

Filosofia e filologia: tre contributi su Platone

Atti del
Convivium Viterbiense 2009

Viterbo, 22 maggio 2009

a cura di Maddalena Vallozza
con una premessa di Marco Mancini



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DELLA
Tuscia

Viterbo 2010

INDICE

MARCO MANCINI	
<i>Premessa</i>	7
AGATA SEVERI	
<i>Presentazione</i>	9
I. IL CONVIVIUM	
MADDALENA VALLOZZA	
<i>Introduzione</i>	13
BRUNO CENTRONE	
<i>Platone e la nascita della filosofia</i>	15
WALTER LAPINI	
<i>Dai sophoi ai philosophoi.</i> <i>Il primo libro della Repubblica di Platone</i> <i>e il superamento del Tersite</i>	29
MAURIZIO MIGLIORI	
<i>Cercare una vita felice con Platone</i>	41
II. IL CERTAMEN	
<i>Certamen 2009: Platone, Teeteto 173c9-174a8</i>	61
<i>Elenco delle scuole partecipanti</i>	62
<i>Elenco dei vincitori</i>	63

Premessa

Desidero esprimere la viva soddisfazione che ci ha dato ospitare nelle strutture della nostra Università il Convivium Viterbiense 2009 e vedere studenti tanto numerosi venuti da ogni parte d'Italia. Desidero anche ringraziare tutti coloro che hanno collaborato a questa iniziativa, importante non solo per il mondo culturale della nostra città, del nostro territorio, ma in generale di prestigio per la città di Viterbo, per la nostra Università oltre che ovviamente per il Liceo Buratti che con impegno e determinazione da tanti anni porta avanti il Certamen Viterbiense.

Un grazie anche ai colleghi relatori, che hanno tenuto le loro *lectiones* all'interno di questa giornata dedicata al nesso che c'è tra filologia e filosofia intorno alla figura di Platone. A proposito di questo nesso, vorrei in breve ricordare un dato di carattere linguistico, forse non a tutti noto, che s'incentra non a caso proprio sulla figura di Platone. Platone è tra i primissimi a utilizzare i composti con il primo termine *philo-*, quindi *philosophia*, con la valenza esplicita e trasparente di "amante di", in questo caso *sophia*, la sapienza. Nei composti con *philo-* che si ritrovano in autori anteriori a Platone, ad esempio Esiodo, questo primo elemento denota invece un senso di partecipazione, di connessione partecipativa nei confronti di un determinato concetto, ad esempio *philoptolemos*, "bellicoso", non "amante della guerra", o *philommeides*, "sorridente", non "amante del sorriso".

Questo breve *excursus* prova la particolare sensibilità che la nostra Università nutre nei confronti degli studi classici, dunque anche di iniziative come il Certamen e il Convivium, delle quali le pagine che seguono recano concreta testimonianza. Confesso di essere permeato da un certo pessimismo nei confronti di quella che può essere l'attenzione verso la classicità nella scuola, intesa nella sua globalità, nei confronti del mondo antico, del faticoso lavoro sui testi che il mondo antico ci trasmette. Ma devo dire che vedere, com'è accaduto in questa occasione, aule colme di studenti venuti a concorrere, a sentire, ad ascoltare cose non ovvie, complesse, che ad alcuni possono perfino sembrare noiose, se non inutili – e certo io non sono fra questi – il mio giudizio muta. E anche di questo sono grato a tutti coloro che con la loro presenza, con il loro impegno hanno sostenuto questa iniziativa.

MARCO MANCINI

Presentazione

Il Liceo Ginnasio “Mariano Buratti” di Viterbo organizza il Certamen Viterbiense della Tuscia ormai da dieci anni.

Si tratta di una manifestazione culturale altamente qualificata che, nella prima metà di maggio, riunisce a Viterbo docenti ed alunni provenienti da Licei italiani ed esteri dove si studia il greco.

Gli studenti si cimentano in una prova di traduzione di un passo di un autore greco, annualmente individuato, seguita da un commento storico-filologico; accompagna la prova il Convivium Viterbiense, un convegno sull'autore prescelto.

I relatori provengono dalle università italiane e propongono diversi approcci alle varie problematiche critiche. Perchè tale ricchezza possa avere un'ampia fruizione nel tempo, oltre il momento contingente del convegno, nascono i “Quaderni del Certamen”, una raccolta degli atti rivolta non solo agli specialisti del settore, ma a tutti coloro che continuano a credere nei valori perenni espressi dal mondo classico.

Tutte le attività organizzate nell'ambito del Certamen Viterbiense della Tuscia si sono rese possibili grazie alla stretta collaborazione fra il Liceo Ginnasio “Mariano Buratti” e il territorio; un ringraziamento caloroso alle istituzioni e agli Enti Locali, in particolare all'Amministrazione provinciale e comunale, alla Regione Lazio, alla Fondazione CARIVIT, all'Università degli Studi della Tuscia e a tutti gli sponsor, che annualmente sostengono l'onere economico della manifestazione.

All'Università della Tuscia va tutta la nostra riconoscenza sia per l'alto valore scientifico che garantisce all'iniziativa che per la grande disponibilità alla collaborazione sempre offerta alle attività del Liceo Buratti.

Il volume che state per aprire raccoglie il lavoro di ricerca, le riflessioni, le relazioni e la documentazione del Convivium - ultima edizione.

Il confronto attivato nel corso degli anni con la quasi totalità dei licei classici distribuiti in tutto il territorio nazionale, ha confermato la necessità e la bontà della scelta di trasformare il Certamen da semplice competizione a “evento” di tutto il territorio della provincia di Viterbo.

La ricca documentazione dell'esperienza riprova il vivace impegno diffuso nella nostra scuola e, quindi, l'opportunità e l'utilità perchè le migliori pratiche, divenendo patrimonio comune, siano stimolo per tutti.

Auguro una buona lettura ed un uso efficace di questi atti.

Grazie a tutti coloro che hanno partecipato e partecipano al Certamen con la passione e la dedizione che caratterizzano l'evento.

AGATA SEVERI

I

IL CONVIVIUUM

Introduzione

Dal 20 al 23 maggio 2009 si è svolto a Viterbo il Certamen Viterbiense della Tuscia, edizione rinnovata negli intenti e nella struttura della manifestazione da molti anni tradizionale per il Liceo Ginnasio “Mariano Buratti” e per l’intera città. Nel 2009 l’Ateneo della Tuscia ha assunto un ruolo di primo piano nell’organizzare l’iniziativa e in particolare ha accolto il 22 maggio, presso l’Auditorium del Rettorato, il Convivium Viterbiense, momento di ampia e vivace riflessione scientifica che ha chiuso il Certamen alla presenza di un gran numero di studenti e docenti, tra i quali i partecipanti alla prova di traduzione, selezionati in base a prove interne da quaranta Licei dell’intero territorio nazionale. Questo “Quaderno” raccoglie nella prima parte il testo delle lezioni tenute per il Convivium, nella seconda elementi essenziali relativi al Certamen.

Il Convivium si è articolato in tre lezioni dedicate a Platone, l’autore scelto per la prova di traduzione del Certamen. Denominatore comune delle tre lezioni è stato il tentativo non semplice né scontato di indicare, per un autore così grande e ad un pubblico insieme vasto ed eterogeneo, la possibilità di analisi e riflessioni sia in prospettiva più strettamente filologica e letteraria sia dal punto di vista della storia del pensiero. Filosofia e filologia, dunque.

Due percorsi che s’intersecano strettamente nella prima delle tre lezioni, tenuta da Bruno Centrone. Formatosi tra Perugia e Roma, alla scuola di Gabriele Giannantoni, e in Germania, presso le Università di Tubinga e di Würzburg, Centrone insegna Storia della filosofia antica all’Università di Pisa ed è autore di studi sul pitagorismo antico e sul neopitagorismo nonché di traduzioni e commenti a numerosi dialoghi di Platone, dalla *Repubblica* al *Fedro*, dal *Fedone* al recente *Sofista*. Sempre in netta aderenza al testo dei dialoghi, Centrone ha affrontato il problema della nascita della filosofia, in nesso organico con l’origine del termine greco “filosofia”. L’analisi delle testimonianze offerte da Eraclide Pontico in Cicerone e da Diogene Laerzio ha permesso a Centrone di dimostrare che l’attribuzione dell’invenzione del termine a Pitagora è una retroproiezione dovuta al platonismo: la “filosofia” nasce con Socrate-Platone, sulla base di una distinzione tra il sapere, imperfetto, accessibile all’uomo, e quello, compiuto, proprio della divinità. Il prefisso *philo-* acquisisce così il significato non usuale di “aspirazione (irrisolta) verso qualcosa che non si possiede”. Con Aristotele, che attenua la differenza di rango tra sapere umano e sapere divino, il prefisso *philo-* riacquista il suo più consueto significato di “amore per qualcosa che si possiede”.

Una stretta connessione tra indagine filologica e attenzione all’evoluzione del pensiero è evidente nel saggio di Walter Lapini. Dopo gli studi a Firenze e il dottorato a Padova, Lapini insegna Storia della filosofia antica e Lingua e civiltà greca all’Università di Genova. Si occupa in particolare di letteratura storiografica e filosofica del V-IV sec. a.C. e in questo campo ha pubblicato numerosi saggi e varie

monografie, come *Il POxy 664 di Eraclide Pontico e la cronologia dei Cipselidi*, il *Commento all'Athēnaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, gli *Studi di filologia filologica greca*. Analizzando il primo libro della *Repubblica*, Lapini ne mostra il saldo aggancio con il progetto complessivo dell'opera e ad un tempo la peculiarità. Nel passaggio dal primo libro della *Repubblica* al secondo, nel passaggio dunque dalla figura di Trasimaco a quella di Glaucone, Lapini vede un momento determinante non solo per la costruzione della *Repubblica*, ma per lo snodarsi dell'esperienza platonica nel suo insieme, con la chiusura del vecchio e l'apertura di un nuovo patto fra Platone e il suo pubblico.

Il continuo rinvio al testo dei dialoghi caratterizza anche la lezione dedicata da Maurizio Migliori al tema di grande respiro e di ampia tradizione speculativa della ricerca della felicità. Formatosi all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano alla scuola di Giovanni Reale, Migliori insegna Storia della filosofia antica presso l'Università di Macerata. E' stato rappresentante dell'Europa nell'*Executive Committee della International Plato Society* e su Platone ha organizzato nel 2003 e nel 2006 convegni di grande risonanza internazionale. Responsabile di varie collane di studi in Italia e all'estero, ha pubblicato studi e commenti su Gorgia, Zenone, Aristotele nonché su molti dialoghi di Platone, dal *Parmenide* al *Filebo*, dal *Politico* al *Sofista*. Nella ricerca di strategie per la felicità, cioè nella scelta tra modelli di vita diversi e anche alternativi, Migliori ha indicato il contributo non secondario che offre anche Platone, in base al rapporto di necessità istituito tra virtù e felicità. La conoscenza, elevata o anche più modesta e concreta, appare del resto per Platone condizione necessaria per poter costruire un percorso che possa condurre a quella meta. Nella ricostruzione di Migliori, Platone indica dunque la realizzazione di una vita razionale, virtuosa, e anche di necessità più piacevole delle altre. Infatti, Platone giudica in modo positivo il piacere ma, proprio per la forza che gli riconosce, ritiene che occorra una valutazione attenta dei piaceri, in base a una vera e propria "metretica". In conclusione, razionalità, virtù, piaceri o si danno insieme in una vita felice o non si danno.

Nella seconda parte del "Quaderno" trovano spazio gli elementi concreti che hanno animato il Certamen nell'edizione 2009. In primo luogo, naturalmente, il testo oggetto della traduzione, tratto da Platone, *Teeteto* 173c9-174a8, proposto dalla commissione formata da Michele Buongiovanni, Paola Della Rossa, Claudia Falcioni, Federico Petrucci, Luigi Proietti, Mario Regali. In chiusura, l'elenco delle scuole che hanno preso parte al Certamen e l'elenco dei vincitori della prova: il loro numero e la qualità dell'impegno da tutti profuso nel tradurre e commentare il suggestivo, ma non semplice passo del *Teeteto* sono una testimonianza oggettiva del valore e insieme della vitalità dell'iniziativa.

Platone e la nascita della filosofia

La questione “quando è nata la filosofia” può avere, e ha di fatto avuto, nella storia del pensiero e nella storiografia filosofica sul pensiero antico, risposte molto diverse. Questo dipende in gran parte da ciò che si intende per “filosofia”: se la filosofia si identifica, in senso molto lato, con una qualsiasi visione del mondo, diviene difficile delimitare il campo e individuarne un inizio: qualsiasi concezione morale o *Weltanschauung* contiene in qualche misura elementi filosofici ed è in un certo modo “filosofia”. In senso forse riduttivo si può intendere la nascita della filosofia come l’emergere di un tipo di indagine critica e non dogmatica, condotta con un metodo razionale, distinta da forme di sapere arcaiche perlopiù a sfondo religioso e contrapposta a tipi di spiegazione mitica, secondo uno schema divenuto classico, quello del passaggio dal *mythos* al *logos*. Prospettiva, questa, alquanto riduttiva, perché in questo caso i confini tra pensiero scientifico e pensiero filosofico divengono molto labili e la filosofia sembra perdere ogni sua specificità. C’è invece un senso più ristretto, anche se generico, della nozione di filosofia, secondo cui la filosofia è una forma di sapere distinta da tutte le altre, scientifiche e non, che ricerca i principi primi e i fondamenti della realtà, non confinata dunque a un ambito particolare, come avviene per le altre scienze, e non rivolta a fini concreti.

E’ questo il senso in base al quale è stata costruita la prima storia della filosofia (o almeno qualcosa di analogo) che ci è pervenuta, quella che Aristotele elabora, in particolare nel primo libro della *Metafisica*, ma anche in altri suoi scritti, ricostruendo di volta in volta genealogie e precedenti dei problemi con cui si confronta. E’ un luogo comune in gran parte vero l’idea che la tradizionale inclusione nelle storie della filosofia di figure che possono essere definite filosofi solo con molte riserve e cautele sia dovuta ad Aristotele, il quale, identificando la sapienza suprema con la ricerca delle cause, ha riservato un posto nella preistoria di questo sapere a tutti gli autori nei quali ha trovato tracce, anche labili, di una indagine sulle cause. In questo modo sono entrate di diritto nella storia della filosofia personalità che al loro tempo non erano sicuramente considerate filosofi (se non altro perché non esisteva ancora una forma di sapere chiamata “filosofia”). Talete è stato considerato il primo filosofo, perché ha individuato nell’acqua l’*arche*. Questa ricostruzione, tuttavia, è vera solo in parte, perché altri autori, quali Ferecide, che pure Aristotele menziona nei suoi resoconti, non hanno avuto altrettanta fortuna. E’ piuttosto la storiografia filosofica moderna, in particolare in ambito tedesco, ad avere impresso la direzione decisiva in questo senso. Meno problematico è l’inserimento nella storia della filosofia di autori che per la prima volta hanno affrontato problemi rimasti ancor oggi di pertinenza dell’indagine filosofica, quali il problema dell’essere. A buon diritto, in questa prospettiva, si potrebbe, come di fatto è avvenuto in molti casi, individuare in

Parmenide il primo filosofo. Ma anche una eventuale messa in discussione del punto di vista aristotelico o delle prospettive ormai radicate della storiografia moderna e contemporanea non può più, allo stato attuale, comportare l'esclusione di tali figure da una storia della filosofia; si tratta non tanto di chi includere in una storia della filosofia (un problema proprio della manualistica), ma piuttosto di individuare le forme della specificità propria della filosofia nel momento della sua nascita.

Il dato certo è che in un determinato momento storico nello sviluppo dell'antica civiltà greca è nata e ha continuato ad esistere, perdurando sino ad oggi, una forma di sapere autonoma e distinta da altre, chiamata con il nome di filosofia e che gradualmente, già al tempo di Platone (IV a.C.), si è delineato un tipo umano del filosofo, dotato di una sua propria fisionomia e percepito dai contemporanei come una novità per molti versi anomala, nei confronti della quale appariva giustificato nutrire qualche diffidenza; un tipo umano che in seguito, già in Grecia, ha acquisito una identità sociale ed è divenuto un professionista del sapere (almeno nel senso in cui lo è, anche ai giorni nostri, un professore di filosofia). Questo sembra anche il criterio ermeneutico preferibile per discutere la questione della nascita della filosofia e semmai individuarne il momento storico preciso, se si è propensi a considerarla come un "evento", fermo restando che comunque si tratta non di un fenomeno improvviso, ma del culmine di un processo secolare di riflessione dell'uomo su se stesso e sul mondo circostante. Ciò implica che un'indagine del genere non possa trascurare il punto di vista degli stessi antichi sulla questione: si tratta di esaminare come essi abbiano individuato una specificità della filosofia, percependola come una forma di sapere nuova e peculiare della loro civiltà. Ora, quando si cerca di individuare, con tutti i limiti e le difficoltà di intraprese del genere, la nascita di una forma di sapere o si indaga sulle origini di un concetto, si può facilmente verificare che quasi mai si dà coincidenza con l'emergere e l'affermarsi del termine che è in seguito invalso per designare quel concetto. Guido Calogero notava nella sua *Storia della logica antica* che, se ci si dovesse basare solo sul termine, una storia della logica dovrebbe lasciare fuori uno dei suoi più importanti documenti, la logica aristotelica¹. E lo stesso discorso si potrebbe ripetere, evidentemente, per la metafisica, l'estetica, o la matematica. Eppure nel caso della filosofia la questione del nome non sembra indifferente per il problema delle sue origini; l'emergere di questa nuova forma di sapere appare di fatto legata, se non alla coniazione del termine, a una trasformazione del suo significato; il termine *philosophia*, già in uso nel VI a.C. con determinati significati, viene sottoposto a una risemantizzazione, proprio allo scopo di designare una forma di sapere che si presenta come nuova e consapevolmente si distingue da quelle correnti e generalmente note. L'indagine su ciò che è indicato dal nome viene inoltre a implicare, come si vedrà, una riflessione del sapere in generale su se stesso e sui suoi limiti, un tratto anche questo solitamente ritenuto distintivo della filosofia.

Alle origini ci si imbatte nel verbo *philosophein*, con i suoi derivati, *phi-*

1. G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, Bari 1967.

losophos e *philosophia*, termini la cui origine etimologica, piuttosto nota, è da *philos* (in prima approssimazione, “amico”) e *sophos*, *sophia* (sempre approssimativamente “sapiente”, “sapienza”), filosofare è dunque, genericamente, amare la sapienza. A differenza che in altre formazioni composte con il prefisso *philo-*, in *philosophos* il secondo elemento non è un sostantivo, ma un aggettivo; e mentre *sophos*, anche quando viene sostantivato (“il sapiente”), rimane un aggettivo, che può essere intensivato al superlativo (*sophotatos*, “sapientissimo”), *philosophos* funge in prima istanza da aggettivo, ma in seguito, una volta delineatosi il tipo umano del filosofo, diviene in primo luogo un sostantivo (assai rare sono le occorrenze di *philosophotatos*).

Ma c'è differenza tra *sophia* e *philosophia*? E' facile constatare che in origine i due termini sono spesso sinonimi². A quali scopi rispondeva allora il riassetto del termine “filosofia”?

La sophia

Il termine con cui abitualmente si traduce il greco *sophia* è “sapienza”, che rimanda inevitabilmente a un contesto arcaico e mitico e alle varie forme di sapere che in esso avevano cittadinanza.

Nel mondo contemporaneo nessuno che non voglia esporsi al ridicolo si definirebbe “sapiente”; i professionisti del sapere possono essere definiti esperti, competenti, tutt'al più “scienziati”; un termine, anche questo – considerato l'ampliamento smisurato delle conoscenze disponibili e i limiti, più o meno costanti, delle cognizioni che il singolo individuo è in grado di dominare – sempre più in disuso a vantaggio di “ricercatori”, “studiosi” e affini.

Per “sapienza” si intende comunemente un sapere universale di rango elevatissimo, in molti casi ritenuto di origine divina, patrimonio di pochi uomini straordinari che appaiono eccellenti anche dal punto di vista morale; e certamente di questo genere è la *sophia* che i Greci attribuivano ad alcune personalità carismatiche del loro tempo (ad esempio i famosi sette sapienti, chiamati anche *sophistai*). Ma più semplicemente, nel linguaggio greco ordinario, *sophos* indica il detentore di una abilità, di un sapere legato all'ambito dell'agire pratico o tecnico. Ecco un esempio di un uso del termine piuttosto neutro e poco impegnativo³:

SOCRATE: Hai mai visto un sapiente (*sophòs*) in una qualunque cosa, che fosse incapace di rendere un altro sapiente nella stessa? Come quello che ti ha insegnato a leggere e scrivere, costui era sapiente e tale ha reso te e chiunque altro ha voluto. O no?

Non si tratta qui di una esagerazione ironica; il maestro di lettere è definito “sapiente” nello scrivere nello stesso senso in cui si potrebbe oggi dire che un mae-

2. Cf. *infra*.

3. Platone, *Alcibiade primo* 118c.

stro elementare è “uno che sa”, in quanto “sa” leggere e scrivere e “sa” insegnarlo ad altri. Se al termine greco *sophos-sophia* si può attribuire in alcuni casi una sfumatura particolare, è quella di una certa abilità, che spesso coincide con una predisposizione naturale; per essere, ad esempio, un buon timoniere bisogna possedere una particolare capacità, che non coincide con ciò che si può imparare, perché nel navigare è facile trovarsi di fronte a situazioni non prevedibili, perché non riconducibili a schemi fissi. *Sophia* è, in questo senso, un sapere istintivo che non si trasmette e non si impara. Pindaro chiama *sophos* chi sa molto per natura (*polla eidos phyia*)⁴, dove probabilmente l'implicita contrapposizione, in un'ottica tipicamente aristocratica e sprezzante verso certi saperi tecnico-artigianali, è nei confronti di chi sa qualcosa per averlo appreso con lo studio e l'esercizio. In generale, dunque, la *sophia* non è una forma specifica di sapere con un suo oggetto proprio. Proprio in quanto segnala una certa abilità, il termine non è neppure necessariamente legato all'eccellenza nella sfera morale. “La tua cattiva anima – dice a Ulisse Filottete nell'omonima tragedia di Sofocle – ha insegnato a Neottolemo a essere *sophos en kakois*, abile nel compiere il male”⁵. Il *sophos* Ulisse, definito tale da Filottete, che lo considera moralmente spregevole in quanto ha perpetrato un inganno ai suoi danni, ha reso Neottolemo abile nel compiere azioni malvagie. Filottete, invece, che riconosce di non essere *sophos*, asserisce di compiere cose giuste, come tali migliori delle cose *sopha*⁶.

Il secondo componente, *philos*, è un aggettivo con valenza contemporaneamente attiva (“amico di”) e passiva (“caro a”), un'ambiguità abilmente sfruttata da Platone nel suo dialogo sulla *philia*, il *Liside*. Perciò il termine può prestarsi a indicare vari tipi di relazioni, biunivoche, come l'amicizia, che in quanto tale è reciproca, ma anche monodirezionali: si può essere cari a qualcuno senza che valga l'inverso, o amare senza essere ricambiati. Oltre che gli amici, *philos* può indicare talvolta i parenti (i nostri “cari”). Ma importante è anche il suo uso in funzione di possessivo; espressioni omeriche quali *philon etor*, *phila gyia* significano “il mio cuore, le mie membra”; dal senso di prossimità, di confidenza, deriva quello di appartenenza; si ama in genere ciò che è prossimo, vicino, affine, e questo può essere avvertito come proprio; l'*oikeion* (“proprio”), la cui vicinanza a *philos* viene in primo piano nel *Liside*, segue lo stesso percorso; ciò che fa parte della casa, *oikos*, ciò che è familiare, e dunque è “proprio”. Si può però amare e desiderare anche qualcosa che non si possiede e che si aspira ad avere, ma che in alcuni casi si rivela irraggiungibile. Sfumature, queste, che si riveleranno decisive per il significato del termine *philosophia*. Alle origini non sembra esserci una distinzione sostanziale tra *sophia* e *philosophia*. Il verbo *philosophhein* e il termine *sophia* si trovano appaiati in un passo di Erodoto⁷. Creso dice di Solone, *sophistes* della cui sapienza (*sophia*) gli è giunta fama, che costui viaggiò per molte terre, per vedere/conoscere (nel greco, *theories heneken*, in

4. Pindaro, *Olimpica* 2, 86.

5. Sofocle, *Filottete* 1015 ss.

6. Sofocle, *Filottete* 1244-1246.

7. Erodoto, 2, 174.

vista della *theoria*), filosofando (*philosopheon*). Non c'è, in questo caso, una differenza sostanziale tra i due termini: Solone ha conseguito la sua vasta sapienza grazie al suo desiderio e al suo amore per il sapere.

Necessariamente – si legge in un frammento di Eraclito⁸ – coloro che osservano e indagano la realtà, gli *histores*, sono “uomini filosofi” (*philosophous andras*, dove “filosofo” è usato ancora come aggettivo), cioè uomini che amano la sapienza. E il Pericle di Tucidide, nell'epitafio per i caduti⁹, proclama, tessendo le lodi del modo di vita degli Ateniesi: “Amiamo il bello (*philokaloumen*) con austerità e amiamo il sapere (*philosophoumen*) senza mollezza”. E' una lode dell'essenzialità del modo di vita degli Ateniesi, che predilige, senza eccessi e in generale, la cultura nelle sue varie forme. Non si tratta ancora, in tutte queste occorrenze, di un sapere particolare, ma di un generico amore per la conoscenza, non specializzato in un campo specifico, ma legato all'osservazione della realtà (*theoria* in Erodoto, *histor* in Eraclito) e presumibilmente a una certa, positiva, curiosità.

Gli stessi Greci si sono interrogati sull'origine della filosofia; il biografo e dossografo Diogene Laerzio (III d.C.), nel *Proemio* alle *Vite dei filosofi*¹⁰, ne rivendicava orgogliosamente l'origine greca, già messa in dubbio da chi invece ne individuava la nascita presso popoli stranieri:

Affermano alcuni che la ricerca filosofica abbia avuto inizio dai barbari... Ma questi dotti non si avvedono che attribuiscono ai barbari le nobili e perfette creazioni dei Greci, dai quali effettivamente ebbe origine non soltanto la filosofia, ma la stessa stirpe degli umani; ché Museo nacque in Atene e Lino in Tebe (trad. M. Gigante).

La nascita di questa forma di sapere venne ben presto messa in relazione al termine “filosofia”; in ogni disciplina si era soliti ricercare un “primo scopritore” (*protos heureses*), e a questa rubrica era riservato un posto fisso nei trattati dossografici. Il nome che si guadagnò il primato a proposito della filosofia fu quello, leggendario, di Pitagora. Pitagora per primo avrebbe usato il termine “filosofia” e si sarebbe chiamato filosofo, durante una conversazione con il tiranno Leonte, stando a una testimonianza dell'accademico Eraclide Pontico¹¹ (385-320 ca.) sinteticamente riassunta da Diogene Laerzio. L'aneddoto relativo è narrato in forma estesa nelle *Tusculanae disputationes* da Cicerone, che cita appunto come sua fonte Eraclide Pontico. Leonte, impressionato dall'eloquenza e dall'ingegno di Pitagora, gli domanda in quale arte (o tecnica, o disciplina) fosse competente. Pitagora risponde di non conoscere nessuna arte specifica (*se scire ullam artem*), ma di essere filosofo. Leonte, stupito dalla novità del nome (*admiratum... novitatem nominis*) gli chiede chi siano

8. Eraclito, B 35 DK.

9. Tucidide, 2, 40, 1.

10. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 1, 1.

11. Cicerone *Tusculanae disputationes* 5, 3, 9.

i filosofi e in che cosa si distinguano dagli altri uomini. Pitagora risponde allora con un'analogia: come alle grandi feste alcuni vanno per partecipare alle gare sportive, ricercando premi e fama, altri per motivi di lucro, per comprare o per vendere, altri ancora solo come spettatori, e sono quelli più nobili (*maxime ingenuum*), così tra gli uomini alcuni ricercano la gloria, altri il denaro; ma ve ne sono pochi che, non tenendo in nessun conto le altre cose, si dedicano allo studio della natura, e costoro si definiscono amanti della sapienza (*sapientiae studiosos*), cioè filosofi (*philosophos*). E come nella fiera gli spettatori sono il genere più nobile, così nella vita la conoscenza e la contemplazione delle cose è l'attività superiore a tutte le altre:

Lo stesso è la vita umana: noi siamo partiti per questa vita da un'altra vita e da un'altra natura, come da una città verso un mercato affollato, alcuni schiavi della gloria, altri del danaro; e vi sono certe rare persone che trascurano completamente tutto il resto e studiano attentamente la natura. Questi si chiamano amanti della sapienza, cioè filosofi, e come nella fiera l'atteggiamento più nobile è fare da spettatore senza cercar vantaggio alcuno, così nella vita lo studio e la conoscenza della natura è di gran lunga superiore a tutte le attività.

Sembra chiaro che all'epoca in cui fu costruito l'aneddoto (e vedremo subito perché si può affermare che si tratta di una costruzione posteriore) la filosofia si fosse già costituita come una forma di sapere distinta da altre forme tradizionali di sapere tecnico; Pitagora si distingue per il suo ingegno e si proclama filosofo, ma dichiara sorprendentemente, quasi candidamente, di non possedere nessuna *techne* o conoscenza specifica. L'aneddoto doveva servire a spiegare la natura della filosofia, ma soprattutto il significato e l'origine dei termini "filosofia" e "filosofo".

La risposta data dal Pitagora di Eraclide-Cicerone potrebbe però essere ritenuta per certi versi insoddisfacente; la sapienza è conoscenza e contemplazione disinteressata della natura delle cose e il filosofo è colui che ama questa sapienza. Ma in che cosa consiste la novità rispetto alle figure tradizionali di sapienti, chiamati *sophoi*? E come è possibile conoscere le cose della natura senza essere competente in nessuna arte o tecnica? L'aneddoto, nella forma in cui è narrato da Cicerone, spiega l'etimologia del nome, ma, almeno apparentemente, non fino in fondo la sua *novitas*. Cicerone individua forse la peculiarità del nome nel fatto che esso indica che la sapienza viene amata di per sé e non in vista d'altro. Ma si può trovare qualcosa di più nel termine "filosofia"? Una possibile risposta figura nella versione abbreviata dell'aneddoto che si trova in Diogene Laerzio¹², il quale cita ugualmente Eraclide Pontico come sua fonte:

12. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* 1, 12.

Questo è quanto concerne l'invenzione della filosofia. Per primo Pitagora usò il termine "filosofia" e per primo si chiamò filosofo, scorrendo in Sicione con Leonte tiranno dei Sicionii o dei Fliasii, come attesta Eraclide Pontico nell'opera *Sulla femmina esanime*: nessuno infatti è sapiente, tranne la divinità. (trad M. Gigante).

Questo breve resoconto, che nella sua successiva espansione non aggiunge nulla di nuovo a quello di Cicerone, contiene invece in questa parte una novità decisiva: solo il dio, non l'uomo, può essere perfettamente sapiente. Ed è proprio questo ulteriore elemento una possibile spiegazione della "novità del nome"; solo alla divinità spetta il nome di sapiente; all'uomo rimane quello di "amante della sapienza"; il filo-sofo possiede dunque un sapere di rango inferiore e può solo aspirare a una sapienza che, nella sua forma più compiuta, gli resta comunque preclusa. Si tratta di un'omissione fortuita, da parte di Cicerone, di un elemento importante, che doveva essere presente in Eraclide Pontico (per Cicerone si tratta in particolare dell'origine del nome: il tipo di sapere in questione è per lui antichissimo)? O piuttosto di una postilla esplicativa aggiunta in seguito da altri, forse dallo stesso Diogene Laerzio, o da una sua fonte? Entrambe le ipotesi sono sostenibili. Si può trovare soddisfacente la spiegazione del Pitagora di Eraclide in quanto sottolinea che questo genere di sapere è amato di per sé, non per ciò che ne consegue (è questa, come vedremo, la concezione che della filosofia ha Aristotele). Ma si può anche pensare che la spiegazione del nome sia da collegare alla distinzione tra un possesso compiuto del sapere, proprio solo del dio, e un'aspirazione al sapere, propria dell'uomo: e questa è la concezione propriamente platonica. Eraclide Pontico, non a caso, è una figura che si colloca a metà tra l'Accademia platonica e la scuola di Aristotele. Si può, in ogni caso, attribuire l'origine del nome e del concetto a Pitagora? La risposta è con tutta probabilità negativa. La distinzione dei tre tipi di vita dell'aneddoto corrisponde, in modo difficilmente casuale, alla ben nota tripartizione platonica dell'anima, in cui la parte appetitiva è desiderosa di ricchezze, quella irascibile amante della gloria, quella razionale amante del sapere e ai corrispondenti tipi umani, i cui caratteri Platone delinea nella *Repubblica*. Eraclide Pontico era, all'interno del dibattito che animò la scuola di Aristotele circa la preferibilità della vita contemplativa o di quella attiva, un fautore della prima opzione, e i partecipanti a questo dibattito tendevano a proiettare nel passato sulle figure più autorevoli della tradizione il proprio punto di vista. Dicearco, peripatetico sostenitore dell'ideale pratico-politico, dipinse Pitagora in modo corrispondente, esaltandone le qualità di uomo politico e legislatore. Nobilitare una dottrina attribuendola a personaggi autorevoli della tradizione era del resto nell'antichità una pratica molto diffusa. Già Platone, nel *Filebo*¹³, aveva molto probabilmente alluso a Pitagora parlando di un novello Prometeo che fece dono all'umanità di una dottrina filosofica fondamentale, secondo la quale ogni cosa deriva dall'azione congiunta dell'unità e della molteplicità. E' invece certo che la

13. Platone, *Filebo* 16c.

concezione della filosofia come aspirazione a un sapere che nella sua forma compiuta può essere posseduto solo dalla divinità si trova tematizzata per la prima volta nei dialoghi di Platone, in parte già nell'*Apologia di Socrate*, poi a partire dall'aporetico *Liside* per giungere al *Simposio* e al *Fedro*. Prima di Platone, in effetti, le formazioni con il prefisso *philo-* non indicano mai l'amore o il desiderio per qualcosa che si vorrebbe possedere ma non si ha, ma sempre per ciò con cui si è in quotidiano contatto o che si possiede; *philostorgia*, ad esempio, è l'amore per i figli che si hanno, non il desiderio di avere figli; (come per noi un "cinofilo" è qualcuno che ama i cani e presumibilmente ne possiede, non chi abbia una aspirazione irrisolta in questa direzione). Questo vale anche per *philosophos*, che solo in Platone si oppone nel modo che abbiamo visto a *sophos*. Il *sophos* Creso, come si è visto, "filosofava". Nell'*Apologia*¹⁴, Socrate racconta di aver cominciato a interrogare i presunti sapienti (tecnici, politici, poeti) in seguito al responso dell'oracolo delfico, che lo aveva indicato come il più sapiente degli uomini. Poiché l'autorità dell'oracolo esclude la possibilità che il responso sia falso, Socrate comincia la sua indagine per scoprire in cosa possa consistere la sua superiorità. La sua ricerca e il suo esame (*elenchos*), che si svolgono mediante interrogazione diretta, rivelano inesorabilmente l'inconsistenza del sapere dei pretesi *sophoi*, ignoranti circa le cose più importanti. Nell'*Apologia*, però, non si spiega meglio in cosa consista questa insufficienza; per saperne di più è necessario prendere in considerazione quei dialoghi platonici in cui Socrate discute con poeti, politici, sofisti, svelando la loro ignoranza riguardo a ciò che vi è di più importante, il bene e il male. Il Socrate dell'*Apologia*, più ignorante dei pretesi sapienti, la cui competenza nel proprio ambito tecnico non viene mai messa in dubbio, ha però a suo favore la consapevolezza della sua ignoranza, che nelle sue conversazioni lo fa apparire agli altri come *sophos*, suscitando le invidie e le antipatie che hanno portato all'accusa intentata contro di lui. Ma è vero piuttosto che¹⁵

davvero sapiente è il dio, e con quel suo oracolo intende dire che la sapienza umana vale poco o niente... il più sapiente tra voi, uomini, è colui che come Socrate si sia reso conto che quanto a sapienza non vale nulla.

Questa condizione, in cui l'uomo sa solo di non sapere, è ritenuta preferibile alla competenza in un ambito specifico che sia però accompagnata dalla mancanza di consapevolezza della propria ignoranza riguardo alle cose più importanti. I dialoghi platonici si spingeranno molto più avanti nella determinazione di questo sapere, che non resterà confinato alla consapevolezza della propria ignoranza; ma anche l'accrescimento di questo sapere non porterà a colmare il divario; verrà anzi mantenuta e ribadita la superiorità della conoscenza divina anche a fronte di un sapere talvolta

14. Platone, *Apologia di Socrate* 21b ss.

15. Platone, *Apologia di Socrate* 23a.

descritto, almeno in linea ideale e regolativa, come una scienza forte e stabile. Già nel *Liside* si sottolinea la differenza e l'incompatibilità tra il sapere come possesso compiuto e l'aspirazione al sapere¹⁶:

Per questo potremmo senz'altro dire anche che coloro i quali sono già sapienti (*sophoi*) non desiderano più sapere (*philosophhein*), siano costoro dei o uomini; né d'altra parte desiderano sapere quelli che si trovano in una condizione di ignoranza tale da essere cattivi: nessuno infatti che sia cattivo e insipiente desidera sapere. Restano dunque coloro che hanno questo male, l'ignoranza, e tuttavia non sono ancora resi da esso stolti né stupidi, ma ancora ritengono di non sapere ciò che non sanno.

I *sophoi* non filosofano, perché già sanno, e neppure filosofano gli uomini totalmente ignoranti. Filosofi sono gli uomini consapevoli della propria ignoranza, che aspirano a conoscere. Qui è lasciata aperta la possibilità che vi siano uomini sapienti ("Siano costoro dei o uomini...") e non si accenna a una differenza tra sapienza divina e umana. Alla fine del *Fedro*¹⁷, invece, la distinzione è marcata in modo netto: "chiamare sapiente (*sophos*) l'uomo di cui si è parlato – queste le parole di Socrate – sembra qualcosa di (troppo) grande, che si addice solo al dio; più consoni sono a chiamarlo amico della sapienza (*philosophos*)" E' evidente, in queste parole, il legame tra l'emergere di una nuova forma di sapere e il termine nuovo che la designa: in discussione è proprio la legittimità d'uso di un nome che serve a designare il possessore del tipo di sapere descritto in precedenza nel *Fedro*; un sapere che pure comprende i complessi procedimenti della dialettica platonica, la conoscenza delle idee e dell'anima, ma rimane legato a una aspirazione mai risolta compiutamente. L'espressione mitica di questo stato intermedio del filosofo che si concreta in una aspirazione della stessa natura del desiderio amoroso è rappresentata nel *Simposio* da Eros, figlio di Poros (abbondanza, ingegno, risorsa) e Penia (privazione, miseria, povertà), concepito durante le feste in onore di Afrodite e dunque amante del bello, sempre convivente con la propria miseria-ignoranza ma sempre desideroso di sapere, proprio in quanto provvisto di ingegno. Il *Simposio* ribadisce che "nessuno degli dèi filosofa né desidera diventare sapiente, perché lo è già, e neppure, se vi è qualcun altro che sia sapiente, costui filosofa"¹⁸. L'ipotesi "se vi è qualcun altro che sia sapiente" ribadisce l'incertezza (possono esserci uomini sapienti?) emersa dal confronto tra *Liside* e *Fedro*, ed è uno dei tanti elementi che alimentano le dispute tra gli interpreti, difficilmente destinate a trovare una soluzione, circa le reali possibilità riconosciute da Platone al sapere umano. Il sapere di cui si parla non è qualcosa che sia sempre immediatamente a disposizione; è una conquista faticosa, continuamen-

16. Platone, *Liside* 218a.

17. Platone, *Fedro* 278d.

18. Platone, *Simposio* 203e-204a.

te rimessa in discussione. Dato che altrove in molte occasioni Platone insiste sulla possibilità di un sapere forte apparentemente in grado di rendere conto di tutto, si deve alludere, più che all'impossibilità di conseguire una conoscenza scientifica, un'*episteme*, o a un anelito infinito, di tono romantico, verso il sapere, alla precarietà comunque intrinseca al sapere umano, sottoposto al pericolo sempre incombente della dimenticanza, alla sua necessità di essere continuamente riattualizzato nelle situazioni più difficili¹⁹:

non è nato immortale né mortale, ma nello stesso giorno fiorisce e vive, quando trova la buona risorsa, eppoi muore, e di nuovo torna a vivere grazie alla natura del padre; e quel che si procaccia con le sue risorse scivola sempre via, e così Eros non è mai senza risorse né ricco (trad. M. Nucci).

Come una persona rimane sempre la stessa pur rinnovandosi continuamente, così il sapere umano è sottoposto a un metabolismo incessante, che lo rende precario come lo è l'esistenza. Il bene di cui si è alla ricerca nel *Liside* è qualcosa di "unto e scivoloso" che continuamente sfugge alla presa. Il sapere umano, per sua stessa natura, assume nuove forme rinnovandosi continuamente²⁰:

Ancora più strano è che anche le conoscenze, non solo alcune nascono e altre muoiono in noi, e quindi noi non siamo mai gli stessi neppure rispetto alle conoscenze, ma addirittura a ciascuna delle conoscenze, singolarmente, capita la stessa cosa. Infatti, quel che si chiama "studiare" esiste perché una conoscenza se ne va: la dimenticanza è il ritirarsi di una conoscenza, mentre lo studio, instillando al contrario un nuovo ricordo al posto di quello che si è ritirato, salva la conoscenza, tanto che sembra sia sempre la stessa.

Ma ci sono forse limiti intrinseci ancora più forti. La conoscenza perfetta, sottolinea il *Fedone*²¹, può essere conseguita quando l'anima sarà totalmente raccolta in sé, quando si sarà liberata dagli impedimenti del corpo, dunque dopo la morte, che è separazione dei due. Una metafora per indicare la necessità di espungere dalla ricerca elementi sensibili in favore di un'indagine puramente razionale, come indicherà la *Repubblica*²², o un segnale dei limiti propri della modalità della conoscenza umana? La ricerca del termine ultimo, il bene, procede faticosamente, in modo discorsivo e non intuitivo servendosi dello strumento dei *logoi*, che sono solo immagini della realtà²³. In alcuni passaggi dei dialoghi, Platone fa presentare la

19. Platone *Simposio* 203d-e.

20. Platone *Simposio* 207e-208a.

21. Platone, *Fedone* 67c-68b.

22. Platone, *Repubblica* 511c.

23. Platone, *Fedone* 100a.

possibilità di una visione diretta istantanea e immediata, che ha luogo solo al termine di un itinerario lungo e faticoso, e che afferra il suo oggetto senza mediazioni. Ma solo in seguito, già a partire da Aristotele, la filosofia si interrogherà a fondo sulla distinzione tra una conoscenza divina, immediata, intuitiva, sempre totalmente presente e una umana, discorsiva, faticosamente conquistata e costruita. In Platone si trovano solo spunti in questa direzione. La concezione platonica giustifica, in ogni caso, la distinzione tra *sophia* e *philosophia* e perciò stesso il nuovo nome assegnato a questa forma di sapere. Ma il termine e la distinzione resistono anche laddove questa concezione non è più condivisa. Isocrate, ad esempio, il retore rivale di Platone e *leader* di una scuola che aveva ambizioni formative nei confronti della futura classe dirigente dell'epoca, affronta, apparentemente quasi per dovere nei confronti di un tema in voga al momento, il problema della distinzione di *philosophia* e *sophia*²⁴:

Riguardo a sapienza (*sophia*) e a filosofia (*philosophia*), per chi disputa su altre questioni non sarebbe appropriato trattare di questi termini (sono infatti estranei a tutte le trattazioni); da parte mia invece, visto che esprimo giudizi su queste cose e affermo che quella chiamata da alcuni “filosofia” non esiste per tale, è opportuno definire e mostrare di fronte a voi quella filosofia che è concepita nel modo giusto. Io la vedo in modo molto semplice: poiché non è nella natura umana acquisire una scienza il cui possesso ci farebbe sapere cosa si debba fare o dire, per ciò che rimane reputo sapienti (*sophoi*) quelli in grado, in base alle loro opinioni, di conseguire nella maggior parte dei casi ciò che è meglio, filosofi quelli che si occupano di ciò che può metterli in grado di conseguire più rapidamente possibile questa saggia disposizione (*phronesis*).

La distinzione rimane fondata sul possesso effettivo di un certo sapere e sulla aspirazione a possederlo; il prefisso *philo-* ha il medesimo significato che in Platone. Ma, a differenza che in Platone, si tratta di un sapere relativo a questioni umane, alla sfera dell'agire pratico, che è possibile conseguire pienamente ed è alla portata di tutti gli uomini. I filosofi non sono che gli aspiranti *sophoi*; i *sophoi* coloro che hanno conseguito la saggezza, consistente semplicemente in opinioni perlopiù affidabili su ciò che è preferibile per l'uomo. Probabilmente in polemica con Platone, Isocrate asserisce che le questioni attinenti alla sfera dell'agire pratico (cosa è meglio dire, cosa è meglio fare) sono oggetto non di un sapere scientifico e tantomeno di un sapere riservato alla divinità, ma di una saggezza (*phronesis*) tutta umana. Anche la posizione di Aristotele, pur con molte analogie, è differente da quella di Platone; tutti gli uomini per natura desiderano conoscere – recita il celebre inizio della *Metafisica*²⁵ – e conoscere significa conoscere le cause prime e i principi delle

24. Isocrate, *Sullo scambio* 270-271.

25. Aristotele, *Metafisica* 980a.

cose. La scienza che se ne occupa è appunto quella che tutti chiamano *sophia*. Come già Platone nel *Teeteto*, Aristotele individua l'origine del filosofare (*philosophhein*), sia dei più antichi che dei suoi contemporanei, nella meraviglia (*thaumazein*) che l'uomo prova di fronte alle cose che non riesce a spiegarsi facilmente (letteralmente “fuori luogo”, *atopa*), prima quelle che sono più a portata di mano (*procheira*), poi quelle più complesse; come per Platone, la filosofia nasce dall'ignoranza e dal desiderio connaturato all'uomo di conoscere. Questo sapere è amato e ricercato di per se stesso e non in vista di un possibile uso pratico; sul piano storico si può infatti constatare che esso è nato e si è sviluppato solo quando gli uomini si sono affrancati dalle necessità della vita quotidiana; la filosofia nasce dalla libertà dalle occupazioni, dallo *scholazein*²⁶, ed è l'unica scienza “libera”; altre ce ne sono di più necessarie, ma nessuna di superiore²⁷.

La meraviglia è però solo l'inizio, non l'essenza costitutiva, del filosofare; progredendo nella conoscenza, infatti, l'uomo perviene necessariamente a una condizione contraria e ritenuta migliore (*ameinon*)²⁸, in cui lo stupore iniziale svanisce: di niente il matematico si meraviglierebbe di più, che se lato e diagonale fossero commensurabili. Meraviglia e ignoranza, conoscenza ed esaurirsi della meraviglia procedono di pari passo. Aristotele non si appella al nome stesso di “filosofia” per trovare una conferma di queste tesi, né si interroga sull'origine del termine; ma evidentemente la convinzione che sorregge il suo ragionamento è che nel termine *philosophhein* e *philosophia* il prefisso *philo-* stia a indicare, secondo l'uso linguistico greco più consueto, più che l'aspirazione verso un sapere non pienamente alla portata dell'uomo, che questo sapere è desiderabile di per se stesso e non subordinato a finalità concrete. Le attività la cui denominazione contiene il prefisso sono infatti attività che si prediligono di per sé, come accade per il *philomythos*, l'amante del mito, che Aristotele avvicina al filosofo in quanto anch'egli è mosso nel suo interesse, dalla meraviglia²⁹; il *philomythos* è qualcuno che ama di per sé il mito perché incuriosito dai *mirabilia* in esso contenuti, ma il termine non contiene nessuna implicazione circa le possibilità di conseguire del mito una conoscenza compiuta o solo parziale. Le attività che si svolgono in vista di qualcos'altro possono non essere amate o perseguite di per sé e infatti in genere il termine che le designa non è preceduto dal prefisso *philo-*. Aristotele sembra ribadire ancora, in una citazione di Simonide (“solo Dio potrebbe avere questo dono”)³⁰, apparentemente considerata autorevole e plausibile, l'esistenza di un divario incolmabile tra sapienza umana e sapienza divina. Ma questo gli serve, piuttosto, per affermare il carattere divino di questa scienza nella forma in cui essa è posseduta dall'uomo. Una scienza, infatti, può dirsi divina perché solo dio la possiede in pieno, ma anche perché riguarda cose

26. Aristotele, *Metafisica* 981b 23.

27. Aristotele, *Metafisica* 983a10-11.

28. Aristotele, *Metafisica* 983a18.

29. Aristotele, *Metafisica* 982b.

30. Aristotele, *Metafisica* 982b 30-31.

divine³¹, e la scienza cercata ha entrambe queste caratteristiche. Non casualmente Aristotele conserva la denominazione di *sophia* per la somma virtù, la virtù dianoetica, che è possesso stabile della scienza e dei suoi principi; un sapere che sembra rimanere, nonostante tutto, pienamente accessibile all'uomo; la filosofia, si dice nel X libro dell' *Etica Nicomachea*³², procura piaceri meravigliosi, e ragionevolmente coloro che sanno passano il loro tempo in maniera migliore di coloro che (ancora) ricercano. Aristotele non ha insistito sugli eventuali limiti della conoscenza umana, né li ha ricollegati al termine "filosofia".

Il termine "filosofia" permette dunque, fondamentalmente, due differenti interpretazioni della sua etimologia: desiderio di un sapere che non si possiede o amore disinteressato per il sapere che si può arrivare a possedere; l'amore è amore di ciò che si ha ma anche di ciò che non si ha e si vorrebbe avere; si può amare e desiderare qualcuno che non ci corrisponde, con cui non si ha nessun tipo di relazione, ma si amano anche le persone che ci sono vicine e ci ricambiano. Se si dà a *philos* il significato più usuale, la differenza tra *sophos* e *philosophos* può tutt'al più indicare quella tra il semplice esperto di un'arte e chi pratica un'arte che ama di per se stessa; se si accentua, come avviene in Platone, il senso di un'aspirazione mai completamente risolta, la differenza si pone tra *sophia* in senso forte e sapere accessibile all'uomo. In questo senso si comprende meglio come il problema posto prima a proposito dell'aneddoto di Eraclide Pontico non permetta una soluzione certa: se Eraclide si basa, come plausibile, sull'interpretazione del nome data da Aristotele (l'argomentazione di Cicerone sembra infatti ricalcare l'andamento di pensiero della *Metafisica*), la *novitas nominis* è spiegabile anche solo in base a ciò che troviamo in Cicerone; viene tuttavia ridimensionata la necessità di un nome nuovo, poiché l'uso del termine serve solo a sottolineare che si tratta di un sapere amato di per sé; se invece Eraclide si basava sulla spiegazione platonica, andata perduta nella sintesi fatta da Cicerone, la necessità di un nome nuovo risulta più facilmente comprensibile. La forma di sapere designata dal nome *philosophia* è in ogni caso, d'ora in poi, costituita a pieno titolo nella sua autonomia e specificità.

31. Aristotele, *Metafisica* 983a5-7.

32. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1177a25-27.

Dai *sophoi* ai *philosophoi*:il primo libro della *Repubblica* di Platone e il superamento del Tersite*

Il primo libro della *Repubblica* di Platone è stato talvolta immaginato come un dialogo a sé, scritto in gioventù (con l'inevitabile titolo "Il Trasimaco") e poi riciclato a guisa di introduzione in un'opera molto più grande e ambiziosa che è appunto la *Repubblica*¹. L'autonomia dello scritto e la sua appartenenza a una temperie ideologica socratico-platonica, più che platonico-socratica, emergerebbe vuoi dall'esito aporetico del dibattito vuoi dalla struttura stessa, conclusa in sé e tipicamente articolata in una scansione a tre tempi: un inizio disteso, una parte centrale caratterizzata dall'urto tra Socrate e il personaggio eponimo, indi una conclusione aporetica segnata dalla recuperata mansuetudine di Trasimaco ma anche da un vistoso arretramento da parte di Socrate. Se l'inconcludenza del dialogo implichi o no una priorità almeno parziale di stesura rispetto ai libri II-X, non si può dire; si può dire però che il libro primo è più che solidamente integrato con il progetto complessivo dell'opera, come dimostra il fatto stesso che tutto il discorso che Glaucone svolge nel secondo libro, e che intende mettere in difficoltà l'idea socratica che la giustizia sia un bene allo stesso tempo *allottrion* e *oikeion*, fa parte non solo della stessa tematica, ma anche della stessa strategia che era già in atto nel primo libro².

In questo primo libro spicca come si sa l'ambigua figura del sofista Trasimaco; e dico ambigua perché se è vero che costui appartiene fondamentalmente al filone dei vari Eutifrone, Lachete, Gorgia, ecc., altrettanto vero è che per molti aspetti se ne distacca, non solo perché a nessuno dei suoi affini erano mai stati affidati un ruolo così egemonico e al contempo teorie così spregiudicate³, ma anche, e soprattutto, perché solo a Trasimaco viene permesso di muovere a Socrate accuse realmente gravi, quale quella di travisare a bella posta gli argomenti altrui, e di voler sempre interrogare e mai rispondere. Tali accuse, espresse con una *parrhesia* che sconfinava nella malagrazia, sono nella sostanza vere. Solo che esse – ed è importante notarlo in vista di quanto diremo – non si applicano al Socrate della *Repubblica*, bensì a un Socrate superato e lontano. Con il che la questione compositiva del "Trasimaco", filosoficamente parlando, si risolve in favore della seriorità, chiaro essendo che un dialogo che contenga autocorrezioni al metodo socratico dei dialoghi giovanili non

* Ringrazio l'amico Mauro Tulli per la sagace e attenta lettura che ha dato alle presenti pagine.

1. GIANNANTONI, *Il primo*, 123-145.

2. Vedasi VEGETTI, *Introduzione*, 16, nonché TRABATTONI, *Platone, passim*.

3. Si può obiettare che Callicle è ugualmente spregiudicato, se non di più (sulla sua maggiore 'ferinità' ha efficacemente argomentato IACONO, *Autonomia*, 56-57); ma non è il protagonista del dialogo che lo ospita, il *Gorgia*.

può essere esso stesso un dialogo giovanile, bensì deve presupporre un'esperienza già corposa di scrittura filosofica.

Ma la figura di Trasimaco è ambigua anche per un altro motivo: in quanto personaggio "giovanile", egli è in grado di criticare il metodo socratico dall'interno e quindi più efficacemente; in quanto personaggio 'tersitico' (vedremo poi che cosa ciò significhi), egli può enunciare contro Socrate le più scomode verità senza alienare a quest'ultimo, anzi rinforzandola, la simpatia del lettore/uditore. Del resto il momento di difficoltà è solo provvisorio, perché ben presto Socrate dimostrerà, secondo il collaudato schema, di saper fare meglio di tutti ciò di cui lo si ritiene (o di cui si finge) incapace⁴: già nel libro secondo, a smentita di Trasimaco, egli si metterà a teorizzare in proprio, a lungo e grandiosamente, con una determinazione che coglierà di sorpresa i suoi stessi amici⁵.

Scopo dichiarato della *Repubblica* è dimostrare che esiste una reciproca implicazione fra giustizia e utile. Ma il nesso giusto-utile ne presuppone altri, poiché non si può parlare di giustizia senza parlare di anima, né di anima senza parlare di morte – né di morte senza parlare di Socrate⁶. Questi temi si rivelano come tappe di uno stesso percorso; un percorso che già la tarda *VII lettera* (autentica o no) prefigura, allorché pone a inizio del filosofare platonico il paradossale caso di un uomo giusto che, dopo essere sopravvissuto a estremismi di tutti i generi, democratici e tirannici, finisce per perdere la vita sotto un regime tutto sommato non ingiusto, o comunque non più ingiusto di altri. L'imminenza della morte innesca anche il dibattito del *Critone* e successivamente del *Fedone*, il primo sulla giustizia-legge, il secondo sull'anima, i due grandi temi che, riuniti in uno, formano l'oggetto specifico della *Repubblica*⁷.

Ben si sa come le cornici dei dialoghi platonici consentano al lettore di farsi un'idea dei futuri oggetti del dibattere molto prima che essi vengano enunciati in modo formale. Nel primo libro della *Repubblica* la discussione sulla morte è ufficialmente aperta da Cefalo nel cap. V, ma già da prima lugubri note erano risuonate nel clima urbano e festoso dell'amabile ritrovo fra amici. Significativa è la presenza stessa di Polemarco, che di lì a pochi anni sarebbe andato incontro a una tragica fine, e non meno significativa è la parola con cui l'opera si apre, *kateben* ("scesi giù"), che sul piano del racconto indica la discesa di Socrate al Pireo, ma che è anche verbo tecnico (lo stesso che il "morituro" Cefalo userà più avanti per indicare la discesa

4. Al di fuori del campo puramente filosofico, un caso tipico si troverà nel *Fedro*: poiché non oltrepassa mai il perimetro cittadino, Socrate dovrebbe ignorare tutto della campagna. Invece ne conosce la topografia a menadito.

5. Seriorità ideologica e seriorità compositiva fanno tutt'uno se si assegna il 'Trasimaco' all'ultima fase della produzione giovanile platonica. Il che è come dire però che esso gravitava già alla nascita nell'orbita tematica dell'opera che poi lo incluse.

6. Anche questa è, se si vuole, una forma di *syggeneia tou pragmatos*, su cui tanto insiste la *VII lettera*: cf. TULLI, *Dialettica*, 34-35.

7. E l'indice degli argomenti 'giovanili' ri-trattati nella *Repubblica* non finisce qui: si pensi all'*andreaia* (*Lachete*), alla *sophrosyne* (*Carmide*), alla poesia (*Ione*), ecc.

nell'oltretomba⁸; un oltretomba che sarà simbolicamente presente anche in un momento più avanzato dell'opera (la caverna), nonché nel suo grandioso epilogo (il mito di Er).

A ciò si aggiunge la scelta di ambientare il dialogo durante la festa delle Bendidie. Questa ambientazione è un noto caso di incongruenza cronologica, dal momento che il *Timeo*, svoltosi durante le Panatenee, è posteriore di due giorni al dialogo della *Repubblica*, e di un giorno rispetto al resoconto che Socrate fa di quel dialogo, mentre in realtà le Panatenee seguono le Bendidie a più di un mese di distanza. Il problema di questa incongruenza è appurare se essa sia volontaria o no, e, qualora lo sia, chiarirne i motivi. In maniera molto cauta, Mario Vegetti ha suggerito qualche anno fa che Platone potrebbe aver modificato di proposito l'ambientazione del *Timeo*, ed essersi servito di questa modifica per far capire al lettore che ai tempi della composizione del *Timeo* egli non condivideva più del tutto i punti di vista espressi nella *Repubblica*⁹. In pratica ci troveremmo di fronte alla stessa situazione del *Fedone*, in cui l'inopinata assenza di Platone all'ultimo incontro col maestro è ritenuta dai più un'abile trovata per gettare l'ombra del dubbio su tutta la conversazione che seguirà¹⁰. In entrambi i casi Platone avrebbe utilizzato un dettaglio registico incongruo per minare egli stesso la sua credibilità, costruendo un quadro pretesamente autentico ma offrendo allo stesso tempo la chiave per riconoscerlo falso.

Ora, poiché la pur evidente densità concettuale delle cornici platoniche non deve indurci a spingere la *Philosophisierung* dei dettagli oltre un certo limite, tenderei senz'altro a escludere una precisa intenzionalità in questo tipo di incongruenze, mentre non escluderei che la successione *Repubblica-Timeo*, coerente in origine, potesse poi disarticolarsi in seguito a qualche intervento d'autore: un intervento che può aver colpito tanto il *Timeo* quanto la *Repubblica*, ma più probabilmente la *Repubblica*, se è vero, come risulta, che Platone continuò fino alla morte a lavorare su quest'opera. Naturalmente si tratta di ipotesi, e fragili per di più, ma certo è che, dato un identico *timing* iniziale per entrambi i dialoghi, ci è molto più difficile spiegare una traslazione del *Timeo* dalle Bendidie alle Panatenee che non della *Repubblica* dalle Panatenee alle Bendidie. Poiché con il vecchio Cefalo non si poteva conversare se non recandosi a casa sua, occorreva un'occasione per far scendere Socrate al Pireo, e le Bendidie potevano essere quest'occasione. Se le cose stanno così, è evidente che la questione Bendidie/Panatenee non è un mero fatto di cornice, ma qualcosa di assai più importante. Se Platone ha utilizzato un siffatto telaio scenografico, la ragione può essere solo che il ricco Cefalo, onusto di anni e prossimo a morire, era per Platone una presenza contenutisticamente indispensabile per poter far scattare il riconoscimento della vecchia situazione 'socratica' del legame morte-anima e

8. Platone, *Repubblica* 328c6. Cf. VEGETTI, *Katabasis*, 93-104.

9. VEGETTI, *L'autocritica*, 17ss.

10. Platone, *Fedone* 59b. Cf. VEGETTI, *Quindici lezioni*, 66ss.

morte-giustizia. Bendis stessa è a suo modo una dea dei morti: uno scolio a Luciano e un lemma della Suda la connettono con l'egizio Anubi, e Strabone menziona, tra le feste in uso presso i Traci, quella di Bendis e quella di Cotitto, e inoltre ricorda, per evidente associazione di idee, che anche gli *Orphika* ebbero origine in Tracia¹¹.

Nell'ufficiale transnominazione greco-barbara, Bendis era fatta corrispondere ad Artemide, di cui ereditava le associazioni con la dea cretese Dittinna, con Cibele e con la luna/Selene¹².

Dunque oltre che nell'*Apologia* e nel *Critone*, il segno infero è ben presente anche nella *Repubblica*, nonché nel *Fedone*; e identico è il sistema delle implicazioni: la giustizia è cosa che concerne l'anima, ma non si può parlare adeguatamente di anima se non si parla di morte, e nessuno può parlare di morte meglio del morituro, vuoi che lo aspetti una fine violenta vuoi che si appressi il naturale scadere del suo tempo mortale. Nella *Repubblica* troviamo però due importanti differenze: la prima è che il morituro non è Socrate, la seconda è che la morte non prende forme dolorose o drammatiche. Si tratta di cambiamenti decisivi: la morte di Socrate era stata il crogiuolo perfetto per meditare sulla giustizia e sull'anima, ma questa morte era anche un evento di grande portata tragica, ed era fatale che i *logoi* sviluppatasi in margine ad essa ne restassero condizionati, se non dal punto di vista gnoseologico, certo da quello emotivo, che è comunque un aspetto fondamentale del *dialegesthai* platonico. Anche nella *Repubblica* la morte è la via d'accesso al *dialegesthai* su giustizia e anima, ma stavolta la prospettiva è meno angosciata, perché questa morte avverrà (quando avverrà) fuori cornice, e non colpirà il "nostro" Socrate, bensì Cefalo, caro uomo senza dubbio, ma pur sempre un estraneo. In un certo senso, Cefalo è il morituro che serve a Platone per superare senza fratture l'esperienza giovanile; un'esperienza che resta intatta nei suoi termini essenziali, ma si depura di quel biografismo saturo di dramma che, col tempo, non poteva che divenire zavorra.

La personalità letteraria autonoma e ben definita di cui Platone ha dotato Cefalo e Trasimaco è, come spesso succede, un forte ostacolo alla loro utilizzazione come mero strumento di una dimostrazione. Per portare Cefalo e Trasimaco su posizioni strategicamente utili, Socrate deve mettere in atto tutta una serie di piccole disonestà dialettiche e/o linguistiche. Socrate guida Cefalo sul binario voluto con l'astuto espediente di lasciar cadere alcune sue frasi e di concentrarsi su altre, ricavandovi significati imprevisi.

La concezione che Cefalo ha della giustizia è poco originale, ma non così riduttiva come Socrate la fa apparire allorché, riassumendo il pensiero del vegliardo, come per caso "dimentica" uno dei tre vantaggi, forse il più importante, che egli aveva attribuito alla ricchezza, e cioè¹³:

11. Si vedano rispettivamente *sch. Luc.* 21.8.4 Rabe; *Sud. alpha* 2572.1 Adler; *Strab.* 10.3.16.

12. Si vedano rispettivamente [Palaeph.] *Myth.* 31.24 Festa; *Hesych. alpha* 1155.1 Latte; *Procl. In Plat. Rem Publ. comm.* 1.18.15 Kroll, nonché GOCEVA-POPOV, *Bendis*, 95-97; CAMPESE, *Le dee*, 105-112.

13. Platone, *Repubblica* 331b.

- (1) - non ingannare;
- (2) - non essere in debito con gli dei;
- (3) - non essere in debito con con gli uomini.

Se si mette da parte il secondo punto, come Socrate fa, i *chresima* del denaro si riducono a ben misera cosa: dire la verità e restituire ciò che si è preso. Per ottenere questo svilimento delle parole di Cefalo e fare al contempo in modo che Cefalo stia al gioco, Socrate si serve spregiudicatamente delle ambiguità e dei sottintesi del mezzo espressivo. Nelle frasi “dovere denaro ad un uomo” e “dovere sacrifici agli dei” il valore del verbo *opheilein* è molto diverso: nel primo caso esso implica l’aver ricevuto, mentre nel secondo questa nozione può mancare; e nell’uso che Cefalo fa di *opheilein*¹⁴ l’idea dell’essere in debito per aver previamente ricevuto è molto più esplicita di quanto non sia nel corrispondente verbo italiano. Ed è appunto questa l’idea che a Socrate importa far emergere onde ridurre la *pietas* di Cefalo ad un angusto equilibrio fra dare e avere.

La sintesi che Socrate fa degli argomenti di Cefalo non è solo semplificatoria, ma è anche fuorviante. All’opinione di Cefalo, secondo cui “possedere denaro fa sì che uno non inganni (*exapatan*) o mentisca (*pseudesthai*) neppure involontariamente”¹⁵. Socrate fa corrispondere l’*aletheia*, che è però una corrispondenza imperfetta e scorretta, dal momento che evitare l’inganno e la menzogna non equivale necessariamente a dire la verità sempre e per principio. Quanto all’immediato prosieguito della frase di Cefalo, in cui si afferma che un altro vantaggio del denaro è quello di “non morire pieni di paura per il fatto di dovere (*opheilein*) sacrifici (*thysiai*) a un dio o denaro ad un uomo”¹⁶, si osserverà che le *thysiai* agli dei non sono per forza qualcosa di materialmente compensativo, e perciò costituiscono un elemento scomodo per la trivializzazione che Socrate intende fare del pensiero dell’amico. Socrate rimuove l’ostacolo non per sottrazione di significato, bensì per aggiunta, cioè facendo emergere dal discorso di Cefalo qualcosa che non c’era ma che poteva esserci. In sostanza Socrate non si limita a glossare *me opheilein* (“non essere in debito”) con *apodidonai* (“restituire”), ma vincola l’*apodidonai* alla condizione “qualora si sia preso qualcosa da un altro”. E si badi che questa condizione non è introdotta in forma accessoria, ma quasi come dato intrinseco della semantica del verbo *apodidonai*. Il terreno per la confutazione è preparato: da questo momento l’assunto ipotetico non è più *apodidonai*, ma “*apodidonai* qualora si sia preso qualcosa da un altro”¹⁷. E così le *thysiai* agli dei fuoriescono si può dire da sé dal ragionamento, ed esso si riduce, come Socrate appunto voleva, alla pura e semplice giustizia apodotica.

L’aspetto apodotico della giustizia è oggetto di tante insistenze perché da una parte era un motivo profondamente radicato nel pensiero greco, dall’altra permetteva di dare una concretezza tutta particolare al nesso utile-giusto. Ma la giustizia

14. Platone, *Repubblica* 331b2.

15. Platone, *Repubblica* 331b.

16. Platone, *Repubblica* 331b.

17. Platone, *Repubblica* 331c.

apodotica può essere definita in due modi, a seconda che l'*apodidonai* sia visto in rapporto all'*opheilesthai* o in rapporto al *proshekein*. Il livello dell'*opheilesthai*, il più elementare, viene sbrigato in fretta, poiché nessuno può seriamente credere che si debba restituire tutto, sempre e senza condizioni. Neanche Simonide ha mai detto questo, bensì, come Socrate e Polemarco convergono, la giustizia di cui Simonide parla è un *apodidonai to proshekon*, che si traduce nel principio “fare il bene agli amici e male ai nemici”¹⁸. Chiarito questo punto, Socrate chiede in che cosa consista il ‘dovuto’ in una serie di attività umane, e Polemarco, che ogni volta risponde citando atti, azioni, cose che si fanno o si subiscono, è costretto a rispondere allo stesso modo anche quando Socrate gli domanda della *dikaiosyne*. Essa si manifesta, dice Polemarco, nel combattere con qualcuno o contro qualcuno; che non è una risposta né stupida né rozza, ma solo espressa in termini che si prestano all’ambiguità. Polemarco forse vuole dire che l’uomo giusto, in ogni circostanza della vita, prende le parti dell’amico, partecipa ai suoi sforzi, e viceversa cerca in ogni modo di danneggiare il nemico - che non è necessariamente il nemico in battaglia. Ma i verbi che usa, *prospolemein* e *symmachein*, sono fatali alla sua argomentazione, perché Socrate, ancora una volta in maniera astuta e capziosa, si serve di essi per inchiodare Polemarco al paradosso secondo cui l’uomo giusto sarebbe utile solo in guerra. Polemarco, che ovviamente non voleva dire questo, deve correggersi, e riconoscere che l’uomo giusto è utile anche in pace, in particolare nelle relazioni che coinvolgono beni e denari. L’uomo giusto, a questo punto, diventa l’equivalente dell’uomo fidato, del buon custode di oggetti che il proprietario momentaneamente non usa. Ma allora, dice Socrate, l’uomo giusto può essere anche un ladro, perché chi sa custodire bene sa anche custodire male, se è vero, come è vero, che la scienza degli opposti è la medesima.

Il vizio di questa conclusione non sta nel modo in cui il ragionamento viene condotto, ma proprio nei suoi presupposti. Polemarco si trova in difficoltà perché la giustizia è stata sì osservata dal punto di vista dell’utile, ma dell’utile altrui, e l’utile altrui richiede da parte dell’uomo giusto la capacità di svolgere una prestazione. Più in generale l’assurdità scaturisce dall’aver assunto come modello giustizia-utilità ciò che comunemente si intende per tale, quel modello a cui la mentalità greca era intuitivamente ricondotta dalle stesse consuetudini espressive della lingua, in cui il vocabolo *chrestos*, usato per indicare sia l’utile che il giusto, richiama l’idea dell’uomo giusto che è tale in quanto da lui si ricava un utile¹⁹. Ciò che però Socrate contesta è proprio questo: una giustizia come bene *allotrion* non esiste perché la prestazione può avvenire in due sensi opposti e speculari, uno buono ed effettivamente utile, l’altro cattivo e dannoso. Nessuna teoria del *dikaion* può poggiare su basi così fragili.

Per essere certi che la prestazione sia del primo tipo occorre appunto prescindere dall’oggetto, e quindi dalla prestazione stessa. L’uomo giusto è dunque co-

18. Si veda qui CENTRONE, *Platone*, 712-713 nn. 28 e 30-31.

19. La stessa voluta ambiguità sta alla base del fr. 121 DK di Eraclito, dove *oneistos* detto di Ermodoro significa sia “uomo giusto” sia “uomo utile” (alla città di Efeso).

lui che non danneggia nessuno, e non danneggia nessuno in quanto non fornisce prestazioni. Il *dikaion* riguarda il soggetto e nient'altro che il soggetto, cioè l'anima.

Al termine del dialogo con Polemarco questa conclusione è già chiara, ma non ancora formalizzata; Socrate ne prenderà esplicitamente atto solo dopo lo scontro con Trasimaco, che è la parte più pittoresca del libro primo, ma ai nostri fini la meno importante. I tentativi di Socrate di tener testa a Trasimaco potranno apparire più o meno riusciti, ma l'impressione generale è quella di una netta vittoria del sofista, tanto da sollevare l'interrogativo del perché Platone abbia messo il suo maestro in una tale situazione di difficoltà. Le ragioni possono essere tante, a cominciare dall'espedito patetico di rendere avvincente lo scontro mettendo in un iniziale svantaggio l'eroe destinato poi a trionfare; e non poco avrà pesato anche il motivo, caro a Platone, dell'*amechania* del filosofo, dell'impossibilità che il filosofo prevalga, lui ingenuo e ascetico, sulla brutta realtà del mondo. Se riandiamo al celebre passo del *Teeteto*²⁰ non avremo difficoltà a riconoscere nel Socrate del libro primo della *Repubblica* la stessa forma di impotenza in cui il filosofo viene a trovarsi allorché gli accade di frequentare i tribunali, le assemblee e le piazze. E in effetti il conflitto fra Socrate e Trasimaco non è tanto un conflitto di argomenti, quanto un improduttivo cozzare di linguaggi reciprocamente incomprensibili. Come si è detto, Socrate formalizzerà il nesso giustizia-soggetto solo dopo lo scontro con Trasimaco, ma tale nesso era già chiaro prima che lo scontro cominciasse; ed era necessario che fosse così, perché è proprio questo che spiega la mancanza di un comune terreno di discussione fra Trasimaco e Socrate. Trasimaco concepirà il *dikaion* esclusivamente come un bene *allogrion*, mentre Socrate si era già detto convinto del contrario. Ne scaturisce, inevitabilmente, un dialogo fra sordi.

Se il *logos* di Glaucone non è nella sostanza molto diverso da quello di Trasimaco, viene spontanea la domanda: perché un personaggio è stato sostituito all'altro? E perché le parole di Glaucone risultano più funzionali di quelle di Trasimaco? Per rispondere occorre innanzitutto considerare che per i Greci (anche per noi moderni naturalmente, ma per i Greci di più) il valore di un'opinione dipende in modo essenziale dal fatto che a sostenerla sia un *agathos* o un *kakos*. Nell'*Iliade*, ad esempio, le accuse lanciate da Achille e da Tersite contro Agamennone sono grosso modo le stesse, eppure quando parla Achille l'uditorio solidarizza, quando parla Tersite disapprova. Fatte le dovute differenze, qualcosa del genere capita anche nella *Repubblica* platonica: gli argomenti di Trasimaco non sono da buttare, anzi sono da prendere molto sul serio, ma prima di discuterli occorre snevrotizzarli, svelenirli, tradurli nel linguaggio degli *agathoi*. Che è appunto il compito a cui si sobbarcano Glaucone e Adimanto.

Trasimaco possiede un "sistema" che lo mette sul piano dei tanti *technitai* (Ione, Eutifrone, ecc.) con cui Socrate si è già più volte scontrato nei dialoghi giovanili, caratterizzati come si sa dalla prevalenza della *pars destruens* e da una conclu-

20. Platone, *Teeteto* 173c ss.

sione aporetica. C'è poi da considerare che al Socrate socratico-platonico dei primi dialoghi, presumibilmente il più vicino alla realtà storica, accade spesso di doversi assumere un ruolo in conseguenza del fatto che anche i suoi avversari ne hanno uno, di norma modellato sulle credenze e le esperienze della piazza. Se dunque è vero da una parte che il Socrate-personaggio è aporetico perché tale doveva essere il Socrate realmente esistito, dall'altra è pure vero che data la fisionomia degli interlocutori, che esprimono un sistema, e data la virtuale presenza di un pubblico che in linea di massima condivide quel sistema, difficilmente Platone poteva far agire il suo personaggio in modo costruttivo e propositivo; avendo un sistema, e ritenendosi tenuti a difenderlo, i *technitai* non vogliono né possono aderire all'invito di costruire insieme un percorso di verità²¹. Minare il sistema, dimostrarne la fragilità, introdurre dubbi, è insomma il massimo obiettivo che si può raggiungere se si hanno di fronte personaggi rigidi come Ione ed Eutifrone e se si può disporre solo dello strumento del *ti esti*. Col tempo Platone sentirà i limiti di questo schema, e ne uscirà in tre mosse: (1) trasferendo il dialogo fra mura amiche, (2) selezionando il pubblico (il pubblico ideale che si immagina interessato a recepire i contenuti del dialogo), (3) rinnovando gli interlocutori. Vorrei insistere soprattutto su quest'ultimo punto, che considero uno degli indicatori più attendibili dell'evoluzione della scrittura platonica, e che credo si possa cogliere con la massima evidenza appunto nel passaggio dal primo libro della *Repubblica* al secondo.

Il tipico interlocutore dei dialoghi giovanili, messo in crisi dall'incalzare del *ti esti*, capisce che le sue credenze non funzionano. Egli potrebbe chiedere a Socrate di offrirgli credenze più vere da sostituire alle vecchie, ma non lo fa, perché non sono le singole credenze che sono andate in pezzi, ma appunto tutto un sistema. A questo punto la situazione del personaggio può essere accostata a quella degli eroi tragici che hanno visto crollare tutto il loro mondo (la loro famiglia, il loro regno, ecc.). Nessuno di loro cerca di farsi dettare da bocca umana una linea d'azione per l'immediato futuro, poiché la sconfitta esistenziale non ammette rimedio: la domanda "che fare?", così frequente in queste situazioni, è puramente retorica, e non sottintende nessuna reale fiducia nella possibilità di raddrizzare il corso degli eventi. Nei dialoghi platonici la situazione è per certi versi la stessa. Si può sempre sostituire una credenza fallimentare con una credenza buona, ma, se è un intero sistema che crolla, demolire e costruire non possono appartenere alla stessa pièce. Non è possibile immaginarsi, neanche da un punto di vista letterario, Socrate e Ione che alla fine dello *Ione* accettino di ripartire da capo teorizzando dalle fondamenta il vero rapporto fra la poesia, il sapere e il bene.

21. Il dibattere di Socrate con costoro, e i risultati di questo dibattere, ricordano le parole della cosiddetta *Athenaion politeia* dello Pseudo-Senofonte, allorché l'autore si pone il problema di migliorare la democrazia ateniese. Questa democrazia è riformabile in aspetti secondari, qui aggiungendo e lì togliendo qualcosa, ma non è riformabile nella sua essenza: essa è appunto un sistema, che si deve o accettare integralmente o respingere integralmente. Applicare anche alla filosofia una tale visione delle cose non è difficile – anche perché la democrazia che lo Pseudo-Senofonte ci descrive è essa stessa in sistema di pensiero prima di essere un sistema di potere.

Nel primo libro della *Repubblica* si applica lo stesso copione. Forte del suo *ti esti*, Socrate comincia pazientemente a muovere i pezzi sulla scacchiera. Egli crede, e noi con lui, che gli interlocutori siano della solita pasta, anzi persino più malleabili del solito, dal momento che né Cefalo né Polemarco sembrano possedere un sistema, o comunque qualcosa che possa opporre resistenza all'attacco demistificante del *ti esti*. Ma il nemico vero è un altro ed è Trasimaco, il quale non aspetta che Socrate gli ponga la domanda fatale, ma se la pone da sé, e si risponde in maniera tutt'altro che evasiva. Scippato del *ti esti*, Socrate tenta di mettere in crisi il sistema di Trasimaco, e poiché non ci riesce fa una cosa che finora non aveva mai fatto: cerca di estorcere un compromesso; e poiché neanche questo riesce, la discussione viene semplicemente dichiarata chiusa. Come si è detto, in dialoghi come il *Lachete* o l'*Eutifrone* la conclusione aporetica non è un fallimento; qui invece la discussione fra Socrate e Trasimaco sembra sia stata proprio inutile. E oltretutto stavolta non è l'avversario di turno che modifica la sua posizione, bensì Socrate, il quale resta convinto che il bene sia anche un *agathon oikeion*, però deve ammettere di non essere riuscito a dimostrarlo. Un'ulteriore differenza fra il "Trasimaco" e gli altri dialoghi è che mai Socrate aveva fatto una così magra figura. Altre volte egli si era trovato in gravi aporie, ma ne era sempre brillantemente uscito. Oltretutto nel 'Trasimaco' non è l'abilità dialettica dell'avversario, ma proprio la sostanza del suo ragionamento a mettere alle corde Socrate.

Subito dopo, nel libro secondo, il dialogo subisce uno strano *reset*: Glaucone prende la parola non per introdurre nuovi elementi, ma per ribadire quasi punto per punto le tesi di Trasimaco. Naturalmente però la falsa partenza del libro primo non è priva di significato, poiché in una discussione sul *dikaion* non potevano non essere rappresentate le posizioni sofistiche, specie quelle più aggressive; né bastava che tali posizioni emergessero interpostamente dal discorso di Glaucone (da cui in effetti emergono), bensì occorre che fossero espresse da un portavoce *in carne e ossa*, e che fossero espresse con *quella* forza, con *quella* risolutezza; si doveva far capire in concreto che le posizioni radicali della sofistica non erano una dilettantesca e dimostrativa sfida alla tradizione, ma che avevano il potere di mettere irreversibilmente in crisi questa tradizione. Adesso si capisce, senza forzature o psicologismi, come la magra figura del maestro sia servita a Platone per far emergere *ex opposito* la fondatezza scientifica della diceologia sofistica.

Con l'intervento di Trasimaco si delinea il tipico triangolo platonico: la tradizione e i sofisti alle ali, Socrate al centro, non come mediatore, ma come oggetto di attacchi simultanei da una parte e dall'altra. La tempistica del dialogo è anch'essa istruttiva. Platone avrebbe potuto creare un conflitto fra le posizioni tradizionali (Cefalo e Polemarco) e le posizioni sofistiche (Trasimaco), e solo *dopo* far intervenire Socrate: un tale percorso sarebbe stato meno efficace, ma didatticamente più chiaro, poiché avrebbe evitato l'impressione che Socrate venisse attaccato da Trasimaco in quanto portavoce della tradizione, cosa che Socrate non è affatto. Ma la strada scelta da Platone rivela un senso ben preciso se solo si pensa che in ogni guerra il vincitore diventa l'erede del vinto: Socrate mette in ginocchio il pensiero tradizionale di Ce-

falo e Polemarco, ma così facendo ne diventa oggettivamente il tutore, assumendosi la responsabilità di difenderlo da attacchi maramaldi.

Le considerazioni svolte fin qui spiegano perché Trasimaco, o un Trasimaco, non poteva non essere fra i protagonisti di un dialogo sulla giustizia. Resta ancora da dire qualcosa sulla scelta platonica di far ripetere da Glaucone, in versione *auctior et emendatior*, le tesi di Trasimaco. Una possibile spiegazione l'abbiamo già vista: Glaucone sta a Trasimaco come Achille sta a Tersite; le durezze che non sono tollerabili da parte dell'uno diventano tollerabili da parte dell'altro. Ma io credo che nel passaggio da Trasimaco a Glaucone si debba scorgere un messaggio determinante non solo per la costruzione della *Repubblica*, ma per lo snodarsi dell'esperienza platonica nel suo insieme. La sezione trasimachea del libro primo serve a dimostrare l'obsolescenza di un metodo, e tale obsolescenza viene a sua volta dimostrata attraverso l'exasperazione di ciò che in questo metodo vi era di sterile e incompiuto; credo inoltre che la sezione trasimachea del libro primo e la sezione glauconiano-adimantea del secondo rappresentino rispettivamente la chiusura del vecchio e l'apertura del nuovo patto fra Platone e il suo (quale che sia) pubblico. Naturalmente qui non si pretende di fissare una secca svolta platonica né di fissarla ad un preciso momento o tantomeno di postulare nell'autore una consapevolezza immediata di questo cambiamento e della sua portata speculativa. I segni di un'evoluzione si erano visti anche altrove, ad esempio nel *Gorgia*, dove Socrate si spinge per la prima volta al di là della *pars destruens* in quanto accetta di sottostare ai rigori di quel *ti esti* di cui prima faceva carico solo agli altri. Ma benché le svolte e le rifondazioni intellettuali e culturali, individuali o meno, siano per loro natura dei fenomeni diacronici, credo che si possa individuare nella *Repubblica* il primo scritto di Platone in cui questa svolta appaia tematizzata, e dunque cosciente, e, in quanto cosciente, acquisita.

La svolta consiste principalmente nella presa d'atto che la stagione degli Ioni e degli Eutifroni è finita, che la *zetesis* socratica commissionata da Apollo, posta a manifesto nell'*Apologia* e collaudata sul campo nei primi dialoghi, ha già dato tutto ciò che poteva dare. Questa *zetesis* intendeva dimostrare l'ignoranza universale attraverso l'esame delle ignoranze particolari. Essa aveva come oggetto le *technai* e come bersaglio i *technitai*, intesi questi non semplicemente come possessori di una competenza, ma come assertori di sistemi concatenati e autoreferenziali. Trasimaco è l'ultimo moicano di questi *technitai*, poiché anche lui, senza essere né un uomo politico né un giudice né un legislatore, è però uno specialista. Certo egli non viene mai definito tale, ma la ragione di ciò sta nel fatto che il *dikaion*, argomento del suo sapere, non possiede in senso corrente lo statuto di una *techné*, ovvero di un sapere che si esplica in un'attività continua nel tempo. Il "tecnico" della giustizia non è né il giudice né il legislatore, che sono tali solo per brevi periodi, e neanche l'avvocato, la cui professione è piuttosto la retorica. Se cercassimo la parola che meglio può esprimere l'idea di tecnico del *dikaion*, la parola sarebbe "sofista", cioè precisamente ciò che Trasimaco è. La grande differenza fra Trasimaco e i precedenti *technitai* è che, mentre questi ultimi fondavano i loro sistemi sull'ignoranza del *ti esti*, il sistema di Trasimaco è eretto proprio sulla lettera e sulla sostanza di questa formula. Poiché le

tesi di Trasimaco erano diffuse, Trasimaco è una figura realistica; al contempo però egli è anche una figura sublimata, esemplare, perché viene fatto ragionare nel modo in cui potrebbe ragionare chi avesse letto tutti i precedenti dialoghi platonici e avesse fatto tesoro di questa lettura. Trasimaco è il primo che sa discutere al livello di Socrate, il primo che faccia funzionare il *ti esti* invece che tentare goffamente di eluderlo o di difendersene.

Che altro avrebbe potuto pretendere Socrate da uno specialista? Evidentemente nulla: Trasimaco è il partner perfetto, e perciò, se le sue teorie nate dal *ti esti* portano a conclusioni inattese e aberranti, ciò vuol dire che il *ti esti* non basta più.

Ma il *ti esti* è inseparabile dai *technitai*. La domanda “che cos’è” si può rivolgere a tutti, anche a un bambino, però solo nell’ambito della *zetesis* socratica sui singoli saperi tale domanda assume il suo senso più proprio. E inoltre, a differenza degli uomini comuni, i *technitai* sono tenuti a rispondere. Ed essi infatti rispondono, ma in modo superficiale, e con ciò dimostrano l’inefficacia e insufficienza del loro sapere.

Si può allora dire che con Trasimaco si estingue la stirpe dei *technitai*? In realtà ciò che si estingue è un certo tipo di *technitai*, quelli “socratici”, di cui gli ultimi, Callicle e Trasimaco, sono solo i più pittoreschi e titanici (i fenomeni sono sempre più accentuati quando stanno per finire). I *technitai* che verranno dopo saranno diversi, poiché il loro sapere specifico e la loro specifica esperienza serviranno sì a creare sintonia e familiarità con l’argomento trattato (si pensi all’uomo politico Crizia e all’uomo di guerra Ermocrate presenti nel Timeo), ma non avranno più con esso un rapporto organico e univoco, né mai più un sapere settoriale irromperà nella discussione con la forza di una conoscenza predeterminata, non stabilita e convenuta in loco. Detto in una formula, dai *sophoi* si passa ai *philosophoi*, dai quali Platone non si staccherà più.

Bibliografia

CAMPESE-GASTALDI, *Bendide* = S. CAMPESE - S. GASTALDI, *Bendide e Panatenee*, in: VEGETTI, *Platone*, 105-131.

CENTRONE, *Platone = Platone. La Repubblica*, trad. di F. SARTORI, intr. di M. VEGETTI, note di B. CENTRONE, Roma-Bari 1997.

GIANNANTONI, *Il primo* = G. GIANNANTONI, *Il primo libro della Repubblica di Platone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 12 (1957), 123-145.

GOCEVA-POPOV, *Bendis* = Z. GOCEVA-D. POPOV, *Bendis*, in *LIMC* II (1986), 95-97.

IACONO, *Autonomia* = A. M. IACONO, *Autonomia, potere, minorità*, Milano 2000.

TRABATTONI, *Platone* = F. TRABATTONI, *Platone*, Roma 1998.

TULLI, *Dialettica* = M. TULLI, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa 1989.

VEGETTI, *Introduzione* = M. VEGETTI, *Introduzione al libro I*, in: VEGETTI, *Platone*, 15-38.

VEGETTI, *Katabasis* = M. VEGETTI, *Katabasis*, in: VEGETTI, *Platone*, 93-104.

VEGETTI, *L'autocritica di Platone: il Timeo e le Leggi*, in: M. VEGETTI - M. ABBATE (edd.), *La Repubblica di Platone della tradizione antica*, Napoli 1999, 13-27.

VEGETTI, *Platone = Platone. La Repubblica*, vol. I, libro I, trad. e comm. a c. di M. VEGETTI, Napoli 1998, 15-38.

VEGETTI, *Quindici lezioni* = M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.

Cercare una vita felice con Platone

Per comprendere adeguatamente l'importanza di ciò che gli Antichi possono darci nella ricerca di una strategia per una vita felice occorre cogliere l'aporia che segna questo fondamentale dato della nostra esperienza. Su questo terreno può aiutarci la riflessione con cui Salvatore Natoli apre il suo volume sulla felicità: «Agli uomini accade d'essere felici. La felicità è perciò un fatto, più esattamente un sentimento, uno *stato della mente*. Gli uomini sanno cos'è felicità e non tanto perché ne possiedono il concetto, ma perché ne sperimentano la condizione: essi, infatti, non ignorano quel che sentono quando si sentono felici. La felicità dunque esiste e come tale è *di questo mondo*»¹. Ma appena si cerca di dire “che cos'è”, di individuare “quando e a che condizione” si è felici, la questione si complica inesorabilmente: non siamo in grado di determinare in modo coerente ciò che tuttavia sperimentiamo.

Questo non ci porta ad una rinuncia, perché il tema della felicità è troppo rilevante per tutti noi, ma ad una scelta *arazionale*, valorizzando un dato che cogliamo facilmente dalle nostre storie personali: la felicità sembra “capitare” e quindi in qualche misura non è nostra, non è di questo mondo; la felicità è un dono in qualche modo misterioso.

Questa *communis opinio*, che coglie un dato reale che però assolutizza, ha un forte potere “bloccante”: se la felicità è un dono non possiamo fare altro che desiderarla, aspettarla, sperarla. Non c'è alcuna possibilità di appellarsi all'azione in una visione di questo genere: la felicità non dipende dalle nostre scelte.

Un tessuto di scelte

Tuttavia, noi facciamo scelte: volenti o no, consapevoli o no, noi costruiamo la nostra vita attraverso una serie ininterrotta di decisioni, comprese quelle, molteplici e quasi “automatiche”, che si impongono quando confermiamo piccole e grandi opzioni già fatte. Di questo è intessuta la nostra vita, di scelte che però non facciamo avendo come fine l'essere felici.

La convinzione quasi irriflessa che la felicità non può essere fine delle nostre scelte ci pone in una situazione inaccettabile: costruiamo la nostra vita sperando disperatamente che sia felice ma non operiamo coerentemente perché lo sia o, per lo meno, perché sia la meno infelice possibile se le cose volgono “al peggio”.

Se prendiamo atto di questa situazione, ci rendiamo conto, modificando l'ottica, che è possibile, e quindi “doveroso”, costruire una strategia per la felicità. Ma la modificazione richiesta non è “piccola cosa”: bisogna cominciare a pensare la

1. S. NATOLI, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano 1994, 11.

propria vita come un itinerario, una strada che si percorre e che ha un senso, quanto meno perché noi vogliamo darglielo. Non è un dato univoco, uguale per tutti: una strada può aver senso perché ci consente di arrivare a un luogo, e/o perché racconta una storia, e/o perché ha una sua bellezza e/o perché parte da... e va verso... e così via. C'è però un dato comune alle diverse opzioni: una "strada" ha senso se, alla fine, ci consente di fare un bilancio, di ricostruire e giudicare il percorso fatto.

Sembra facile, a dirlo, ma in concreto non lo è. Nella nostra società, poi, questa operazione diviene difficilissima perché il contesto socio-culturale modifica e manipola i passaggi stessi che segnano la nostra vita, rendendo aleatori termini tradizionalmente forti come adolescenza, maturità, vecchiaia, giungendo fino a rimuovere una delle poche certezze: la morte, che è invece un dato rilevante, perché costituisce il segnale che il percorso, comunque sia, è limitato e finito. Certo, una condizione elementare del nostro agire è che tutti viviamo, e dobbiamo vivere, come se fossimo eterni, ma è un'eternità che si sa illusoria perché si riconosce la morte, cioè si sa che il tempo è finito, e si va avanti evitando solo che sia una presenza ossessiva, cosa che ci impedirebbe di vivere bene. Tutt'altra cosa è una quasi totale rimozione di questo dato certo, cosa che impedisce di capire che cos'è la vita, di coglierne i limiti e di valorizzarne le potenzialità.

Che si tratti di una rimozione risulta chiaro se si pensa al rovesciamento che è avvenuto negli ultimi decenni rispetto alla "comprensione" che i bambini possono avere di questi momenti. Ieri si nascondeva la nascita con la cicogna, mentre si faceva conoscere *vis-à-vis* la morte, peraltro frequente, oggi si spiega presto e scientificamente ai bimbi come si concepisce un figlio, ma non si sa cosa dirgli quando "nonno è volato in cielo".

In questa condizione il nostro primo sforzo è dunque quello di capire bene di che cosa stiamo parlando: si tratta di verificare i vari modelli di vita che abbiamo costruito e che dobbiamo/possiamo continuare a costruire, l'insieme di abitudini, costumi, regole (intese non tanto come coercizioni quanto come indicazioni per condursi meglio nella vita), cioè costruire delle morali che reggono proprio perché sono "buone abitudini" e quindi risultano efficaci strumenti per farci stare insieme bene.

Il contributo dei Greci

Tutti i filosofi greci sono molto utili a questo scopo. Per quella forma di pensiero la ricerca filosofica è sempre direttamente connessa alla vita propria e della propria città: "fare filosofia" comporta un modello di vita. Di conseguenza, il pensatore greco non può, di fatto, non porsi di fronte al problema che stiamo affrontando. Questo vale anche per i massimi, tra i quali certamente va posto Platone, che dunque non può essere visto solo come il filosofo della trascendenza e del Bene. Certo il Bene è esplicitamente indicato come un fine decisivo per la realtà e per l'azione umana, anzi Platone non si ferma nemmeno di fronte ad affermazioni estreme²:

2. Platone, *Gorgia* 470e8-11.

SOCRATE - ... io affermo che chi è onesto e buono, uomo o donna che sia, è felice, chi è ingiusto e malvagio è infelice.

Dunque, per Platone, c'è un legame forte tra Bene e felicità e non a caso: la felicità è certo il fine delle nostre azioni. Platone lo dice esplicitamente nel *Politico*. Per esprimere un giudizio sulle diverse costituzioni, monarchica, oligarchica etc., non procede facendo riferimento al Bene o alle virtù, come giustizia, temperanza o altro, ma si chiede in quale è meno difficile vivere³. E lo Straniero commenta:

Bisogna che in qualche modo vediamo questo problema, anche se è un discorso accessorio rispetto al tema attuale. Ma, in fondo, è forse per questo che noi tutti compiamo tutte le nostre azioni⁴.

Si tratta di un discorso “accessorio” e tuttavia imprescindibile, perché, dice il testo, *forse è per questo, cioè per una vita felice, che operiamo*. Gli esseri umani non agiscono per i grandi principi. Con una frase dall'apparenza anodina il fine dell'azione umana risulta esplicitato: la felicità non è un tema “superiore” come il Bene, ma è il vero motore delle nostre azioni. Pertanto, in un ragionamento sul comportamento umano, come quello politico, tale tema non può assolutamente essere dimenticato: gli esseri umani non agiscono facilmente in nome del vero Bene; se le loro azioni hanno un fine, se non sono casuali, l'obiettivo è di vivere bene nel senso di essere felici.

Ciò per Platone richiede necessariamente, come abbiamo letto sopra, di essere “buoni” cioè virtuosi: la felicità è “*esercizio di virtù*”, tanto che, come Aristotele, Platone nelle *Leggi* afferma che

c'è un rapporto quasi necessario fra essere virtuosi e essere felici⁵.

A noi, figli della grande tradizione dei secoli cristiani, questo passaggio può risultare strano, in quanto il concetto di virtù richiama immediatamente un'azione rivolta agli altri prima che a se stessi, e/o atteggiamenti di rinuncia, se non di sofferenza. La nostra “virtù” ha poco a che fare con concetti come piacere e felicità. Al massimo, possiamo giungere a concepire la felicità come ciò di cui si *diventa degni* in forza di una prassi tenacemente “virtuosa”. La felicità diventa premio “ulteriore e ultraterreno” della virtù, ma il suo legame con la felicità resta estrinseco.

Su questo terreno registriamo una grande differenza con il pensiero classico: tra la parola greca, *areté*, e la traduzione cui siamo in qualche modo costretti, “virtù”, c'è uno stacco radicale. La *areté* indica la realizzazione di sé, l'attuazione delle proprie potenzialità, la perfetta esecuzione del proprio compito, *ciò che realizza quel determinato essere proprio perché lo fa essere ciò che è*, tanto che può applicarsi ad

3. Platone, *Politico* 302b.

4. Platone, *Politico* 302b7-9.

5. Platone, *Leggi* 742e.

un individuo, ad un animale o anche ad una cosa, come un campo. È l'esplicazione al massimo grado delle potenzialità della realtà cui ci si riferisce. In prima battuta essa non è rinuncia, ma espansione della propria potenza, una posizione quasi nietzschiana. È pienezza.

Per essere felici, bisogna realizzare perfettamente, per quanto è possibile, la propria natura e le proprie potenzialità.

Le virtù degli esseri umani

Le virtù dei poliedrici esseri umani sono molte e diverse, ma tutte richiedono necessariamente conoscenza e autocontrollo.

La necessità del conoscere può essere giustificata da diversi punti di vista. In primo luogo perché il pensare è la nostra prima e peculiare caratteristica. Dunque una realizzazione degli esseri umani in quanto tali non può che valorizzare questa funzione specifica. In secondo luogo, per realizzare se stessi bisogna sapere che cosa si vuole essere, verificare la appropriatezza di tale finalità, individuare gli strumenti adatti per realizzarla.

Quanto all'autocontrollo è necessario per avere la capacità di pensare correttamente e poi di operare coerentemente sulla base di quello che si crede utile e necessario.

Senza queste precondizioni, si rischia di procedere nel modo che Platone condanna nel *Gorgia*⁶. In questo brano Socrate esaspera il suo interlocutore, il retore Polo, il quale esalta la figura del tiranno, in quanto è uno che può fare quello che gli pare. Il filosofo a tale affermazione obietta che uno può fare *quel che gli pare* ma non fare *quel che vuole*. Alla stupita e indignata reazione del giovane, Socrate oppone una distinzione: ciò che si vuole è sempre il Bene, noi potremmo qui dire "la felicità", ma uno, facendo "quel che gli pare meglio" senza sapere davvero che cosa sta facendo, potrebbe procedere in senso opposto a quel che vuole, perché agisce "male" e diviene sempre peggiore e più infelice. *Per fare davvero ciò che si vuole bisogna sapere che cosa fare e come farlo*. Non a caso, dunque, anche su questo terreno i Greci avevano una parola che noi non riusciamo mai a tradurre bene: *sophrosyne*.

Siamo costretti a tradurla a volte con "saggezza" e altre volte con "temperanza" e/o, per evitare questo ondeggiamento, con "saggia temperanza", espressione che però suona ai nostro orecchi un pochino bizzarra. Invece non lo è affatto, anzi mostra la bizzarria della nostra concezione che stacca queste due "virtù", quasi fosse possibile essere temperanti senza sapere come guidare la propria vita (= essere saggi) o pensare bene senza avere il controllo di sé (= essere temperanti), ma al contrario essendo schiavi delle proprie propensioni.

Eppure la nostra esperienza ci mostra continuamente che queste due virtù o si danno insieme o non si danno affatto, perché in caso contrario le pulsioni elementari prevalgono e attenuano le capacità di controllo e di giudizio. Per questo, e solo

6. Platone, *Gorgia* 466d-e.

per questo, Platone può dire⁷:

vincere se stesso è la prima e più nobile di tutte le vittorie, essere sconfitti da se stesso è la cosa peggiore e insieme la più dannosa.

Nello psichismo umano c'è un continuo conflitto tra pulsioni e volontà razionale; entrambe appartengono al soggetto che “deve vincere se stesso”⁸. Solo su questa base si possono costruire delle strategie che consentano di aspirare alla felicità.

Una vita facile e piacevole

Ma da che cosa è caratterizzata questa vita felice che Platone cerca? C'è un dato costante che potrebbe risultare sorprendente: essa dev'essere assolutamente piacevole. La sorpresa potrebbe nascere dal fatto che nella tradizione manualistica Platone è visto come un antiedonista che condanna il piacere. Tale convinzione ha certamente un fondamento di verità, ma rischia di non cogliere esattamente il punto e di trovarsi in contraddizione con molti passi dei dialoghi.

Cominciamo proprio con il vedere qualche testo particolarmente evidente⁹.

Quale bene separato dal piacere può esserci per un uomo giusto? Ma via! L'onore e la fama ottenuti da uomini e dèi sono buoni e belli, ma penosi, mentre alla fama cattiva capita il contrario?

Qui Platone si scandalizza in modo evidente per la concezione tradizionale che ritiene la vita viziosa piacevole, mentre quella buona sarebbe penosa. Egli invece sostiene esplicitamente che non è possibile pensare che ci sia un bene separato dal piacere¹⁰:

Dunque, quel ragionamento che non separa il piacere da ciò che è giusto, buono e bello, se non altro spinge a vivere una vita santa e giusta. Così per un legislatore il discorso più immorale e massimamente contrario alla sua azione è quello che dice che le cose non stanno così. Nessuno infatti volontariamente si lascerà convincere a fare qualcosa cui non segua più piacere che dolore.

Platone giunge qui ad affermare che, anche chi non fosse d'accordo, do-

7. Platone, *Leggi* 626e2-4.

8. Ovviamente, questo modo di esprimersi, che ha una validità universale, in Platone rimanda alla partizione dell'anima. In *Repubblica*, 430e-431b, Platone riflette proprio sul senso dell'espressione “essere più forte o più debole di se stesso”, che egli considera come una sorta di “traccia” della saggia temperanza: si vuole solo dire che nell'anima di uno stesso individuo c'è un elemento migliore e uno peggiore. Quando quello migliore, che è più piccolo, s'impone si usa l'espressione “più forte di se stesso” per elogiare l'individuo; quando invece, per una cattiva educazione o per qualche frequentazione sbagliata, l'elemento migliore è reso debole e viene dominato dalla ampia massa del peggiore, si rimprovera la persona implicata, definendola “più debole di se stessa”.

9. Platone, *Leggi* 663e2-4.

10. Platone, *Leggi* 663e9-b6.

vrebbe riconoscere che sul piano educativo e “retorico” bisogna sostenere che la vita giusta è piacevole, perché nessuno si lascerà convincere, neanche in nome del Bene, a scegliere una vita che porta più dolore che piacere. Ciò gli sembra così vero e cogente che arriva a giustificare anche un’eventuale “nobile menzogna”, perché risulterebbe sempre funzionale ad una scelta a favore dell’accettazione spontanea di una vita giusta¹¹.

Se anche le cose non stessero nel modo provato dal nostro discorso e se un legislatore che abbia un minimo di abilità in qualche caso osasse ingannare i giovani a fin di bene, non sarebbe forse questo inganno il più utile e il più efficace per far compiere a ciascuno tutte le cose giuste non con la forza ma spontaneamente?

Abbiamo così avuto un primo saggio del realismo platonico, cui possiamo farne seguire un secondo. Nel *Filebo*¹², si giudica negativamente una vita di puro pensiero, che rifiuta tutti i piaceri. Tale scelta, che deve respingere per coerenza anche i piaceri che derivano dal conoscere, viene negata perché è troppo “stupida”: nessuno può aver dubbi nello scegliere tra una conoscenza accompagnata dal piacere e la stessa conoscenza da sola. Ovviamente, con anche maggiore determinazione viene rifiutata una vita di puro piacere senza conoscenze perché impossibile: implicherebbe il “non conoscere” il piacere che si prova. La vita buona proposta è dunque mescolanza di entrambi questi fattori, di conoscenze e di piaceri¹³.

Accettazione del piacere, condanna dell’edonismo

Queste aperture al piacere non hanno nulla a che vedere con l’edonismo. Questo costituisce una posizione teorica che assume il piacere come identico al Bene e quindi *come criterio* per giudicare le scelte più corrette da fare. Di conseguenza, il piacere non può essere giudicato perché l’unità di misura non può essere misurata così come non ci si può interrogare sulla bontà del Bene stesso.

Contro questa visione Platone si è battuto a fondo presentando molti argomenti, a partire da un dato elementare: se il piacere non può essere giudicato non si potrà più parlare di piaceri “brutti” e saremo costretti a considerare, ad esempio, ottima la condizione di chi gode grattandosi perché ha la scabbia. O ancora, se il piacere è bene, bisognerebbe concludere che coloro che godono sono buoni; dunque chi scappa in batta-glia è buono, perché gode certamente più di chi resta a combattere.

Più in generale, la vita di coloro che pensano di raggiungere la felicità occupandosi solo di aumentare il piacere assomiglia per Platone allo sforzo di chi pretende di riempire un otre bucato: è condannato ad una spirale di infinita insoddisfazione e soprattutto di assoluta dipendenza, condizione tipica di colui che ha dei vizi. Il meccanismo bisogno – desiderio – soddisfazione dà luogo alla riproposizione del

11. Platone, *Leggi* 663d6e2.

12. Platone, *Filebo* 21d-c.

13. Platone, *Filebo* 22a-c.

bisogno e quindi ad un processo che non si conclude mai. Chi ne è vittima non è più un uomo libero, ma al contrario ha un padrone duro e severo.

Da questo non deriva affatto una condanna del piacere in quanto tale. Platone lo dice esplicitamente nel *Protagora*. I due interlocutori, Socrate e il grande sofista Protagora discutono del piacere, proprio perché è quello comunemente considerato determinante nelle scelte che gli esseri umani compiono.

Nel dialogo abbiamo un gioco delle parti che lascia molto stupiti coloro che non colgono la spregiudicatezza con cui Platone costruisce la sua *fiction*. Socrate, infatti, sostiene che vivere piacevolmente è bene, il contrario è male. Chi è vissuto con dolori e sofferenze non ha vissuto bene, a differenza di chi invece arriva alla fine di una vita piacevole¹⁴.

Il sofista Protagora non è d'accordo e obietta che quanto sostiene il filosofo vale solo se hanno goduto di cose belle e buone. A suo parere tra le cose piacevoli alcune non sono buone, così come tra quelle spiacevoli alcune non sono cattive; ce ne sono poi altre che non sono né buone né cattive. Non vale il principio del piacere: bisogna selezionare secondo bene e male.

Sembra dunque che Socrate assuma un atteggiamento edonista, cui il sofista oppone la necessità di un giudizio estetico-etico. In realtà non è così: Platone "gioca" con il lettore che deve necessariamente riflettere attentamente su questi testi. Socrate infatti afferma¹⁵:

Io infatti dico: non sono buone per quello stesso per il quale sono piacevoli, a prescindere da una qualche altra conseguenza che conseguirà da loro? E d'altra parte anche le spiacevoli non sono cattive per quello per cui sono spiacevoli?

Quando chiedo se le cose piacevoli, per quello che lo sono, sono buone, sto domandando se il piacere stesso è buono¹⁶.

Il fatto che si parli del piacere a prescindere dalle conseguenze, del piacere in sé stesso, implica che la domanda riguardi *la natura del piacere*, non quindi *i diversi piaceri* che sono inseparabili dal contesto e quindi dalle conseguenze. In effetti, appena parliamo di piaceri li leghiamo a oggetti, a sensazioni, a pensieri. Ma se si prescinde da tutto questo, se si prescinde dagli effetti e si giudica il piacere in sé, cioè solo in quanto è piacevole, nessuno può dire che esso non risulti buono.

È questa distinzione che Protagora (e spesso il lettore) non coglie: mentre Socrate chiede di giudicare *il piacere in se stesso*, per Protagora egli sta sostenendo che¹⁷

le cose piacevoli sono tutte buone e le cose spiacevoli tutte cattive.

14. Platone, *Protagora* 351b-c.

15. Platone, *Protagora* 351c4-6.

16. Platone, *Protagora* 351e1-3.

17. Platone, *Protagora* 351d1-2.

L'equivoco è tutto giocato su una differenza teoreticamente sottile, ma che apre una divaricazione enorme: altro è chiedere se *il godere in quanto tale* è buono, altro è chiedersi se *tutte le cose piacevoli e/o tutti i piaceri* sono buoni. A conferma dell'equivoco, Protagora propone di indagare per vedere¹⁸

se l'esame ci apparirà essere in accordo con il ragionamento e se il piacevole e il bene appariranno identici.

Protagora attribuisce a Socrate non l'opinione che il piacere in quanto piacevole sia buono, ma l'identità tra due termini, piacevole e buono, cioè tra piaceri e bene, il che ci rimanda all'edonismo cui abbiamo accennato sopra.

Questo voluto "gioco" è svolto da Platone per conseguire tre risultati.

I. In primo luogo la successiva discussione consente di svolgere un'ampia critica alla posizione "dei più", della massa. Questa condanna *il piacere*, ma tale giudizio "negativo" non dipende da una valutazione razionale *del piacere* in quanto tale, ma dalla paura delle possibili *conseguenze dei piaceri* (malattia, povertà, condanna sociale e simili).

Peggio ancora, Socrate e Protagora, in pieno accordo, dimostrano che i più non sanno indicare nessun'altro criterio di valutazione che non siano i piaceri stessi. Costoro, infatti, considerano cattivo lo stesso piacere¹⁹ se priva di piaceri maggiori di quelli che dà o se prepara sofferenze più grandi dei piaceri che concede. Socrate ripetutamente sottolinea, in modo anche irridente, l'unilateralità di tale posizione²⁰: questo giudizio sembra etico, ma non lo è. Tale impostazione, apparentemente etica, è in realtà, e paradossalmente, edonista in quanto, non avendo altro criterio, giudica il piacere alla luce del piacere stesso. Ma se il piacere è il criterio ultimo di giudizio, di nuovo, abbiamo una identificazione con il Bene. Se si accetta un simile esito, anche una frase banale come: "uno fa il male perché è vinto dal piacere", diviene insensata: visto che piacere è uguale a Bene, posso sostituire i termini, per cui la frase diventa: "uno fa il male perché è vinto dal Bene"²¹.

II. In secondo luogo Platone cerca di far riflettere il lettore sulla distinzione tra *il piacere in sé*, che in quanto piacevole è buono e quindi va valorizzato, e i piaceri che sono diversi anche per le conseguenze, che devono essere attentamente valutate proprio perché *i piaceri* sono sempre in sé attraenti (in forza del piacere).

III. Questo fa emergere il vero terreno di stacco rispetto al giudizio della massa. Mentre per i più il sapere non ha alcuna forza, soprattutto a fronte di impulsi come il piacere, il dolore, l'amore e la paura, per il filosofo il sapere, la scienza, l'*episteme*, sono capaci di comandare all'uomo²².

Platone qui ripropone la classica tesi socratica secondo la quale chi conosce

18. Platone, *Protagora* 351e4-6.

19. Platone, *Protagora* 354c.

20. Platone, *Protagora* 354b-c 354d-e.

21. Platone, *Protagora* 355c-d.

22. Platone, *Protagora* 352a-d.

davvero il Bene non può non farlo.

A conferma di quanto siamo venuti dicendo nella conclusione del *Protagora* si stabilisce di comune accordo che:

- 1 - il piacere è buono, il dolore cattivo;
- 2 - tutte le azioni che portano ad una vita priva di dolori e piacevole sono belle;
- 3 - ciò che è bello è buono e utile;
- 4 - nessuno, sapendo e potendo fare cose migliori, farà cose meno buone;
- 5 - essere vinti dai piaceri è ignoranza, mentre vincere se stessi è sapienza;
- 6 - nessuno tende volontariamente al male;
- 7 - non è nella natura dell'essere umano cercare il male invece del bene;
- 8 - quando si è costretti a scegliere un male si sceglie sempre quello minore.

Non possiamo approfondire le varie questioni qui proposte, ma almeno concludere che l'affermazione “non è vissuto bene chi è vissuto con dolori e sofferenze, mentre chi arriva alla fine di una vita piacevole è vissuto bene, in quanto vivere piacevolmente è bene, il contrario male” non ha nulla di particolarmente scandaloso in Platone. Richiede solo di essere qualificata e di non essere confusa con una posizione edonista.

La giusta misura e la metretica

Il contrasto tra la posizione filosofica e quella socialmente condivisa è particolarmente evidente proprio sul terreno del piacere, in quanto i più si ingannano scegliendo forme di vita che non risultano affatto, alla fine, piacevoli²³. La ragione di questo risultato è che senza conoscenza non è possibile soppesare bene su una stessa bilancia piaceri e dolori, in tutti i loro aspetti, senza farsi ingannare da fattori estrinseci come la vicinanza e la lontananza. La scelta deve avere sempre l'obiettivo di massimizzare il piacere, ma sulla base di una valutazione complessiva degli effetti, dolori compresi, della scelta fatta. Infatti, anche se non è facile, bisogna scegliere

- 1 - sempre il più grande e il più numeroso per i piaceri;
- 2 - sempre il più piccolo e il meno numeroso per i dolori;
- 3 - ugualmente nel rapporto reciproco tra piaceri e dolori, vicini e lontani, sempre il risultato più piacevole e meno doloroso²⁴.

Dunque, la necessità di un'attenta valutazione razionale si qualifica come la ricerca di una “misura”: la salvezza della nostra vita sta nella metretica (356 D 4), nella scienza della misurazione. Su questo terreno, nella valutazione di ciò che è grande e di ciò che è piccolo, le sensazioni ci ingannano e ci costringono continuamente a pentirci²⁵.

Invece la metretica toglie valore a questa illusione e, avendoci fatto scoprire la verità, assicura all'anima una tranquillità stabilita sulla

23. Platone, *Protagora* 356a.

24. Platone, *Protagora* 356c.

25. Platone, *Protagora* 356d7-e2.

verità e salva la nostra vita.

Si noti come Platone enfatizzi questo legame tra la misura e la verità: la salvezza della nostra vita dipende dalla giusta misura di piaceri e dolori, evitando l'eccesso e il difetto, il poco e il troppo, con una valutazione esatta del numero, della grandezza-piccolezza, della vicinanza-lontananza. La metretica è definita proprio come indagine su eccesso, difetto e uguaglianza reciproca, cioè sulla giusta misura.

A questo punto esplicitamente, come sempre di fronte a temi di grande importanza, Platone rinvia ulteriori chiarimenti²⁶:

Quale arte e quale scienza sia, lo vedremo un'altra volta; per la dimostrazione che io e Protagora dobbiamo darvi in risposta alle vostre domande è sufficiente che sia una scienza.

Questo riferimento alla metretica è importante per vari motivi.

In primo luogo, mostra che questo dominio della ragione richiede un sì e molti no.

Si tratta di evitare i numerosi eccessi e i numerosi difetti in cui possiamo cadere e far prevalere l'unica giusta misura, *per quanto è possibile*. La vera metretica per Platone è trinaria, individua l'eccesso e il difetto come elementi negativi e, rifiutandoli, apre la strada al misurato, al "giusto mezzo"²⁷. In secondo luogo, conferma che l'identificazione tra piacere e Bene è impossibile, perché nulla può misurare il Bene che vale sempre e per se stesso. La metretica opera per determinare il meglio e quindi per identificare quali possono essere considerati "beni". Se i piaceri fossero sempre e solo buoni, la metretica non sarebbe necessaria.

Piaceri molto diversi tra loro

Se *il piacere* in quanto tale è buono dobbiamo certamente cercare il godimento ma, poiché non è il Bene, *i piaceri* vanno sottoposti ad una attenta valutazione. D'altra parte, però, se *il piacere in quanto tale è buono*, alcuni piaceri saranno anche cattivi a causa delle conseguenze, ma è impossibile che *tutti* lo siano. In effetti è così, come dimostra il Filebo, con una serie di passaggi che vediamo di ripercorrere in breve.

Si afferma subito che il piacere ha molti e diversi aspetti, è "multiforme"²⁸:

Quanto al piacere, so che è multiforme, e, come dicevo, prendendo le mosse da questo dobbiamo riflettere e indagare quale natura ab-

26. Platone, *Protagora* 357b5-c1.

27. Platone chiarisce nel *Politico*, 283b-287b, che esiste anche una metretica binaria, basata sulla semplice contrapposizione di due termini, secondo il rapporto reciproco di grande o piccolo, di troppo o poco, cioè secondo una logica tutta interna ai soli elementi in gioco, senza alcun criterio di giudizio esterno e superiore alla relazione stessa. Questa forma ha un carattere puramente quantitativo e coinvolge le tecniche che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la velocità rispetto ai loro contrari. Invece la metretica ternaria può esprimere giudizi sulla natura dell'oggetto e fornire valutazioni di tipo etico.

28. Platone, *Filebo* 12c4-d4.

bia. Infatti, a sentire così, semplicemente, il nome, esso è un che di unitario, ma certo ha assunto tantissime forme e piuttosto dissimili l'una dall'altra. Vedi, infatti: diciamo che prova piacere l'uomo intemperante, ma anche quello temperante proprio per il suo stesso essere tale; ancora, che prova piacere sia l'uomo privo di intelligenza, pieno di opinioni e di speranze insensate, sia colui che pensa, proprio per il suo stesso pensare.

Il piacere si presenta in forme e in condizioni diversissime: situazioni opposte e scelte opposte determinano ugualmente piaceri. È impossibile pensare che i piaceri stessi non siano tra loro molto diversi e, in alcuni casi, anche opposti. Infatti, alla fine dell'analisi la differenza appare così marcata che Platone parla di due Idee, cioè di due realtà assolutamente diverse unificate solo dal nome²⁹:

Ma, se hai capito, queste sono due Idee di quelli che chiamiamo piaceri.

Da una parte abbiamo i piaceri mescolati al dolore, ontologicamente caratterizzati dall'indefinito, dall'*apeiron*, cioè mai definiti e stabili, comuni al mondo animale, dall'altra i piaceri puri³⁰. In effetti basta pensare ai piaceri legati alle funzioni elementari, al mangiare e al bere, per renderci conto che non possiamo mai definirli reciprocamente se non in termini di "molto o poco", "meglio o peggio", cioè mai secondo una determinazione e una "misura" precisa. I piaceri puri, invece, sono determinati, sono privi di dolori, nascono da una conoscenza priva di "fame" del sapere, non hanno né un bisogno a monte né un fine estrinseco a valle, sono degni degli dei, sono cioè più "divini" che umani, e connessi alle cose che sono belle per sé e non per altro, come le forme matematiche³¹. Sono dunque nettamente superiori agli altri, che pure sono più grandi e più forti, sotto tutti gli aspetti³²:

ogni piacere privo di dolore, per quanto piccolo e raro, è più piacevole, più vero e più bello di uno grande e di uno frequente.

Infatti i piaceri più grandi si generano in una cattiva condizione dell'anima e del corpo e non in quella eccellente³³. Pertanto, l'uomo ingiusto che li sceglie non fa altro che manifestare e peggiorare la propria cattiva condizione.

Quando poi Socrate propone l'elenco finale dei beni³⁴ solo i piaceri puri sono elencati, al quinto e ultimo posto.

29. Platone, *Filebo* 51e4-5.

30. Platone, *Filebo* 51a-51b.

31. Platone, *Filebo* 52c-53c.

32. Platone, *Filebo* 53b10-c2.

33. Platone, *Filebo* 45a-e.

34. Platone, *Filebo* 66c.

Inoltre, soddisfarsi con realtà ontologicamente superiori dà un godimento più perfetto e maggiore rispetto a quello che si può ottenere con una realtà inferiore, che offre un piacere più insicuro e meno puro. Coloro che vivono tra banchetti e cose del genere oscillano fra il livello basso e quello medio del godimento, in quanto non hanno mai provato il piacere autentico. Per questo non sono mai sazi: si nutrono di realtà prive di sostanza, hanno sempre a che fare con piaceri misti a dolori e con parvenze del vero piacere, immagini approssimative che cambiano valore a seconda della loro reciproca posizione³⁵. L'esistenza di *due Idee di piacere* è fondamentale per capire come sia possibile a Platone continuare a polemizzare con l'edonismo, giudicare assurda ogni pretesa di confondere piacere e Bene³⁶, chiudere il *Filebo* bollando i piaceri che solitamente consideriamo maggiori come bestiali e, nello stesso tempo, mantenere con forza la scelta di una vita mista di pensiero e piaceri, rifiutando un intellettualismo radicale che respinge il godimento in quanto tale. Tali affermazioni sono possibili perché si riferiscono a oggetti diversi: il piacere in sé e i piaceri, i quali costituiscono a loro volta due ambiti (= Idee) diversissime.

Una vita felice

La verifica ultima si ha nel momento in cui Platone “costruisce” la vita buona: si accettano tutte le conoscenze, comprese quelle inferiori del “falso regolo” e del “falso cerchio”, falsi perché non hanno mai quella perfezione che dovrebbero avere “matematicamente”. Tale accettazione è spiegata con le necessità proprie della vita umana³⁷. Di nuovo Platone ci dà un segno del suo senso del limite: non si vive con la sola conoscenza dei Principi primi e delle grandi Idee etico-politiche, perché queste non servono “per trovare la strada di casa”, cioè per le banali cose della nostra esistenza quotidiana. La necessaria aggiunta dei piaceri viene sottoposta al giudizio dell'intelligenza, del *nous*. Questi rifiuta quelli intensi, che turbano il pensiero, mentre accoglie i piaceri puri, che seguono la conoscenza, come anche quelli che accompagnano la salute e la temperanza e quanti seguono la virtù come una dea³⁸. Il risultato è una vita non unilaterale né “utopica”, ma razionale e consapevole delle caratteristiche della natura umana, una vita in cui elementi diversi si accordano in un'armonia garantita dalla “misura”, in cui le varie componenti sono accettate e relazionate tra loro³⁹.

Nessun uomo ignora questo..., che ogni mescolanza, qualunque sia e comunque sia fatta, se non ha realizzato la misura e la proporzione, determina necessariamente la rovina dei suoi componenti, e ancor prima di se stessa. Infatti, non è neppure un vero misto, ma risulta ogni volta un puro insieme non amalgamato, che rovina le

35. Platone, *Repubblica* 585de 586c.

36. Platone, *Filebo* 54de 55c.

37. Platone, *Filebo* 62a-d.

38. Platone, *Filebo* 63d-e.

39. Platone, *Filebo* 64d7-e3.

realtà che lo contengono in sé.

Si noti come questa affermazione, che viene poi subito qualificata come *verissima*⁴⁰, metta in gioco una pluralità di piani. Per qualsiasi tipo di mescolanza sono centrali misura e proporzione, che consentono di distinguere tra una vera mescolanza e un semplice insieme; senza questi due dati, si determina una rovina totale, che coinvolge 1) l'aggregato, la mescolanza stessa, l'intero; 2) le componenti della mescolanza, le parti dell'intero; 3) ciò in cui l'intero è, la realtà in cui si colloca. In una decisione di vita squilibrata non regge 1) la decisione stessa, 2) i piaceri e le altre cose che costituivano questa scelta; 3) l'individuo che ha fatto questa scelta.

Il piacere come fonte di problemi e opportunità

Se il ruolo del piacere non è in discussione, in quanto è una componente necessaria della vita buona e felice, non è dal piacere che dipende la bontà e la felicità. Nelle *Leggi*⁴¹, la questione viene affrontata esplicitamente. Si indicano tre diverse situazioni positive: o il piacere è il solo elemento di valore di un oggetto, oppure l'oggetto stesso ha una sua perfezione (come nella conoscenza che conquista la verità) e/o una sua utilità (come nel cibo che deve essere salutare). Dunque, la scelta sulla base del piacere è limitata solo ad alcuni casi e anche in questi è lecita solo quando non ha ulteriori implicazioni e non comporta danno.

D'altra parte, Platone non ignora certo il problema, che c'è anche nei confronti dei piaceri naturali, di⁴²

essere in sé governanti dei piaceri del bere, del sesso, del mangiare.

Dato questo pericolo di non dominare i piaceri, ma di esserne dominati non dobbiamo stupirci se troviamo indicazioni per esercitare questo dominio⁴³:

Ora, si deve cercare di trattenere questi tre istinti, volgendoli al meglio (che è diverso da ciò che abitualmente è detto "più piacevole") con i tre più grandi rimedi, la paura, la legge e il discorso vero, frenando con l'aiuto delle Muse e delle divinità della contesa la crescita e l'irrompere di quelli.

Non dobbiamo leggere queste espressioni in contraddizione con quanto abbiamo visto e detto: non si tratta di negare, ma di frenare un possibile eccesso con strumenti o estrinseci (come paura e legge) o interiori, come la conoscenza, al fine di far prevalere la misura. In questo modo si può trarne un vantaggio e un aiuto per la vita felice⁴⁴:

40. Platone, *Filebo* 64e4.

41. Platone, *Leggi* 667b-c.

42. Platone, *Repubblica* 389e1-2.

43. Platone, *Leggi* 783a4-b1.

44. Platone, *Leggi* 636d7-e3.

Se da queste due fonti <piacere e dolore> che in natura scorrono liberamente si riesce ad attingere nel punto giusto, a tempo debito e nella misura dovuta, ottiene la felicità la città, il singolo e ogni essere vivente; chi invece lo fa senza riflettere e fuori tempo, otterrà una vita di tipo opposto.

Di nuovo, è un problema di “misura”. Infatti nel *Timeo*, dopo aver trattato degli eccessi connessi alle malattie del corpo e dell’anima, Platone indica come cura efficace la giusta misura che si pone come medio che placa e, moderando gli eccessi, soddisfa l’essere vivente in quelli che sono i suoi desideri fondamentali. Infatti la misura è direttamente connessa a tutto ciò che è buono e bello⁴⁵:

tutto ciò che è buono è bello, ciò che è bello non è privo di misura.

Vita buona e vita felice

Non possiamo in questa sede tentare di completare questa esposizione mostrando come per Platone proprio la misura, che è il Bene stesso, permette di giustificare il nesso forte tra vita buona e vita felice.

Ci limitiamo dunque a riaffermare alcune cose, a partire dal legame tra piacere e vita buona, tanto forte che Platone chiama in causa anche gli dei⁴⁶:

sia questo il principio: l’identità fra la vita più piacevole e la vita migliore è stata posta dagli dèi. Così diremo una cosa verissima e convinceremo coloro che devono essere persuasi più che se formulassimo il discorso in qualche altro modo.

Platone non relativizza il Bene, ma si rende conto che, se agire in funzione del Bene in quanto tale è proprio di “uomini divini”, nella maggioranza dei casi bisogna assumere un’ottica adatta alla natura umana. Lo dice anche *apertis verbis*, confermando che è possibile affrontare questi problemi con una duplice ottica, “divina” e “umana”. Dopo una trattazione di alto profilo teorico ed etico, l’Ospite ateniese dice⁴⁷:

Finora abbiamo parlato dei comportamenti da adottare e di come deve essere ciascun individuo, ed è stato detto quasi solo quanto riguarda le cose divine, mentre non si è parlato degli aspetti più umani, per cui bisogna ora farlo: infatti discutiamo di uomini e non di divinità. In natura è proprio dell’uomo godere, soffrire e desiderare, per cui è necessario che ogni essere che vive ed è mortale sia dipendente da questi e come ad essi sospeso, con le più gravi preoccupazioni. Quindi, nel lodare la vita più perfetta bisogna non solo dire

45. Platone, *Timeo* 87c4-5.

46. Platone, *Leggi* 664b7-c2.

47. Platone, *Leggi* 732d8-733a4.

che nella sua forma esteriore supera ogni altra nel procurare fama, ma aggiungere che è superiore, per chi vuole goderne e non evitarla fin da giovane, anche per realizzare ciò che tutti cerchiamo: gioire il più possibile e soffrire il meno possibile per tutta la vita.

Platone qui dichiara che, se si rinuncia a parlare della vita buona e felice da un punto di vista divino e si accetta la concretezza dell'essere umano (fatto di anima e corpo), una posizione antiedonista, nel senso radicale del termine, non è corretta: l'essere umano vuole godere ed essere felice e non si può prescindere da questo dato. Inoltre, una sottovalutazione di questa dimensione renderebbe inefficace qualsiasi proposta etica e politica⁴⁸:

così ci sono vite più piacevoli di altre: quella temperante, coraggiosa, razionale e sana è meglio della vita vile, dissennata, intemperante e malata. In sintesi, la vita che è unita alla virtù nel corpo e nell'anima risulta più piacevole di quella che, invece, ha il vizio, e la supera anche per altri aspetti, come la bellezza, la giustizia, la virtù e la buona fama, di modo che in ogni cosa e nel complesso rende la vita di chi la possiede più felice di chi fa la scelta opposta.

Qui la felicità è presentata in una forma matura e articolata, che integra in sé il bene-e-bello, le virtù, la fama, e ovviamente il piacere.

In conclusione, Platone accetta *il piacere* come un dato irrinunciabile e insieme giudica i *piaceri*, considerandoli una realtà con cui bisogna necessariamente fare i conti addirittura per realizzare una vita virtuosa⁴⁹:

ATENIESE - Mi rendo conto che tutta la vita degli uomini dipende da tre bisogni e da tre desideri⁵⁰, in maniera tale che se questi sono diretti nel modo giusto si ha la virtù, se invece lo sono in modo sbagliato si cade nella condizione opposta.

Per questo, coerentemente con la sua impostazione metretica, fa l'elogio del giusto mezzo⁵¹:

Il mio ragionamento infatti afferma che una vita retta non deve cercare i piaceri né fuggire del tutto i dolori, ma preferire la condizione di mezzo, quella che parlando poco fa ho definito "serenità", la condizione che, per una qualche ispirazione divina, tutti giustamente attribuiamo alla divinità.

48. Platone, *Leggi* 734d2-e2.

49. Platone, *Leggi* 782d10-c1.

50. Qui si parla dei bisogni naturali: mangiare, bere e accoppiarsi.

51. Platone, *Leggi* 792c8-d4.

Quindi il filosofo temperante che, con il controllo di sé e la guida della ragione, conduce una vita misurata realizza, insieme alla vita più buona, più giusta, anche quella più felice e naturalmente più piacevole. Su questa base Platone “si diverte” a sostenere che l’uomo giusto gode 729 volte più dell’ingiusto⁵².

In questo modo si realizza il collegamento tra Bene e felicità: la misura rende possibile una vita buona, con quel giusto intreccio, vario e non determinabile apriori, di elementi necessari per costruire una strategia per una vita felice. Ciò richiede l’apporto delle virtù e dell’intelligenza, perché non si tratta di procedimenti semplici.

Il “gioco” della vita

Può essere utile, per concludere riflettendo sulla complessità dei processi che abbiamo davanti, esaminare un gioco, qualunque esso sia, ad esempio anche una partita a carte. Ci sono tre elementi che vanno distinti: le regole del gioco, le regole della strategia di un gioco, la “giocata”. Senza regole il gioco non c’è: la conoscenza e il rispetto delle regole è una preconditione irrinunciabile. Ma su questa base si gioca, non si vince: conoscere le regole è necessario ma nient’affatto sufficiente. Per ottenere il risultato positivo occorre conoscere un’altra serie di regole, assai meno cogenti e tuttavia efficaci “per lo più”, cioè nella maggioranza dei casi, che sono quelle della “strategia”. Nelle osterie di una volta i vecchi giocatori si scontravano regolarmente su questo terreno alla fine di ogni giocata.

Quest’ultima però non rappresenta la pura applicazione di dette regole, ma una situazione concreta e contingente, quindi in larga misura imprevedibile e quasi mai corrispondente alle formule delle regole. Per questo scoppiano discussioni accanite anche su una partita a carte, un gioco abbastanza “elementare”. È nella contingenza che si vede l’intelligenza e l’esperienza del giocatore, che deve scegliere alla luce delle regole strategiche che conosce e che, a volte, può anche decidere di violare perché ha capito che...

La strategia indica le regole che *per lo più* funzionano, ma solo l’intelligenza concreta e l’esperienza dicono al giocatore se siamo in una situazione standard o in una eccezionale o... L’applicazione, e la non applicazione per una supposta eccezione, dipendono solo dall’intuito, dall’intelligenza, dall’esperienza di colui che, però, deve conoscere la strategia. Chi non la conosce si affida al caso, alla fortuna, all’opinione.

Diffidenza e complessità

Molti non credono all’esistenza o all’utilità di queste regole, per una ragione vera: non c’è mai, né sul piano teorico né su quello pratico una indicazione che non abbia una controindicazione. È un po’ come accade per le medicine. In una realtà complessa si dà una variazione infinita di casi e di intrecci che sembrano rendere impossibile una vera “regola”. Ma proprio il confronto con la complessità di

52. Platone, *Repubblica* 587d-588a.

un organismo dovrebbe, al contrario, dirci che regole, continuamente sottoposte al controllo e con una infinità di “effetti indesiderati”, si possono dare. La complessità, implicando un ordine, non esclude le regole, ma manifesta due dati reali: 1) l’ordine è una emergenza in una mare di disordine, ogni realtà ordinata galleggia su un infinito sottostante; 2) la difficoltà non è solo o soprattutto teorica, ma pratica: qualunque sia la regola e la sua validità, essa si applica a situazioni sempre “poco prevedibili” e infinitamente diverse.

Allora non è questione solo di conoscenza e saggia temperanza. Occorre partire da un dato di fondo, costituito da due elementi che devono intrecciarsi positivamente nella elaborazione e nella applicazione delle regole.

Tale dato di fondo binario è esprimibile come: valorizzazione della varietà e rispetto del principio di realtà.

Platone esprime questo concetto con particolare efficacia nella parte finale del Politico. Bisogna accettare il fatto che ci sono virtù anche opposte tra loro. Certo non è l’opposizione radicale che c’è tra virtù e vizio, ma è impossibile non riconoscere che prudenza e coraggio hanno due andamenti tra loro contrari.

Qual è la differenza tra queste due diverse forme di opposizioni? Quella radicale è, ovviamente, legata alla misura: le due virtù sono entrambe misurate, mentre il vizio è fuori misura. Ma come è possibile che due atteggiamenti opposti siano entrambi “virtuosi cioè misurati”? È possibile perché i due diversi atteggiamenti si applicano a realtà diverse, che richiedono misure diverse. Il problema è sempre quello della misura, non astrattamente determinata, ma legata alla situazione concreta: c’è il momento del coraggio e c’è il momento della prudenza. La virtù non è un assoluto: l’applicazione della giusta misura è richiesta dalla situazione: un atteggiamento astrattamente virtuoso applicato nel momento sbagliato o in una situazione che chiede la cosa opposta non è virtuoso, è vizioso. Se la realtà chiede una certa dose di virtù, si pensi al coraggio, e si va oltre, non si è più virtuosi, ma stupidamente temerari.

Se la felicità dipende dalla virtù, occorre intelligenza e temperanza per costruire regole da applicare nel rispetto di una realtà molto variegata e imprevedibile, che richiede estrema misura, il “giusto mezzo” che non può essere stabilito apriori, ma in relazione al soggetto e alla situazione. Come “in battaglia”, occorre l’intuizione che consente di applicare (o di non applicare) certe regole nel momento opportuno e la freddezza, frutto dell’abitudine: chi si emoziona perde lucidità. Come già dice Platone, e ancor meglio Aristotele, noi siamo virtuosi per abitudine, cioè non per natura ma nemmeno contro natura, ma proprio perché, vivendo naturalmente con gli altri, ci troviamo inseriti in un sistema che ci porta a comportarci secondo certe regole. Noi per natura siamo adatti a fare certe cose e poi per *ethos*, cioè facendole, ci impadroniamo di queste forme comportamentali che chiamiamo virtù. Come per tutte le altre arti, facendo azioni giuste si diviene giusti, e il segno di questa giustizia è che non ci accorgiamo più nemmeno di esserlo e di farlo, perché quello è diventato il nostro “abito”, e quindi pare quasi strano, o comunque poco furbo, non farlo. A queste condizioni, colui-che-sa sa anche fare e quindi può progettare e dirigere una

Un altro discorso altrettanto necessario

Tutto questo non basta: l'uomo è un animale sociale. La felicità è anche il fine di tutta l'azione politica, come mostra la chiusa del *Politico*⁵³:

Diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, ben intrecciato, dell'azione politica: la tecnica regia, prendendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli uomini equilibrati, li conduce a una vita comune, in concordia e in amicizia e, realizzando il più sontuoso e il migliore di tutti i tessuti, avvolge tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la città sia, per quanto possibile, felice.

e la premessa alle *Leggi*⁵⁴:

Per noi la premessa delle leggi considerava questo: il modo in cui i cittadini possano avere la massima felicità e il fatto che siano reciprocamente concordi.

Per questo il filosofo non può non occuparsi della realtà politica in cui vive.

Se un individuo vive in una società e in uno stato in cui la sopraffazione, l'esaltazione dell'eccesso, l'ingiustizia e la corruzione dominano sovrani, il suo sforzo per essere virtuoso e felice incontrerà grandi difficoltà e nessun aiuto. In una società che non rispetta le regole chi le rispetta farà fatica doppia e il suo rigoroso procedere non produrrà che una piccola parte dei frutti che sarebbe lecito attendersi da tanta fatica. Per questo Platone costringe colui che è uscito dalla Caverna ed ha visto le cose superiori realizzando il massimo della sua umanità a rientrare nel buio della Caverna, a rischio della sua vita. Perché senza la contemporanea costruzione di un contesto sociale e politico adeguato, gran parte di quello che, seguendo i suoi testi, abbiamo detto, diviene ancor più difficile e improbabile.

Ma questo è un altro lungo discorso che faremo un'altra volta.

53. Platone, *Politico* 311b7-c5.

54. Platone, *Leggi* 743c5-6.

II

IL CERTAMEN

- οὔτοι δέ που ἐκ νέων πρῶτον μὲν εἰς
 ἀγορὰν οὐκ ἴσασι τὴν ὁδόν, οὐδὲ ὅπου δικαστήριον ἢ d
 βουλευτήριον ἢ τι κοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον·
 νόμους δὲ καὶ ψηφίσματα λεγόμενα ἢ γεγραμμένα οὔτε
 ὁρῶσιν οὔτε ἀκούουσι· σπουδαὶ δὲ ἐταιριῶν ἐπ’ ἀρχὰς καὶ
 5 σύνοδοι καὶ δεῖπνα καὶ σὺν αὐλητρίσι κῶμοι, οὐδὲ ὄναρ
 πρᾶττειν προσίσταται αὐτοῖς. εὖ δὲ ἢ κακῶς τις γέγονεν ἐν
 πόλει, ἢ τί τῷ κακόν ἐστιν ἐκ προγόνων γεγονὸς ἢ πρὸς
 ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν, μᾶλλον αὐτὸν λέληθεν ἢ οἱ τῆς
 θαλάττης λεγόμενοι χόες. καὶ ταῦτα πάντ’ οὐδ’ ὅτι οὐκ
 e οἶδεν, οἶδεν· οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκιμεῖν
 χάριν, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται
 αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγήσαμένη
 σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῇ πέτεται κατὰ
 5 Πίνδαρον “τᾶς τε γᾶς ὑπένερχε” καὶ τὰ ἐπίπεδα γεω-
 μετροῦσα, “οὐρανοῦ θ’ ὕπερ” ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν
 174 πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν
 ἐγγὺς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθιεῖσα.
 ΘΕΟ. Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες;
 ΣΩ. Ὡσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα, ὦ Θεόδωρε,
 5 καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θορᾶττά τις ἐμμελὴς
 καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται ὥς τὰ μὲν ἐν
 οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ’ ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ
 παρὰ πόδας λανθάνει αὐτόν.

ELENCO SCUOLE

- 1 - LICEO M. BURATTI - VITERBO
- 2 - I.S.I.S. - TARQUINIA
- 3 - LICEO CLASSICO ARISTOFANE - ROMA
- 4 - LICEO CLASSICO ANCO MARZIO - ROMA
- 5 - LICEO GINNASIO T. TASSO - ROMA
- 6 - LICEO CLASSICO VIRGILIO - ROMA
- 7 - LICEO CLASSICO ORAZIO - ROMA
- 8 - I.I.S. DI VIA DELLE SCIENZE - COLLEFERRO (RM)
- 9 - LICEO GINNASIO U. FOSCOLO - ALBANO LAZIALE (RM)
- 10 - LICEO CLASSICO CHRIS CAPPELL COLLEGE - ANZIO (RM)
- 11 - LICEO CLASSICO A. GUGLIELMOTTI - CIVITAVECCHIA (RM)
- 12 - LICEO CLASSICO P. GOBETTI - FONDI (LT)
- 13 - LICEO L. DA VINCI - TERRACINA (LT)
- 14 - ISTITUTO MAGISTRALE L. PIETROBONO - ALATRI (FR)
- 15 - LICEO CLASSICO G. CARDUCCI - CASSINO (FR)
- 16 - LICEO CLASSICO A. MARIOTTI - PERUGIA
- 17 - LICEO GINNASIO F. PETRARCA - AREZZO
- 18 - LICEO CLASSICO G. CARDUCCI - GROSSETO
- 19 - LICEO CLASSICO A. POLIZIANO - MONTEPULCIANO (SI)
- 20 - LICEO CLASSICO T. MAMIANI - PESARO
- 21 - LICEO CLASSICO RAFFAELLO - URBINO
- 22 - LICEO GINNASIO M. DELFICO - TERAMO
- 23 - I.I.S. TITO LUCREZIO CARO - CITTADELLA (PD)
- 24 - LICEO GINNASIO TITO LIVIO - PADOVA
- 25 - LICEO CLASSICO G. PARINI - MILANO
- 26 - LICEO CLASSICO C. BECCARIA - MILANO
- 27 - LICEO CLASSICO A. MAFFEI - RIVA DEL GARDA (TN)
- 28 - LICEO CLASSICO R. CARTESIO - GIUGLIANO IN CAMPANIA (NA)
- 29 - LICEO CLASSICO G. SCOTTI - ISCHIA (NA)
- 30 - LICEO CLASSICO P. GIANNONE - CASERTA
- 31 - LICEO GINNASIO T. TASSO - SALERNO
- 32 - LICEO CLASSICO M. SPINELLI - GIOVINAZZO (BA)
- 33 - I.I.S.S. G. GALILEI - MONOPOLI (BA)
- 34 - LICEO CLASSICO R. BONGHI - LUCERA (FG)
- 35 - LICEO CLASSICO G. MOSCATI - GROTTAGLIE (TA)
- 36 - LICEO CLASSICO S. LOPIANO - CETRARO (CS)
- 37 - LICEO CLASSICO F. MAUROLICO - MESSINA
- 38 - LICEO GINNASIO G. LA FARINA - MESSINA
- 39 - LICEO CLASSICO F. VIVONA - CASTELLAMMARE DEL GOLFO (TP)

ELENCO VINCITORI

- 1 - LICEO CLASSICO C. BECCARIA - MILANO
MATTEO DI NAPOLI
- 2 - LICEO CLASSICO C. BECCARIA - MILANO
PIETRO BENETTI GENOLINI
- 3 - LICEO GINNASIO F. PETRARCA - AREZZO
GIACOMO RICCI
- 4 - LICEO GINNASIO T. TASSO - SALERNO
ALESSANDRO CURCIO
- 5 - LICEO GINNASIO U. FOSCOLO - ALBANO LAZIALE (RM)
MARTA DIELI
- 6 - LICEO GINNASIO T. TASSO - ROMA
GIULIA VIRGILIO
- 7 - LICEO CLASSICO G. CARDUCCI - GROSSETO
LAPO DINI
- 8 - LICEO CLASSICO M. BURATTI - VITERBO
MARTA GIAMPIETRO
- 9 - LICEO CLASSICO A. MARZIO - ROMA
ILARIA FERRARI
- 10 - LICEO CLASSICO P. A. GUGLIELMOTTI - CIVITAVECCHIA (RM)
ALESSANDRO BRUNORI

