PLATONE
TUTTI GLI SCRITTI

A cura di Giovanni Reale



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

"Non è il vivere da tenere in massimo conto, ma il vivere bene...
E il vivere bene è lo stesso che il vivere con virtù e con giustizia."

Critone 48, B

"Per chi intraprende cose belle
è bello soffrire, qualsiasi cosa gli tocchi."

Fedro 274, A-B

BOMPIANI
IL PENSIERO
OCCIDENTALE

direttore
Giovanni Reale

segretari
Vincenzo Cicero
Giuseppe Girgenti
Roberto Radice

Prefazione, Introduzione, Notizie
di Giovanni Reale

Gli scritti di Platone sono tradotti,
presentati e annotati da:

Giovanni Reale:
EUTIFRONE, APOLOGIA DI SOCRATE,
CRITONE, FEDONE, SIMPOSIO,
FEDRO, PROTAGORA, GORGIA, MENONE,
IONE, TIMEO.

Maria Luisa Gatti:
CRATILO, ALCIBIADE MAGGIORE, ALCIBIADE
MINORE, IPPARCO, AMANTI, EUTIDEMO.

Claudio Mazzarelli:
TEETETO, SOFISTA, POLITICO, FILEBO.

Maurizio Migliori:
PARMENIDE.

Maria Teresa Liminta:
TEAGETE, CARMIDE, LACHETE, LISIDE,
IPPIA MAGGIORE, IPPIA MINORE, MENESSENO.

Roberto Radice:
CLITOFONTE, REPUBBLICA, CRIZIA,
MINOSSE, LEGGI, EPINOMIDE, LETTERE.

PLATONE
TUTTI GLI SCRITTI

a cura di
Giovanni Reale

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

ISBN 88-452-9003-4

© 2000 R.C.S. Libri S.p.A., Milano
I edizione Bompiani Il Pensiero Occidentale aprile 2000
III edizione Bompiani Il Pensiero Occidentale dicembre 2001

Per chi intraprende cose belle è bello anche soffrire, qualsiasi cosa gli tocchi.

Fedro, 274 A-B

Febo fece nascere per gli uomini Asclepio e Platone: l'uno per la cura del corpo, l'altro dell'anima

Diogene Laerzio, III 45

PREFAZIONE

Platone è il filosofo antico più amato e più letto. Anzi, si può addirittura affermare che è il filosofo più letto di ogni tempo. In effetti, gli uomini di tutte le età culturali trovano in lui dei messaggi capaci di rispondere a loro specifici problemi, in una maniera talora perfino più stimolante di alcune delle proposte degli stessi filosofi della loro epoca.

Proprio per questo nessun filosofo è stato tradotto così spesso e in tante lingue come Platone. E per nessun filosofo, vorrei aggiungere, si sente così forte il desiderio che i suoi scritti vengano costantemente ritradotti e ripresentati con la lingua dell'epoca, ossia in modo vivo ed attuale.

Da tempo, poi, è stato giustamente rilevato che il modo di fare una edizione critica di un testo classico, nel senso moderno della parola, si è formato e s'è consolidato proprio intorno alle opere di Platone.

Werner Jaeger, alla fine degli anni Venti, affermava addirittura che il massimo che la filologia è in grado di realizzare, lo dimostra proprio nella interpretazione del testo di Platone.

Oggi possiamo anche dire che i canoni epistemologici e critici dell'ermeneutica storico-filosofica hanno raggiunto nell'interpretazione di Platone quel livello che, probabilmente, rappresenta il grado più elevato in questo àmbito. Fra gli autori antichi, solo Omero è stato studiato con metodi di analoga elevatezza e perfezione scientifica.

Questa traduzione di Tutti gli scritti *di Platone che qui presento, è una risposta alle istanze che ho sopra indicato, e ha alle spalle una assai lunga preparazione a differenti livelli, sia da parte mia, sia da parte dei collaboratori con i quali ho portato a termine l'impresa, come indicherò più avanti (cfr. pp. LXXI ss.).*

I criteri che si sono seguiti sono stati i seguenti.

La traduzione punta soprattutto a ridare i concetti di Platone con la maggior chiarezza possibile, con una lingua che sia il più vicino a quella parlata ai nostri giorni. Si è fatto largamente uso degli a-capo, in modo da articolare specie nei dialoghi narrati, per rendere ben chiari i vari ragionamenti e scandirli secondo logica dei loro passaggi. Inoltre, con gli accorgimenti tipografici delle doppie virgolette basse e alte, è stato anche evidenziato, dove era necessario, l'inserirsi e lo svolgersi di un discorso riportato all'interno di un altro discorso.

In particolare – e questa costituisce una delle maggiori novità di questa edizione –, si sono introdotti titoletti in neretto, che scandiscono la struttura logica dei singoli dialoghi, e il vario articolarsi delle differenti tematiche e delle relative argomentazioni. Inoltre, si è fatto uso di un duplice corpo dei titoletti, in modo da distinguere, con quello più grande, il giro tematico più ampio, e, con quello più piccolo, le specifiche argomentazioni di questo giro tematico.

Le Presentazioni *di ciascun dialogo sono state, ovviamente, ridotte all'essenziale, per ragione di spazio. Viene presentato, dapprima, il tracciato delle argomentazioni del dialogo. Con i numeri romani vengono evidenziate le tematiche e le argomentazioni più ampie, ossia quelle che nei titoletti sono in corpo neretto più grande. Con i numeri arabici, invece, sono scandite le articolazioni all'interno di queste argomentazioni, ossia quelle che nei titoletti sono in corpo neretto più piccolo.*

Si tratta, di conseguenza, di una vera e propria scansione interpretativa del dialogo che aiuta la lettura in maniera cospicua.

A questo quadro, in cui si presenta il contenuto del dialogo, segue la presentazione dei personaggi; quindi quella della scena dell'azione del dialogo, nonché l'indicazione della supposta data dell'azione drammaturgica; infine, viene fornita l'indicazione del periodo della composizione dello scritto.

Le note sono state concepite al fine di spiegare i personaggi citati nel corso dei dialoghi, i luoghi o gli eventi cui Platone fa riferimento, talora ripetendo le spiegazioni nei differenti dialoghi, per evitare quei continui rimandi, che possono mettere a disagio il lettore, in un'opera così vasta come questa.

Spesso si sono date anche indicazioni per la lettura trasversale che va da dialogo a dialogo, e, in particolare, dagli scritti alle Dottrine non scritte – che Platone presentava nelle sue lezioni all'interno dell'Accademia, ma non per iscritto, per le ragioni che spiegheremo –, in base alle più recenti acquisizioni.

Ovviamente, non era possibile chiamare in causa la letteratura secondaria, che è immensa, e che può essere citata e discussa in modo costruttivo solo in sede di commento ai singoli dialoghi. Si sono fatte solo pochissime eccezioni.

Tutti i componenti dell'équipe hanno uniformità di vedute e identità di metodi, e, in particolare, grande amore per Platone. E questo ha permesso di lavorare con grande serenità ed armonia.

Il lavoro più faticoso è stato quello dei titoletti, che sono stati rifatti e riveduti più volte, fino a raggiungere quel soddisfacente livello, che, in qualche modo, vuol rispecchiare il procedimento con cui Platone ha composto i suoi scritti: ciascuno dei dialoghi (stando a quanto lui stesso dice nel Fedro, *parlando di un buon scritto) è come un organismo in cui ogni parte è armonizzata con il tutto, in giusta linea di sviluppo e in giusta proporzione.*

Come dalla semplice apertura del volume il lettore potrà accorgersi, il criterio grafico e tipografico è stato quello che in genere si segue per presentare la Bibbia in un solo volume. Gli scritti di Platone sono, a loro modo, come una Bibbia spirituale laica. Del resto, per ben mille anni circa i Cristiani stessi hanno espresso filosoficamente concetti connessi con la loro fede, ispirandosi al pensiero platonico.

Comunque, gli scritti platonici forniscono, nel loro insieme, un materiale di «meditazione» di portata veramente straordinaria, per tutti gli uomini di cultura. In effetti, Platone parla non solo all'intelletto, ma all'animo e al cuore umano in tutte le loro pieghe, offrendo, in vario modo, sostanzioso nutrimento allo spirito umano.

Questa traduzione vuol proprio offrire, nella miglior maniera possibile, un grande libro di meditazione a tutti gli uomini di cultura, che credono nella necessità che lo spirito umano si cibi dei cibi migliori.

Tutti gli accorgimenti che sono stati introdotti, dai titoli agli apparati, così come il tipo di traduzione adottato, mirano appunto a questo scopo.

L'iconografia *fornirà al museo dell'immaginario di ciascun lettore una splendida galleria di teste-ritratto di Platone, le più belle sparse per i Musei d'Europa, che illustrano la sua immagine fisica, insieme a quella spirituale, che emerge dagli scritti.*

*Nell'*Introduzione generale *fornirò, nella misura del possibile, un quadro dei punti essenziali del pensiero platonico, dei vari tipi di messaggi contenuti negli scritti platonici, sia nei loro differenti codici linguistici, sia nella loro unità, nonché una serie di precisazioni sui nessi fra scrittura e oralità (che in Platone sono determinanti e fondativi del suo pensiero), tenendo conto delle più recenti acquisizioni, per concludere con una serie di notizie dettagliate.*

Ricordo, infine, che i documenti essenziali sulle Dottrine non scritte di Platone, sono stati da me tradotti, per la prima volta in lingua italiana, in appendice al libro di H. Krämer, Platone e i fondamenti della metafisica, *(Vita e Pensiero, Milano 1982; 1994[5]). In tal modo ogni lettore potrà avere a sua disposizione non solo la tradizione diretta degli scritti platonici, ma anche quella indiretta, e potrà così farsi il quadro completo per la comprensione della nuova immagine di Platone.*

Giovanni Reale

INTRODUZIONE GENERALE AL PENSIERO DI PLATONE

I. La rivoluzione culturale in atto all'epoca di Platone e l'imporsi della scrittura sull'oralità

Platone può considerarsi il filosofo ad un tempo più facile e più difficile da leggersi.

Può definirsi il filosofo più facile da leggersi, in quanto, data la ricchezza dei contenuti e la squisita arte e la straordinaria maestria con cui sono compòsti, i suoi scritti comunicano messaggi agli uomini di cultura di tutti i tempi, come già abbiamo rilevato sopra nella *Prefazione*: dai filosofi ai letterati, dagli spiriti poetici agli spiriti religiosi, dagli amanti dei toni maestosi e tragici agli amanti della vena ironica e perfino comica.

Va invece considerato un pensatore e uno scrittore difficile da leggere e da interpretare, per il fatto che esce, in larga misura, dagli schemi imposti dalla cultura moderna e contemporanea. In effetti, egli costituisce, in un certo senso, un *unicum*; possiede connotazioni e caratteristiche peculiari eccezionali, in senso vero e proprio, che solo oggi incominciamo a ricuperare globalmente nella loro portata e nella loro dimensione storica.

La situazione culturale di oggi implica alcune analogie, sia pure di segno opposto per i loro contenuti, con quella storico-culturale dell'epoca platonica.

Noi, infatti, stiamo oggi attraversando un periodo culturale molto delicato, in cui da una cultura fondata sulla «scrittura» stiamo passando (e in una certa misura siamo già passati) ad un periodo in cui tende a predominare una cultura fondata sulle «immagini» (si pensi al cinema, alla televisione, ai rotocalchi e ai mezzi audiovisivi di vario genere, nonché alla crisi conseguente del libro, da molti e in vari modi messa in rilievo e lamentata).

Per la maggioranza degli uomini, oggi, la comunicazione delle idee non ha più luogo in maniera predominante «tramite la scrittura», ma, appunto, tramite i vari mezzi audiovisivi. Le ultime generazioni, a livello di massa, si trovano addirittura nella situazione di non recepire in modo adeguato i messaggi comunicati tramite la pura scrittura, ossia senza l'ausilio dell'immagine.

Quale possa essere l'esito finale di questa mutazione di prospettive culturali non possiamo prevederlo. Sappiamo comunque con certezza che

la componente *scrittura* nel campo delle scienze va strutturalmente conservata, magari sfruttando sinteticamente, dove è possibile, l'ausilio dell'immagine.

Dicevamo, sopra, che questa situazione culturale ha precise analogie con quella verificatasi nell'età di Platone, ma con segno opposto per i suoi contenuti. Quali sono queste analogie, e in che cosa consiste quel segno opposto del contenuto?

Tra la fine del V e la prima metà del IV secolo a.C. si passava in Grecia, e in particolare in Atene, da una cultura in cui predominava l'«oralità» ad una cultura in cui faceva il suo ingresso in modo decisivo la «scrittura» come mezzo di comunicazione del sapere. Si imponeva in maniera ormai predominante e irreversibile la «scritturazione» del sapere in tutte le sue forme.

Già dalla metà VI del secolo a.C. in poi la scrittura aveva cominciato a diffondersi: ma fu all'epoca dei Sofisti e di Platone che la sua evoluzione e i suoi sviluppi raggiunsero l'acme. Il libro venne presentato sempre più come una sorta di farmaco o medicina della memoria, venne inoltre considerato come efficace mezzo per imparare e per acquisire la sapienza. Di conseguenza, il libro venne a scindersi e a separarsi dal suo autore, acquistando una diffusione e una vita autonome. Nelle scuole dei Sofisti e dei Retori venne usato come strumento di comunicazione di modelli da imparare a memoria e da imitare. Venne inoltre a nascere il lettore «solitario», e cioè un nuovo tipo di rapporto del singolo col libro. Da ultimo, incominciò a imporsi il commercio del libro, che lo diffondeva dovunque[1].

Per capire bene la posizione in cui Platone veniva a trovarsi in questo processo culturale, risultano essere particolarmente illuminanti le due opposte posizioni del suo maestro Socrate e del suo discepolo Aristotele. Avviene talvolta che, al termine di alcune evoluzioni culturali, qualche personaggio ne riassuma in modo emblematico il senso di fondo e i caratteri essenziali e faccia vedere i suoi contorni come quelli di un *hortus conclusus*. Appunto questo si verificò nella figura e nella missione di Socrate. In particolare, per quanto concerne la cultura della «scrittura», Socrate si pose in netta antitesi e affidò il suo messaggio per intero alla *oralità dialettica*, in tutti i sensi. Fu non solo estraneo al libro in sé e per sé considerato, ma altresì al metodo seguito dai Sofisti nei loro «discorsi da parata», che erano come libri, in quanto come i libri non sapevano porre domande e risposte, ma continuavano a risuonare alla stessa maniera, come fa un vaso di rame che venga colpito[2].

[1] Sulla posizione e sul ruolo che il libro aveva all'epoca di Platone è fondamentale il libro di M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, traduzione di C. Mazzarelli, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991. Interessa in particolare tutta la prima parte e soprattutto i primi tre capitoli, *passim*. Di molte cose che diremo in questo primo capitolo della nostra *Introduzione* siamo debitori al libro di Erler, al quale rimandiamo il lettore anche per gli approfondimenti e per la bibliografia.

[2] Cfr. *Protagora*, 329 A-B.

Nel *Protagora* l'antitesi fra i discorsi dei Sofisti che sono come libri e il *dialogo* che procede con sintetiche domande e risposte e che implica un rapporto discorsivo di uomo con uomo, di anima con anima, è veramente paradigmatico. Il Sofista non sa ormai più procedere con il metodo di domanda e risposta proprio dell'oralità dialettica, e le sue risposte sono, a loro volta, come dei piccoli discorsi, e quindi si ripetono, parlando appunto come libri[3]. Nel *Gorgia*, poi, Socrate dice espressamente di non volere parlare se non seguendo il metodo dialettico della domanda e risposta con la persona con cui discute; e se questa si rifiuta di continuare a rispondere, Socrate procede facendo un dialogo con se stesso, ossia scandendo il suo discorso in forma di dialogo, giocando il doppio ruolo di interrogante e di interrogato[4].

Il discepolo di Platone, Aristotele, si trova ormai in una posizione nettamente differente, e per molti aspetti antitetica, in quanto assume e difende *in toto* le nuove posizioni raggiunte dalla cultura della scrittura. Nella *Politica*, ad esempio, afferma con tutta chiarezza che la scrittura e i libri sono strumenti utili per apprendere[5]; nei *Topici*, poi, sostiene che occorre fare anche estratti di libri[6]; nella *Poetica* dichiara che occorre che le tragedie siano composte in modo che nel leggerle per iscritto presentino chiarezza[7]; e infine giunge a difendere anche la lettura solitaria fatta nella quiete[8].

Naturalmente, le tappe che portarono alla posizione di Aristotele, inaugurando quello che da tempo gli studiosi hanno considerato il modello caratteristico dell'età ellenistica, risultano essere variamente articolate e si estendono nel corso di circa due secoli, con punte che vanno, come abbiamo già ricordato, dalla fine del V alla metà, circa, del IV secolo a.C.

Per illustrare, sia pure in modo sintetico, i punti essenziali che abbiamo sopra indicato, dobbiamo precisare quanto segue.

Per quanto concerne il nesso fra la scrittura e la memoria, ricordiamo in particolare il *Prometeo* di Eschilo, in cui Prometeo stesso si gloria delle grandi invenzioni del numero e della scrittura. Questa, egli dice, costituisce «il ricordo di tutte le cose» e addirittura viene ad essere «madre delle Muse», appunto come Mnemosine (la dea della Memoria)[9]. Euripide nel *Palamede* presenta la scrittura e i libri come «rimedi contro la dimenticanza»[10]. Gorgia, poi, elogia Palamede per l'invenzione delle lettere e della

[3] Cfr., ad esempio, la risposta che Protagora dà ad una domanda di Socrate in *Protagora*, 334 A-C, che è un piccolo discorso e che colpisce gli uditori come i discorsi di parata (cfr. ivi, 334 C).

[4] Si veda *Gorgia*, 506 A ss.

[5] Cfr. Aristotele, *Politica*, VIII 1338 a 15-17.

[6] Cfr. Aristotele, *Topici*, 105 b 12.

[7] Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1462 a 17 s.

[8] Cfr. Aristotele, *Protrettico*, fr. 56 Düring; *Topici*, 169 a 39 e 175 a 9.

[9] Eschilo, *Prometeo*, 459 ss.

[10] Euripide, *Palamede*, fr. 578 Nauck².

scrittura come «strumento di memoria»[11]. E Crizia esalta la scrittura come aiuto per il *logos*, ossia del pensare e del parlare[12].

Per quanto riguarda, poi, i libri come mezzo per imparare, abbiamo già sopra ricordato le scuole dei Sofisti e dei Retori, che hanno avuto una importanza decisiva in questo senso. Ma, su questo, dovremo tornare subito sotto. Qui ricordiamo un celebre verso d Aristofane nelle *Rane*, probabilmente pronunciato in tono beffardo, ma emblematico in bocca sua proprio in questo senso: «avendo un libro, ciascuno impara le cose giuste»[13]. Si va, insomma, diffondendo la convinzione che si può imparare col libro invece che con il maestro, e quindi a prescindere dal maestro, al di fuori dei tradizionali metodi dell'oralità.

La separazione del libro dall'autore è di per sé evidente in opere come quelle di Erodoto e soprattutto di Tucidide[14]. Eraclito espose addirittura nel tempio di Artemide in Efeso il suo libro[15]; cosa, questa, che gli studiosi hanno giustamente considerato quasi come una sorta di anticipazione di quello che in seguito sarà la pubblicazione. Euripide stesso nel *Palamede* esalta la scrittura come quella che può portare conoscenze che non viaggiano per mare in terre lontane[16]. Infine, ricordiamo che ci sono cospicue prove che attestano come delle tragedie, nel V secolo a.C., dopo la prima rappresentazione, che era anche l'unica, erano diffusi testi scritti, che venivano quindi letti di per sé, indipendentemente dalla rappresentazione. E a questo fa riferimento l'istanza espressa da Aristotele, che abbiamo già sopra ricordato, ossia che le tragedie dovevano risultare chiare anche dalla sola lettura, indipendentemente dalla rappresentazione. Naturalmente, è appena il caso di ricordare come la pubblicazione dei libri per molto tempo rimase strettamente connessa all'oralità. Un esempio tipico rilevato dagli studiosi è quello descritto da Platone nella prima parte del *Parmenide*, dove Zenone presenta un suo scritto, diviso in parti articolate in varie ipotesi: dapprima viene letto, e poi ha inizio una discussione con domande e risposte, ossia nella dimensione della oralità dialettica, incominciando dalla prima ipotesi[17]. Successivamente, ma anche a partire dalle prime pubblicazioni, il distacco e la separazione del libro dal suo autore sono diventati una conseguenza inevitabile, con tutta una serie di effetti negativi che questo comportava. Da *promemoria* e materia per la discussione orale, il libro diventava autonomo, con vita propria.

[11] *Gorgia*, 82 B 11 Diels-Kranz.

[12] *Crizia*, 88 B 2, 10 Diels-Kranz.

[13] Aristofane, *Rane*, 1114

[14] Si ricordi, in particolare, che Tucidide presenta il suo libro come un «possesso per il sempre», e quindi non solo per i suoi contemporanei, ma anche per i posteri.

[15] Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 6 (= 22 A 1 Diels-Kranz).

[16] Cfr. sopra, nota 10.

[17] Si veda l'esegesi presentata da M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Prefazione di H. Krämer, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 116-118 e note.

Come abbiamo sopra più volte ricordato, il libro venne portato in primo piano dai Sofisti. La mordace lingua di Aristofane metteva sul medesimo piano il Sofista e il libro, presentando Prodico addirittura come identificabile con un libro: «questo uomo o libro»[18].

In effetti, i Sofisti diedero al libro grandissima importanza, non solo fuori della scuola, ossia del circolo di allievi, per crearsi una immagine e una notorietà, ma anche all'interno della scuola per l'apprendimento.

Predominava in loro un concetto di insegnamento come «trasferimento» di nozioni, «trasmissione» di contenuti di sapere, cui corrispondeva un concetto di apprendimento come una sorta di «ricevere». Il che implicava, naturalmente, una autorità di colui che insegnava e una subordinazione di chi imparava, con un conseguente processo quasi meccanico dell'operazione di trasmissione e di ricezione[19].

I testi scritti dovevano servire agli scolari per un apprendimento mnemonico, appunto come modelli di riferimento. Ma qualcosa di analogo, malgrado varie differenze, avveniva nell'ambito delle scuole dei Retori. Uno splendido esempio si trova all'inizio del *Fedro*[20], dove si presenta questo personaggio che ha ascoltato da Lisia un discorso, se lo è fatto rileggere, e lo ha imparato pressoché a memoria, e vorrebbe esercitarsi con Socrate nell'esporglielo. Anche il retore Isocrate procedeva in maniera analoga, mettendo per iscritto orazioni-modello e poi discutendone con gli allievi, che le dovevano apprendere[21].

Per quanto riguarda il lettore solitario del libro, gli studiosi di questa tematica hanno individuato come primo significativo documento i versi delle *Rane* di Aristofane, dove il personaggio Dioniso si propone di «leggere per sé» l'*Andromeda*[22], nonché una parallela raffigurazione di una stele del V secolo a.C. di un giovane che legge un libro da solo.

Infine, bisogna ricordare che il commercio dei libri inizia verso la fine del V secolo a.C. Un esempio significativo si ha nell'*Apologia di Socrate* di Platone, dove si dice che chi voleva poteva procurarsi facilmente le opere di Anassagora, al prezzo di non più di una dracma, nell'«orchestra», che era una parte della piazza in cui si vendevano appunto libri[23]. E si parla di biblioteche private, addirittura già in riferimento ad Euripide[24].

Sono questi gli elementi essenziali da tenere presenti per comprendere quella rivoluzione culturale, che all'epoca di Platone giungeva al suo termine con il netto sopravvento della scrittura sull'oralità, e rispetto alla

[18] Aristofane, fr. 506 Kassel-Austin.

[19] Su questo tema si legga in particolare il libro di Erler (cfr. nota 1), il capitolo III: *Insegnamento e apprendimento per i Sofisti e per Platone, passim.*

[20] *Fedro*, 228 A s.

[21] Di Isocrate si veda in particolare il *Panatenaico.*

[22] Aristofane, *Rane*, 52 ss.

[23] Cfr. *Apologia di Socrate*, 26 D s.

[24] Cfr. Ateneo, 3 A.

quale egli ha preso una posizione ben precisa con la sua celebre «critica della scrittura» nel finale del *Fedro*, dalla quale deve partire chiunque intenda comprendere i suoi scritti collocandoli in ottica storica [25].

II. La critica platonica della scrittura e le sue motivazioni in riferimento alla situazione storico-culturale del IV secolo a.C.

I primi quattro punti-chiave che sopra abbiamo illustrato, sono proprio quelli che Platone prende di mira nella sua critica della scrittura in modo ben preciso.

La scrittura non è un «farmaco della memoria», e non ne sostituisce le funzioni, e quindi non ne prende il posto. Con la scrittura non si possono tramandare delle conoscenze in maniera chiara e salda. La scrittura è, semmai, un mezzo per «richiamare alla memoria» conoscenze che si sono già apprese per altra via, ossia tramite l'oralità, e perciò essa parla veramente *a chi già sa* le cose su cui verte. I libri hanno, pertanto, un valore *ipomnematico*, sono un *memorandum*, e presuppongono una previa ricezione del sapere e una partecipazione attiva e costruttiva di chi legge [26].

In secondo luogo, la scrittura non è in grado di produrre il sapere e di raggiungere la verità, ma può solo produrre una parvenza di sapere e far raggiungere l'apparenza della verità, ossia l'opinione, perché con la scrittura vien meno il vero e autentico mezzo di comunicazione del sapere che è l'insegnamento, il quale costituisce una prerogativa dell'oralità. Pertanto, la scrittura produce non dei «sapienti», ossia dei veri conoscitori, bensì dei «dossosofi», ossia dei «portatori di opinioni» [27].

In terzo luogo, gli scritti non sono in grado di rispondere in alcun modo a nessuna domanda che venga posta loro, e, come le pitture, non sanno se non ripetere sempre e continuamente le medesime cose. Inoltre, essi vanno nelle mani di tutti e non sono in grado di scegliere coloro ai quali si deve parlare e coloro ai quali bisogna invece non parlare. E soprattutto, il libro, quando venga criticato e oltraggiato, non è in grado da solo di portar soccorso a se medesimo, ma «ha sempre bisogno dell'aiuto del padre,

[25] *Fedro*, 274 B - 278 E. Per una puntuale esegesi di questo testo basilare, oltre alle già citate pagine del libro di Erler, si vedano: H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989³, pp. 7-48; Th. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989², pp. 53-72; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, decima edizione, Vita e pensiero, Milano 1991, pp. 75-94 e *passim*.

[26] Cfr. *Fedro*, 274 E - 275 A.

[27] Cfr. *Fedro*, 275 A.

perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo»[28].

Quest'ultimo concetto che viene precisato in modo ben netto, è fondamentale per chi affronta la lettura e l'interpretazione di Platone. In particolare, va rilevato che esso mette in crisi in modo radicale e globale il modello di lettura che ha dominato dagli inizi del XIX secolo fin oltre la metà del secolo XX. Tale modello di lettura, eliminando la tradizione indiretta che ci informa sulle dottrine (o almeno sui punti essenziali di esse) che Platone riservava all'oralità, puntava ad una lettura autonoma degli scritti platonici, proclamandone la totale autarchia, e considerandoli, di conseguenza, con canoni tipicamente moderni, completamente al di fuori di quella dimensione storica che abbiamo illustrato[29].

Contro quel concetto e quella prassi di insegnamento dei Sofisti e dei Retori, imperniati su un comunicare e ricevere idee in maniera quasi meccanica e implicanti una netta distinzione gerarchica fra insegnante e discente, Platone porta in primo piano la concezione del comunicare idee come una *attività che si svolge fra pari e fra amici*, in senso attivo e creativo da ambo le parti. L'insegnare e il comunicare idee implica un preciso rapporto fra anima e anima, che comporta, da parte di chi insegna, la scelta dell'anima adatta del discente, e la maniera di parlare o tacere in modo adeguato a tale anima. I discorsi più veri, belli e validi non sono quindi quelli che si scrivono nei rotoli di carta, ma nelle anime degli uomini[30]. Quelli che si scrivono sulla carta non sono che «immagini» pallide dei discorsi viventi e animati e, quindi, di rango nettamente inferiore[31].

Ma che cosa è, allora, la scrittura rispetto all'oralità?

La scrittura è come un gioco, rispetto all'impegno di serietà che l'oralità implica.

Platone, per spiegarsi, usa un'immagine molto eloquente. In occasione della festa di Adone, i Greci preparavano in piccoli recipienti e in conchiglie i cosiddetti «giardini di Adone», seminando alcuni semi, che, collocati in ambiente artificiale in pieno caldo estivo, crescevano rapidamente, in solo otto giorni; ma poi essi non producevano frutti, non si moltiplicavano e subito morivano (simboleggiando in tal modo la precoce morte di Adone stesso). Ma l'agricoltore che ha senno non semina nei giardini di Adone i semi che più gli stanno a cuore e che vuole che diano frutti; se lo fa, lo fa per gioco e a motivo della festa. Invece, i semi che veramente gli stanno a cuore e da cui vuole trarre veri frutti li semina in luoghi idonei, nei modi e nei tempi giusti, seguendo le precise regole dell'arte agricola, accontentandosi

[28] Cfr. *Fedro*, 275 D-E.

[29] Si tenga ben presente l'esplicita e categorica affermazione di Platone secondo cui lo scritto «ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo». Si tratta della più secca negazione delle pretese degli studiosi moderni di leggere gli scritti platonici come «autonomi» e non bisognosi dell'«aiuto del padre», che, almeno in parte, si può ricavare da quanto la tradizione indiretta ci ha conservato delle lezioni orali di Platone.

[30] Cfr. *Fedro*, 276 E; 278 A.

[31] Cfr. *Fedro*, 276 A.

che quei semi diano frutti in otto mesi, e non pretendendo che crescano in solo otto giorni come nei giardini di Adone. Ebbene, questa stessa differenza sussiste fra colui che possiede la scienza e, da un lato, la fissa nella scrittura per vederla crescere in poco tempo, e, dall'altro, la affida all'oralità, facendo uso dell'arte dialettica e seguendo i criteri e i tempi che essa richiede. Solo in questo caso, così come nell'arte dell'agricoltura, la scienza produce frutti e si moltiplica[32].

Ma la scrittura è solo un «gioco» che dà diletto, un gioco molto bello e superiore a tutti gli altri, ma pur sempre un «gioco»?

La risposta di Platone è molto precisa. Come abbiamo sopra accennato, i libri hanno un valore *ipomnematico*, ossia servono per *richiamare alla memoria* dell'autore, quando giunga alla vecchiaia, le cose di cui essi trattano. E non solo lo scritto vale come *pro memoria* per l'autore, ma «per chiunque segua la medesima traccia»[33].

La chiarezza, la compiutezza e la serietà non sono quindi caratteristiche dello scritto, bensì dell'oralità[34].

Anzi, Platone giunge addirittura a dire che è filosofo solamente colui che possiede *cose di maggior valore* rispetto a quelle che ha messo nei suoi scritti, e che, quindi, è in grado di venir in soccorso ai suoi scritti mostrandone la debolezza, *sulla base di quelle cose di maggior valore che non ha messo per iscritto*, che sono quelle veramente giustificative e fondative[35].

In breve, riassumendo quanto sopra abbiamo puntualizzato, possiamo dire che la critica di Platone alla scrittura costituisce una precisa posizione da lui assunta nei confronti degli esiti conclusivi cui stava pervenendo l'evoluzione storico-culturale iniziata col secolo VI, per quanto concerne i rapporti fra oralità e scrittura. Quest'ultima *può aiutare a richiamare alla memoria, ma non dà memoria; non fornisce vera scienza e sapienza, ma opinione*. Inoltre, i discorsi scritti non sono capaci di difendersi da soli col ragionamento, e non sono nemmeno capaci di insegnare la verità in modo adeguato, perché questo può attuarsi solo facendo uso dell'arte dialettica nella dimensione dell'oralità.

III. Errori in cui si cade se non si fa riferimento allo sfondo storico-culturale secondo cui la critica platonica della scrittura viene condotta

Questa «critica della scrittura» di Platone, presa in astratto, ossia separatamente dal contesto storico-culturale in cui nasce, ha dato origine a tutta una serie di errori, di fraintendimenti e di equivoci, sia in passato, sia, almeno in parte, anche nella nostra epoca.

[32] Cfr. *Fedro*, 276 B-D.

[33] Cfr. *Fedro*, 276 D.

[34] Cfr. *Fedro*, 278 A.

[35] Cfr. *Fedro*, 278 C-E.

Ricordiamo quelli che a nostro giudizio sono i principali.

In generale, nel secolo XIX e in tutta la prima metà del secolo XX, si è letto Platone con la convinzione che l'uomo moderno e contemporaneo ha della scrittura considerata come il mezzo migliore e più adeguato per comunicare le idee. Si è inoltre pensato che Platone, come gli scienziati e i ricercatori di oggi, mettesse per iscritto per intero i risultati che via via raggiungeva e non appena li raggiungeva[36]. E poiché di Platone ci sono pervenuti tutti quanti gli scritti, le conclusioni che si è ritenuto di dover trarre sono queste: dalla totalità degli scritti platonici è possibile ricavare la totalità del pensiero platonico in tutte le sue dimensioni e articolazioni.

Ma i risultati cui si è pervenuti sono i più disparati e contraddittori.

In primo luogo, non solo si è molto faticato a trovare *una unità* strutturale del pensiero platonico, ma si è giunti addirittura a negarla, puntando sulla aporeticità e problematicità di alcuni dialoghi. Si è anche cercato di giustificare tutta una serie di emergenti contraddizioni e difficoltà con la ben nota «ironia», che Platone ereditò da Socrate e portò alle estreme conseguenze. Oppure si è cercato di piegare la grande varietà di prospettive emergenti dai vari scritti in funzione del canone ermeneutico dell'evoluzione di pensiero, che sarebbe ricostruibile con la cronologia degli scritti. Infine, si è cercato di ricorrere a canoni ispirati alla filosofia della vita e addirittura alla psicoanalisi. Non c'è da stupirsi, di conseguenza, che alcuni si rifugino in una posizione di *epoché*, sospendendo ogni assenso.

Queste contraddizioni scompaiono e i problemi sollevati da queste interpretazioni si ridimensionano in maniera radicale, se si ricupera quella dimensione storica di cui abbiamo parlato e se in essa si riesce a collocare Platone.

Nella critica della scrittura del *Fedro* egli ci dice che il filosofo è veramente tale solo se *non mette per iscritto le cose che sono per lui di maggior valore*.

In che cosa consistano tali «cose di maggior valore», nel *Fedro* non è specificato; ma nella *Lettera VII*[37], che dall'inizio del secolo XX si è ricuperata come autentica, egli precisa che queste sono le cose «supreme e prime» (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα)[38], ossia *i principi ultimi della realtà*, che sono, come vedremo, il Bene-Uno e la Diade di grande-e-piccolo (ossia il principio della molteplicità, cui è connesso il male). E appunto su queste cose Platone afferma che un suo scrito non c'è e non ci sarà mai.

In particolare, ci dice Platone, le verità che riguardano questi Principi primi e supremi sono pochissime e sono riassumibili in poche parole. Quando uno le capisce, si imprimono in maniera indelebile nello spirito, e quindi non hanno bisogno di essere scritte per venir richiamate alla

[36] Si veda, per una messa a punto di questa problematica, Szlezák, *Platone e la scrittura ..., passim* e il nuovo volume che Szlezák ha scritto per Rusconi Libri, *Come leggere Platone*, Traduzione di N. Scotti, presentazione di G. Reale, Milano 1991, *passim*.

[37] *Lettera VII*, 340 - 345C.

[38] *Lettera VII*, 344 D.

memoria. Anzi, metterle per iscritto risulterebbe dannoso, perché alcuni si vanterebbero di averle recepite pur non avendole capite, altri, invece, pur non avendole capite, le confuterebbero e le deriderebbero[39].

Ma questi principi primi e supremi, che Platone non ha voluto scrivere, se non per allusioni, noi li conosciamo dai discepoli e dalla tradizione indiretta. E con questi si risolvono quasi tutte le difficoltà che gli studiosi moderni hanno via via sollevato, e il filosofare platonico, in particolare, assume una precisa unitarietà e coerenza, in quanto in essi sta il cespite da cui deriva e su cui si fonda tutto ciò che è stato messo per iscritto.

Un secondo errore «storico» consiste nel credere che Platone nella sua «critica alla scrittura» nel finale del *Fedro* non includesse anche i suoi scritti, ossia i suoi dialoghi, e che, quando nella *Lettera VII* afferma che sulle cose ultimative un suo scritto «non c'è e non ci sarà mai»[40], intendesse dire che il suo scrivere sarebbe stato in passato e in futuro solo in forma dialogica e non in forma di trattato sistematico o di compendio manualistico.

In realtà, nel *Fedro* Platone non fa alcuna distinzione fra scritto e scritto, e la sua critica *investe tutta quanta la scrittura in senso globale*. Si veda – fra l'altro – come anche nel *Teeteto*[41] egli presenti, all'inizio, uno scritto *promemoria* proprio in forma dialogica.

Che, poi, Platone intendesse dire che non c'era e non ci sarebbe stato un suo σύγγραμμα sulle cose prime e supreme, nel senso che c'erano e ci sarebbero stati solo dialoghi e non un *trattato*, è impossibile. Infatti, non solo in Platone non c'è un uso specifico del termine σύγγραμμα nel senso ristretto di trattato, ma tale termine viene usato addirittura per indicare ogni forma di scritto, e nelle *Leggi*[42] perfino anche quello in versi. Del resto l'antichità ha chiamato proprio con questo termine i dialoghi di Platone[43]. Pertanto, anche questa via d'uscita è nettamente sbarrata.

Naturalmente, con ciò si mette in crisi anche la parallela proposta di chi pensa che per Platone la superiorità dell'oralità sulla scrittura dipenda dal fatto che nell'oralità l'autore è presente con tutta la carica della sua vitalità, e con tutto ciò che da questa deriva, e non dai contenuti concettuali. Le «cose di maggior valore» che il filosofo non scrive riguardano, invece, proprio il contenuto, come il «soccorso» che il filosofo può portare ai suoi scritti punta sui *fondamenti giustificativi delle cose scritte*, che sono cose ben diverse dalla mera vitalità che con la sua viva parola può portare[44].

Ricordiamo, infine, un errore che da tempo si è commesso, affermando che ciò che Platone ha voluto scrivere, in realtà è ciò che di per sé è *non*

[39] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 94-111.

[40] *Lettera VII*, 341 C.

[41] Cfr. *Teeteto*, 143 B-C.

[42] Cfr. *Leggi*, IX 858 C.

[43] Si veda la documentazione in Szlezák, *Platone e la scrittura* ..., pp. 463-471.

[44] Quanto dice Platone nel *Fedro*, 278 C-E è una netta smentita di tale interpretazione.

scrivibile, ossia l'*indicibile* e l'*ineffabile*. Così, in qualche modo, Platone stesso avrebbe inteso le verità prime e supreme.

In realtà egli dice addirittura l'opposto, scrivendo che tali cose «se dovessero essere messe per iscritto o essere dette, lo sarebbero nel miglior modo possibile da me»[45]. Dunque, sono ben lungi dall'essere *per principio* non scrivibili e non comunicabili. E, per chiarire bene la sua convinzione, Platone soggiunge: «Ma io non credo che quel che passa per una trattazione, e una comunicazione di questi argomenti, sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo, per nulla conveniente, altri, invece, di una superba e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche»[46].

Inoltre, Platone precisa che la conoscenza di queste cose «non è affatto comunicabile *come quella delle altre*»[47]. Dunque, non si tratta di una conoscenza non comunicabile, ma *non comunicabile come le altre conoscenze*. Egli precisa inoltre: «ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, d'improvviso, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta»[48].

E qui non ha luogo un salto metodologico e non si allude ad una sorta di unione mistica metarazionale, bensì si manifesta l'intuizione suprema dell'intelletto, che per Platone, e per lo stesso Aristotele, è il vertice della razionalità. Poco dopo il passo letto, Platone ribadisce: «...sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l'intuizione dell'intelletto, per chi compia *[C]* il massimo sforzo possibile alla capacità umana»[49].

IV. Complesso impianto strutturale degli scritti platonici e dimensioni polivalenti dei messaggi ad essi consegnati

Abbiamo già detto sopra che gli scritti per Platone sono «immagini» dell'oralità e che, quindi, sono di rango inferiore come ogni immagine rispetto al modello. Ma, appunto come immagine, lo scritto platonico cerca di riprodurre il modello nella stessa sua forma, ossia in dimensione dialogica, con tutte le conseguenze che questo comporta[50].

Sempre nel *Fedro*, che è un vero e proprio manifesto programmatico di

[45] *Lettera VII*, 341 D.

[46] *Lettera VII*, 341 E.

[47] *Lettera VII*, 341 C.

[48] *Lettera VII*, 341 C-D.

[49] *Lettera VII*, 344 B.

[50] Per un approfondimento di questo punto si vedano i libri di Szlezák citati sopra, *passim*.

Platone come filosofo e come scrittore, ci vengono dette alcune cose essenziali che ogni lettore deve tenere ben presenti per poter leggere con adeguato profitto tutti gli scritti che presentiamo.

Il buon scrittore di discorsi (come in generale chiunque faccia discorsi sia per iscritto che per via orale) deve aver guadagnato i seguenti tre punti essenziali: in primo luogo, deve conoscere la *verità* della cosa che vuole comunicare; in secondo luogo, deve conoscere il *metodo* con cui essa si raggiunge e quindi si comunica; in terzo luogo, deve conoscere *l'anima delle persone a cui si rivolge*[51].

La conoscenza della verità è la conoscenza dell'essenza stessa delle cose, ossia delle Idee. Il metodo è quello dialettico, con i suoi procedimenti «sinottici» e «diairetici», di cui parleremo più avanti.

La conoscenza dell'anima e delle sue varie forme è essenziale per la comunicazione, perché *solo se il discorso sa adeguarsi alle capacità di ciascuna anima può raggiungere il suo obiettivo*. Alle anime semplici si dovranno presentare il problema e la sua soluzione in modo semplice; all'anima complessa si potranno invece presentare il problema e la verità in tutta la loro complessità, in maniera adeguata.

Ebbene, ciascuno dei dialoghi platonici è scritto sulla base di questi principi. In particolare, qui è necessario mettere in giusto rilievo il terzo, ai fini ermeneutici.

Come è noto, i dialoghi non hanno come titolo il nome del protagonista, che è per lo più Socrate, tranne che negli ultimi dialoghi, in cui compariranno uno Straniero di Elea, Timeo e un anonimo Ateniese. Essi hanno invece come titolo il deuteragonista, tranne l'*Apologia di Socrate*, il *Simposio*, la *Repubblica*, il *Sofista*, il *Politico* e le *Leggi*, che indicano l'oggetto stesso della trattazione. Questo dipende da quel terzo punto che sopra abbiamo indicato. Platone imposta la trattazione proprio sulla capacità dell'anima del deuteragonista, e Socrate conduce tutta la sua operazione critico-maieutica in proporzione.

Dunque, Platone metterà in bocca a Socrate e farà emergere dal deuteragonista solo quelle cose che l'anima del deuteragonista scelto rende strutturalmente possibili. Pertanto, in molti dialoghi, Platone tacerà proprio quelle cose che chi si colloca fuori dal suo orizzonte si aspetterebbe o desidererebbe, perché l'argomento trattato le richiederebbe in sé e per sé, e che egli invece non presenta, appunto *perché segue costantemente quel tracciato che la dimensione dell'anima del personaggio scelto come deuteragonista impone*.

Di conseguenza, saranno erronee o comunque aleatorie tutte quelle ipotesi che sono state tratte da quegli interpreti che hanno cercato di stabilire la cronologia dei dialoghi dall'essere o non essere contenute in esse certe dottrine, oppure che hanno creduto di poter concludere che un certo dialogo che non parli di una certa dottrina che la tematica trattata sembrerebbe esigere, sia stato scritto prima della scoperta di questa dottrina.

Ma ancor più importante è quanto segue.

[51] Cfr. *Fedro*, 269 D - 274 A.

I limiti della trattazione sono imposti dai limiti dell'anima del deuteragonista, ma la conduzione della discussione è affidata a Socrate, che impersona il dialettico così come Platone lo intende, con tutte le sue implicanze, che, nella misura del possibile, Platone cala dall'oralità all'interno del dialogo scritto.

Ed è tipico del dialettico non solo il *saper parlare*, ma altresì il *saper tacere quando è necessario*, proprio in conseguenza del comunicare le cose in quella proporzione richiesta dalla capacità dell'anima dell'interlocutore.

Ma abbiamo visto che la funzione del filosofo-dialettico è quella di portare «soccorso» al suo discorso scritto, mostrandone la debolezza e presentando cose di maggior valore. Ed è questo stesso procedimento che, sia pure nei limiti imposti dalla scrittura, segue il Socrate dei dialoghi.

Viene, prima, posta la tesi di partenza, suggerita in genere dal deuteragonista, quindi viene messa a prova e confutata. Per superare la prova e la confutazione, si guadagnano *cose di maggior valore* e si sale di piano. Seguono ulteriori confutazioni e ulteriori acquisizioni, guadagnate in funzione di cose di ulteriore maggior valore, e quindi di un piano ancor più elevato.

Normalmente, nei dialoghi più ricchi, il soccorso che aiuta a risolvere la questione, nella misura opportuna, è il richiamo alla *teoria delle Idee e della realtà soprasensibile*. Ma questo richiamo alla teoria delle Idee non costituisce *il soccorso ultimativo*, che punta, invece, sui *principi primi e supremi*, da cui derivano le Idee medesime[52].

Questo «soccorso» negli scritti non ha luogo, perché per Platone, per i motivi che abbiamo sopra indicato, deve avvenire solamente nell'ambito dell'oralità, ossia procedendo oltre gli scritti, che, peraltro, ne fanno chiari rimandi, mediante allusioni e per via di accenni, come vedremo.

Ancora una volta, il *Fedro* ci offre un quadro perfetto di Platone come scrittore e come filosofo.

I veri scrittori non sono i Retori o Oratori, con le loro regole e le loro raffinatezze formali e linguistiche. Questo, Platone lo dimostra nel seguente modo. Dapprima, fa leggere a Fedro il discorso del celebre Lisia sull'Eros[53]; quindi mostra come, con metodo filosofico, si potrebbe sostenere la stessa tesi che sostiene Lisia (anche se errata) in modo più coerente e migliore[54]. Successivamente, presenta una «palinodia», un nuovo discorso su Eros, in forma mitica, ma con solide basi filosofiche. Si tratta di un discorso che, pur essendo in forma di parata, ossia in forma di monologo come quelli dei Retori e dei Sofisti, li supera di gran lunga in consistenza veritativa e in bellezza[55]. A questo Platone fa seguire una discussione critica dei tre discorsi e una teorizzazione del fare discorsi su solide basi e con metodo filosofico, presentando quelle condizioni che sopra abbiamo esposto.

Le conclusioni che sembrerebbero emergere sono che, allora, il filosofo

[52] Cfr. Szlezák, *Platone e la scrittura...*, pp. 121-216 e *Come leggere Platone*, *passim*.

[53] Cfr. *Fedro*, 230 E - 234 C.

[54] Cfr. *Fedro*, 237 B - 241 D.

[55] Cfr. *Fedro*, 244 A - 257 B.

è il migliore scrittore di discorsi. E, del resto, Platone sa benissimo di avere tale capacità, e, già nel finale del *Simposio*, ci dice in maniera emblematica che il poeta tragico e quello comico coincidono nella misura in cui esprimono la verità, chiaramente facendoci capire che in lui la Musa tragica e quella comica si fondono nella dimensione veritativa[56].

Ma il finale del *Fedro* riserba la sorpresa della «critica della scrittura» di cui abbiamo sopra detto, e l'affermazione che *il più elevato discorso del filosofo, e quindi di Platone medesimo, non è quello che egli mette per iscritto nei rotoli di carta, ma quello che si scrive nelle anime degli uomini, nella dimensione dell'oralità*. E, per giunta, ci dice chiaramente che è filosofo *solo colui che sa mostrare la debolezza dei suoi scritti con le cose di maggior valore che riserba per l'oralità*. E se uno scrive, ma non ha cose di maggior valore con cui venire in soccorso ai suoi scritti, costui sarà un poeta, un logografo, un legislatore o alcunché di simile, ma non sarà un filosofo[57].

Dunque, a conclusione di questo complesso ragionamento, bisogna dire quanto segue. Gli scritti di Platone hanno parlato nel corso della storia della cultura in modo straordinario, perché i suoi contenuti sono veramente straordinari. Però essi comprendono *expressis verbis* tutte le conseguenze che derivano dai Principi primi e supremi, ma non parlano di questi. In tal senso essi sono incompleti, perché mancano della *boetheia* ultimativa, ossia del *soccorso supremo che fa raggiungere la fine del lungo viaggio*[58].

Ed è appunto questo che dobbiamo ricavare dalla tradizione indiretta.

Ma la complessità degli scritti platonici dipende anche da altre ragioni.

L'obiettivo cui mira la filosofia platonica, il giusto, il bello e il bene, è, analogicamente, anche quello dell'arte e della religione. E Platone è stato, oltre che grande filosofo, anche grande artista e spirito fortemente religioso.

Per questo motivo, i messaggi che egli ci ha comunicato negli scritti non sono fondati solo sul logos filosofico, ma anche sulla bellezza e su ciò che è ad essa connesso, sulle immagini che crea l'arte e sul sentimento religioso.

Di questi messaggi dobbiamo ora parlare, almeno in sintesi.

V. I messaggi comunicati da Platone in forma di logos

Il metodo che Platone segue nella maggior parte dei suoi scritti, è quello che mira a raggiungere l'essenza della cosa.

Si tratta della ricerca del famoso τί ἐστιν inaugurata da Socrate, a cui Platone ha dato un cospicuo spessore metafisico, con la conseguente creazione della teoria delle Idee, che sono appunto il «paradigma» o «modello» metafisico delle cose.

Si può considerare come emblematica la bella immagine presentata nel

[56] *Simposio*, 223 D.

[57] Cfr. *Fedro*, 278 D-E.

[58] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), parte terza, *passim*.

Menone, dove Platone spiega l'obiettivo del discorso filosofico come un passaggio dall'opinione alla scienza, dalla *doxa* al vero *logos*. L'opinione, anche quella vera, è sempre incerta e fuggevole, come le statue di Dedalo. Proprio come queste statue, non vale se non viene «legata», e precisamente legata con «ragionamento causale». Legata con la causa, diventa appunto scienza[59]. E la causa è l'essenza della cosa, l'Idea fondativa.

La ricerca dell'essenza della cosa trattata viene svolta con una tecnica di straordinaria abilità e raffinatezza metodologica. Poche volte, nei primi dialoghi, Platone esplicitamente presenta la definizione dell'essenza della cosa trattata. Traccia, piuttosto, quelle linee maestre che vanno seguite, magari con le relative fuoriuscite e gli sbandamenti dei deuteragonisti, che non sono ancora preparati, o comunque non sono capaci di procedere secondo quel tracciato.

In genere, i deuteragonisti, anziché la definizione dell'essenza della cosa ricercata, forniscono una esemplificazione. Corretti nel loro errore metodologico, forniscono un qualche attributo o proprietà della cosa, oppure si muovono nel senso del troppo generico, oppure del troppo specifico. Il giungere all'essenza della cosa significherebbe giungere a ciò che fa sì che quella cosa sia appunto quella che è; ciò che permane identico in tutte quelle cose che si chiamano con lo stesso nome; ciò che, in quanto tale, non nasce, non cresce e non perisce; pertanto, ciò che dà la vera conoscenza.

Il termine Idea con cui Platone ha indicato l'essenza, è la traslitterazione del greco ἰδέα e εἶδος. Il termine «idea», però, specialmente nell'ambito della filosofia moderna, ha assunto un significato ben distinto da quello che Platone dava ad esso. Noi moderni, infatti, per «Idea» intendiamo un pensiero, un concetto, una rappresentazione mentale, ossia qualcosa che rientra nella sfera psicologica e noologica. Platone, invece, per «Idea» non intendeva affatto qualcosa che si risolvesse in un *ens mentis*, bensì *ciò a cui* mira il pensiero quando pensa, ciò senza cui il pensiero non potrebbe pensare. In breve, l'Idea platonica *non è un pensiero, ma un essere*, tanto che la indica espressamente anche con il termine *ousia*, e la qualifica come *essere che veramente è*.

La traduzione del termine ἰδέα sarebbe «forma». Questo ne fa comprendere bene il senso originario. Platone intende con Idea *la forma interiore* o *ontologica*, ossia la struttura metafisica delle cose, la loro *intima natura*, tanto è vero che usa altresì come sinonimo il termine φύσις.

Le cose che noi cogliamo con gli occhi del corpo sono forme fisiche; quelle che cogliamo con l'occhio dell'animma sono, invece, forme non fisiche, forme intelligibili, appunto pure essenze.

Sui caratteri delle Idee e sulla loro portata metafisica diremo sotto. Qui vogliamo procedere nell'illustrazione di alcuni criteri metodologici.

Nei dialoghi della maturità il metodo del filosofare è stato identificato in modo sempre più chiaro con la *dialettica*, nel suo doppio procedimento

[59] *Menone*, 97 A - 98 A.

sinottico e *diairetico*; nei dialoghi della vecchiaia, poi, è stato portato alle estreme conseguenze, almeno nei limiti consentiti dalla scrittura, tanto che essi vengono denominati «dialettici».

Il carattere fondamentale dell'Idea o essenza è quello dell'*unità*. Infatti ciascuna Idea è un'*unità*, e appunto in quanto tale *spiega* le cose sensibili che di essa partecipano, costituendo di esse una molteplicità *unificata* e quindi *unificabile*. Per questo la vera conoscenza consiste nel saper *unificare* la molteplicità in una *visione sinottica*, che raggruppa la molteplicità delle cose sensoriali nell'*unità* dell'Idea dalla quale dipende[60].

Si noti che la natura stessa del filosofo si manifesta proprio in questo saper cogliere e possedere tale unità: «chi sa vedere l'intero è dialettico, chi no, no»[61]. E colui che sa vedere l'insieme Platone lo chiama *synoptikós*, e il dialettico è il vero filosofo. Ma moltissimi uomini non sanno vedere e cogliere l'unità, e quindi «vanno errando nella molteplicità» e perciò, precisa Platone, «non sono filosofi»[62].

Questa ricerca metodologica dell'*unità* non è solo una caratteristica riscontrabile nei dialoghi più maturi, ma altresì nei dialoghi della giovinezza, nei quali si tratta prevalentemente delle virtù e della loro *unità* in modo accentuato, con vertici nel *Protagora*, dove si riporta la molteplicità delle virtù all'unità della conoscenza, ossia del sapere del Bene, con straordinaria abilità.

Invece, il procedimento della diairesi viene sviluppato solamente nei dialoghi più maturi. Esso consiste nella *divisione* delle Idee generali nelle Idee particolari in esse contenute, sulla base delle articolazioni implicite nelle Idee medesime, fino a giungere a Idee che non includono in sé ulteriori Idee. Questo procedimento diairetico porta a poter stabilire con esattezza il posto che ciascuna Idea occupa nella complessa struttura gerarchica del mondo ideale, di cui diremo ancora qualcosa più avanti.

In effetti, la dialettica, secondo Platone non è, *in primis*, un movimento del pensiero, ma è soprattutto *un «movimento» della cosa stessa*; e il pensiero è veramente tale nella misura in cui la sa rispecchiare.

Per concludere sul procedimento del logos, che è il procedimento dialettico peculiare e definitorio del filosofo, vogliamo rilevare ancora tre punti essenziali.

In primo luogo, è necessario tener ben presente il fatto che il procedimento *sinottico* e quello *diairetico* si intersecano fra loro in vario modo, a catena, tanto che si può comprendere bene l'uno solo se si comprende adeguatamente anche l'altro. E questo è necessario soprattutto per leggere con profitto e comprendere i grandi dialoghi dialettici[63].

Inoltre, bisogna ricordare che il fondamento della dialettica in generale

[60] Per la documentazione si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp.186-189; 197-210.

[61] *Repubblica*, VII 537 C.

[62] *Repubblica*, VI 484 B.

[63] Cfr. soprattutto, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *passim*.

sta nei rapporti Uno-molti. Di conseguenza, le scansioni dei due procedimenti della dialettica sono quelle che portano ad abbracciare la molteplicità nell'unità, fino a pervenire, come vedremo, all'unità suprema; e inoltre quelle che portano a scomporre diaireticamente *l'unità nella molteplicità*; in modo da comprendere come l'Uno si esplichi e si articoli nei molti[64].

In sostanza, la dialettica nel suo insieme porta alla comprensione di quella che il *Filebo* definisce «cosa mirabile», e che consiste appunto nel capire come «i molti siano l'uno e l'uno sia i molti»[65]. Nel suo grado supremo la dialettica è quella scienza che l'Intelligenza divina, il Demiurgo, possiede in grado supremo, vale a dire la scienza che porta a «mescolare molte cose in unità e di nuovo a scioglierle dall'unità in molte»[66].

Insomma, il logos per Platone deve portare a cogliere l'essenza del reale, i suoi nessi fondativi e la sua dinamica; e la dialettica del pensiero filosofico non è se non l'espressione noologica della dialettica ontologica.

VI. I messaggi comunicati da Platone con la forza dell'Eros, dell'entusiasmo e della bellezza

Molti manifestano una chiara tendenza a ridurre il pensiero platonico a tale dimensione del logos; altri cercano di dar conto anche di altre componenti, e in particolare di quella dell'Eros, dell'entusiasmo e della bellezza, ma raramente si dà conto dell'agire sinergico di queste componenti. In realtà, in tutta la storia del Platonismo esse sono rinate e sono state ripensate insieme, e quindi insieme vanno anche comprese. In particolare, non bisogna cadere nell'errore di credere, come alcuni fanno, che l'erotica platonica proceda nella dimostrazione dell'*alogico* e scandagli le tendenze dell'*arazionale* dell'animo umano, perché, in realtà, in Platone la via dell'Eros è parallela a quella del logos e mira in modo convergente allo stesso obiettivo, sia pure attraverso un differente percorso.

Sopra abbiamo visto come la dialettica non sia per Platone un puro processo del pensiero, ma il «movimento» stesso della cosa in sé, vale a dire *la struttura dinamica del reale* con i suoi nessi fondativi e le sue implicanze. Come meglio preciseremo più avanti, la *sinossi* e la *diairesi* sono il procedimento del pensiero che, muovendosi dal basso all'alto e dall'alto al basso, rispecchia la struttura del reale in senso globale.

Qualcosa di analogo va detto dell'Eros. Lungi dall'essere un puro moto dell'anima, limitato all'uomo e di rilevanza esclusivamente antropologica, per Platone esso ha una dimensione cosmica.

Già nel *Liside*, parlando dell'«amicizia», che è molto vicina all'amore, ed

[64] Si vedano le seguenti due opere: M. Migliori, *Dialettica e Verità*..., sopra citato, alla nota 17 e G. Movia, *Apparenza, Essere e Verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, Prefazione di H. Krämer, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

[65] *Filebo*, 14 C.

[66] *Timeo*, 68 D.

è in qualche modo una sua manifestazione, Platone la presenta non solo come ciò che lega fra loro gli uomini e ne regola certi comportamenti essenziali, ma come *ciò che tiene unite tutte le cose e il mondo intero*[67]. E anche nel *Gorgia* ribadisce che l'amicizia, insieme alla comunanza, all'ordine, alla temperanza e alla rettitudine, «tiene insieme» cielo, terra, dèi e uomini[68].

La dimensione cosmica e universale dell'Eros viene poi portata in primo piano nel *Simposio*.

Eros è una forza intermedia e mediatrice, la quale *media* la realtà sensibile con quella intelligibile, riunendo in sé caratteri opposti: privazione e acquisizione, bisogno e capacità di procacciarsi ciò che si desidera, povertà e ricchezza e, di conseguenza, opera un completamento della realtà nel suo insieme «in modo che tutto sia ben collegato con se medesimo»[69].

Eros è figlio di Penia, dea della povertà, e di Poros, dio che impersona la ricchezza di espedienti e la capacità di procacciarsi ciò a cui si aspira. Eros è quindi sintesi di forze opposte, o, meglio, *mediazione dinamica di queste forze opposte*. Dalla madre trae la caratteristica di essere sempre accompagnato da indigenza e da bisogno; dal padre, invece, trae inesauribili energie e risorse che lo spingono a cercare continuamente, tramare, acquisire.

Eros esprime, in questo modo, quella che vedremo essere la struttura bipolare di tutto il reale, con lo specifico connotato definitorio della *dinamicità*. In altri termini, la natura bipolare sintetica in senso dinamico dell'Eros esprime quella tendenza sempre crescente a vari livelli dell'informe a ricevere la forma, elevandosi in questo modo, sempre più verso il Principio supremo del Bene. E nel suo prodursi perennemente, nel suo realizzarsi continuamente a vari livelli in questa dimensione dinamico-bipolare, Eros garantisce la stabilità del permanere nell'essere[70].

In generale, Eros è il tendere di ogni cosa al Bene e al possederlo per sempre. E quindi tutte le attività umane che tendono al Bene sono forme di Eros, anche se con questo nome si è soliti chiamare solamente quella legata alla bellezza, che è un suo specifico modo di attuarsi, il più caratteristico[71].

In effetti, Eros realizza la sua tendenza al Bene in larga misura in rapporto con il Bello, da cui è sempre attratto. Il Bello, infatti, non è se non un aspetto del Bene. La bellezza stimola al desiderio di procreare; e, in questo modo, la natura mortale cerca di farsi immortale, lasciando sempre con la procreazione un essere giovane in luogo di quello vecchio. E questo avviene non solo nella dimensione del corpo, ma altresì in quella dell'anima, generando le virtù e le grandi opere dello spirito[72].

L'iniziazione alle cose d'amore procede per gradi, come salendo una

[67] Cfr. *Liside*, 218 C - 220 B.

[68] Cfr. *Gorgia*, 507 D - 508 A.

[69] *Simposio*, 202 E.

[70] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 459-477.

[71] Cfr. *Simposio*, 205 E ss.

[72] Cfr. *Simposio*, 206 B ss.

scala, sempre più in alto. Muovendo dalla bellezza che si vede in un corpo, si deve passare a vedere la bellezza che si realizza negli altri corpi, per giungere a comprendere l'identità della bellezza in sé che traluce in tutti i corpi. Dalla bellezza dei corpi si deve passare a quella delle anime, e imparare ad amare più questa che quella. Si deve quindi salire alle forme di bellezza delle attività umane, delle leggi, delle conoscenze, e infine a contemplare il Bello-in-sé[73].

Leggiamo il passo giustamente divenuto celeberrimo, in cui Platone descrive la fruizione della contemplazione del raggiunto Bello-in-sé e le sue conseguenze: «Che cosa, dunque, noi dovremmo pensare (...), se ad uno capitasse di vedere il Bello in sé assoluto, puro, non mescolato, non affatto contaminato da carni umane e da colori e da altre piccolezze mortali, ma potesse contemplare come forma unica lo stesso Bello divino? O forse tu ritieni (...) che sarebbe una vita che vale poco quella di un uomo che guardasse là e che contemplasse quel Bello con ciò con cui si deve contemplare, e rimanesse unito ad esso? Non pensi piuttosto (...) che, qui, guardando la bellezza solamente con ciò con cui è visibile, costui partorirà non già pure immagini di virtù, dal momento che non si accosta ad una pura immagine di bello, ma partorirà virtù vere, dal momento che si accosta al Bello vero? E non credi che, generando e coltivando virtù vera, sarà caro agli dèi, e sarà, se mai lo fu un altro uomo, egli pure immortale?»[74].

E gli inscindibili nessi fra Eros e logos per Platone, oltre che dalle cose che abbiamo detto, sono da lui stesso ribaditi nel modo più netto. *Eros* è come il *filosofo*. Infatti, mentre il primo è intermedio e mediatore fra il brutto e il bello, il cattivo e il buono, il negativo e il positivo, così il filosofo è l'intermedio e il mediatore fra ignoranza e sapienza. E come il primo non è mai del tutto brutto o cattivo o negativo e mai del tutto bello, buono e positivo, così il filosofo non è mai del tutto ignorante e mai del tutto sapiente, ma sempre in cerca di ulteriore acquisizione di sapienza e di maggior ricchezza di sapere. E come il primo mira al bello supremo, e quindi al Bene, il secondo mira, come fine ultimo, al Bene supremo[75].

Il nesso inscindibile fra Eros e Bellezza è rilevato in maniera ancor più accentuata nel *Fedro*, dove Eros è presentato come quella forza che, mediante la «reminiscenza» della visione delle realtà supreme che l'anima ha avuto prima di incarnarsi, che si sprigiona nella dimensione della Bellezza, fa rinascere le ali all'anima[76].

La Bellezza dà all'Eros la forza di far rinascere le ali, a causa del privilegio che essa ha avuto di essere percepibile e riconoscibile *anche mediante l'occhio sensibile nella dimensione del fisico*. La Bellezza che splendeva nel mondo iperuranico e che l'anima ha visto prima di venire in un corpo, «venuta quaggiù, noi l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensa-

[73] Cfr. *Simposio*, 210 A - 212 A.

[74] *Simposio*, 211 D - 212 A.

[75] Cfr. *Simposio*, 203 E ss.

[76] Cfr. *Fedro*, 249 B - 250 E.

zioni, in quanto splende in modo luminosissimo»[77]. E Platone soggiunge: «E con la vista non si vedono tutte quante le altre realtà che sono degne d'amore. Ora, invece, solamente la Bellezza ricevette questa sorte, di essere la più visibile in modo chiaro e la più amabile»[78].

Il lettore moderno, se vuole intendere bene Platone, deve comprendere quanto segue. Mentre il mondo moderno ha collegato il Bello con l'arte, Platone l'ha scisso nettamente da questa, che ha considerato priva di ogni valore conoscitivo e che ha degradato al terzo livello ontologico, in quanto mera riproduzione di copie di copie[79]. Per questo, dunque, la Bellezza e il suo valore conoscitivo, per le ragioni che abbiamo spiegato, vanno connessi con l'Eros.

Inoltre, l'assoluta preminenza data alla vista nella percezione della Bellezza si spiega in base ad una caratteristica peculiare della civiltà greca. Come da tempo gli studiosi hanno giustamente rilevato, nell'ambito della cultura greca si verifica, in un certo senso, l'opposto rispetto a quello che si verifica nell'ambito della cultura ebraica. La prima si fonda sul *vedere*, a cui dà uno straordinario valore rivelativo; la seconda, invece, si fondava sull'*udire* come rivelativo del vero (udire la parola dei Profeti, udire la parola di Dio). Questo ci fa anche ben comprendere la straordinaria rilevanza che per il Greco ebbero la figura e la forma (ἰδέα, εἶδος, μορφή), che Platone dal piano fisico ha portato sul piano metafisico, come oggetto del vedere dell'occhio dell'anima.

Questo *splendore* o sfavillio *luminoso* con cui il Bene ci attrae mediante il Bello, come ciò che è più manifesto dell'intelligibile nel sensibile, ha una straordinaria *portata ermeneutica*, e si impone dal punto di vista teoretico anche nel pensiero moderno.

H.G. Gadamer nelle pagine finali del suo capolavoro scrive: «La luminosità dell'apparire non è dunque solo una delle proprietà del bello, ma ne costituisce la vera e propria essenza. La caratteristica del bello, per cui esso attira immediatamente su di sé il desiderio dell'anima umana, è fondata nel suo essere stesso. In quanto strutturato secondo misure, l'ente non è solo ciò che è, ma fa apparire entro di sé una totalità in sé misurata e armonica. È questa la disvelatezza (ἀλήθεια) di cui Platone parla nel *Filebo*, che appartiene all'essenza del bello. La bellezza non è semplicemente la simmetria, ma l'apparire stesso che su di essa si fonda. Essa ha la natura del risplendere. Risplendere però significa risplendere su qualcosa, come il sole, e quindi apparire a propria volta su ciò su cui la luce cade. La bellezza ha il modo di essere della luce»[80].

Si potrebbe dire che il Bello ci fa vedere il Bene, che nelle Dottrine non scritte di Platone era l'Uno, nei rapporti proporzionali e numerici secondo cui si esplica armonicamente, oltre che al livello intelligibile, anche a livello

[77] *Fedro*, 250 D.

[78] *Ibidem*.

[79] Cfr. *Repubblica*, X 595 A - 608 B.

[80] H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, traduzione di G. Vattimo, Milano 1985², pp. 549 s.

della dimensione fisica e visibile[81].

Già il Robin aveva molto ben compreso la natura razionale dell'Eros e il suo imporsi come una chiave di volta del pensiero platonico, quando scriveva: «L'amore è dunque un'espressione del carattere dinamico sintetico delle dottrine di Platone, nonché delle sue tendenze intellettualistiche e matematiche»[82].

Senza Eros non si comprende il logos di Platone.

VII. I messaggi di Platone comunicati in forma di miti

Negli scritti platonici, oltre alle componenti logiche e razionali, ha una notevole rilevanza, e in un certo senso perfino una preminenza, il *mito*.

Anche questo punto in tempi moderni è risultato assai difficile da capire. Infatti, se si pensa, come molti ritengono, che la filosofia sia nata per un passaggio dal mito al logos, risulta difficile spiegare questa massiccia presenza della componente mitica in Platone. Si deve parlare di un ritorno al mito? O, comunque, si deve pensare che il «concetto» in Platone non aveva ancora raggiunto il suo pieno sviluppo e che non era ancora riuscito ad affermarsi nella sua purezza?

Molti hanno creduto che fosse proprio così, cadendo, come subito vedremo, in un notevole equivoco.

A Hegel risale una delle maggiori responsabilità di questo errore ermeneutico. Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, proprio in riferimento a Platone egli scrive: «Il mito è una forma di esposizione che, in quanto più antica, suscita sempre immagini sensibili che sono adatte per la rappresentazione, non per il pensiero; ma questo attesta *l'impotenza del pensiero, che non sa ancora reggersi di per sé, e quindi non è ancora pensiero libero*. Il mito fa parte della pedagogia del genere umano, perché eccita ed attrae ad occuparsi del contenuto; ma siccome in esso il pensiero è contaminato da forme sensibili, non può esprimere ciò che vuole esprimere il pensiero. Quando il pensiero si è fatto maturo, non ha bisogno di miti»[83]. E analoghe opinioni espressero i Positivisti, sia pure muovendosi su differenti basi, e così anche le varie forme di iper-razionalismo moderno. Qualcuno è giunto addirittura a leggere il *Fedone*, che procede con sezioni alternate di mito e di logos, prescindendo da quelle mitiche e incentrandosi solo su quelle dialettiche, facendo quindi il contrario di quello che Platone stesso si propone.

In realtà, se non si recupera il valore conoscitivo del mito, si legge solo

[81] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 489-494.

[82] L. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, Traduzione di D. Gavazzi Porta, prefazione di G. Reale, Milano 1973, p. 255.

[83] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Traduzione italiana di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, vol. II, pp. 171 s.

un *Plato dimidiatus*, e, in sostanza, non lo si capisce.

Alla scuola di Heidegger si è giunti a sostenere addirittura il contrario. Il logos è capace di spiegare l'essere, ma non sa spiegare la vita; in Platone il mito viene in soccorso proprio quando si tratta di spiegare la vita. In tal modo, in riferimento appunto alla vita, il mito risussume in sé il pensiero medesimo e diventa mito-logia in senso profondo, ossia logos che si esplica e parla in dimensione di mito[84].

È, questa, una tesi molto interessante, ma parziale, perché Platone fa uso dei miti sempre quando parla dell'al di là e quindi delle sorti escatologiche della vita umana, ma lo chiama in causa anche in dimensione metafisica e cosmologica, come vedremo.

Di mezzo, naturalmente, si colloca tutta una gamma di tesi sfumate in vario modo e ispirate a differenti canoni, che sarebbe interessante discutere, ma che qui ci porterebbe del tutto fuori dei limiti della nostra trattazione.

Concentriamoci, dunque, sul nocciolo della questione.

Per intendere il senso filosofico del mito platonico, bisogna capire che la ragione umana non si esprime solamente per *concetti*, ma anche per *immagini*, in modo non accidentale, ma strutturale. Mentre la grande espressione per concetti è propria del filosofo, la grande espressione per immagini, invece, è propria in grado supremo del genio creativo dell'artista.

Ebbene – su questo punto bisogna fissare in modo particolare l'attenzione –, Platone, oltre che un pensatore grandissimo, è stato anche uno straordinario genio creativo artistico. Proprio per questo, egli *è stato capace di esprimere la razionalità dell'uomo sia per concetti, sia per immagini.* E nella storia occidentale è stato, finora, un caso unico a questo livello.

Ma per far ben comprendere questa nostra tesi, riteniamo opportuno richiamare un esempio contemporaneo, che chiarisce in chiave analogica quanto stiamo dicendo. In Italia, nel secolo XX ha avuto un notevole sviluppo la *pittura metafisica*, della quale il maggior esponente è stato Giorgio De Chirico. Ecco che cosa scrive questo pittore: «Da lungo tempo, ormai, mi sono reso perfettamente conto che io penso per immagini e per raffigurazioni. Dopo lungo riflettere ho costatato che, in fondo, è l'immagine la principale espressione del pensiero umano»[85].

Evidentemente, De Chirico eccede nel dare una preminenza pressoché assoluta all'immagine; e lo fa appunto in quanto pittore. Tuttavia, egli ha perfettamente ragione nel sostenere l'idea di fondo della possibilità e dell'efficacia del *pensare per immagini.*

Del resto – conviene che lo ricordiamo –, Aristotele stesso diceva, sia pure collocandosi in altra ottica, che «anche colui che ama il mito è filosofo, in un certo modo»[86], perché il mito e il sapere filosofico hanno la medesima radice, ossia la meraviglia; e anche le loro finalità coincidono, perché e

[84] Cfr. W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971.

[85] De Chirico affermava questo in uno scritto sul musicista Casella, rimasto assai poco noto e ora messo in giusto rilievo da M. Faggiolo dell'Arco in: *L'opera completa di De Chirico*, 1908-1924, Rizzoli, Milano 1984, p. 5.

[86] Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 18 s.

filosofia e mito tendono appunto a soddisfare tale meraviglia.

E così Platone ha saputo esprimere verità metafisiche, oltre che per concetti, per immagini, come nel mito dell'Iperuranio[87], della Caverna[88], dell'anima come Carro alato trainato da due corsieri e guidato da un auriga[89], e nei grandi miti sulla sorte delle anime nell'al di là nel *Gorgia*[90], nel *Fedone*[91] e nel decimo libro della *Repubblica*[92].

Il suo parlare per immagini sa comunicare verità con rappresentazioni fantastico-poetiche straordinarie, che anche oggi, come ai suoi tempi, riescono a coinvolgere il lettore e a spingerlo nelle più alte dimensioni dello spirito, mediante lo stupendo urto delle immagini creative, che dischiudono le vie del logos anche nella dimensione poetica, nella maniera più efficace.

Ma ancora un punto è necessario chiarire, per poter capire a fondo la *mito-logia* platonica.

Il nostro filosofo dà al termine «mito» differenti significati a varie dimensioni.

Nei miti metafisici l'immagine si impone come chiarificazione del concetto, in quanto è un dire quel concetto stesso appunto per immagine e un farlo capire in modo intuitivo.

Nei miti escatologici Platone fa leva anche su quella che oggi chiameremmo *fede*, e che egli nel *Fedone* chiama *speranza*[93], come qualcosa che fa da stimolo al logos e lo feconda. E con fermezza egli stronca alla base le negazioni razionalistiche della validità del mito. Nel finale del *Gorgia*, ad esempio, Platone dice, rivolgendosi a Callicle, che il mito dell'oltretomba *non* è «una di quelle leggende che narrano le vecchierelle». Così potrebbe essere giudicato, e quindi disprezzato, *solo se con la pura ragione si potessero trovare altre cose migliori e più vere*. E ai tre razionalisti del dialogo (e quindi a quelli di tutti i tempi) dice: «Ma vedi bene che voi tre, che siete i più sapienti dei Greci, tu e Polo e Gorgia, non sapete dimostrare che si debba vivere una vita diversa da questa, che è vita che ci appare utile anche laggiù»[94].

È quel senso di «fede», per dirla con il nostro termine, con cui l'uomo non può non affrontare la questione dell'al di là, nel *Fedone*, dopo la presentazione del grande mito finale, viene espresso come segue, in modo veramente emblematico: «Certamente, sostenere che le cose siano veramente come io le ho esposte, non si conviene ad un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che o questo o qualcosa di simile a questo debba

[87] Cfr. *Fedro*, 247 C ss.

[88] Cfr. *Repubblica*, VII 514 A - 517 A.

[89] Cfr. *Fedro*, 246 A ss. e 253 E ss.

[90] Cfr. *Gorgia*, 523 A - 527 E.

[91] Cfr. *Fedone*, 80 B - 82 D; 107 C - 115 A.

[92] *Repubblica*, X 614 B - 621 D.

[93] Cfr. *Fedone*, 67 B-C; 68 A; 114 C.

[94] *Gorgia*, 527 A-B.

accadere delle nostre anime e delle loro dimore: ebbene, questo *mi pare che convenga e che metta conto di arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello!*»[95].

Ma per «mito» Platone intende la *narrazione probabile* riguardante il mondo sensibile e il cosmo sensibile nel suo intero[96], e quindi anche la storia del cosmo e degli uomini[97]. Infatti, il cosmo fisico è una immagine del modello intelligibile. Ma solo l'intelligibile è conoscibile in modo perfetto, l'immagine, invece, può conoscersi solo in modo verosimile. La natura umana, in questo ambito, deve quindi accontentarsi di ragionamenti e narrazioni, ossia di *miti probabili*. In questo senso, tutta la cosmologia e tutta la fisica, per Platone, sono «miti».

Al mito, inoltre, Platone dà anche la capacità di fare l'incantesimo, e quindi di raggiungere le pieghe emotive dell'anima e di persuaderla[98].

Infine, ricordiamo (ma su questo ritorneremo ancora più avanti) che Platone ha considerato l'intera sua opera scritta come una sorta di mito, nel senso di narrazione che non raggiunge l'esattezza e la perfezione, cui invece attinge la dialettica nella dimensione dell'oralità[99].

VIII. I MESSAGGI DI PLATONE COMUNICATI IN MODO ALLUSIVO E CON RIMANDI AL NON SCRITTO E IL LORO SIGNIFICATO PROGRAMMATICO

Ma in Platone c'è anche un quarto tipo di comunicazione, che si distingue nettamente da quelli di cui abbiamo parlato e che solo di recente è emerso nella sua giusta luce e nella sua portata.

Nei suoi scritti Platone non ha rivelato *expressis verbis* i contenuti delle sue Dottrine non scritte; e tuttavia non ha taciuto *in toto* su di essi; ne ha parlato per allusioni, facendo complessi giochi di risparmio di alcune dottrine, di rimandi ad un «dopo» che negli scritti non si verifica mai, di omissioni e di silenzi «per il momento» e «per ora», ma con precisi cenni che indicano l'obiettivo cui vuole arrivare, indirizzati chiaramente a coloro che erano a conoscenza delle dottrine orali che egli professava all'interno dell'Accademia.

Noi, oggi, mediante la tradizione indiretta, possiamo ricuperare questi obiettivi, di cui diremo più avanti. Qui ci preme mostrare *i precisi giochi di allusione e di rimando* che fa Platone, in passato trascurati o non presi sul

[95] *Fedone*, 114 D.

[96] È questa la tesi sostenuta nel *Timeo*, 29 B-C, e *passim*, su cui si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 583-596.

[97] Su questo tema si veda il bel libro di K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei Principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*, Vita e Pensiero, Milano 1991².

[98] Cfr., ad esempio, *Leggi*, X 903 B.

[99] Si ricordi in modo particolare che Platone chiama mito addirittura ciò che presenta nella *Repubblica*, suo capolavoro filosofico: cfr. II 376 D-E; VI 501 E.

serio; il che ha compromesso, di conseguenza, la ricostruzione di una vera immagine di Platone[100].

Per fare capir bene questi messaggi allusivi, prendiamo i due capolavori filosofici di Platone, quelli che da sempre sono stati considerati i punti di riferimento per la ricostruzione del suo pensiero: la *Repubblica* e il *Timeo*. In effetti, il primo scritto contiene i capisaldi metafisici, gnoseologici, etici e politici; il secondo i capisaldi cosmologici. In questi due scritti mancano, fondamentalmente, soltanto l'erotica e l'approfondimento del metodo diairetico della dialettica.

Incominciamo dalla *Repubblica*.

Lo Stato ideale che Platone presenta è fondato sul Bene e sulla sua attuazione in dimensione etico-politica. Più che mai, quindi, sarebbe necessario che Platone ci dicesse – attenendoci ai criteri moderni con cui si concepisce e si scrive un libro – in che cosa consista quel Bene che bisogna attuare, e che quindi ne definisse l'essenza e traesse le conseguenze che ne derivano. Invece, Platone non solo non fa questo, ma *presenta anche le ragioni programmatiche per cui non lo fa*.

Leggiamo questo testo che meglio di ogni altro indica i limiti che Platone pone al suo capolavoro così come a tutti i suoi scritti.

«Per Zeus, Socrate! – esclamò Glaucone –. Che non ti venga in mente di sparire proprio ora che siamo prossimi al traguardo! In fondo a noi basterebbe che tu trattassi del Bene come hai trattato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù».

«Caro amico – gli replicai –, a dire il vero anche a me basterebbe, ma temo di non esserne all'altezza, e *spingendomi troppo innanzi non vorrei meritarmi lo scherno altrui*.

«Ma benedetti amici, che cosa effettivamente sia il Bene in sé lasciamolo per ora da parte – infatti la possibilità di giungere a quello che io ne penso ora mi sembra superiore a ciò che miriamo al presente –; ma di quello che mi pare *figlio del Bene* e somigliantissimo a lui, voglio parlarvi, se voi pure lo desiderate; se no, lasciamo stare».

E lui: «Suvvia, parla: pagherai un'altra volta *il debito della presentazione del padre*».

«Davvero – dissi – vorrei essere in grado di pagare quel debito, e che voi lo riscuotiate e non, come ora, *limitarmi a dare solamente gli interessi. Nel frattempo, però, prendete questo frutto e questo figlio del Bene in sé. Fate però attenzione affinché io, senza volerlo, non vi inganni facendo un conto inesatto degli interessi*»[101].

Platone dice con tutta chiarezza di conoscere questa essenza del Bene, ma che, «per ora» non la presenterà.

[100] Su questo tema il primo che ha richiamato l'attenzione in modo sistematico è stato Krämer, di cui si veda il citato volume, *Platone e i fondamenti della metafisica...*, dove il lettore troverà il catalogo di tutti i suoi scritti. Gettano ulteriore luce sulla questione anche i già citati libri di Szlezák, *Platone e la scrittura...*, e *Come leggere Platone*, *passim*.

[101] *Repubblica*, VI 506 D - 507 A.

Si tratta di un testo di «risparmio», di «omissione» e di «rimando», esemplare, appunto perché la definizione dell'essenza del Bene nella *Repubblica* sarebbe la cosa più necessaria, se, come dicevamo, si stesse ai canoni moderni. Ma, ci dice Platone, la cosa non verrà fatta, perché si tratta di una impresa superiore a quella che si potrebbe fare «ora», ossia nell'ambito dello scritto.

Si noti, inoltre, come Platone rilevi anche di non voler trattare dell'essenza del Bene, per il timore di attirarsi derisioni nel presentarla, ossia per timore di essere ridicolizzato e disprezzato. Vedremo, più avanti, che l'essenza del Bene per Platone era l'Uno come suprema Misura di tutte le cose. Ora, ci è stato tramandato che almeno una volta in una conferenza pubblica (o in un ciclo di conferenze) Platone aveva accettato di esporre in pubblico le dottrine che riservava all'interno dell'Accademia *Intorno al Bene* e, nell'ascoltare ciò che disse, «alcuni lo disprezzarono, altri lo biasimarono»[102].

Nella *Repubblica*, pertanto, egli applica rigorosamente il criterio del tacere ciò che è necessario tacere, limitando la trattazione allo stretto occorrente, e riservando ciò che va riservato e come va riservato, ossia all'interno dell'oralità.

Si noti come le cose che nella *Repubblica* Platone tace siano esattamente quelle «cose di maggior valore» che il *Fedro* dice che il filosofo *deve conoscere, ma non mettere per iscritto.*

La definizione dell'essenza del Bene viene quindi rimandata «a un'altra volta». Ma questa, ovviamente, non si ritrova in nessun dialogo successivo, *perché quest'altra volta è appunto l'oralità dialettica*[103].

E ora, dall'*omissione* passiamo ai *rimandi* e ai modi in cui vengono fatti.

Platone dice di non voler saldare il conto, ossia di non voler pagare il debito, ma di essere disposto a pagare gli «interessi» di questo conto, ossia a presentare il «figlio» invece del «padre». Per giunta – e qui il rimando allusivo risulta chiarisssimo –, egli afferma di voler pagare gli interessi e presentare il figlio in maniera corretta, vale a dire *in proporzione adeguata*[104].

È evidente che, in base ad opportune indicazioni, quei lettori che erano a conoscenza delle dottrine orali, potevano facilmente risalire, per via della giusta proporzione, dagli interessi al capitale di base, dai connotati del figlio ai connotati del padre.

Dunque, Platone presenta il suo grande capolavoro, l'opera sua più densa di pensieri e più grandiosa, come un «interesse» e un «frutto» di un qualcosa che non affida allo scritto e che quindi sta oltre lo scritto. Se non si ricupera lo sfondo su cui si colloca questo «gioco» dello scritto, sfugge proprio il suo significato di fondo, con tutta una serie di conseguenze.

Ma ecco il cenno che il nostro filosofo fornisce al suo lettore adeguata-

[102] Cfr. Aristosseno, *Elementi di armonia*, II 39-40 Da Rios.

[103] Per approfondimento di questo punto si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 315-323.

[104] Cfr. *Repubblica*, VI 507 A.

mente preparato per pervenire all'essenza del Bene.

Dopo aver descritto il frutto e il figlio, ossia dopo aver presentato l'immagine del Bene come il Sole, con il complesso gioco che consegue a questa immagine, improvvisamente «buca» l'immagine con profondissimi concetti, espressi in modo fortemente brachilogico: «E così anche ai conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'essere conosciuti, ma anche l'essere e l'essenza provengono loro da questo, pur non essendo il Bene l'Essere, ma ancora al di sopra dell'Essere, essendo superiore in dignità e potenza»[105]. Concetti, questi, che nessuno di coloro che non erano a conoscenza delle lezioni platoniche nell'Accademia poteva capire, in particolare il concetto del Bene al di sopra dell'essere. Qui Platone allude all'Uno, da cui appunto deriva l'essere, di cui egli parlava soprattutto nelle sue lezioni orali nell'Accademia[106].

E in modo sorprendente, *per allusione*, lo dice anche con una immagine: «E Glaucone, molto comicamente: *Apollo!* – disse –, che divina superiorità»[107].

Noi sappiamo che i Pitagorici intendevano il nome «Apollo» come espressione simbolica dell'Uno[108]. E Platone solo qui lo usa in senso esclamativo.

E che proprio qui ci sia un gioco rivelativo per allusione del punto chiave, Platone ce lo dice senza mezzi termini, facendo rispondere da Socrate, all'esclamazione di Glaucone, proprio questo: «La colpa è tua, dato che mi costringi a dire le opinioni che ho su questo punto»[109].

E si noti che, sopra, ci aveva detto che le opinioni sue su questo punto non ce le avrebbe dette. E, in effetti, non le dice *expressis verbis*, ossia non le dice con quei criteri con cui mette per iscritto quelle cose che ritiene consegnabili alla scrittura; e tuttavia ce le suggerisce con quel gioco allusivo che a noi sfuggirebbe, se non avessimo adeguate informazioni dalla tradizione indiretta. E in ogni caso, si tratta di allusioni che rimangono indecifrabili per tutti coloro che non ricuperano la dimensione storica in cui si colloca il messaggio scritto di Platone[110].

Altrettanto eloquenti sono i giochi di omissione e i contrappunti di rimando che Platone fa nel suo altro capolavoro filosofico, il *Timeo*.

In particolare, affrontando un complesso discorso incentrato sulle forme

[105] *Repubblica*, VI 509 B-C.

[106] Ricordiamo al lettore, come abbiamo già accennato, che le testimonianze della tradizione indiretta che ci riferiscono le Dottrine non scritte di Platone, le abbiamo presentate in prima traduzione italiana nel volume di Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica...*, pp. 370-417. Si veda anche l'eccellente esposizione sintetica di Krämer delle dottrine che si ricavano da queste testimonianze, ivi, pp. 153-178.

[107] *Repubblica*, VI 509 C.

[108] Cfr. la testimonianza di Plotino, *Enneadi*, V 5, 6.

[109] *Repubblica*, VI 509 C.

[110] Si veda G. Reale, *Ruolo delle Dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene» nella «Repubblica» e nel «Filebo»*, Napoli 1991.

geometriche e sui numeri, Platone dice chiaramente di fare «un discorso non usuale», rispetto agli altri scritti. Si avvia, cioè, per quel tragitto che porta, attraverso la matematica, alle Dottrine non scritte e in maniera piuttosto accentuata[111].

Tuttavia, anche in questa sua opera, si ferma per strada, al momento giusto e, dopo aver parlato dei triangoli elementari da cui derivano i corpi geometrici regolari, che producono gli elementi fisici acqua, aria, terra e fuoco, dice espressamente: «I principi, poi, che sono al di sopra di questi li conosce Dio e, degli uomini, chi è amico di Dio»[112].

IX. La «seconda navigazione» e la scoperta della teoria delle Idee

In ogni grande autore ci sono passi che contengono i cardini del suo pensiero. Così avviene anche in Platone, malgrado i limiti da lui imposti alla scrittura. In particolare, si pone in primo piano un passo del *Fedone*, in cui Platone descrive quella che, con una immagine emblematica, ha chiamato la sua «seconda navigazione» che lo ha condotto alla scoperta della «vera causa» delle cose[113].

La «seconda navigazione» è una metafora desunta dal linguaggio marinaresco, e indica quella navigazione che si intraprende quando cadono i venti e la nave rimane ferma: in tale circostanza si deve por mano ai remi, e in tal modo, con la forza delle braccia, si esce dalla situazione prodotta dall'incombere della bonaccia.

La «prima navigazione» fatta con le vele al vento corrisponde al tragitto compiuto da Platone sulla scia dei Naturalisti e con il loro metodo, che lo ha lasciato in posizione di stallo. La «seconda navigazione», assai più faticosa e impegnativa, è quella condotta con il nuovo metodo dei ragionamenti che portano al trascendimento della sfera del sensibile e alla conquista del soprasensibile.

Questo passo è, per molti aspetti, *una pietra miliare nella storia del pensiero occidentale*, in quanto ne segna una svolta decisiva, perché costituisce *la prima dimostrazione razionale dell'esistenza di un essere oltre quello sensibile, ossia di una realtà soprasensibile e trascendente*. Come già più volte in altri nostri scritti abbiamo rilevato, queste pagine del *Fedone* costituiscono la *Magna charta* della metafisica occidentale[114].

I problemi più importanti della filosofia – ci dice Platone – risultano strettamente legati al problema della generazione, della corruzione e dell'essere delle cose, e in particolare al problema di fondo del *perché* esse nascono, *perché* si corrompono e *perché* sono.

[111] *Timeo*, 53 B s.

[112] *Timeo*, 53 D.

[113] *Fedone*, 96 A - 102 A. L'immagine è a p. 99 C-D (δεύτερος πλοῦς).

[114] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 137-158 e *Storia della filosofia antica*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1991[8], pp. 59-73.

Ebbene, Platone dice, per bocca di Socrate, di essere partito da giovane proprio da questi problemi di fondo e di aver cercato di risolverli sulla scia delle indagini condotte dai filosofi naturalisti. Ma, rimanendo nell'ambito dell'indagine della natura propria di questi filosofi, le risposte a questi problemi risultavano di carattere puramente fisico-naturalistico. La vita deriverebbe dai processi del caldo e del freddo. Il pensiero deriverebbe dal sangue, o dall'aria, o dal fuoco o dal cervello come organo fisico. E in modo analogo si spiegherebbero tutte le altre cose.

Ma, in realtà, questi tipi di spiegazione risultano essere inconsistenti e contraddittori e creano difficoltà dalle quali non si può uscire (portano nella posizione di stallo della «bonaccia»).

Fra i filosofi naturalisti, uno poteva sembrare, di primo acchito, in grado di fare uscire dalle difficoltà, ossia Anassagora, con la sua dottrina dell'Intelligenza, che dovrebbe essere la vera causa delle cose. Ma a questa affermazione, di per sé eccellente, Anassagora non seppe dare adeguato fondamento. Il metodo di ricerca di carattere naturalistico che egli seguiva, non poteva permetterlo.

In effetti, affermare che l'Intelligenza è la causa che ordina e fa essere tutte le cose, significa dire che essa dispone tutte le cose nella migliore maniera possibile. Ma questo implica che l'Intelligenza e il Bene siano connessi in modo strutturale e che la prima si possa ben comprendere solamente in relazione con il secondo. In particolare, Anassagora, sostenendo la tesi dell'Intelligenza come causa delle cose, avrebbe dovuto spiegare il criterio del meglio in funzione del quale essa opera, con tutto ciò che da questo consegue. Insomma, avrebbe dovuto spiegare come tutti i fenomeni siano strutturati in funzione del meglio, e quindi presupponendo una precisa conoscenza del meglio e del peggio, ossia del Bene e del Male.

Ma Anassagora non ha saputo fare questo, e non ha collegato l'Intelligenza con il «meglio», ossia con il «Bene», e ha continuato ad assegnare agli elementi fisici un ruolo di causa determinante. Mentre gli elementi fisici sono solo *una causa ausiliare, non la vera causa*. E per far ben capire questo suo pensiero, Platone mette in bocca a Socrate un esempio esplicativo divenuto assai noto. Se vogliamo spiegare la vera causa per cui Socrate è venuto ed è rimasto in carcere, noi non possiamo riferirci a cause fisiche, come ad esempio i suoi organi di locomozione, le sue ossa, i suoi nervi e così di seguito. Dobbiamo, invece, ricorrere alla scelta da lui fatta con l'Intelligenza del «giusto» e del «meglio». È evidente che, se non avesse gli organi fisici del suo corpo, Socrate non potrebbe fare le cose che vuol fare; ma egli non agisce *a causa* di questi organi, ma solo *mediante* questi organi, in funzione di una causa superiore. La vera causa, ossia la causa reale, è appunto l'Intelligenza di Socrate *che opera in funzione del meglio*.

Dunque, per «legare» e «tenere insieme» le cose, occorre guadagnare quel «meglio», ossia quel «Bene», in funzione di cui opera l'intelligenza, il quale sta al di là del fisico e del sensibile; occorre quindi *guadagnare il piano dell'essere intelligibile*, metasensibile, o, come si dirà con un termine posteriore, l'essere *metafisico*.

Bisognerà, insomma superare il metodo fondato sulle sensazioni e

guadagnare il metodo fondato sui *logoi*, e mediante esso cercare di cogliere la verità delle cose.

E la verità delle cose sta appunto nelle realtà intelligibili, che Platone ha chiamato Idee, pure forme, eterni modelli delle cose, rispetto alle quali le cose sensibili sono un mezzo o strumento di realizzazione, non quindi l'essenza delle cose, ma ciò mediante cui l'essenza si realizza nella sfera del sensibile.

Platone fa degli esempi molto chiari. Se vogliamo spiegare le *cose belle*, noi non possiamo fare riferimento agli elementi fisici di cui sono costituite, come ad esempio il materiale di cui sono fatte, il colore, la figura fisica e simili; dobbiamo, invece, ricorrere all'Idea del Bello, ossia alla Bellezza-in-sé. Analogamente, se vogliamo spiegare le cose grandi e quelle piccole come tali, non dobbiamo ricorrere a cose fisiche o a parti di esse messe a confronto, bensì all'Idea di grande e all'Idea di piccolo. E così si spiegherà che il dieci è più dell'otto non per il due, ma per l'Idea di Pluralità. Infine, si spiegheranno i modi con cui si ottengono il due e l'uno, non mediante le operazioni fisiche di divisione e di aggiunzione, ma mediante la partecipazione all'Idea di Due e a quella di Uno.

Questa scoperta delle Idee come vero essere, intelligibile, incorporeo, immutabile, in sé e per sé esistente, che nelle opere scritte di Platone resta un punto di riferimento per la conduzione dei vari «soccorsi» negli impianti dialettici dei dialoghi, è stato in passato considerato il vertice del pensiero platonico. Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* scriveva addirittura che proprio nella formulazione della dottrina delle Idee sta «la vera grandezza speculativa» di Platone, «grazie alla quale egli segna una pietra miliare nella storia della filosofia e quindi nella storia universale»[115]. Cospicui capitoli della storia del pensiero occidentale si possono rileggere come ripensamento di questa teoria.

Ma Platone nelle Dottrine non scritte e nelle allusioni che ad esse fa negli scritti, si è spinto ancora oltre, con la teoria dei Principi primi e supremi, di cui ora dobbiamo dire, almeno in sintesi.

X. La tappa conclusiva della «Seconda navigazione» e la fine del viaggio: l'Uno come principio di tutte le cose, il principio antitetico della Diade e la struttura bipolare del reale

Chi ci ha seguito e ha ben compreso i punti che abbiamo illustrato nei primi tre capitoli, si sarà reso conto che la teoria delle Idee non può essere quella «cosa di maggior valore» che per Platone è della massima serietà. Infatti il filosofo, se è tale, si dice nel *Fedro*, non mette le cose che per lui sono le più serie e di maggior valore negli scritti, ma le riserba per l'oralità e per portare «soccorso» agli scritti medesimi. Dunque, nella misura in cui Platone ha consegnato alla scrittura la teoria delle Idee, ci ha chiaramente fatto capire che al di sopra di essa c'era ancora quel qualcosa che per lui era

[115] Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, p. 209.

«di maggior valore».

La tradizione indiretta, che si rifaceva alle Dottrine non scritte, ci riferisce: «Consideriamo ad esempio le Idee, che secondo Platone sono incorporee, preesistono ai corpi, e come ciascuna cosa che si genera si generi in rapporto con esse. Orbene, ciononostante, esse *non risultano i principi primi delle cose*, dal momento che ciascuna Idea considerata singolarmente si dice che è una, mentre considerata insieme ad un'altra o a più altre, è detta due, tre, quattro, cosicché *deve esistere qualcosa che è ancor al di sopra della loro realtà...*»[116].

Ma è Platone stesso che, proprio nel *Fedone*, in passi troppo spesso fraintesi, trascurati o respinti, ce lo dice con tutta la chiarezza permessa dalla scrittura, nei limiti che egli ad essa imponeva. Nel *Fedone*, infatti, Platone presenta le Idee come *postulati*, e dice che per la loro giustificazione è necessario esaminare tutte le conseguenze che ne derivano e se siano in accordo fra di loro. E soggiunge: «... quando, poi, dovessi rendere conto del postulato medesimo, tu dovresti darne ragione, procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che sembri il migliore fra quelli che sono più elevati, via via fino a che tu non pervenga a qualcosa di adeguato»[117].

Ma questo tragitto finale, che possiamo chiamare la seconda tappa della seconda navigazione, non dovrà farsi per iscritto, se si è filosofi, perché è quello che porta al Principio primo e supremo, ossia a ciò che è di maggior valore.

E perciò espressamente Platone nel *Fedone* fa dire da Socrate al suo interlocutore che, siccome è *filosofo*, percorrerà questo tragitto finale.

Leggiamo il passo che allude addirittura al *principio* e al compito che resta al filosofo per la fondazione ultimativa della teoria delle Idee: «E non farai confusione, come fanno coloro che di tutte le cose discutono il pro e il contro, e che mettono in discussione, insieme, il *principio* e le conseguenze che da esso derivano, se vuoi scoprire qualcosa degli esseri! Infatti, di questo essi non parlano e non si danno premura, perché essi, con la loro sapienza, pur mescolando insieme ogni cosa, sono ugualmente capaci di piacere a se stessi. Ma tu, *se sei filosofo, farai, credo, quello che dico*»[118].

E che con questo tragitto si pervenga alla mèta finale, termine del lungo viaggio, Platone lo dice con chiarezza: «e anche i postulati che prima abbiamo posti (*scil.* quelli che affermano l'esistenza delle Idee), anche se a voi sembrano essere degni di fede, dovranno tuttavia essere esaminati con maggior precisione. E se li approfondirete quanto conviene, come credo, li comprenderete nella misura in cui un uomo li può comprendere. *E, se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercare niente più oltre*»[119].

Per capire le ragioni dell'ultima tappa della «seconda navigazione» bisogna entrare nell'ottica ellenica che concepisce lo *spiegare* come un

[116] Sesto Empirico, *Contro i Matematici*, X 258.

[117] *Fedone*, 101 D-E.

[118] *Fedone*, 101 E - 102 A.

[119] *Fedone*, 107 B.

unificare. Gli stessi Fisici hanno cercato di spiegare tutte le cose riducendole ad un Principio o ad alcuni principi essenziali; gli Eleati addirittura all'*unità dell'Essere*. Lo stesso Socrate ha cercato di spiegare i vari problemi morali dell'uomo, riconducendoli all'*unità* della virtù come conoscenza.

La teoria delle Idee nel suo complesso è nata in quest'ottica. La cospicua accentuazione della funzione sinottica del metodo dialettico, di cui abbiamo già sopra detto, consiste nella *unificazione del molteplice nell'unità dell'Idea*. Tuttavia, se i molti uomini sensibili sono unificati e spiegati dalla corrispondente Idea di uomo, i molti alberi dall'Idea di albero, le molte manifestazioni del bello dall'Idea del Bello, e così di seguito, è evidente che, con tale procedimento si spiegano molteplicità sensibili con unità intelligibili; ma queste unità nel loro insieme formano, a loro volta, una molteplicità (intelligibile), che, in quanto tale, va ulteriormente spiegata.

Di conseguenza, si pone la necessità di raggiungere un ulteriore livello di fondazione metafisica, che, come dice la *Repubblica*, guadagni ciò che non è più solo un postulato o una ipotesi, e che è l'anipotetico «Principio di tutte le cose»[120].

La posizione di Platone risulta in questo modo assai chiara. Negli scritti, egli ha ritenuto che il primo livello di fondazione metafisica della teoria delle Idee fosse sufficiente. Di conseguenza, il dialettico impersonato nella figura di Socrate porta soccorso alle argomentazioni appunto con questa teoria. Ma, poi, lascia sempre aperte le questioni nel loro punto supremo, *omettendo di chiamare in causa le dottrine ultimative*. E tuttavia fa ad esse i dovuti rimandi allusivi, con straordinari giochi di contrappunto e di mascherazioni emblematiche, che chi era preparato per la via dell'oralità poteva intendere benissimo.

Queste cose supreme e prime, come Platone scrive nella *Lettera VII*, si possono dire con poche parole, e per questo non è necessario metterle per iscritto per «richiamarle alla memoria», perché, *se sono capite, non si dimenticano più*[121]. Sono però difficilissime da capire, e richiedono per questo il percorso di una via lunga, con discussioni fra amici e costante e severo impegno.

In brevissime parole, in effetti, ce le ha tramandate soprattutto Aristotele, nella sua *Metafisica*: «Poiché le Forme (Idee) sono causa delle altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme fossero gli elementi di tutti gli esseri. Come elemento materiale delle Forme egli poneva il Grande-e-piccolo, e come causa formale l'Uno»[122]. «Da quanto si è detto risulta che egli ha fatto uso solo di queste due cause: quella formale e quella materiale. Infatti, le Idee sono cause formali delle altre cose, e l'Uno è causa formale delle altre Idee. E alla domanda quale sia la materia avente funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee nell'ambito dei sensibili, e di cui si predica l'Uno nell'ambito delle Idee, egli rispose che è la dualità,

[120] *Repubblica*, VI 510 B; cfr. anche 511 B-C.

[121] *Lettera VII*, 344 D-E.

[122] Aristotele, *Metafisica*, A 6, 987 b 18-21.

cioè il Grande-e-piccolo. Platone, inoltre, attribuì la causa del bene al primo dei suoi elementi e attribuì quella del male all'altro»[123]. «Fra coloro che affermano l'esistenza di sostanze immobili alcuni dicono che lo stesso Uno è il Bene in sé; certamente essi ritenevano che *l'essenza di esso fosse l'Uno*»[124].

E poiché questi passi contengono proprio quella definizione del Bene che nella *Repubblica,* per le ragioni che ben conosciamo, Platone diceva di avere in mente, ma di non voler comunicare al momento, ossia per iscritto, riportiamo anche un'altra testimonianza sulla conferenza pubblica che Platone aveva accettato di fare e in cui giungeva alla definizione del Bene come Uno, con le conseguenze di cui abbiamo già detto. Ci riferisce Aristosseno: «Come Aristotele soleva sempre raccontare, questa era l'impressione che riportava la maggior parte di coloro che ascoltarono la conferenza di Platone *Intorno al Bene.* Infatti, ciascuno vi era andato, pensando di poter apprendere uno di questi che sono considerati beni umani, come la ricchezza, la salute e la forza e, in generale, una meravigliosa felicità. Ma quando risultò che i discorsi vertevano su cose matematiche, numeri, geometria e astronomia, e da ultimo si sosteneva che vi è il Bene, un Uno, io credo che questo sia sembrato qualcosa del tutto paradossale; di conseguenza, alcuni disprezzarono la cosa, altri la biasimarono»[125].

Per spiegare questi due principi primi e supremi bisogna tener presente il fatto che, per i Greci, il problema metafisico di fondo è stato sempre quello di spiegare *il perché dei molti, ossia il perché e il come dall'Uno derivano i Molti.* Il tentativo di Platone è appunto quello di spiegare a livello protologico la molteplicità in funzione del principio dell'Uno e della Diade indefinita di grande-e-piccolo, la quale è la fonte da cui deriva la differenziazione e la molteplicità.

L'Uno di cui qui si parla, non è, ovviamente, l'uno matematico, ossia il numero uno, ma l'Uno metafisico, Principio da cui deriva ogni forma di unità, a tutti i livelli. Analogamente, la Diade o Dualità indeterminata non è il numero due, ma, come dicevamo, è il Principio e la radice della molteplicità degli esseri. Essa è concepita come Dualità di grande-e-piccolo, in quanto è tendenza all'infinitamente grande e all'infinitamente piccolo. Appunto per questa duplicità di direzione nel senso dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, essa viene chiamata Diade infinita o indefinita, e quindi viene qualificata anche come Dualità di molto-e-poco, di maggiore-e-minore e come strutturale diseguaglianza. Essa è come una materia intelligibile che, fungendo da sostrato all'azione dell'Uno, produce la molteplicità in tutte le sue forme, sia in senso orizzontale, sia anche in senso gerarchico verticale.

La pluralità delle Idee e la loro gradazione gerarchica nascono dall'azione dell'Uno che determina il Principio opposto della Diade, che è molteplicità indeterminata.

I due Principi sono ugualmente originari. Infatti l'Uno è gerarchicamen-

[123] Aristotele, *Metafisica,* A 6, 988 a 8-15.

[124] Aristotele, *Metafisica,* N 4, 1091 b 13-15.

[125] Aristosseno, *Elementi di armonia,* II 39-40 Da Rios.

te superiore alla Diade, ma è cooriginario rispetto alla Diade, in quanto l'Uno non avrebbe efficacia produttiva senza la Diade[126].

Per essere esatti, non si dovrebbe parlare di *due* principi e di *dualismo* dei Principi. Infatti, parlando di due e di dualismo si presuppone il *due* aritmetico; invece i numeri derivano dai Principi e sono *posteriori ontologicamente* ad essi. Si potrà parlare di due Principi in senso prevalentemente metaforico.

Si dovrà, quindi, parlare di due Principi, intendendo il «due» in senso prototipico e metafisico. In questo caso, sarebbe più esatto parlare non di dualismo, bensì di «bipolarismo», in quanto un Principio esige l'altro in modo strutturale. Platone qui porta a livello protologico metafisico quel modo di pensare squisitamente ellenico che, a vari livelli, concepiva il mondo come realizzazione in unità di coppie di contrari fra loro indissolubilmente legati in senso polare e condizionantisi l'uno con l'altro[127].

Le stesse massime della saggezza morale dei Greci, che sono considerate cifre emblematiche del pensare e del sentire ellenico, esprimono proprio una visione sintetica polarmente connotata. Così, ad esempio, le massime «usa misura», «nulla di troppo», «il meglio sta nel mezzo», presuppongono appunto l'idea di un limite contrapposto ad un illimite con funzione ontologica determinante.

E, nella sua valenza assiologica, anche la dottrina di Platone riprende questa idea di base: far unità nella molteplicità è un fare ordine nel disordine, portare giusti rapporti nello smisurato, e quindi guadagnare la «giusta misura».

Platone intendeva lo stesso Uno come Misura suprema e perfettissima di tutte le cose[128].

Quella affermazione che il Bene è Uno, che tanto aveva scandalizzato gli uditori della sua conferenza *Intorno al Bene,* esprime, dunque, in modo metafisico ultimativo, una connotazione essenziale del pensare greco, e può avere un valore straordinario anche oggi come in tutti i tempi.

Ogni Bene implica un portare unità nella molteplicità, e questo equivale a far ordine nel disordine, portare misura nella dismisura, tanto dentro sé stessi quanto nel rapporto con gli altri uomini, esattamente come ha fatto il Demiurgo, l'artefice del mondo, quando ha creato il mondo, appunto, componendo sinteticamente l'unità con la molteplicità, e facendo ordine, e quindi cosmo: «Dio possiede in misura adeguata la scienza e ad un tempo la potenza per mescolare molte cose in unità e di nuovo scioglierle dall'unità in molte; ma non c'è nessuno degli uomini che sappia fare né l'una né

[126] Si vedano per approfondimenti le già citate pagine di Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica...*, pp.153-178.

[127] Si veda quanto diciamo in *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 273-280 e *passim.*

[128] Il primo che ha messo a punto questa definizione è stato H. Krämer, soprattutto nello scritto: *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Traduzione di E. Peroli, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989, in cui si troverà tutta la documentazione.

l'altra cosa, né ci sarà mai in avvenire»[129].

È appena il caso di ricordare che queste dottrine «essoteriche» non hanno nulla a che vedere con le dottrine «segrete», diffuse nell'antichità. Queste ultime, come quelle dei Pitagorici, erano tenute nascoste perché fonte di potere politico e chi le rivelava veniva gravemente punito. Così erano segrete le dottrine mediche per i poteri economici e il rilievo sociale che comportavano. Invece Platone volle mantenere all'interno della Scuola «le cose di maggior valore», per rispetto delle cose stesse, che, malcomprese, procuravano derisoine o infatuazione[130]. Farebbe ben capire il suo atteggiamento, naturalmente *mutatis mutandis*, la frase evangelica: «non gettate le vostre perle ai porci», che per Platone suonava, invece, non gettate le cose che per voi sono di maggior valore in balìa dello scritto che rotola in mano di tutti e che i più non capiscono, ma tenetele in serbo per l'oralità.

XI. La dottrina del Demiurgo

Il terzo punto chiave della metafisica platonica è costituito dalla dottrina del Demiurgo. Tutti questi tre punti chiave sono certamente i più difficili, come Platone stesso riconosce.

A proposito della teoria delle Idee nel *Parmenide* il nostro filosofo rileva che dovrebbe essere di natura davvero eccelsa colui che fosse in grado di comprendere che in corrispondenza delle cose ci sono Idee in sé e per sé; e di natura ancor più mirabile dovrebbe essere colui che fosse in grado di comunicare tale teoria ed insegnarla agli altri[131]. A proposito della dottrina dei Principi supremi Platone era convinto che solo pochi potessero capirla, tanto che si è rifiutato di metterla per iscritto[132]. E anche della dottrina del Demiurgo dice qualcosa di analogo: «Ma il fattore e Padre di questo universo è molto difficile da trovare ed è impossibile parlarne a tutti»[133].

Sul Demiurgo sono sorti molti equivoci. In particolare si è spesso commesso l'errore di confonderlo con il Principio primo del Bene-Uno[134].

Il Demiurgo è quella Intelligenza suprema di cui Platone ha incominciato a parlare a partire dal *Fedone*: è quindi il Dio. Il Principio del Bene è invece il «divino». Per esprimere più chiaramente il concetto preciseremo che il Dio platonico come Intelligenza demiurgica è «Colui che è buono» in senso

[129] *Timeo*, 68 D. Si veda il significato di tale affermazione che presentiamo in *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 634-675.

[130] Il primo che ha ben precisato questa differenza fra «esoterico» e «segreto» è stato Szlezák; si veda, in particolare: *Come leggere Platone*, pp. 160-163.

[131] Cfr. *Parmenide*, 134 E - 135 B.

[132] Cfr. *Lettera VII*, 3441 C.

[133] *Timeo*, 28 C.

[134] Alla problematica del Demiurgo dedichiamo l'intera quarta parte del nostro libro *Per una nuova interpretazione di Platone...*, in cui presentiamo una serie di novità e ad essa rimandiamo il lettore per tutta la documentazione e la dimostrazione di quanto qui diciamo in sintesi.

personale; invece il Principio del Bene è il Bene in senso impersonale.

Per capire questa distinzione è necessario intendere due punti essenziali del pensiero teologico e filosofico dei Greci.

In primo luogo, bisogna tener presente il fatto che il Dio per i Greci ha in generale al di sopra di sé, dal punto di vista gerarchico, una regola o alcune regole supreme, cui deve riferirsi o attenersi e che, appunto in quanto Dio, deve perfettamente attuare. Proprio in questo senso il Dio platonico, che è appunto la suprema Intelligenza, ha al di sopra di sé in senso gerarchico una regola o delle regole a cui si ispira nella sua attività e che realizza in modo compiuto. Precisamente in questa ottica il Bene è la suprema regola (e le Idee nel loro complesso costituiscono come la totalità delle regole) cui Dio si ispira e si attiene, e che anzi porta in atto a tutti i livelli. Appunto per questo, Egli è il Buono e l'Ottimo per eccellenza, ossia ciò che è più vicino al Bene, in quanto è l'Intelligenza che esplica il Bene in senso globale.

In secondo luogo, bisogna tener presente la convinzione che Parmenide ha introdotto nel pensiero greco, secondo cui l'intelligenza risulta operante se ha l'essere a suo fondamento. Pertanto, in questa ottica, anche l'Intelligenza suprema, appunto in quanto Intelligenza, per il greco classico non produce il suo fondamento, ma lo presuppone. Proprio in questo senso, per Platone l'Intelligenza suprema implica come suo fondamento il Bene e, in generale, i Principi primi supremi e l'essere delle Idee.

Dunque, il Dio Demiurgo è il Buono per eccellenza, perché opera in funzione dell'Idea del Bene, ossia dell'Uno e della suprema Misura, attuandoli perfettamente per quanto possibile.

Un passo del *Timeo* è veramente essenziale, e conviene leggerlo in anticipo: «Egli era buono, e in un buono non nasce alcuna invidia per nessuna cosa. Essendo dunque lungi dall'invidia, Egli volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a sé [...]. Infatti, Dio, volendo che tutte le cose fossero buone e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo quello che non stava in quiete, ma che si trovava confusamente e disordinatamente, lo portò dal disordine all'ordine, giudicando questo totalmente migliore di quello. Infatti non è lecito a chi è ottimo di fare se non ciò che è bellissimo»[135].

Nel fare questo, il Demiurgo si è basato appunto sul Bene come Uno, e quindi ha operato portando l'unità nella molteplicità nei modi più vari e complessi, mediante la misura e i rapporti numerici e geometrici.

Infatti, dice Platone, senza l'intervento di Dio tutte le cose sarebbero senza ordine e senza misura. E produrre l'ordine e l'universo consiste proprio nel produrre proporzioni e rapporti secondo forme e numeri.

La creazione dell'universo in senso ellenico non poteva essere una *creatio ex nihilo*, dottrina di genesi biblica, ma *un portare ciò che è dal disordine all'ordine*.

Agendo su un principio materiale, la *chora*, che è la Diade indefinita del grande-e-piccolo a livello sensibile e che è eterno, il Demiurgo ha fatto

[135] *Timeo*, 29 E - 30 A.

nascere tutte le cose calando il mondo dell'intelligibile nel sensibile, avvalendosi dei numeri e delle figure geometriche, ossia degli enti matematici come intermedi e mediatori.

Il non-essere è, dunque, l'informe, l'indeterminato; l'essere è il formato, il delimitato e l'ordinato.

L'essere nella concezione platonica è, di conseguenza, mescolanza fra limite e illimite, indeterminato e determinante, informe e forma. E al livello sensibile il Demiurgo è la causa di questa mescolanza, secondo proporzione, armonia e giusta misura.

XII. Nell'Accademia «non entri chi non è geometra»: Numeri ideali, struttura numerica del reale e enti matematici

Una tradizione tardo-antica ci tramanda che all'ingresso dell'Accademia platonica stava scritto «Non entri chi non è geometra»[136].

Se questo sia una invenzione letteraria o se corrisponda alla verità, noi non lo sappiamo. È comunque certo che il motto *rispecchia perfettamente il pensiero platonico*; anzi, lo rispecchia talmente bene che, appunto per questo, mancando testimonianze antiche, si sospetta che sia una bella e ingegnosa finzione letteraria.

Plutarco ci tramanda, inoltre, il detto di Platone secondo cui «Dio sempre geometrizza»[137], che rispecchia perfettamente l'attività creatrice del Demiurgo, che cala i modelli intelligibili nella materia sensibile mediante le figure geometriche e i numeri, e corrisponde bene all'epigrafe che sarebbe stata scritta sul portone dell'Accademia.

In effetti, la matematica ha in Platone una enorme importanza, ed è la via d'accesso alla dialettica, in quanto il numero gioca un ruolo essenziale anche nel mondo ideale.

Al vertice della scala gerarchica del mondo ideale per Platone stanno proprio i Numeri ideali, che vanno ben distinti dai numeri matematici, di cui sotto diremo. I Numeri ideali sono le essenze stesse dei numeri matematici (il numero ideale tre è l'essenza del tre, e così di seguito). In quanto tali, essi non sono sottoponibili ad operazioni aritmetiche. Il loro *status* metafisico è ben differente da quello aritmetico, appunto perché non rappresentano semplicemente numeri, ma l'essenza stessa dei numeri. In effetti, non avrebbe senso sommare l'essenza del due all'essenza del tre e così di seguito.

I Numeri ideali, dunque, costituiscono i supremi modelli dei numeri matematici. Inoltre, per Platone i Numeri ideali sono i primi derivati dai Principi primi, per il motivo che essi rappresentano, in forma originaria e quindi paradigmatica, quella struttura sintetica dell'unità nella molteplici-

[136] Una eccellente documentazione su questa iscrizione si trova in H.D. Saffrey, *ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ. Une inscription légendaire*, «Revue des Études Grecques», 81 (1968), pp. 67-87.

[137] Plutarco, *Quaestiones convivales*, VIII 2.

tà, che caratterizza anche tutti gli altri piani del reale a tutti gli altri livelli.

Inoltre, Platone stabilisce una stretta connessione fra le successive Idee e i numeri, ma non opera una identificazione ontologica totale. Sarebbe errato ritenere che Platone identificasse ciascuna Idea con un numero specifico.

In particolare, per essere capita, questa dottrina non scritta che ha forti influssi sugli ultimi dialoghi, va connessa con la concezione che i Greci avevano del numero. Per il Greco, come gli studi recenti hanno dimostrato, il numero era pensato, più che come un intero (ossia una quantità compatta), come un rapporto articolato di grandezze e di frazioni di grandezze, di *logoi* e *analoghiai*, ossia come relazioni e rapporti. Per il Greco, dunque, tradurre i *logoi* e le relazioni in numeri era cosa ovvia.

Orbene, ciascuna Idea risulta collocabile in una precisa posizione del mondo intelligibile, a seconda della sua maggiore o minore universalità e a seconda della forma più o meno complessa dei rapporti che essa intrattiene con le altre Idee (che stanno al di sopra o al di sotto di essa). Questa trama di rapporti, che, per le ragioni cui sopra abbiamo accennato, può essere ricostruita mediante i procedimenti sinottici e diairetici della dialettica, può essere numericamente espressa[138].

Tale dottrina (che ha stupito molti interpreti, come quella dei Principi primi e della loro struttura bipolare) porta sul piano metafisico, esprimendola al più alto livello speculativo, una concezione dell'arte dei Greci quale si manifestava soprattutto nell'architettura e nella scultura.

L'occhio plastico del Greco non vedeva nella Forma e nella Figura qualcosa di ultimativo. Al di là di esse vedeva, appunto, il numero e il rapporto numerico. In particolare, il «canone», che regolava l'architettura e la scultura, esprimeva una «regola di perfezione» essenziale, che gli Elleni indicavano in una proporzione perfetta traducibile appunto in numeri in maniera esatta. Dunque, la forma o Idea visibile realizzabile nelle arti plastiche per i Greci era riducibile al principio della proporzione numerica e al numero.

Si trasporti questa concezione sul piano metafisico raggiunto da Platone, e si traggano le debite conclusioni. Le Idee che esprimono le Forme intelligibili (le essenze) delle cose, non sono la ragione ultimativa, ma suppongono un alcunché di ulteriore, che consiste, appunto, nei Numeri e nei rapporti numerici, e quindi, in senso ultimativo, i Principi supremi da cui derivano i numeri medesimi e gli stessi rapporti numerici[139].

I Numeri ideali, come abbiamo sopra accennato, sono ben diversi dai numeri matematici. La tradizione indiretta ci informa che gli enti matematici per Platone erano «intermedi» fra il mondo intelligibile e quello sensibile, ossia stavano ontologicamente a mezzo fra il primo e il secondo, con alcuni caratteri che li connettevano invece ai caratteri del secondo.

[138] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 228-247 e la documentazione che forniamo.

[139] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 260-273 e la documentazione iconografica, pp. 281-312.

Aristotele ci riferisce: «Platone afferma che, accanto ai sensibili e alle Forme (Idee), esistono enti matematici intermedi fra gli uni e le altre, i quali differiscono dai sensibili, perché immobili ed eterni, e differiscono dalle Forme, perché ve ne sono molti simili, mentre ciascuna Forma è solamente una e individua»[140].

Platone ha introdotto questi *enti matematici intermedi* per i motivi che seguono.

I numeri su cui opera l'aritmetica, come anche le grandezze su cui opera la geometria, non sono realtà sensibili, ma intelligibili. Però, tali realtà intelligibili non possono essere i Numeri ideali né Figure geometriche ideali, perché le operazioni aritmetiche implicano l'esistenza di molti numeri uguali e le dimostrazioni e le operazioni geometriche implicano molte figure uguali e molte figure che sono una variazione della medesima essenza (ad esempio, molti triangoli uguali e molte figure che sono variazioni della medesima essenza, ossia triangoli in varie fogge). Invece, ciascuno dei Numeri ideali (così come ciascuna forma ideale) è unico, e inoltre i Numeri ideali, come abbiamo già ricordato, non sono operabili.

Se si tiene presente questo, risultano chiare le conclusioni platoniche sull'esistenza di enti matematici aventi caratteri «intermedi» fra il mondo intelligibile e il mondo sensibile. In quanto sono immobili ed eterni, gli enti matematici condividono i caratteri delle realtà intelligibili, e cioè delle Idee; invece, in quanto ve ne sono molti della medesima specie, sono analoghi ai sensibili.

Il fondamento teoretico di questa dottrina sta nella convinzione radicatissima in Platone, di genesi eleatica, della perfetta corrispondenza fra il conoscere e l'essere, per cui ad un livello di conoscenza di un determinato tipo deve necessariamente far riscontro un corrispettivo livello di essere. Di conseguenza, alla conoscenza matematica, che è di livello superiore alla conoscenza sensibile, ma inferiore alla conoscenza dialettica, deve corrispondere un tipo di realtà che ha le corrispettive connotazioni ontologiche.

Questa dottrina non scritta (e solo allusa nei dialoghi) è essenziale per comprendere l'impianto ontologico e gnoseologico della *Repubblica*, e quindi costituisce un tassello assai importante del sistema platonico.

Inoltre, spiega assai bene l'importanza pedagogica che Platone attribuiva alle matematiche, che nell'Accademia dovevano preparare i futuri dialettici e politici nello Stato ideale.

Si noti che, in questa complessa prospettiva teoretica, Platone non fa dipendere la sua metafisica e la sua dialettica dalla matematica e dai suoi metodi, ma, al contrario, *fa dipendere la matematica dai principi metafisici in modo strutturale*. Appunto in quanto deriva dai principi metafisici con tutto ciò che da questo consegue, la matematica ne può presentare un'immagine, che aiuta a risalire al modello originario e quindi a preparare la mente alla dialettica che di essi tratta.

Per questo motivo, la scritta che la tradizione dice essere stata apposta

[140]Aristotele, *Metafisica*, A 6, 987 b 14-18.

all'ingresso dell'Accademia «Non entri chi non è geometra» è davvero emblematica.

XIII. Anamnesi e conoscenza

Platone è il primo filosofo che tratta il problema della conoscenza nella sua genesi e nella sua natura.

In primo luogo, va messa in rilievo la sua celebre dottrina dell'*anamnesi* che interpreta il conoscere come una forma di «ricordo», ossia *come un ritrovare nella propria anima un originario possesso del vero*, che fin dalle sue origini, e quindi da sempre, l'anima ha avuto.

Il *Menone* è il dialogo in cui questa dottrina viene presentata in modo paradigmatico. Dapprima Platone richiama le dottrine orfico-pitagoriche, secondo le quali il nascere non è che un rinascere e ogni volta è un ricominciare di una vita che si aggiunge alle precedenti nell'al di qua e nell'al di là. L'anima, pertanto, ha visto e conosciuto tutta la realtà, che, ogni volta, rinascendo dimentica, ma che con l'apprendere e con il conoscere «ricorda». Dunque, nel conoscere, l'anima trae da sé medesima la verità che dentro di sé da sempre possiede, e proprio questo «trarre da sé» è un *ricordare*[141].

Ma, subito dopo aver detto questo, Platone presenta un più ampio discorso, con una serie di argomentazioni assai più logiche e più rigorose[142].

Presenta il celebre *esperimento maieuttico* con l'interrogazione di uno schiavo, che, pur essendo del tutto ignaro di geometria, opportunamente interrogato, risolve una complessa questione implicante la conoscenza del teorema di Pitagora.

Le conclusioni che Platone trae da questo esperimento maieutico, condotto in modo perfetto, sono le seguenti. Dal momento che lo schiavo in precedenza non aveva imparato da nessuno la geometria, e poiché la soluzione del problema postogli non gli è stata fornita da nessuno, ma l'ha saputa guadagnare da solo, sia pure con l'ausilio del metodo maieutico dell'interrogare socratico, bisogna concludere che egli l'ha tratta dal di dentro di se stesso, dalla propria anima e, dunque, che se ne è «ricordato».

Spesso si è detto e ripetuto che la teoria platonica dell'«anamnesi» è di genesi orfico-pitagorica. E questo è in parte vero, come lo stesso *Menone* conferma. Ma è altresì vero, come proprio il grandioso esperimento maieutico mostra, che essa *deriva anche dalla maieutica socratica* e, in un certo senso, è il guadagno di quei fondamenti teoretici che la maieutica socratica richiedeva per essere giustificata.

Nel *Fedone* Platone riprende la dottrina e la ripresenta con ulteriori approfondimenti[143].

Noi possediamo conoscenze di nozioni, come ad esempio quelle dell'*uguale*, del *maggiore*, del *minore* e altre matematico-geometriche di questo

[141] *Menone*, 80 D - 82 B.

[142] *Menone*, 82 B - 86 C.

[143] *Fedone*, 72 E - 77 A.

genere, oppure del *bello*, del *giusto*, del *santo*, e così di seguito, che si rivelano essere nettamente superiori a quelle che l'esperienza sensoriale fornisce.

Pertanto, bisogna ammettere che fra i dati dell'esperienza e le conoscenze che pure noi abbiamo ci sia *un dislivello*, ossia che queste contengano qualcosa in più rispetto a quello che forniscono i primi.

Ora, se questo *qualcosa in più* non deriva dai sensi, non può, di conseguenza, se non provenire *dal di dentro di noi*.

Ma questo che proviene dal di dentro di noi per Platone non può essere una *creazione* del soggetto pensante; viene piuttosto «scoperto» e «trovato» dal soggetto pensante in sé, come *qualcosa che gli si impone in maniera assoluta*.

Pertanto, il soggetto conoscente ha un originario possesso, e il processo del conoscere è un «ricordare» e fare emergere tale possesso.

La «reminiscenza» presuppone dunque strutturalmente una impronta impressa nell'anima dall'Idea, una originaria e metafisica «visione» dell'essere e della verità che, anche se velata, resta sempre nell'anima di ciascuno di noi.

Nel tardo *Timeo*, ribadendo questa dottrina, Platone dice che il Demiurgo, subito dopo aver creato le anime destinate ad essere incarnate nei corpi umani, e dopo averle affidate agli astri, affinché tramite essi passassero nei corpi, *mostra loro l'originaria verità*, che, entrando poi nei corpi, l'anima dimentica, ma mai per intero, e che con i processi del conoscere «ricorda»[144].

Da tempo pensatori e studiosi hanno correttamente visto nella platonica dottrina della «reminiscenza» delle Idee *una prima scoperta occidentale dell'apriori*.

Evidentemente, non si tratta in Platone di un *apriori* di tipo kantiano o neokantiano, ossia un apriori *soggettivo*, sia pure in senso trascendentale, bensì un apriori *oggettivo*, metafisico.

Le Idee che l'anima umana ricorda non sono, in altri termini, categorie dell'intelletto e forme della ragione, ma *sono realtà oggettive assolute*, che, mediante l'*anamnesi*, si impongono come *oggetto della mente*.

Dunque, l'anamnesi è la prima scoperta occidentale dell'*apriori oggettivo*.

Le tappe e i modi specifici con cui l'uomo ricupera l'originaria visione del vero sono stati da Platone illustrati e approfonditi in vario modo nella *Repubblica* e nei dialoghi dialettici.

Nella *Repubblica* Platone imposta la problematica gnoseologica sul principio (che ha le sue radici nell'Eleatismo) secondo il quale la conoscenza è proporzionale all'essere, di guisa che *solo ciò che è massimamente essere è perfettamente conoscibile, mentre il non-essere è assolutamente inconoscibile*. Ma poiché fra il vero essere e il non-essere c'è il sensibile che è una sorta di *misto di essere e non-essere*, Platone chiama *doxa* o *opinione* la forma di conoscere del sensibile, distinguendola nettamente dalla vera *scienza*, che verte intorno al vero essere[145].

[144] *Timeo*, 41 D-E. Si veda anche *Fedro*, 249 B - 250 A.

[145] Cfr. *Repubblica*, V 476 E - 477 B.

Molto interessante, nella complessa articolazione che Platone presenta di queste forme di conoscere, è la distinzione che egli fa della scienza, ossia della vera conoscenza, in *conoscenza dianoetica e conoscenza noetica*.

La dianoia è la conoscenza degli enti matematici, che, come sappiamo, sono «intermedi» fra gli intelligibili e i sensibili, e quindi è una forma di conoscenza *mediana* o *intermedia*. La *noesis* è il coglimento mediante la dialettica delle Idee e dei Principi supremi con tutti i loro nessi strutturali[146].

Richiamando quanto nelle pagine precedenti abbiamo detto della dialettica e connettendolo con quanto ora abbiamo chiarito, possiamo concludere, in modo riassuntivo, nella maniera che segue.

Il procedimento conoscitivo dialettico porta dal sensibile all'intelligibile, e quindi dal piano fisico al piano metafisico, raccogliendo la molteplicità del sensibile a vari livelli nell'unità delle Idee. Per questa ascensione si guadagna una adeguata preparazione mediante la conoscenza matematica, ossia ad opera della conoscenza mediana. Raggiunte le Idee, si deve percorrere la struttura gerarchica piramidale del mondo ideale in tutti i sensi, cogliendo i nessi dell'unità e della molteplicità, sia con procedimento sinottico sia con procedimento diairetico. Si dovrà, in questo modo, guadagnare le Idee supreme, pervenendo, infine, per astrazione, all'Idea suprema e al Principio primo e supremo di tutte le cose, che è l'Uno-Bene.

E senza mezzi termini Platone nella *Repubblica* afferma che il dialettico, ossia il filosofo, deve saper definire l'Idea del Bene con il ragionamento, astraendola da tutte le altre, passando attraverso tutte le prove con un ragionamento che non crolla. E con questa definizione dell'essenza del Bene il filosofo giunge in quel luogo «dove chi giunge troverà riposo del cammino e *fine del viaggio*»[147]. Ma alla fine di questo viaggio non si giunge mediante la scrittura, ma mediante l'oralità dialettica.

La definizione del Bene che Platone non ha fornito nei suoi scritti, ma solo nell'ambito dell'oralità dialettica, come abbiamo già sopra ricordato, è questa: il Bene è l'Uno come Misura suprema di tutte le cose[148].

XIV. Uomo, anima e immortalità

Le tematiche che finora abbiamo analizzato hanno un grandissimo peso negli scritti di Platone, ma solo raramente vengono trattate di per sé. Platone dà, infatti, netta preminenza alla tematica etica e politica, in funzione dei principi metafisici e conoscitivi che abbiamo richiamato.

Egli parte dalla definizione dell'uomo data da Socrate, e la porta alle estreme conseguenze, a tutti i livelli.

La definizione che Socrate ha dato dell'uomo è stata rivoluzionaria. L'uomo è la sua anima; il corpo è come lo strumento di cui essa si avvale.

[146] *Repubblica*, VI 509 C ss.

[147] *Repubblica*, VII 532 E.

[148] Si veda il saggio di Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone...*, sopra citato (alla nota 128) con tutta la documentazione.

Prima di Socrate, l'«anima» aveva differenti significati. In Omero è la larva inconsapevole che resta dell'uomo e va agli inferi. Negli Orfici è un dèmone, che per un'originaria colpa commessa cade in un corpo, da cui, sia attraverso le trasmigrazioni, sia mediante le purificazioni, tornerà a liberarsi. Ma essa non coincide con la razionalità dell'uomo. Nei Presocratici è stata in vario modo connessa col principio, ma in modo ancora generico. Con Socrate l'anima diventa ciò per cui l'uomo conosce e determina la sua vita morale.

E da Socrate in poi è questo il senso che la parola «anima» ha assunto[149].

Ma Socrate ha lasciato ancora aperto un problema: quello dell'immortalità. Dal punto di vista della credenza, egli propendeva nettamente per l'immortalità dell'anima; ma, dal punto di vista teoretico, non aveva ancora guadagnato quei fondamenti metafisici, in base ai quali questa credenza poteva venir dimostrata razionalmente.

È appunto questo il problema che Platone si è assunto, con tutte le conseguenze che ne derivano.

L'opera in cui per la prima volta questo problema viene posto in modo radicale è il *Gorgia*. E proprio sull'impostazione che Platone dà al problema in questo dialogo bisogna concentrarsi per ben comprenderlo.

Socrate il giusto è stato ucciso, e l'ingiusto sembra invece trionfare. Il virtuoso e il giusto sono in balìa dell'ingiusto e ne soffrono i soprusi. I viziosi e gli ingiusti sembrano invece felici e soddisfatti delle loro prepotenze. Il politico giusto soccombe, mentre quello senza scrupoli si impone. Dovrebbe trionfare il bene, e invece sembra che trionfi il male.

Da che parte sta, allora, il vero?

Callicle, uno dei protagonisti del dialogo, che dà voce alle tendenze estremistiche che erano maturate in quell'epoca con gli epigoni dei Sofisti, non esita a proclamare, con sfrontata impudenza, che la verità è dalla parte del più forte, cioè di colui che sa farsi beffa di tutto e di tutti, sa godersi ogni piacere, sa soddisfare tutte le sue passioni, sa saziare qualsiasi suo desiderio e procurarsi i mezzi che servono all'uopo. La giustizia è una invenzione, a suo avviso, dei deboli, la virtù è una sciocchezza e la temperanza una assurdità. Chi si astiene dai piaceri e si modera è uno stolto, perché la vita che costui vive, in realtà, è uguale alla morte.

Proprio in risposta a questa concezione estrema, Platone ricupera le verità orfico-pitagoriche, le fonda sulle basi della sua metafisica, spingendosi molto oltre Socrate, anche se sulla scia da lui tracciata.

Callicle e tutti coloro di cui Callicle è simbolo dicono che la vita del virtuoso, che mortifica gli istinti, è vita senza senso, e quindi è morte.

Ma che cos'è la vita e che cos'è la morte?

Non potrebbe aver ragione chi dice: «Chi può sapere se vivere non sia morire e morire non sia vivere?»[150].

[149] Si veda la documentazione in Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, pp. 300-314.

[150] Euripide, frr. 639 e 833 Nauck, citato e discusso da Platone nel *Gorgia*, 492 E - 493 A.

È chiaro, allora, che per Platone diventa risolutiva proprio la risposta a quel problema che Socrate aveva volutamente lasciato insoluto, ossia il problema dell'immortalità e delle sorti escatologiche dell'anima. Infatti, se l'anima fosse mortale e se, con la morte del corpo, anche lo spirito dell'uomo si dissolvesse, allora la dottrina di Socrate, da sola, non basterebbe a confutare quella di Callicle.

Per conseguenza, la dottrina dell'immortalità emerge in primo piano e conferisce una nuova dimensione all'etica e alla politica. Vivere per il corpo, come fanno molti uomini, significa vivere per ciò che è destinato a morire; vivere, invece, per l'anima significa vivere per ciò che è destinato ad essere sempre. L'uomo giusto che in questa vita viene ucciso, perde il corpo, ossia ciò che è mortale, ma salva l'anima, che è, invece, immortale.

È evidente, dunque, che le prove dell'immortalità dell'anima rivestono una grandissima importanza nel pensiero di Platone, perché devono portare questa problematica dal piano della semplice credenza a un piano filosofico di dimostrazione razionale coerente e consistente. Platone si concentra su questo problema nel *Fedone*.

Delle tre e molto complesse e articolate prove dell'immortalità, qui ricordiamo il nocciolo della seconda, particolarmente significativo.

L'anima umana è capace di conoscere cose *immutabili* ed *eterne*. Ma la condizione necessaria e indispensabile per cui essa possa conoscere queste cose, è che essa abbia una natura loro affine, altrimenti, queste rimarrebbero al di fuori delle sue capacità. Ebbene, come quelle cose sono immutabili ed eterne, così anche l'anima deve essere ontologicamente immutabile ed immortale. È questa una prova che porta alle estreme conseguenze il principio, già ben radicato nel pensiero greco, che solo il simile conosce il proprio simile, ma riguadagnato sul piano metafisico, sulla base della scoperta del mondo intelligibile[151].

Altre prove Platone fornisce anche nella *Repubblica* e nel *Fedro*. Nella *Repubblica* mostra che mentre i mali del corpo distruggono il corpo, quelli dell'anima, anche portati alle estreme conseguenze, non la distruggono; il che significa, appunto, che è incorruttibile[152]. Nel *Fedro*, infine, la prova viene concentrata intorno al concetto di automovimento[153].

Ma la questione decisiva per risolvere in modo radicale il problema posto nel *Gorgia*, è quella strettamente connessa all'immortalità, ossia *il problema della sorte dell'anima dopo la morte dell'uomo*.

La soluzione di questo problema Platone l'ha affidata ai grandi miti del *Gorgia*, del *Fedone* e della *Repubblica*.

Il nucleo concettuale che permane identico nelle complesse variazioni e differenziazioni immaginifiche che vengono presentate in questi miti è il seguente. I buoni riceveranno un premio per le loro virtù. Quelli che vissero una vita media, e quindi commettendo colpe sanabili, sconteranno una

[151] Cfr. *Fedone*, 79 B - 80 B.

[152] Cfr. *Repubblica*, X 610 E - 611 A.

[153] Cfr. *Fedro*, 245 C - 246 A.

pena che li purificherà dall'ingiustizia commessa, mediante la sofferenza, perché dall'ingiustizia, afferma Platone, «non ci si può liberare in modo diverso»[154]. Quelli che commisero ingiustizie insanabili saranno condannati nell'Ade a soffrire i patimenti più grandi.

Fra le molte affermazioni che Platone fa sulle sorti delle anime nell'al di là, ne ricordiamo due del *Gorgia,* particolarmente rilevanti. Il supremo giudizio viene fatto sull'anima spoglia del corpo e di tutto ciò che sulla terra è legato alla dimensione del corporeo. E nell'anima di colui che viene giudicato «resta tutto ben visibile quando si sia spogliata del corpo, e le sue caratteristiche costituzionali e le affezioni che l'uomo le ha procurato, mediante il modo di comportarsi in ciascuna circostanza»[155]. Inoltre, Platone afferma che Zeus costituì come giudici nell'al di là tre suoi figli[156]. In questa affermazione fa veramente impressione l'analogia con l'affermazione evangelica: «Il Padre non giudica nessuno, ma affida il giudizio al Figlio»[157].

Questa concezione dell'al di là si intreccia con la dottrina orfico-pitagorica della metempsicosi, che può portare le anime vissute in modo malvagio a reincarnarsi anche in corpi di animali, con cicli complessi, che nel *Fedro* vengono presentati come concludentisi, in ogni caso, con un ritorno alle origini divine dopo diecimila anni, e tremila per i filosofi che hanno saputo vivere la loro vita per tre volte consecutive in dimensione dell'amore filosofico[158].

Ma lasciando questo quadro dell'immaginario, che Platone stesso ci ha detto di intendere non già come vero nei particolari, ma solo nel *suo significato di fondo,* traiamo le conclusioni su questo punto.

Il pensiero essenziale dell'etica così come della politica di Platone sta in questo. Ciascuno deve cercare di fare ordine nel disordine delle passioni del proprio animo, così come deve cercare di portare ordine nel disordine che si trova nella società e nello Stato. Fare questo significa *portare unità nella molteplicità e mediare le varie scissioni con la giusta misura in tutti i sensi.*

Questo Platone ci dice in varie maniere sia nella *Repubblica,* sia anche nelle *Leggi.*

E fare questo, significa operare come il Demiurgo quando ha prodotto il mondo, trasformando l'originario caos nel cosmo, legando i molti con l'uno e l'uno coi molti.

La «imitazione di Dio», che Platone a più riprese indica come fine supremo dell'etica così come della politica[159], consiste appunto nell'agire come ha agito Dio, producendo il mondo, il quale altro non è che cosmo e ordine.

[154] *Gorgia,* 525 B-C.

[155] *Gorgia,* 524 D.

[156] *Gorgia,* 523 E - 524 A.

[157] Giovanni, V 22.

[158] Cfr. *Fedro,* 249 A s.

[159] Cfr. *Repubblica,* X.

XV. Le grandi metafore, cifre emblematiche del pensiero platonico

Oltre ai grandi miti escatologici, di straordinaria, michelangiolesca potenza, ce ne sono altri in Platone, di carattere metafisico, che esprimono addirittura il pensiero platonico in senso globale. E ci sono anche immagini che di primo acchito possono sembrare trascurabili e che invece, se bene intese, si impongono fra le cifre emblematiche della sua filosofia.

Proprio con un richiamo di tali grandi miti e di tali metafore vogliamo concludere questa *Introduzione*.

Sopra dicevamo che i miti e le immagini di Platone sono ben lungi dall'esprimere un momento in cui il concetto non ha ancora raggiunto la sua maturità e il pensiero non è ancora interamente padrone di sé, e di conseguenza si fa uso di immagini adatte per rappresentazioni e non per concetti. Al contrario, non rappresentano affatto un *non-ancora-filosofico* o un *parzialmente-filosofico*, ma esprimono un momento essenziale proprio del pensare. Sono, cioè, *un disvelare verità ultimative per metafore, con giochi di rimandi al concetto di straordinaria efficacia e potenza*.

Il mito della Caverna[160], che sta al centro della *Repubblica*, è certamente quello che esprime il pensiero platonico in tutte le sue dimensioni; ha avuto una grande fama, e si può addirittura tracciare una storia dei suoi influssi nella letteratura e nella pittura, oltre che nella filosofia. Qui vogliamo fermarci sul suo significato morale, mistico-teologico e ascetico con la creazione che esso comporta della grande metafora della «conversione».

La vita dei prigionieri incatenati nella caverna simboleggia la vita nella dimensione del sensibile, mentre il salire e il vedere la pura luce simboleggiano l'arduo guadagno della vita nella dimensione del metempirico. Il processo dello sciogliersi dalle catene e del girarsi verso la luce indicano il volgersi dal sensibile al soprasensibile e al divino. La visione del Sole simboleggia la visione del Bene, che è l'Uno e la Misura suprema di tutte le cose, e quindi il Divino. E tale visione comporta la conseguente decisione di ispirarsi ad esso nella vita morale e politica.

È da notare, in modo particolare, come la liberazione dai ceppi che porta dalla visione delle pure ombre alla contemplazione della luce, implica da parte del prigioniero un *girarsi completamente per poter vedere la luce*. E proprio questa immagine del girarsi dalla parte opposta per poter godere della visione della luce, poco dopo la narrazione del mito viene ripresa, sviluppata e qualificata come «conversione» (περιαγωγή). Se alla natura degli uomini validi, dice Platone, «venissero tagliati questi che sono come pesi di piombo, collegati con il divenire, i quali attaccandosi ad esso mediante i cibi, i piaceri e le mollezze di questo genere, trascinano in basso la vista dell'anima; ebbene, se liberandosi da questi *si convertisse alla verità*; questa medesima natura di questi uomini vedrebbe nella maniera più acuta anche queste cose (*scil.* le cose soprasensibili), così come ora vede quelle

[160] *Repubblica*, VII 514 A - 517 A.

cose alle quali è invece rivolta»[161].

È proprio questa grande metafora che i Cristiani, come da tempo gli studiosi hanno rilevato, hanno preso da Platone, già nei primi secoli, per esprimere in modo emblematico «quel cambiar modo di pensare», quella *metanoia*, di cui si parla nel *Nuovo Testamento*.

Un'altra grandiosa metafora, diventata pure celeberrima, è quella dell'«Iperuranio». Questo termine, soprattutto nella sua forma di aggettivo, «iperuranico», è passato nel linguaggio forbito, e viene usato ancora oggi.

L'Iperuranio è l'immagine con cui Platone esprime la dimensione dell'essere soprasensibile e metafisico. Alla lettera indicherebbe *il luogo che sta al di sopra del cielo*. Ma proprio le radici con cui è composto indicano *un luogo che non è un luogo*, o, se si preferisce, un luogo che esce completamente fuori dalla sfera del sensibile, ossia la regione del puro intelligibile. *Ouranós* è da Platone inteso come derivante da *horáo*, che vuol dire «vedo», e quindi esprime la regione del visibile, mentre l'iper-uranio è la regione del sopra-visibile, del sopra-sensibile, dell'intelligibile[162].

E in effetti, gli esseri che «occupano» questo *luogo che non è luogo*, dice Platone, ossia le Idee, hanno caratteri che con il «luogo» non hanno nulla a che vedere: sono senza figura, senza colore, invisibili, coglibili solamente con l'intelligenza.

Strettamente connessa con la metafora dell'Iperuranio è quella della «Pianura della Verità», che è il luogo in cui si trova il prato da cui proviene «il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima», ossia ciò che nutre «la natura dell'ala con cui l'anima vola»[163].

Le anime che nei ciclici giri per i cieli riescono a vedere qualcuna delle verità nella «Pianura della Verità», rimangono illese e restano nei cieli. Quando non riescono a vedere qualche Verità, si «riempiono di dimenticanza», perdono le ali e cadono sulla terra. Ma il punto più interessante della metafora è la connessione che Platone fa fra il tipo di vita che le anime condurranno sulla terra e la visione della Verità che hanno avuto nei precedenti cicli di giri per i cieli prima di cadere sulla terra. L'anima che ha contemplato il maggior numero di Verità darà vita ad un tipo di uomo di supremo valore, ossia ad un uomo amico del sapere, della bellezza e delle Muse. A seconda, poi, del grado via via minore della visione della Verità, le anime daranno origine a tipi di vite umane di valore morale sempre più basso. Al secondo posto, verrà l'anima che darà vita ad un uomo rispettoso delle leggi e ad un uomo capace di comando. Al terzo posto, verrà l'anima che dà vita ad un politico o ad un finanziere o a un economista. In quarto luogo, verrà l'anima del maestro di ginnastica e del medico, ossia di coloro che curano i corpi con la ginnastica e con la medicina. In quinto luogo, verrà l'anima di un indovino o di un iniziatore ai misteri. In sesto luogo, verrà

[161] *Repubblica*, VII 5128 B - 519 B.

[162] *Fedro*, 247 C ss.; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 190-197.

[163] *Fedro*, 248 A-C.

l'anima dei poeti o di coloro che si dedicano all'arte dell'imitazione. In settimo luogo verrà l'anima di un artigiano o di un agricoltore. In ottavo luogo, verranno le anime dei Sofisti, dei demagoghi e dei corteggiatori del popolo. Infine, verrà l'anima dei tiranni, la peggiore, perché ha perso pressoché del tutto la visione della Verità[164].

È questa una metafora che esprime un concetto di notevole valore e che avrà uno sviluppo storico di grande importanza. La contemplazione del Vero è facitrice di uomini, perché è quella che dà senso al suo fare e al suo vivere, e quindi determina il suo «spessore» umano. In Plotino la «contemplazione del vero» diventerà addirittura ontogonica, ossia creatrice di essere a tutti i livelli.

Ancora connessa con la metafora dell'Iperuranio e della Pianura della Verità è quella dell'anima come «biga alata» (cioè come carro alato tirato da due cavalli e guidato da un auriga), la quale rappresenta l'immagine dell'anima, ossia della ragione e delle forze che essa deve dominare per non perdere le ali, di cui abbiamo già detto, parlando dell'Eros. Anche questa immagine è diventata assai nota.

Sul grandioso mito di Er[165], contenuto nel libro decimo della *Repubblica*, ci sarebbe molto da dire; ma qui rileviamo solo un punto chiave di straordinaria portata.

Terminato un viaggio millenario (una vita terrena, che non dura più di un secolo, con i corrispondenti nove secoli di premio o castigo nell'al di là), le anime giungono su una pianura dove si determina il loro destino futuro. E, a questo riguardo, Platone opera quasi un rovesciamento della credenza ellenica tradizionale, secondo cui sarebbero gli dèi e la Necessità a decidere il destino dell'uomo.

I «paradigmi delle vite», dice invece Platone, stanno, sì, in grembo alla Moira Lachesi, figlia di Necessità, ma essi non vengono *imposti* alle anime, bensì vengono loro *proposti*. La scelta dei paradigmi di vita è interamente consegnata alla libertà delle anime stesse. E il profeta pronuncia questo verdetto di Lachesi: «non sarà il dèmone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliere il vostro dèmone»[166]. E soggiunge: «La virtù non ha padrone: secondo che ciascuno la onora o la dispregia, avrà più o meno di lei. La colpa è di chi sceglie. Dio non ha colpa»[167].

E nella scelta gioca un ruolo determinante la conoscenza che, una volta acquisita, in vari modi aiuta le anime per sempre.

Della metafora della «seconda navigazione» abbiamo già parlato sopra con ampiezza.

Da ultimo, ricordiamo la preghiera del filosofo nel finale del *Fedro*[168], che

[164] *Fedro*, 248 C-E.

[165] Cfr. *Repubblica*, X 614 B - 621 D.

[166] Cfr. *Repubblica*, X 617 E.

[167] *Ibidem*.

[168] L'interpretazione di questa preghiera è fornita da K. Gaiser nel suo ultimo bel saggio, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del «Fedro» di Platone*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990.

suggella il suo grande manifesto di scrittore e di filosofo e che ridà forse la immagine spirituale più bella di Platone stesso.

La preghiera presenta quattro richieste agli dèi. Sotto un platano ombroso lungo l'Ilisso, Socrate chiede di diventare bello dentro di sé; di possedere cose al di fuori che siano in armonia con quelle che possiede dentro; di saper considerare come vero ricco il sapiente; infine di poter avere tanto «oro» quanto solo il temperante potrebbe «prendersi e portarsi via».

Le prime richieste sono di facile comprensione. L'ultima è invece espressa con la metafora dell'«oro» e del «prendersi e portarsi via», che vanno interpretate. L'«oro» indica le cose di maggior valore che fornisce la sapienza. Il «prendersi e portarsi via» (φέρειν καὶ ἄγειν) è espressione che in greco significa *far bottino e portarsene via quanto più possibile*. Il «temperante» significa qui colui che ha perfetto autodominio, giusta moderazione etica e consapevolezza dei limiti dell'umano.

La preghiera è, dunque, la richiesta del filosofo di poter vedere, quanto più è possibile all'uomo, ciò che sta in quella *Pianura della Verità*, di cui sopra abbiamo detto.

Leggiamola come epigramma conclusivo: «Caro Pan e voi altri dèi che siete in questo luogo! Concedetemi di diventare bello di dentro; e che tutte le cose che io ho di fuori siano in accordo con quelle che ho dentro! Che possa considerare ricco il sapiente; e che possa avere una quantità di oro quanta nessun altro potrebbe prendersi e portarsi via, se non il temperante!»[169].

Già Johann Gottfried Herder scriveva che il «platano» sotto il quale Socrate pronunciava questa preghiera doveva restare un albero sacro, e la preghiera di Socrate doveva essere anche la nostra preghiera[170].

E, in effetti, questa può essere intesa veramente come la preghiera del filosofo in quanto tale. Ma, in particolare, esprime l'immagine spirituale di Platone in modo splendido: nella sua vita egli ha cercato di diventare bello dentro, di accordare ciò che aveva dentro con ciò che aveva fuori; ha considerato la sapienza come la vera ricchezza, e ha cercato veramente di «prendersi e portarsi via» (per sé e per tutti noi) quanto più dell'oro di questa sapienza è possibile ad un uomo.

Giovanni Reale

[169] *Fedro*, 279 B-C.

[170] Johann Gottfried Herder, *Kalligone* (1800), in *Sämmtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte*, 18. Teil, Stuttgart Tübingen 1830, pp. 109 s. Si veda il testo tedesco che riportiamo nel libro di Gaiser sopra citato (alla nota 168), p. 31, nota 1.

NOTIZIE
SU PLATONE, SUI SUOI SCRITTI, SULLA BIBLIOGRAFIA, SUI LAVORI FATTI IN PARALLELO A QUEST'OPERA E SUI COLLABORATORI

I. Il nome di Platone

Platone non è il nome che fu dato al nostro filosofo dalla famiglia al momento della sua nascita, ma un nomignolo. Alla nascita gli fu dato il nome del nonno Aristocle. Ma il soprannome Platone fu tosto accettato da tutti. Lui stesso nelle tre volte in cui si cita (due nell'*Apologia di Socrate* e una nel *Fedone*), si cita appunto con questo nome.

La genesi di questo soprannome, diventato nome definitivo, ci è tramandata in tre varianti.

Il termine *platos* in greco significa ampiezza, estensione, larghezza. Il suo maestro di ginnastica gli avrebbe dato il nome Platone, che suonerebbe all'incirca Vasto, Ampio, Esteso, per il suo vigore e la sua corporatura.

Secondo altri il nome deriverebbe dalla sua vasta fronte.

Infine, secondo altri ancora, deriverebbe dalla maestosa ampiezza dello stile delle sue opere.

Quest'ultima indicazione è la meno credibile, perché solo ad uno scrittore già impostosi e di gran fama si può dare un soprannome che rispecchia il suo stile, mentre a Platone tale soprannome venne dato molto presto, tanto che egli così si autocita in un dialogo giovanile come l'*Apologia di Socrate*.

La prima motivazione resta, a nostro giudizio, quella più convincente.

II. Cronologia ed episodi salienti della vita di Platone

Sulla cronologia e sulla sua vita non abbiamo molte notizie. Come giustamente diceva U. von Wilamowitz Moellendorff, in fondo tutto quello che sappiamo sta in mezza pagina, almeno quello che sappiamo di sicuro.

È nato nel 427 a.C. da una famiglia aristocratica, con nobili ascendenti sia da parte del padre Aristone, sia da parte della madre Perictione. Furono suoi fratelli Adimanto e Glaucone (che vengono presentati come deuteragonisti della *Repubblica*) e la sorella Potone, di cui fu figlio Speusippo, successore di Platone nella direzione dell'Accademia.

Sui vent'anni, intorno al 407 a.C. divenne discepolo di Socrate. Ci dicono le nostre fonti che, come conseguenza dell'incontro con Socrate, Platone bruciò le sue precedenti composizioni poetiche, per abbracciare la via della filosofia.

Nel 399 a.C. Socrate venne condannato a morte con l'accusa di empietà e di corruzione dei giovani, e di conseguenza Platone lasciò Atene e si recò a Megara, presso il socratico Euclide. Ma, probabilmente, vi restò per poco tempo.

La morte di Socrate costituì per Platone una esperienza veramente drammatica;

incise fortemente su alcune decisioni fondamentali della sua vita, e in particolare sulla genesi della sua concezione del modo di fare politica e sul progetto di Stato ideale.

Si tenga presente il fatto che l'infanzia e la giovinezza di Platone caddero nel periodo drammatico della guerra del Peloponneso, alla cui conclusione, in Atene si instaurò il governo oligarchico dei Trenta tiranni, cui faceva parte anche lo zio di Platone, Crizia. Questo governo, tragicamente abbattuto nel 403 a.C., deluse fortemente Platone il quale, malgrado fosse stato invitato a collaborare, se ne tenne lontano.

Ma anche i democratici, che a partire dal 401 a.C. si consolidano definitivamente in Atene, lo delusero amaramente, soprattutto a motivo della condanna a morte di Socrate.

Nel 388 a.C. si recò in Italia meridionale, per prendere contatto con le comunità dei Pitagorici, dove conobbe Archita di Taranto. In particolare, fu invitato in Sicilia dal tiranno Dionigi I. Ma i suoi rapporti col tiranno e con la corte furono tutt'altro che facili, mentre strinse una forte amicizia con Dione, parente del tiranno, in cui Platone trovò un discepolo ideale, con quelle doti, e con quelle disposizioni che, a suo avviso, avrebbe dovuto avere il re-filosofo.

In seguito alla brusca rottura dei rapporti con Dionigi, quest'ultimo fece in modo che Platone, nel ritorno ad Atene, sbarcasse ad Egina, che era in guerra con Atene, e venisse qui fatto prigioniero. Fortunatamente, era lì di passaggio Anniceride di Cirene, un esponente del circolo dei Socratici, che poté riscattarlo e metterlo in libertà.

Al suo ritorno ad Atene nel 387 a.C. Platone acquistò un ginnasio e un parco dedicato all'eroe Accademo e fondò la scuola che, dal nome di quell'eroe, si chiamò Accademia. La scuola si affermò rapidamente e richiamò giovani e uomini di tutte le età, con personaggi anche di gran nome.

Nel 367 a.C. Platone si recò una seconda volta in Sicilia. Era morto Dionigi I e gli era succeduto il figlio Dionigi II, che Dione garantiva essere migliore del padre. Ma, in realtà, era come il padre. Infatti, esiliò Dione e trattenne Platone quasi come un prigioniero. E solo perché impegnato in una guerra, Dionigi II nel 365 a.C. lasciò che Platone ritornasse in Atene.

Nel 361 a.C. Platone ritornò a Siracusa una terza volta, soprattutto nella speranza di convincere Dionigi II a lasciar tornare Dione dall'esilio. Ma anche questa volta le vicende si svolsero nella maniera più imprevista e addirittura avrebbero potuto concludersi in modo drammatico, se non fosse intervenuto Archita di Taranto a liberarlo.

Ritornato ad Atene nel 360 a.C., Platone vi rimase a dirigere l'Accademia fino alla morte, avvenuta nel 347 a.C.

Ricordiamo che nel 353 a.C. Dione, dopo esser riuscito a prendere il potere a Siracusa, venne assassinato in una congiura.

III. I DIALOGHI DI PLATONE

Gli scritti pervenutici sotto il nome di Platone sono 36.

L'ordinamento che ad essi è stato dato è opera di Trasillo (un Medioplatonico che visse ai tempi di Tiberio), il quale, però, ha seguito un criterio e ha portato a termine un'opera a lui precedente.

Trasillo ha diviso i 36 scritti in nove tetralogie, basandosi nella formazione dei gruppi di quattro, sul loro contenuto, anche se talora il nesso fra le opere risultava assai tenue.

Prima tetralogia

1. *Eutifrone*, 2. *Apologia di Socrate*, 3. *Critone*, 4. *Fedone.*

Seconda tetralogia

5. *Cratilo*, 6. *Teeteto*, 7. *Sofista*, 8. *Politico.*

Terza tetralogia

9. *Parmenide*, 10. *Filebo*, 11. *Simposio*, 12. *Fedro.*

Quarta tetralogia

13. *Alcibiade maggiore*, 14. *Alcibiade minore*, 15. *Ipparco*, 16. *Amanti.*

Quinta tetralogia

17. *Teagete*, 18. *Carmide*, 19. *Lachete*, 20. *Liside.*

Sesta tetralogia

21. *Eutidemo*, 22. *Protagora*, 23. *Gorgia*, 24. *Menone.*

Settima tetralogia

25. *Ippia maggiore*, 26. *Ippia minore*, 27. *Ione*, 28. *Menesseno.*

Ottava tetralogia

29. *Clitofonte*, 30. *Repubblica*, 31. *Timeo*, 32. *Crizia.*

Nona tetralogia

33. *Minosse*, 34. *Leggi*, 35. *Epinomide*, 36. *Lettere.*

Poiché questo ordinamento non solo è diventato canonico nell'antichità, ma anche è stato consacrato dalla grande edizione critica moderna di John Burnet (cfr. sotto, p. LXX), lo manterremo anche nella presentazione degli scritti in questa opera.

IV. La questione dell'autenticità

In primo luogo, va rilevato che in questo gruppo di opere è contenuto tutto quello che Platone ha scritto. Tutti i dialoghi che gli Antichi hanno citato come suoi ci sono. Se ne è aggiunto qualcuno inautentico, o comunque di dubbia autenticità.

Nel secolo XIX la questione dell'autenticità fu al centro di vivacissimi dibattiti, quasi del tutto spentisi nel XX secolo.

Gli scritti sui quali rimangono dubbi circa l'autenticità sono ormai pochi, per lo più di limitato rilievo, e comunque non di decisiva importanza per i temi che trattano.

In particolare si hanno dubbi sull'*Alcibiade maggiore*, anche se studiosi come P. Friedlaender hanno optato per la sua autenticità. Di autenticità contestata sono, inoltre, *Alcibiade minore*, *Ipparco*, *Amanti*, *Minosse.*

L'*Epinomide* è ritenuto opera di Filippo di Opunte.

Delle *Lettere* è considerata autentica, a partire dalle precisazioni fatte da U. von Wilamowitz Moellendorff, in particolare, la settima.

Già la tradizione ci ha tramandato come inautentiche alcune opere, che quindi non sono incluse nelle 36. Sono le seguenti: *Sul giusto*, *Sulla virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Assioco*, *Definizioni.*

V. La questione della cronologia degli scritti

La questione della cronologia dei dialoghi è nata in tempi moderni ed è stata introdotta da K.F. Hermann nella sua opera *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Heidelberg 1839) e si è rapidamente sviluppata, fino ad essere assunta come un canone ermeneutico di basilare importanza per interpretare e comprendere Platone. Dai più recenti studi è però emerso che essa non è risolubile se non in maniera assai parziale.

In effetti, come si è detto nell'*Introduzione*, Platone era ben lungi dal possedere solo quelle dottrine che metteva per iscritto, man mano componeva i singoli dialoghi. E dunque, quando non parla di una certa dottrina che noi moderni riterremmo utile in quel dato scritto, non vuol dire affatto che non l'avesse ancora scoperta. Infatti, come abbiamo sopra chiarito, Platone in ogni suo dialogo adegua il contenuto alle capacità dell'anima del deuteragonista, tacendo espressamente quelle cose che il personaggio scelto come interlocutore di Socrate non può essere in grado di capire.

In generale, se anche si potesse fissare la cronologia di tutti i dialoghi, ciò che ne deriverebbe non sarebbe la parabola dell'evoluzione spirituale di Platone, perché egli maturava le sue dottrine dapprima nell'ambito dell'oralità e solo successivamente le fissava per iscritto a scopo ipomnematico, mentre alcune di esse (anche se poche, ma le più determinanti) aveva deciso di non fissarle per scritto.

L'unico criterio affidabile per ricostruire una successione dei dialoghi è quello fondato sullo stile, che, però, darebbe più l'idea dell'evoluzione di Platone scrittore che non pensatore, per i motivi indicati.

Indicazioni esterne e oggettive per la datazione o per lo meno per la successione dei dialoghi sono le seguenti.

Aristotele nella *Politica* (II 6, 1264 b 24 -27) attesta che le *Leggi* sono state scritte dopo la *Repubblica*. Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, III 37) ci dice che alcuni riferivano che le *Leggi* sono rimaste in tavolette di cera e che le pubblicò Filippo di Opunte, dopo la morte di Platone.

Le indicazioni interne ai dialoghi stessi, quindi fornite per bocca di Platone medesimo, sono le seguenti.

Timeo, 17 B - 19 B rimanda alla *Repubblica*, riassumendola, mentre in 20 B-C preannuncia il *Crizia*, e in quest'ultimo dialogo conferma la successione (107 A-B).

Al *Sofista* segue il *Politico*, come si dice espressamente in quest'ultimo dialogo, 257 A e 258 B, e come nel primo dialogo, in 217 A, si preannuncia.

Nel *Sofista*, poi, in 217 C, sembra farsi riferimento al *Parmenide* (cfr. 127 B 2 e C 4 s.), e in 216 A al *Teeteto*.

Il *Fedro*, infine, come i più recenti studi hanno messo in evidenza, nella critica alla scrittura Platone fa riferimento al contenuto della *Repubblica* e al suo metodo: confronta *Fedro*, 276 C e 276 E - 277 A con *Repubblica*, II 376 D 9 - E 4 e VI 501 E e la documentazione che diamo nel nostro volume *Per una nuova interpretazione di Platone*, decima ediz. (1991), pp. 83 ss.

Un'altra indicazione significativa si può ricavare da *Teeteto*, 143 C, che sembra una chiara affermazione di Platone di voler evitare il dialogo indiretto con la continua inframmezzata espressione «e io dissi»; e, dunque, sembra di poter ricavare che dal *Teeteto* in poi tutti i suoi dialoghi sono stati composti in modo diretto e che quindi nessuno dei dialoghi scritti in forma indiretta è posteriore al *Teeteto*.

Avvalendosi anche di una serie di ricerche stilometriche, molti studiosi sono in certa misura d'accordo nel fissare quest'ordine di pubblicazione dei dialoghi della vecchiaia: *Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*. In questo periodo cade sicuramente anche il *Fedro*.

Il momento creativo culminante del capolavoro della *Repubblica* molto probabilmente va collocato verso la metà degli anni Settanta. E a questo periodo della maturità vanno anche riferiti dialoghi come *Cratilo*, *Simposio*, *Fedone*.

Il periodo della maturità si apre con la fondazione dell'Accademia, che risale al ritorno di Platone dal primo viaggio in Italia meridionale, ossia nel 387 a.C.

Subito prima di partire, o appena tornato, Platone dovette pubblicare il *Gorgia*. E certamente subito dopo la fondazione dell'Accademia deve aver pubblicato il *Menone*, che, in un certo senso, ne è il programmatico manifesto. L'*Eutidemo* segue il *Menone*, perché ne presuppone le dottrine in modo sistematico.

Tutti gli altri dialoghi di sfondo socratico e apparentemente aporetici sono detti giovanili, e sono stati composti presumibilmente fra il 399 e il 388 a.C.

Per un quadro della problematica rimandiamo ai seguenti libri: H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982; L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 1990.

VI. La fondamentale questione dell'unità del pensiero espresso da Platone nei suoi scritti

Il più grosso problema per gli interpreti di Platone è stato sempre quello di tracciarne le linee di insieme in forma di sistema. Mentre le opere di Aristotele pervenuteci vanno commentate per essere ben intese, le opere di Platone hanno bisogno di avere alle spalle piuttosto un compendio, una sintesi.

È noto il detto di Leibniz che, se qualcuno riuscisse a ridurre Platone a sistema, farebbe un grande servizio al genere umano (*Die philos. Schriften*, ed. C.J. Gerhardt, vol. III, Berlin 1887, p. 637).

Dai soli dialoghi il «sistema» di Platone non si può ricavare, perché, come abbiamo indicato nell'*Introduzione*, gli scritti platonici, per sua espressa dichiarazione, *non sono autarchici*. Aiuta, invece, a ricostruire il suo pensiero in modo sistematico la tradizione indiretta con quello che ci riferisce sulle Dottrine non scritte.

Si tenga però presente che per «sistema» platonico non si deve intendere un sistema in senso hegeliano o neohegeliano, e comunque nulla di rigido. Quando si parla di «sistema platonico» si deve piuttosto intendere l'unitarietà del suo pensiero, in funzione di concetti-chiave che derivano da una concezione di base.

È proprio questo, però, che in tempi moderni, puntando sull'autarchia degli scritti, si è perso, giungendo addirittura a parlare di problematicismo platonico e di asistematicità, di apertura euristico-dinamica, di ripensamenti e critiche che Platone fa nei dialoghi a se medesimo.

In realtà, quando un filosofo è grande, proprio perché grande, ha idee di fondo basilari, che danno unità strutturale al suo pensiero in modo ben preciso. Bergson diceva che un filosofo degno di questo nome «non ha mai detto che una sola cosa» (*La pensée et le mouvant*, Paris 1934, pp. 122 s.).

E più che mai questo risulta vero per Platone, rileggendo i dialoghi sullo sfondo della tradizione indiretta, come nella *Introduzione* abbiamo cercato di dimostrare.

VII. La questione dell'ironia platonica

Anche il grosso problema dell'interpretazione dell'ironia platonica può essere risolto bene in modo analogo.

Goethe diceva a proposito dell'ironia platonica cose analoghe a quelle che aveva

detto Leibniz: «Certamente, chi ci sapesse spiegare che cosa uomini come Platone hanno detto sul serio, per scherzo o in modo semi-scherzoso e che cosa hanno detto per convinzione, oppure semplicemente per modo di dire, ci renderebbe uno straordinario servizio e porterebbe un contributo infinitamente grande alla nostra cultura» (*Goethes Werke*, XXXII, p. 140).

E, in effetti, in dialoghi come *Parmenide* l'ironia si spinge ad un punto tale, da mettere qualsiasi lettore in stato di crisi.

Ebbene, proprio che cosa Platone dica in tono scherzoso o semi-scherzoso e che cosa voglia invece dire in modo serio, lo si può ricavare molto più facilmente, se lo si mette sullo sfondo della tradizione indiretta.

E *a fortiori* questo vale per tutti gli altri casi.

VIII. I nessi degli scritti con le Dottrine non scritte

Che le Dottrine non scritte di Platone siano davvero esistite, e che quindi la tradizione indiretta sia da prendere in considerazione molto seriamente, è un dato di fatto che si impone in modo incontrovertibile.

L'espressione «Dottrine non scritte» è stata coniata dagli stessi Antichi e ce la riferisce Aristotele: «Anche Platone nel *Timeo* dice che la materia e la spazialità sono la stessa cosa: infatti, il ricettacolo e la spazialità sono un'unica e medesima cosa. Ma, malgrado egli definisca in maniera differente il partecipante qui e *in quelle che vengono dette dottrine non scritte*, tuttavia, ha chiaramente detto che il luogo e la spazialità sono la medesima cosa».

Nel XX secolo, a partire dal 1908 con il grande libro di L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (rist. Hildesheim 1963), non è stato più possibile eliminare la tradizione indiretta. Ma per cercare di mantenere fermo quel paradigma interpretativo inaugurato da Schleiermacher che puntava sulla «autarchia» degli scritti, si è cercato di confinare le Dottrine non scritte al periodo della vecchiaia di Platone, con vari accorgimenti e in differenti modi, finché gli studi di H. Krämer e di K. Gaiser nella seconda metà del nostro secolo hanno dimostrato l'infondatezza e la fallacità di tutti questi accorgimenti, e hanno imposto la necessità di reinterpretare Platone mediando la tradizione diretta con quella indiretta. Ricordiamo anche le significative anticipazioni di J. Stenzel, H. Gomperz, P. Wilpert. Si vedano, poi, le conclusioni che traiamo e le prove di verifica che forniamo nel nostro libro *Per una nuova interpretazione di Platone*.

Si tenga presente, in modo particolare, che il «compromesso» che si è tentato di fare per salvare il paradigma moderno di genesi schleiermacheriana è stato quello di introdurre una cesura cronologica, stabilendo che le Dottrine non scritte fanno da sfondo ai dialoghi solo dopo la *Repubblica*, a partire, ad esempio, dal *Parmenide*. Di conseguenza, i dialoghi della giovinezza e della maturità sarebbero «autarchici», ossia si spiegherebbero solamente con se medesimi, senza bisogno di alcun soccorso della tradizione indiretta.

Si è chiamato in causa l'unico documento esterno che si può utilizzare all'uopo, ossia un passo della *Metafisica* di Aristotele (M 4, 1078 b 9-12), dove si legge: «Ora veniamo alla questione delle Idee. Prima di tutto dobbiamo esaminare la dottrina delle Idee per sé, senza connetterla alla questione della dottrina dei numeri, ma considerandola alla maniera in cui *all'inizio*, la concepirono coloro che per primi sostennero, appunto, l'esistenza delle Idee». Ora, l'articolazione delle Idee secondo una struttura numerica, dipende dalla problematica dei Principi delle Dottrine non scritte, e quindi il passo dice che le tematiche delle Dottrine non scritte non risalgono *all'inizio del pensiero platonico*.

Ma tale affermazione è stata spesso male interpretata, credendo di poter ricavare da essa che, se le Dottrine non scritte non risalgono *all'inizio*, devono risalire di conseguenza *alla fine*. Ma, come è ovvio, tra l'inizio e la fine di un arco evolutivo c'è *tutta una serie di momenti successivi*. E Aristotele non specifica affatto in quale momento Platone abbia connesso la problematica dei numeri con quella delle Idee e quindi con la Dottrina dei Principi primi e supremi delle Dottrine non scritte.

Ma sono i dialoghi stessi a togliere ogni dubbio in proposito. La *Repubblica* fa inequivoche affermazioni su tematiche strettamente connesse con le Dottrine non scritte. Analoghe affermazioni di rimando si leggono anche nel *Fedone* (si vedano le prove che forniamo in *Per una nuova interpretazione di Platone*..., decima ediz., 1991, pp. 137-158).

Non si sbaglia, affermando che la problematica delle Dottrine non scritte risulta chiaramente operante a partire dagli anni in cui Platone ha fondato l'Accademia e ha cominciato a tenere il suo insegnamento nell'Accademia in maniera sistematica, con qualche anticipo anche prima.

Il primo che con straordinaria chiarezza ha intuito questo è stato nientemeno che Nietzsche, recensendo alcuni scritti pubblicati in Germania intorno a Platone, in cui prendeva di petto anche l'interpretazione di Schleiermacher e scriveva: «L'intera ipotesi (*scil.* di Schleiermacher) sta in contraddizione con la spiegazione che si trova nel *Fedro*, ed è sostenuta con una falsa interpretazione. Infatti Platone dice che lo scritto ha il suo significato solo per colui che già sa, come mezzo di richiamo alla memoria. Perciò lo scritto più perfetto deve imitare la forma dell'insegnamento orale, proprio al fine di ricordare il modo in cui colui che conosce è diventato conoscente. Lo scritto deve essere "un tesoro per il richiamo alla memoria" per chi scrive e per i filosofi suoi compagni. Invece, per Schleiermacher lo scritto deve essere il mezzo, che è il migliore in secondo grado, per portare colui che non conosce al sapere. La totalità degli scritti ha dunque una finalità generale di insegnamento e di educazione. Ma, secondo Platone, lo scritto in generale non ha una finalità di insegnamento e di educazione, ma soltanto la finalità di richiamare alla memoria per colui che è già educato e possiede conoscenza. La spiegazione del passo del *Fedro* presuppone l'esistenza dell'Accademia, e gli scritti sono mezzi per richiamare alla memoria per coloro che sono membri dell'Accademia» (*Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, IV, p. 370).

Per una puntuale dimostrazione della maniera e della misura in cui, messi sullo sfondo delle dottrine intraccademiche, gli scritti platonici della maturità e della vecchiaia guadagnino in modo cospicuo, rimandiamo al nostro libro *Per una nuova interpretazione di Platone*.

IX. La lettura trasversale degli scritti di Platone

Da tempo tutti gli studiosi si sono accorti che da nessuno dei singoli dialoghi si ricava il pensiero platonico in senso globale. I due dialoghi che, sommati fra loro, ne presentano un quadro più ricco sono, come abbiamo già sopra rilevato, la *Repubblica* e il *Timeo* (che Platone stesso presenta come consecutivi nell'azione drammaturgica). Ma la *Repubblica*, come abbiamo visto, non presenta il conto di base, ma solo gli interessi, ossia il frutto di quel capitale; e il *Timeo* stesso rimanda ad una ulteriore dottrina, nota solo a Dio e a chi gli è caro e che non viene messa per iscritto. In questi scritti manca, poi, la tematica dell'Eros e quindi bisognerebbe aggiungere ad essi anche il *Simposio* e il *Fedro*. Senza tener conto, poi, di una serie di approfondimenti che vengono presentati nei dialoghi dialettici.

In realtà, chi vuol conoscere Platone, in ogni caso, deve operare una lettura

«trasversale» dei suoi scritti. E su questa linea si erano mossi già gli antichi.

Diogene Laerzio nelle sue *Vite dei filosofi* (III 65 s.) ci fornisce interessanti notizie.

Per orientarsi nella lettura degli scritti platonici gli studiosi vi apponevano alcuni segni critici particolari con una serie di richiami che agevolavano la lettura trasversale.

Con la lettera × indicavano figure ed espressioni particolari del linguaggio platonico.

Con il segno > indicavano dottrine e credenze tipiche e specifiche di Platone.

Con il segno × indicavano sentenze particolari ed espressioni particolarmente eleganti.

Con il segno ≥ indicavano emendamenti fatti dagli editori.

Con il segno ÷ indicavano le atetesi ritenute arbitrarie.

Con il segno ⊃ indicavano trasposizioni e ripetizioni di certe parole.

Con un segno che all'incirca doveva essere uguale a questo ☞ indicavano l'indirizzo filosofico.

Con il segno * indicavano l'accordo di vari punti della dottrina.

Con il segno — indicavano l'atetesi.

Le edizioni che contenevano tali segni che aiutavano nella lettura trasversale erano considerate preziose, al punto che coloro che desideravano consultarle, come ci riferisce Diogene Laerzio nel passo sopra indicato, dovevano pagare un contributo ai possessori per poterle avere a disposizione per la consultazione.

Naturalmente, al lettore moderno interesserebbero ben altri segni critici di rimandi interni. Ma già questi sono estremamente indicativi della forte necessità che gli studiosi antichi hanno sentito di una lettura trasversale.

Facciamo alcuni esempi particolarmente significativi.

I vari accenni o richiami o riprese della teoria delle Idee che Platone fa in vari dialoghi ha bisogno di un costante riferimento al *Fedone* e a tutto ciò che è connesso alla «seconda navigazione», altrimenti molti di essi possono venire fraintesi o male interpretati, come è avvenuto in molti critici moderni, che hanno letto singoli dialoghi come autonomi.

La dottrina dell'anima viene largamente fraintesa se non si opera la lettura trasversale che va dal *Fedone* alla *Repubblica*, al *Fedro* e al *Timeo*. Solo in questo modo si può scoprire che già *Fedone* non parla dell'anima come identica alle Idee, ma la presenta come ad essa affine; che nella *Repubblica* si parla delle tre forme di anima (concupiscibile, irascibile e razionale) non mettendole affatto sul medesimo piano ontologico, ma considerando immortale solo quella razionale, come emerge dal libro X con sufficiente chiarezza (611 A - 612 A). Anzi, già in queste pagine Platone lascia chiaramente intendere che l'anima razionale medesima ha una struttura complessa, come poi preciserà nel *Timeo*. E nel *Fedro*, dove si presenta l'anima come biga alata trainata da due cavalli e guidata da un auriga, si fa riferimento all'Idea di anima, ossia al modello immortale di essa (quindi i due cavalli non indicano l'anima concupiscibile e irascibile, ma, semmai, ciò che ad essi corrisponde nella struttura paradigmatica ideale all'anima intelligibile). E dal *Timeo* si capisce in che senso l'anima sia affine alle Idee e non identica, in quanto viene mostrata la sua struttura numerica e geometrica e risulta quindi rientrare in quella sfera degli «intermedi» di cui parlano le Dottrine non scritte. Ma anche nel *Timeo* non si dice tutto. Del resto nel *Fedro* Platone dichiara espressamente: «Sull'Idea dell'anima dobbiamo dire quanto segue. Spiegare quale sia sarebbe compito di una esposizione divina in tutti i sensi e lunga...» (246 A). (Si veda, al riguardo, Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, decima ediz. [1991], pp. 344 s., 477-489, 657-667 e Szlezák, *Come leggere Platone*, pp. 106 ss.).

L'*Eutidemo* non sarebbe comprensibile, se non si mettesse sullo sfondo il *Menone* e il modello della concezione delle dottrine esoteriche che il filosofo, proprio in

quanto tale tiene in serbo, come Szlezák ha ben dimostrato in molti suoi lavori; si veda in particolare, per una esposizione sintetica della sua interpretazione, *Come leggere Platone*, pp. 112-117.

Ma la lettura trasversale che oggi risulta decisiva è quella che interpreta i rimandi degli scritti platonici alle Dottrine non scritte. E questi rimandi non sono davvero pochi. Nelle note verranno indicati quelli più sicuri e significativi.

Del resto, ricordiamolo ancora una volta, Platone presenta il suo capolavoro filosofico, la *Repubblica*, come un «interesse» del conto di base, ma in giusta proporzione. E lo stesso avviene in altri punti essenziali dei suoi scritti principali.

Tocca, dunque, all'interprete moderno rifare il conto in proporzione, e, sulla base degli interessi pagati da Platone nei suoi scritti, risalire al capitale originario, basandosi appunto su quanto la tradizione indiretta ci dice sulle Dottrine non scritte.

X. Fondamentali edizioni degli scritti platonici

L'edizione più cospicua a cui, peraltro, ci siamo rifatti per la traduzione (tranne in rare eccezioni, puntualmente segnalate in nota) è quella di J. Burnet, *Platonis Opera*, 5 volumi, Oxonii 1900-1907, più volte riedita, che fa parte della collana «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis».

Il primo volume contiene i dialoghi della prima e della seconda tetralogia; il secondo i dialoghi delle terza e della quarta; il terzo quelli della quinta, della sesta e della settima; il quarto volume contiene l'ottava tetralogia, e il quinto la nona e le opere spurie.

Una buona edizione con traduzione a fronte è pure quella dell'Editrice «Les Belles Lettres» nella «Collection des Universités de France», in 14 tomi per 27 volumi, dal titolo: *Platon, Oeuvres complètes, Texte établi et traduit*, Paris 1920 e seguenti, più volte riedita.

XI. Le traduzioni italiane di Platone

In Italia c'è un'eccellente tradizione che ha consolidato un modo di tradurre fra i migliori in Europa. Ricordiamo le edizioni più significative.

Dardi Bembo ha curato la prima edizione in italiano degli scritti platonici: *Tutte le opere di Platone*, 4 voll., pubblicate a Venezia agli inizi del '600, e ripubblicate nel 1742-1743 in tre volumi.

E. Ferrai, *I dialoghi di Platone*, 4 voll., Padova 1873-1883; contiene diciotto dialoghi (I: *Ippia maggiore, Ione, Alcibiade maggiore, Liside, Carmide, Lachete, Protagora;* II: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Gorgia, Menone, Ippia minore*; III: *Fedro, Convito, Eutidemo, Menesseno;* IV: *Repubblica).*

R. Bonghi, *I dialoghi di Platone,* in vari volumi, Torino 1880-1904; presenta 22 dialoghi (I: *Eutifrone, Apologia di Socrate;* II: *Fedone;* III: *Protagora;* IV: *Eutidemo;* V: *Cratilo;* VI: *Teeteto;* VII: *Repubblica;* VIII: *Sofista, Politico, Parmenide;* IX: *Convito;* X: *Fedro, Alcibiade maggiore, Carmide*; XI: *Lachete, Gorgia, Menone;* XII: *Ippia maggiore, Ippia minore, Ione;* XIII: *Filebo).*

F. Acri ha tradotto dodici dialoghi, dapprima pubblicati in vari volumi, poi raccolti in tre volumi, (Milano 1913-1915) e infine ripubblicati in un solo volume: Platone, *Dialoghi*, a cura di C. Carena, Torino 1970 (i dialoghi sono: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Assioco, Ione, Menone, Alcibiade maggiore, Convito, Parmenide, Timeo, Fedro).*

A cura di vari autori l'Editrice Laterza ha presentato in otto volumi, a partire dal

1915, tutti gli scritti di Platone, tradotti da Manara Valgimigli *(Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Teeteto)*, L. Minio Paluello *(Cratilo)*, M. Faggella *(Parmenide, Sofista, Politico, Filebo)*, C. Diano *(Simposio, Fedro, Alcibiade maggiore, Alcibiade minore, Ipparco, Amanti, Teagete, Carmide, Lachete, Liside)*, F. Zambaldi *(Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno)*, O. Zuretti *(Clitofonte, Repubblica)*, C. Giarratano (per: *Timeo, Crizia, Minosse)*, F. Cassarà *(Le leggi)* e A. Maddalena *(Lettere)*.

Nel 1966 l'Editore Laterza ha presentato una nuova edizione completa, riedita nel 1967 e poi nel 1971, passata nell'«Universale Laterza» a cura di G. Giannantoni, con la sostituzione di molti dei precedenti traduttori. Ecco il più recente quadro dei traduttori e delle opere da loro tradotte: M. Gigante (per la *Vita di Platone* di Diogene Laerzio), Manara Valgimigli (per: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Teeteto)*, L. Minio Paluello (per il *Cratilo*), A. Zadro (per: *Sofista, Politico, Parmenide, Filebo, Leggi*), P. Pucci (per: *Simposio, Fedro, Alcibiade maggiore, Alcibiade minore, Ipparco, Amanti, Teagete, Carmide, Lachete, Liside*), F. Adorno (per: *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno, Epinomide)*, F. Sartori (per: *Clitofonte, Repubblica*), C. Giarratano (per: *Timeo, Crizia, Minosse)*, A. Maddalena *(Lettere)*. In questa edizione sono stati anche aggiunti gli apocrifi a cura di G. Silliti *(Definizioni, Sul giusto, Sulla virtù, Demodoco, Sisifo, Erissia, Assioco)*. Gli indici sono stati curati da G. Giannantoni.

E. Martini per la «Piccola Biblioteca di Filosofia e Pedagogia» dell'Editrice Paravia di Torino ha pubblicato, fra il 1922 e il 1941, la traduzione di ben 34 dialoghi, di nuovo ripubblicata, a cura di G. Pugliese Carratelli, per la Sansoni in un unico volume nel 1974 e in due volumi nel 1989, inserendo le *Leggi* nella traduzione di A. Cassarà e *Le lettere* nella traduzione di A. Carlini.

A partire dal 1926 G. Modugno ha curato la traduzione di tutti i dialoghi in 31 voll., Perugia-Firenze.

Lo studioso che più di recente ha tradotto da solo tutti quanti gli scritti di Platone è stato E. Turolla che li ha raccolti in tre volumi con il titolo *I Dialoghi, l'Apologia di Socrate e le Epistole di Platone*, Rizzoli, Milano 1953.

Anche l'Editrice UTET ha pubblicato in 4 volumi gli scritti di Platone così divisi: *Dialoghi politici e lettere di Platone*, a cura di F. Adorno, 2 voll., 1957-1958; 1970[2]; 1988[3] (contengono: *Repubblica, Timeo, Crizia, Politico, Le leggi, Epinomide, Minosse, Clitofonte, Menesseno, Lettere)*.

Dialoghi filosofici di Platone, a cura di G. Cambiano, 2 voll. 1970 e 1978 (contengono: *Apologia di Socrate, Critone, Eutifrone, Fedone, Ione, Carmide, Lachete, Liside, Ippia maggiore, Ippia minore, Protagora, Gorgia, Menone, Eutidemo, Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo*).

Le traduzioni dei singoli dialoghi sono numerosissime e per ragioni di spazio non possiamo elencarle.

Meritano una particolare menzione le traduzioni di G. Fraccaroli, che nel 1906 ha pubblicato la versione del *Timeo* (con commentario) presso l'Editrice Bocca di Torino; nel 1910 il *Sofista* e l'*Uomo politico*, presso lo stesso editore. Nel 1918 morì lasciando la versione inedita della *Repubblica*, che venne poi pubblicata a cura di P. Ubaldi, con una prefazione di E. Bignone, presso La Nuova Italia, Firenze 1932.

Della *Repubblica* ricordiamo la versione di F. Gabrieli con testo a fronte, per la Sansoni, Firenze 1970, riedita a cura di F. Adorno, per la Rizzoli, Milano 1981, quella di N. Marziano e G. Verdi, con introduzione di A. Magris, per l'Editrice Mursia, Milano 1990 e quella di G. Lozza per la Mondadori (Milano 1990).

Gli Editori Rizzoli e Garzanti stanno pubblicando singoli dialoghi o gruppi di dialoghi, con testo greco a fronte, e anche la Mondadori ha di recente dato il via un'operazione analoga. Segno evidente del grande interesse che Platone continua a

suscitare.

Le testimonianze della tradizione indiretta sulle Dottrine non scritte sono state da noi tradotte in italiano per la prima volta nell'Appendice del seguente volume:

H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1982, 1989³, pp. 335-417.

XII. Lessici

Resta ancora un punto di riferimento il vecchio lessico:

F. Ast, *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index*, 3 voll., Leipzig 1935-1938, rist. in 2 voll. Darmstadt 1956.

Si vedano anche:

E. Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 voll., Paris 1964 (costituiscono il tomo XIV della serie Platon, *Oeuvres complètes* dell'Editrice Les Belles Lettres).

L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds 1976.

Ricordiamo che il Platon-Archiv dell'Istituto filologico dell'Università di Tubinga possiede una raccolta di più di seicentomila schede, riproducenti tutto il lessico di Platone (opera di G. Picht), in cui ciascun termine viene presentato nel testo in cui ricorre nel contesto di cinque righe per ciascuno. È, per chi lavora *in loco*, uno strumento prezioso di ricerca.

XIII. Fonti bibliografiche

La letteratura critica su Platone, che è immensa, si può reperire nelle seguenti opere:

K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Basel 1926 (è il volume primo della classica opera *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, fondata da Ueberweg), pp. 65* ss. (fino al 1925).

W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Frankfurt 1964 (raccoglie la letteratura uscita tra il 1925 e il 1964).

H. Cherniss, *Plato 1950-1957*, «Lustrum», 4 (1959), pubblicato nel 1960, e 5 (1960), pubblicato nel 1961.

L. Brisson, *Platon 1958-1975*, «Lustrum», 20 (1977), pubblicato nel 1979.

L. Brisson, *Platon 1975-1980*, «Lustrum», 25 (1983).

L. Brisson, *Platon 1980-1985*, «Lustrum», 30 (1988).

Per gli aggiornamenti, anno per anno, si consulteranno:

J. Marouzeau, *L'année philologique*, che si pubblica annualmente.

Répertoire bibliographique de la philosophie, publié par l'Institut Superieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, trimestrale.

XIV. I lavori fatti in preparazione e in parallelo a quest'opera

Quest'opera è il frutto di un lungo e intenso lavoro, condotto a vari livelli.

Io, personalmente, ho incominciato a studiare Platone nella seconda metà degli anni Cinquanta, affrontando lo studio della letteratura critica sul suo pensiero a

Marburgo, dove, a motivo della ben nota tradizione platonica di cui sono stati artefici i Neokantiani che hanno operato nell'Università di quella città, mi fu possibile avere a disposizione tutta la letteratura critica platonica che in Italia era difficile o impossibile trovare.

Fra il 1961 e il 1970 ho tradotto e commentato sei dialoghi platonici, fra cui alcuni dei più famosi, pubblicati nella collana «Il pensiero» dell'Editrice La Scuola.

Ho incominciato con il *Critone* (1962; 1990[15]), ho proseguito con il *Menone* (1962; 1990[15]), con l'*Eutifrone* (1964; 1990[8]), e poi con il *Gorgia* (1966; 1990[9]) e con il *Protagora* (1969; 1989[7]), per concludere questo ciclo con il *Fedone* (1970; 1991[15]).

Nel corso degli anni Settanta ho poi tradotto *Ione* e *Simposio*. Negli anni Ottanta ho proseguito con la traduzione del *Timeo* e del *Fedro*, e, da ultimo, dell'*Apologia di Socrate*. Le traduzioni di questi dialoghi compaiono qui per la prima volta, insieme a quelle degli altri già pubblicate, ma sistematicamente rivedute e rinnovate. Complessivamente, quindi, presento qui mie traduzioni di undici dialoghi.

Parallelamente, inoltre, ho continuato a seguire gli studi critici e ho promosso la pubblicazione di volumi e di saggi su Platone e sul Platonismo di studiosi italiani e anche di insigni platonisti stranieri, mettendo in circolazione in Italia una trentina di opere, proprio in un ambito in cui le ricerche, in passato, procedevano molto a rilento.

All'inizio degli anni Settanta ho curato l'edizione postuma di un libro di uno dei più grandi studiosi italiani di Platone, Adolfo Levi. L'autore aveva composto questo libro in condizioni quasi drammatiche. Allontanato dal fascismo dalla cattedra che occupava all'Università di Pavia, con il divieto di frequentare anche le pubbliche biblioteche, riuscì a completare il testo, su un autore su cui aveva già pubblicato due libri e che conosceva quasi a memoria; ma lasciò le note solo abbozzate e tutte da verificare e completare. L'opera si intitola *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Padova 1970, 1971[2].

Inoltre, ho sollecitato la traduzione e promosso la pubblicazione con mia introduzione della nota opera del più celebre platonista francese, L. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, Milano 1973.

Sono seguiti due volumi di mie allieve su due dialoghi aporetici: M.T. Liminta, *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'«Ippia maggiore» di Platone*, Milano 1974 e M. Lualdi, *Il problema della philia e il «Liside» platonico*, Milano 1974.

Durante la stesura del secondo volume della mia *Storia della filosofia antica*, che tratta di Platone e di Aristotele, mi sono convinto della necessità di approfondire le proposte ermeneutiche avanzate dalla Scuola di Tubinga, avendo costatato che l'opposta tesi di Cherniss era in posizione di stallo, e l'autore stesso non pubblicava il secondo volume previsto dell'opera in cui la proponeva.

Di conseguenza, ho invitato personalmente il leader filosofico della Scuola di Tubinga a scrivere un libro apposta per gli Italiani che io stesso ho tradotto e introdotto (H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano 1982, 1989[3]). Dato il successo avuto da quest'opera, ho invitato l'autore a presentare in una nuova forma anche un suo saggio fondamentale: *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, 1989, tradotto da un mio allievo e da me introdotto (si veda sopra la nota 128 all'*Introduzione generale*). Di Krämer io personalmente ho tradotto anche il saggio *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, Napoli 1991 (in una collana dell'Istituto Suor Orsola Benincasa).

Parallelamente, ho invitato anche il leader filologico di quella Scuola, K. Gaiser, a preparare un volume su uno dei temi di cui aveva fornito le novità più cospicue,

a livello internazionale. Gaiser ha accettato, e ha scritto *La metafisica della storia in Platone*, da me tradotto e introdotto, pubblicato nel 1988 e già riedito nel 1991 (cfr. sopra, la nota 97 alla *Introduzione generale*).

Di K. Gaiser ho tradotto e introdotto anche l'ultimo scritto da lui terminato, prima della sua improvvisa e prematura morte, avvenuta nel 1988, dal titolo: *L'oro della sapienza*, Milano 1990 (cfr. sopra, nota 168 all'*Introduzione generale*).

Nel frattempo Th. Szlezák aveva pubblicato (1985) un'opera cospicua, che capovolgeva il modo tradizionale di leggere Platone, con risultati perfettamente convergenti con le proposte della Scuola di Tubinga e con le idee che io stesso avevo maturato e andavo diffondendo. Ho tradotto personalmente e introdotto anche questo lavoro: *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988, 1989[2] (cfr. sopra, nota 25 all'*Introduzione generale*).

Ho curato, inoltre, la pubblicazione del nuovo libro di M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, tradotto da un mio collaboratore e da me introdotto, Milano 1991 (cfr. sopra, nota 1 all'*Introduzione generale*), e il saggio di K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, tradotto da P. Traverso, con mia introduzione, Vita e Pensiero, Milano 1991. Ambedue questi autori, in modo particolare il primo, conducono le loro ricerche seguendo la nuova linea interpretativa di Platone, che rilegge i suoi scritti in funzione dell'oralità dialettica.

G. Movia, poi, nell'ottica del nuovo paradigma ermeneutico, ha composto un lavoro altrettanto cospicuo e impegnativo sul *Sofista* di Platone: *Apparenze, Essere e Verità*, Milano 1991 (cfr. sopra, nota 64 all'*Introduzione generale*). Anche dopo la pubblicazione della prima edizione della presente opera, ho proseguito promuovendo la pubblicazione di una serie di monografie sul grande ateniese di vari autori, alcuni dei quali di fama internazionale, come: K. Gaiser, J.N. Findlay, G. Krüger, I. Toth, P. Natorp.

Oltre a ciò, io ho curato (per l'editrice Vita e Pensiero) anche alcuni volumi riguardanti il passaggio da Platone al Neoplatonismo, e quindi la storia degli influssi del Platonismo, scritti da studiosi stranieri di chiara fama e che si impongono come punti di riferimento per chiunque si occupi di questi argomenti.

Da parte mia, ho pubblicato il volume più volte citato *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, uscita in edizione provvisoria nel 1984 e completata nel 1986; l'opera ha conseguito il premio Fiuggi per la saggistica filosofica del 1986 ed è uscita nella sua ventesima edizione (definitiva), sempre presso Vita e Pensiero, nel 1997. Quest'opera è stata tradotta in tedesco, inglese, portoghese, ed è in corso di traduzione in romeno e in polacco.

Nel 1987 ho pubblicato la quinta edizione del secondo volume della mia *Storia della filosofia antica*, dedicato a Platone e Aristotele, che contiene una vera e propria monografia di 374 pagine su Platone, riscritta sulla base dei risultati degli studi da me nel frattempo condotti.

Sempre in parallelo a questi volumi, pubblico anche due saggi: *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*; e inoltre, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «Intorno al Bene» nella «Repubblica» e nel «Filebo»*, Napoli 1991, nell'ambito di una iniziativa di cui dirò sotto.

Si tenga presente, inoltre, che il lavoro di traduzione e di commento che ho fatto per la *Metafisica* di Aristotele (2 voll., Napoli 1968; edizione minore, Rusconi, Milano 1978 e ora Bompiani 2000), è stato per me basilare per capire Platone, perché le notizie principali sulle "Dottrine non scritte" sono contenute proprio in quest'opera.

Sempre nel 1991, inoltre, vengono pubblicati per mia iniziativa, in collaborazione con Antonio Villani, nove opuscoli sul tema generale *Verso una nuova imma-*

gine di Platone, nelle collane dell'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli, scritti da W. Beierwaltes, E. Berti, M. Erler, H. Krämer, M. Migliori, G. Movia, Th. Szlezák, con due scritti miei, dei quali ho già sopra indicato i titoli (opere riedite nel 1994 in volume unico presso Vita e Pensiero).

Da ultimo ho pubblicato per la Rizzoli: *Eros dèmone mediatore e il gioco delle maschere nel "Simposio" di Platone*, Milano 1997 e inoltre: *Platone alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998. E per Lorenzo Valla-Mondadori ho curato un commentario con la traduzione di *Fedro* di Platone, Milano 1998 e un commentario con la traduzione al *Simposio*, per il 2001.

In questa linea del rilancio in Italia di Platone e del Platonismo, si inseriscono anche le opere di Filone di Alessandria, di Plotino, di Giamblico, di Proclo, di Marino di Neapoli e di Dionigi Areopagita, che ho pubblicato presso Rusconi e verranno ristampate da Bompiani e altre di cui avrò occasione di dire ancora sotto.

Il lettore può quindi rendersi conto di quale e quanto lavoro sta alle spalle dell'opera che presento.

XV. I COLLABORATORI DI QUEST'OPERA E LA LORO PRODUZIONE SCIENTIFICA

Ma anche i collaboratori che hanno lavorato a quest'opera hanno alle spalle una lunga esperienza e significativi studi su Platone stesso o sulla «Wirkunsgeschichte» del Platonismo, già pubblicati o in corso di preparazione.

Roberto Radice ha tradotto le due opere più vaste di Platone: la *Repubblica* e le *Leggi*, nonché il *Clitofonte*, il *Crizia*, il *Minosse*, l'*Epinomide* e le *Lettere*. Il lettore di questa collana lo conosce già bene, perché ha curato come commentatore o come traduttore o come l'uno e l'altro insieme, ben quindici dei diciannove trattati di Filone che abbiamo pubblicato e ha scritto il volume *Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989. A questa impresa si era preparato con l'opera *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982*, Bibliopolis, Napoli 1983 (già tradotta in lingua inglese, in una nuova versione con D.T. Runia [e con la collaborazione di altri], dal titolo *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography* 1937-1986, Brill, Leiden 1988). Ha inoltre scritto (con mia collaborazione) la monografia introduttiva ai trattati del *Commentario allegorico alla Bibbia*, dal titolo: *La genesi e la natura della «filosofia mosaica». Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, incluso nel volume *La filosofia mosaica*, Rusconi 1987, e ha collaborato con me nella composizione del quinto volume della mia *Storia della filosofia antica*. Delle molte altre sue opere va ricordata la prima traduzione integrale di *Tutti i frammenti* degli Stoici Antichi per questa collana (Bompiani 2000).

Claudio Mazzarelli – che ha tradotto *Teeteto*, *Sofista*, *Politico* e *Filebo* – è pure ben noto, in quanto ha tradotto l'*Etica Nicomachea* di Aristotele (1979). In precedenza, aveva pubblicato la traduzione del *Filebo* con commento nel 1976 (per l'Editrice Marietti); ma la traduzione qui pubblicata è interamente rifatta. Ha pubblicato, inoltre, vari saggi sui Medioplatonici e la prima raccolta dei frammenti di Eudoro di Alessandria (1985). Ha inoltre tradotto dal tedesco l'opera di Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, sopra citato, nonché il saggio dello stesso autore *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, Napoli 1981.

Maria Luisa Gatti – che ha tradotto *Cratilo*, *Alcibiade maggiore*, *Alcibiade*

minore, *Ipparco*, *Amanti* ed *Eutidemo* – ha studiato Plotino e pubblicato il volume *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1982, nonché l'ultimo dei Padri greci che si ispira al Platonismo: *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Vita e Pensiero, Milano 1987. Ha inoltre tradotto dal tedesco l'ultimo libro di W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, sopra citato.

Maria Teresa Liminta – che traduce *Teagete*, *Carmide*, *Ippia maggiore*, *Ippia minore* e *Menesseno* – ha pubblicato un libro sull'*Ippia maggiore*, sopra citato, ora riedito completamente rinnovato, col titolo: *Il problema della bellezza in Platone*, Vita e Pensiero 1998.

Maurizio Migliori, che ha tradotto il *Parmenide*, ha pubblicato su questo dialogo un cospicuo studio, *Dialettica e verità*, già sopra citato, e l'opuscolo *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte di Platone*, Napoli 1991, che rientra nell'iniziativa promossa in collaborazione con l'Istituto Suor Orsola Benincasa, sopra menzionata. Ha inoltre pubblicato una prima monografia sul *Filebo: L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, Vita e Pensiero, Milano 1993 e sul *Politico: Arte politica e metretica assiologica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Ricordo al lettore che tutti gli undici dialoghi da me tradotti e inclusi nella presente opera sono stati riediti singolarmente con saggi introduttivi; note di commento e bibliografie per la collana "Testi a fronte" della Rusconi, e vengono ora ripubblicati dalla Bompiani, a partire dal *Timeo* e dall'*Apologia di Socrate*.

Il lettore ha ora un quadro completo dello staff che ha portato a compimento quest'opera e, pertanto, ha tutte le premesse per poterne misurare e valutare i risultati in modo adeguato.

Giovanni Reale

EUTIFRONE

[Sul santo]

Non è forse vero che il santo è sempre identico a se medesimo in ogni azione? E l'empio non è forse il contrario di tutto ciò che è santo? E a sua volta non è forse sempre uguale a se medesimo e non ha forse un'unica Idea, relativamente alla sua empietà, tutto ciò che è empio? 5 D

Il santo viene amato dagli dèi in quanto è santo, oppure in quanto viene amato è santo? 10 A

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Eutifrone»

I. Prologo [2 A - 5 D]

1. Incontro di Socrate con Eutifrone davanti al tribunale [2 A - B]
2. L'accusa di empietà e di corruzione dei giovani rivolta contro Socrate [2 C - 3 E]
3. L'accusa d'omicidio rivolta da Eutifrone contro il padre [3 E - 5 A]
4. Posizione del problema del dialogo: che cos'è il santo? [5 A - D]

II. Prima definizione [5 D - 6 E]

1. Santo è ciò che Eutifrone sta facendo accusando il padre [5 D - 6 C]
2. Critica metodologica della definizione data da Eutifrone [6 C-E]

III. Seconda definizione [6 E - 9 B]

1. Santo è ciò che è caro agli dèi [6 E - 7 B]
2. Prima critica della seconda definizione [7 B - 8 A]
3. Ulteriori critiche della seconda definizione [8 A - E]
4. Applicazione delle critiche all'azione giudiziaria di Eutifrone [9 A - B]

IV. Terza definizione [9 C - 11 B]

1. Santo è ciò che è caro a tutti gli dèi senza eccezione [9 C - E]
2. Critica della definizione: una cosa non è santa perché è amata dagli dèi, ma è amata dagli dèi perché è santa [10 A - E]
3. Eutifrone non ha fornito l'essenza del santo ma solamente un suo attributo [10 E - 11 A]

V. Breve intermezzo: l'arte di Dedalo e l'arte di Socrate [11 B - D]

VI. Quarta definizione [11 E - 14 B]

1. Indicazione fornita da Socrate: il santo è una parte del giusto [11 E - 12 A]
2. Spiegazione dell'indicazione fornita da Socrate [12 A-D]
3. Quale parte del giusto è il santo? [12 D - 13 D]
4. Deviazione di Eutifrone dalla linea indicata da Socrate [13 B - 14 B]

VII. Quinta definizione [14 B - 15 C]

1. Il santo è capacità di chiedere e di donare agli dèi [14 B -D]
2. Se il santo fosse questo, si ridurrebbe a un'arte di commercio fra uomini e dèi [14 D - 15 B]
3. Con l'ultima definizione si ritorna alla seconda [15 B - C]

VIII. Epilogo [15 C - 16 A]

Personaggio del dialogo

Il deuteragonista che dà il nome al dialogo è una figura di «sacerdote» di ben modesta statura morale. Qualcuno pensa che possa essere la stessa persona di cui si fa menzione nel *Cratilo* (396 D), ma la supposizione resta congetturale, anche se è possibile trovare qualche nesso fra i due personaggi (cfr. nota 41 al *Cratilo*).

Nel nostro dialogo, Eutifrone è un personaggio gretto e di statura morale assai piccola. Egli fa il processo al padre non per malvagità, né per ambizione, ma per cortezza di mente e piccolezza d'animo.

Nel suo fanatismo intollerante e nella sua sicurezza farisaica, non sa vedere la realtà nelle sue giuste proporzioni. In sostanza, non è in malafede, in quanto è convinto di dover agire contro il padre per non «contaminarsi»; ma, oltre che vittima di un concetto di «contaminazione» estremamente ambiguo, è in errore in molti sensi.

Ciò che Platone vuole suggerire con questo personaggio, è quanto segue. Eutifrone, sacerdote della religione ufficiale, che professa con tanta sicurezza di possedere la perfetta conoscenza del santo e dell'empio (4 E - 5 A), non riesce, nella discussione con Socrate, se non a contraddirsi e a confondersi, mostrando di avere conoscenze tutt'altro che chiare (crede di fare cose sante accusando il padre, mentre cade nell'empietà). Pertanto, la religione ufficiale che Eutifrone rappresenta non ha affatto un adeguato concetto di santo.

Il corretto concetto di santo può, invece, additarlo Socrate, che ha superato quella fallace credenza sugli dèi, con una ben più alta visione della divinità: proprio quella concezione che voleva insegnare agli Ateniesi e per cui è stato condannato.

Scena del dialogo e cronologia

La scena del dialogo è il portico del tribunale che si occupava dei processi riguardanti le questioni connesse con questioni religiose.

L'epoca in cui il dialogo è immaginato è il 399 a.C., anno del processo di Socrate.

L'epoca di composizione rientra nell'arco di tempo della giovinezza di Platone, che precede la fondazione dell'Accademia.

Il ripetuto richiamo alla teoria delle Idee secondo una precisa e innegabile dimensione ontologica e l'impostazione logico-metodologica assai ben tracciata e sviluppata, porterebbero però a credere che l'*Eutifrone* non sia stato uno dei primissimi scritti, ma che sia stato composto da Platone già un po' avanti nella giovinezza.

[Per il commento rimandiamo al nostro: Platone, *Eutifrone*, Editrice La Scuola, Brescia 1990[8]. La traduzione che qui riportiamo è stata riveduta e completamente ristrutturata con nuove intitolazioni, secondo le esigenze di questo volume]

Prologo

Incontro di Socrate con Eutifrone davanti al tribunale

[Steph., I, p. 2 A]

EUTIFRONE – Che cos'è successo di nuovo, Socrate, che hai abbandonato le tue discussioni nel Liceo[1] e ora ti trattieni qui, presso il portico reale? Certo non ti accadrà di avere una causa davanti all'arconte re[2] come ho io.

SOCRATE – Veramente, o Eutifrone, gli Ateniesi non la chiamano causa, ma accusa[3]. *[B]*

EUTIFRONE – Che cosa dici? Qualcuno, a quanto sembra, ha intentato un'accusa contro di te; non posso pensare, infatti, che l'abbia intentata tu contro altri.

SOCRATE – No, certo.

EUTIFRONE – Dunque, è un altro che ha mosso un'accusa contro di te.

SOCRATE – Proprio così.

EUTIFRONE – E chi è costui?

SOCRATE – Neppure io, o Eutifrone, conosco bene questo tale: mi pare che si tratti di un giovane e, per di più, di uno sconosciuto. Si chiama Meleto[4], mi sembra. È del demo[5] di Pitto. Forse hai in mente un certo Meleto di Pitto: capelli lisci, barba non molto folta, naso adunco.

EUTIFRONE – Non l'ho in mente, o Socrate. Ma quale accusa *[C]* ti ha intentato?

L'accusa di empietà e di corruzione dei giovani rivolta contro Socrate

SOCRATE – Quale? Un'accusa non certo volgare, mi pare: infatti, che un giovane come lui abbia conoscenza di una questione di tanta importanza, non è cosa da poco. Costui, infatti, a quanto dice, sa in quale modo i giovani si corrompano e sa chi siano coloro che li corrompono. Dev'essere un sapiente. Ora, essendosi accorto della mia ignoranza, e che io corrompo i suoi coetanei, viene ad accusarmi davanti alla Città, come davanti ad una madre. E mi pare che, fra gli uomini politici, *[D]* sia il solo che inizi bene la sua attività. È bene, infatti, prima di ogni altra cosa, prendersi cura dei giovani, affinché crescano nel miglior modo possibile, allo stesso modo che un buon agricoltore è naturale che, prima di tutto, si prenda cura delle piante giovani, e, poi, anche delle altre. Così anche Meleto, forse, prima di tutto, *[3 A]* vuol togliere di mezzo noi che, a quanto dice, corrompiamo i giovani germogli; in seguito, dopo aver fatto questo, si prenderà cura, evidentemente, anche dei più anziani e sarà causa di beni assai grandi e numerosi per la Città: ed è naturale che ciò gli riesca, dal momento che ha preso le mosse da un punto di partenza come questo[6].

EUTIFRONE – Magari fosse così, o Socrate; ma temo che avvenga il contrario: francamente mi sembra che egli, tentando di fare ingiustizia contro di te, incominci a distruggere la Città proprio dal suo focolare. E dimmi: che cosa sostiene che tu fai per corrompere i giovani? *[B]*

SOCRATE – Cose enormi, o carissimo, almeno a sentir lui. Dice, infatti, che io sono un creatore di dèi, e che, in quanto creo nuovi dèi, non credo più ai vecchi. E a difesa di questi, dice lui, ha promosso l'accusa[7].

EUTIFRONE – Capisco, o Socrate. È per il fatto che tu affermi che, in ogni occasione, ti si fa sentire quel segno divino[8]. E dunque ha intentato contro di te questo processo, ritenendo che tu introduca novità nelle cose divine, e viene certo in tribunale con l'intento di calunniarti, sapendo che,

nei confronti della folla, cose di questo genere si prestano facilmente alle calunnie. Anche a me, in effetti, *[C]* quando nell'assemblea faccio qualche affermazione sulle cose divine e predìco alla folla il futuro, mi deridono come se fossi pazzo. Eppure, delle cose che ho predetto, neppure una è risultata non vera; ma essi hanno invidia di tutti quelli che sono come noi. Tuttavia, non bisogna preoccuparsi di loro, anzi bisogna combatterli.

SOCRATE – O caro Eutifrone, ma l'essere derisi non è certo cosa che abbia importanza. Infatti gli Ateniesi, a mio parere, se ritengono che uno eccella per il suo sapere, non si preoccupano gran che, purché egli non intenda far da maestro ad altri. Ma se ritengono che uno, *[D]* essendo sapiente, sappia render anche altri sapienti come lui, allora si irritano, sia per invidia, come dici tu, sia per qualche altro motivo[9].

EUTIFRONE – Riguardo a questo, non ho alcuna voglia di sperimentare quale sia il loro stato d'animo nei miei confronti.

SOCRATE – Forse perché tu passi per uno che raramente si fa avanti e per uno che non vuol farsi maestro del proprio sapere. Io, invece, temo di apparire ai loro occhi, per effetto della mia socievolezza, come uno che prodiga a chiunque, senza distinzione, tutto ciò che ha da dire: e faccio questo, non solo senza ricevere ricompensa, ma, anzi, dando volentieri del mio, se possibile, a chiunque abbia desiderio di ascoltarmi[10]. Se, dunque, come poco fa dicevo, gli Ateniesi avessero solo intenzione di ridere di me, come *[E]* tu dici che fanno nei tuoi confronti, non sarà per nulla spiacevole trascorrere un po' di tempo in tribunale scherzando e ridendo. Ma se faranno sul serio, dove la cosa andrà a finire, è ignoto a tutti, tranne che a voi indovini.

EUTIFRONE – Ma sarà certamente una cosa da nulla, o Socrate; e tu sosterrai la tua causa secondo il tuo desiderio, come io, spero, la mia.

L'accusa di omicidio rivolta da Eutifrone contro il padre

SOCRATE – Anche tu, dunque, hai una causa, o Eutifrone? E quale causa? Sei accusato, o sei tu che accusi?

EUTIFRONE – Sono io che accuso.

SOCRATE – E chi accusi? *[4 A]*

EUTIFRONE – Accuso uno che, accusandolo, sembrerò una volta di più essere folle.

SOCRATE – Come? Accusi uno che vola?

EUTIFRONE – Ce ne vuole perché voli! Si tratta di una persona molto anziana.

SOCRATE – E chi è costui?

EUTIFRONE – Mio padre.

SOCRATE – Tuo padre? O mio caro[11]!

EUTIFRONE – Proprio così!

SOCRATE – E quale è mai la tua imputazione? Di che cosa lo accusi?

EUTIFRONE – Di omicidio, o Socrate.

SOCRATE – Per Eracle! Certo, o Eutifrone, i più ignorano in che cosa consista il giusto: infatti, non credo proprio che una persona *[B]* qualsiasi possa intentare una causa come questa, ma solo uno che si trovi già molto innanzi nella via della sapienza.

EUTIFRONE – Certamente, molto innanzi, o Socrate, per Zeus!

SOCRATE – Ed è uno dei tuoi familiari che è stato ucciso da tuo padre? Evidentemente, per un estraneo, non intenteresti di certo, contro tuo padre, una causa di omicidio[12]!

EUTIFRONE – È ridicolo, o Socrate, che tu ritenga che ci sia qualche differenza a seconda che l'ucciso sia un estraneo o uno della casa e che non si debba invece guardare a questa sola cosa: se l'uccisore abbia avuto ragione

di uccidere oppure no. E se aveva ragione, bisogna lasciarlo stare, e, se no, bisogna intentargli accusa, anche nel caso che egli abiti *[C]* sotto il tuo tetto e segga alla tua mensa. Infatti, la contaminazione è la stessa, se tu convivi con chi è omicida e sai che è tale, e non purifichi te stesso e lui, promovendo contro di lui una causa.

In effetti, il morto era un mio dipendente, che, quando coltivavamo terreni a Nasso, lavorava colà da noi a giornata. Un giorno, mentre era in stato di ubriachezza, essendosi adirato con uno dei nostri schiavi, lo uccise. Allora mio padre lo fece legare mani e piedi e lo gettò in una fossa; poi mandò qui ad Atene un messo, per sapere dall'esegeta[13] che cosa si dovesse *[D]* fare. In tutto questo tempo, si disinteressò dell'uomo che giaceva legato, e lo trascurò del tutto, perché, omicida qual era, non gli importava nulla anche se moriva. E avvenne proprio questo: costui, infatti, per la fame, il freddo e le catene morì, prima che il messo che era stato mandato dall'esegeta ritornasse.

Ora, tanto mio padre quanto gli altri familiari sono indignati per questo: perché io, per quell'omicida, accuso di omicidio mio padre, il quale, come essi dicono, non ha ucciso, e, anche nel caso che avesse ucciso, siccome l'ucciso era un omicida, non bisognerebbe preoccuparsene affatto, trattandosi appunto di un omicida. E dicono che è cosa empia *[E]* che un figlio accusi il padre di omicidio. Ma non sanno, o Socrate, quale sia la legge divina circa il santo e l'empio.

SOCRATE – Ma tu, per Zeus, o Eutifrone, sei convinto di conoscere con tanta precisione in che cosa consistano le cose divine e quali siano le cose sante ed empie, che, pur essendosi svolti i fatti così come tu dici, non hai timore di rischiare di commettere, a tua volta, un'azione empia, intentando un processo contro tuo padre?

EUTIFRONE – Ma sarei proprio un buono a nulla, o Socrate; *[5 A]* e davvero Eutifrone non si distinguerebbe dagli altri uomini, se non conoscessi con precisione queste cose.

Posizione del problema del dialogo: che cos'è il santo?

SOCRATE – E allora, o mirabile Eutifrone, la cosa migliore è che io diventi tuo scolaro, e che, prima che si apra il mio processo con Meleto, io faccia a lui questa proposta[14], dicendogli che, anche in passato, io tenni sempre in grande considerazione la conoscenza delle cose divine, e che ora, poiché egli afferma che mi sono reso colpevole di introdurre novità e di trattare con leggerezza le cose divine, io mi sono fatto tuo discepolo.

E gli direi, precisamente: «Se sei d'accordo anche tu, o Meleto, che Eutifrone *[B]* conosce bene queste cose, allora devi convincerti che anch'io penso in modo giusto, e dunque non mi devi intentare il processo. Se invece non sei d'accordo, devi intentare causa, prima che a me, a lui che è mio maestro, in quanto corrompe i vecchi: me e suo padre: me, in quanto mi ammaestra, suo padre, invece, in quanto vuol correggerlo e farlo punire».

E se Meleto non si lascerà persuadere da me e non ritirerà la causa, o non accuserà te invece di me, potrà dire in tribunale queste stesse cose che avevo detto a lui in precedenza.

EUTIFRONE – Certo, per Zeus, o Socrate. E se tenterà *[C]* di accusarmi, saprò ben io, son certo, trovare dov'è il suo punto debole, e in tribunale dovremo parlare molto prima di lui che non di me.

SOCRATE – Ne sono convinto, amico caro; e proprio perché sono a conoscenza di queste cose voglio diventare tuo discepolo, ben sapendo come

né questo Meleto né alcun altro sembrino accorgersi di te, mentre me Meleto ha conosciuto con tanta profondità e con tanta facilità, che mi ha intentato un'accusa di empietà.

Ora dimmi dunque, per Zeus, quello che, poco fa, affermavi di sapere così bene: che cosa tu affermi che sia il santo e l'empio, *[D]* sia in riferimento all'omicidio, sia in riferimento alle altre azioni? Non è forse vero che il santo è sempre identico a se medesimo in ogni azione? E l'empio non è forse il contrario di tutto ciò che è santo? E, a sua volta, non è forse sempre uguale a se medesimo e non ha forse un'unica Idea[15], relativamente alla sua empietà, tutto ciò che è empio?

EUTIFRONE – Certamente, Socrate.

Prima definizione

Santo è ciò che Eutifrone sta facendo, accusando il padre

SOCRATE – Dimmi, dunque, che cosa affermi tu che siano il santo e l'empio?

EUTIFRONE – Dico che il santo è ciò che io sto facendo ora: intentare accusa contro chi commette ingiustizia rendendosi colpevole o di omicidio o di furti sacrileghi o di altri misfatti di questo tipo, sia che si tratti del padre, *[E]* sia che si tratti della madre, sia che si tratti di chiunque altro; non intentargli causa, invece, è empio.

Del resto, o Socrate, considera quanto sia decisiva la riprova che sto per fornirti, che la legge è proprio così. Ho già addotto questa prova ad altri, per dimostrare che, agendo in questo modo, si opera giustamente: non bisogna avere compassione di chi commette empietà, chiunque egli possa essere.

Ed ecco la prova.

Gli uomini ritengono che Zeus sia il migliore e il più giusto di tutti gli dèi. *[6 A]* E tutti sono d'accordo nel credere che egli incatenò suo padre Crono, perché contro giustizia aveva trangugiato i figli, e che, a sua volta, Crono mutilò il padre suo, per altri motivi di questo tipo[16].

Ed ora i miei familiari sono adirati contro di me, perché faccio causa a mio padre che ha commesso ingiustizia. E, in questo modo, essi dicono cose opposte riguardo agli dèi e riguardo a me.

SOCRATE – Ma è proprio questa, o Eutifrone, la ragione per cui sono accusato: perché, quando uno mi narra cose simili intorno agli dèi, duro fatica ad accettarle. E per questa ragione, evidentemente, si dirà che io sono in colpa. Ora, se queste cose paiono vere anche a te, che sei così esperto *[B]* in siffatta materia, necessariamente, sembra, anche noi dovremo accettarle per vere. Che cosa, infatti, potremo mai dire proprio noi che esplicitamente ammettiamo di non sapere nulla intorno a queste cose? Ma dimmi, in nome di Zeus protettore dell'amicizia: ritieni veramente che queste cose si siano svolte proprio così?

EUTIFRONE – E ve ne sono anche altre più meravigliose di queste, o Socrate, che la gente non conosce.

SOCRATE – E allora ritieni che, veramente, fra gli dèi ci sia guerra degli uni con gli altri, e che ci siano odi e tremende contese e molte altre cose di questo genere, quali ci vengono narrate dai poeti, e con le quali i nostri templi sono ornati da *[C]* valenti pittori, e delle quali è ricamato perfino il peplo che viene portato sull'Acropoli nelle grandi Panatenee[17]? Dovremo, dunque, dire che queste cose sono vere, o Eutifrone?

EUTIFRONE – E non solo queste, o Socrate, ma, come ti dicevo poco fa, anche molte altre; e, se vuoi, ti racconterò intorno agli dèi cose che, senten-

dole, so bene che resterai sbalordito.

Critica metodologica della definizione data da Eutifrone

SOCRATE – Non mi stupirei. Ma mi narrerai queste cose in un altro momento, con calma. Ora cerca invece di rispondere più chiaramente a ciò che ti domandavo poco fa. *[D]* Infatti, amico caro, la tua precedente risposta non mi ha sufficientemente istruito. Infatti, alla mia domanda: «che cos'è il santo?», tu rispondesti che santo è ciò che stai facendo ora, accusando tuo padre di omicidio.

EUTIFRONE – E dicevo il vero, o Socrate.

SOCRATE – Forse sì. Ma certo, o Eutifrone, tu dici che sono sante anche molte altre azioni.

EUTIFRONE – Certo, lo sono!

SOCRATE – Ora, ricordi che io non ti chiedevo questo? Non ti chiedevo di farmi conoscere una o due delle molte azioni sante, ma di farmi conoscere proprio quella forma per cui tutte le azioni sante sono sante. Dicevi, infatti, che per una Idea unica *[E]* le azioni empie sono empie e le azioni sante sono sante. O non ricordi?

EUTIFRONE – Sì, ricordo.

SOCRATE – Allora, devi farmi conoscere che cosa sia, precisamente, questa Idea, affinché, guardando ad essa e di essa servendomi come di modello, io possa qualificare come santa quell'azione – tua o di altri – che ad essa sia somigliante, e non santa quella che non le sia somigliante.

Seconda definizione

Santo è ciò che è caro agli dèi

EUTIFRONE – Se così vuoi, Socrate, ti risponderò anche in questo modo.

SOCRATE – È proprio questo che voglio.

EUTIFRONE – Santo, dunque, è ciò che è caro agli dèi; *[7 A]* empio, invece, è ciò che non è caro agli dèi.

SOCRATE – Molto bene, o Eutifrone: ora hai risposto proprio come io volevo che tu rispondessi. Se, poi, hai anche risposto in modo conforme a verità, questo non lo so ancora. Ma è chiaro che tu mi saprai dimostrare che ciò che dici è vero.

EUTIFRONE – Sicuramente.

SOCRATE – Allora, esaminiamo la nostra definizione. Santo è ciò che è caro agli dèi e l'uomo che è caro agli dèi, mentre empio è ciò che è inviso agli dèi e chi è inviso agli dèi. Dunque, il santo e l'empio non sono la medesima cosa, ma sono del tutto opposti l'uno rispetto all'altro. O non è così?

EUTIFRONE – È proprio così.

SOCRATE – E ti pare, anche, che sia stato detto bene? *[B]*

EUTIFRONE – Mi pare, o Socrate.

Prima critica della seconda definizione

SOCRATE – E non si è forse detto, anche, che gli dèi sono in disaccordo, o Eutifrone, e che litigano fra loro e che sono nemici gli uni con gli altri?

EUTIFRONE – Sì, si è detto.

SOCRATE – Ma, o carissimo, su che cosa verte questo disaccordo che produce inimicizie e ire? Esaminiamo questo punto. Se fra me e te ci fosse un disaccordo intorno a un numero: quale sia il più numeroso, poniamo, fra due gruppi di oggetti; ebbene, il disaccordo intorno a queste cose ci renderebbe forse nemici e ci farebbe adirare l'uno contro l'altro, oppure, una volta fatti i calcoli, su queste cose *[C]* ce la sbrigheremmo subito?

EUTIFRONE – Certamente.

SOCRATE – E se il nostro disaccordo vertesse su ciò che è più grande o più piccolo, non è forse vero che, una volta prese le misure, anche questo dissenso cesserebbe subito?

EUTIFRONE – Sì, è così.

SOCRATE – E non sapremmo forse

giudicare anche intorno a ciò che è più pesante o più leggero, una volta che avessimo accertato il peso?

EUTIFRONE - E come no?

SOCRATE - E quali sono, allora, le cose intorno alle quali, essendo in disaccordo e non potendo pervenire ad una soluzione, noi diventeremmo nemici e ci adireremmo l'uno contro l'altro?

Forse non ti è facile rispondere.

Allora te lo dico io. *[D]* Prova a riflettere se tali cose non siano il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo. Non sono queste, forse, le cose intorno alle quali, quando siamo in disaccordo e non riusciamo a pervenire ad una decisione soddisfacente, può accadere che diventiamo nemici gli uni con gli altri – quando lo diventiamo – e io e tu e tutti quanti gli altri uomini?

EUTIFRONE - Ma è proprio questo il disaccordo, o Socrate, e intorno a queste cose.

SOCRATE - E gli dèi, o Eutifrone? Se c'è qualche dissenso fra loro, non sarà intorno a queste stesse cose?

EUTIFRONE - Necessariamente. *[E]*

SOCRATE - E dunque, o ottimo Eutifrone, in base al tuo ragionamento, alcuni degli dèi ritengono giuste alcune cose, altri, invece, ritengono giuste altre cose: e così anche per le cose belle, brutte, buone e cattive. Non ci sarebbero certo fra essi contese, se non ci fossero discordie su queste cose. Non è così?

EUTIFRONE - Hai ragione.

SOCRATE - E non è forse vero che le cose che gli dèi ritengono belle, buone e giuste, ad un tempo le amano, mentre odiano quelle contrarie a queste?

EUTIFRONE - Certamente.

SOCRATE - Allora le medesime cose, stando a quello che tu dici, alcuni dèi le ritengono giuste, *[8 A]* altri, invece, ingiuste; e, proprio discutendo intorno a queste cose, vengono in discordia e litigano fra di loro. O non è così?

EUTIFRONE - Sì, è così.

SOCRATE - Dunque, le medesime cose, come sembra, sono odiate e sono amate dagli dèi; perciò, queste stesse cose verranno ad essere, ad un tempo, odiose agli dèi e care agli dèi.

EUTIFRONE - Così sembra.

SOCRATE - E, dunque, le medesime cose saranno sante e non sante, o Eutifrone, in base a questo ragionamento.

EUTIFRONE - Pare.

Ulteriori critiche della seconda definizione

SOCRATE - Ma allora, carissimo, non hai risposto alla mia domanda. Infatti, io non ti domandavo ciò che può essere santo ed empio ad un tempo; invece, a quanto sembra, ciò che è caro agli dèi può anche essere odioso agli dèi. *[B]* Di conseguenza, o Eutifrone, non farebbe meraviglia se l'azione che tu stai compiendo ora, volendo punire tuo padre, riuscisse cara a Zeus[18] e invece odiosa a Crono e ad Urano[19]; cara ad Efesto e odiosa a Era[20]. E se ci sono altri dèi fra loro in disaccordo[21] a proposito di questo, dovremo ripetere queste stesse cose anche per costoro.

EUTIFRONE - Ma io sono convinto, o Socrate, che nessuno degli dèi sia in disaccordo con gli altri, su questo punto almeno: che, cioè, chi ha ucciso qualcuno contro giustizia debba essere punito.

SOCRATE - Ma come? Hai mai sentito, o Eutifrone, qualcuno, fra gli uomini, *[C]* mettere in dubbio che chi ha ucciso contro giustizia, o che ha commesso qualsiasi altra azione ingiusta, non debba essere punito?

EUTIFRONE - Ma, veramente, gli uomini non cessano mai di litigare su queste cose, e soprattutto nei tribunali. E quelli che hanno commesso

ingiustizie di ogni genere fanno e dicono di tutto per sfuggire alla punizione.

SOCRATE - E costoro, o Eutifrone, ammettono anche di aver commesso ingiustizia, e, pur ammettendolo, sostengono, ciononostante, di non dover essere puniti?

EUTIFRONE - Questo, almeno, no di certo!

SOCRATE - Allora, non è vero che fanno e che dicono di tutto: questo, infatti, credo che non si azzardino a metterlo in dubbio, ossia che, se hanno commesso ingiustizia, *[D]* debbano essere puniti. Io credo, invece, che non ammetteranno di aver commesso ingiustizia. O non è così?

EUTIFRONE - È vero.

SOCRATE - Allora, non è questo che mettono in dubbio, ossia che chi ha commesso ingiustizia debba essere punito; ma è, piuttosto, quest'altro che mettono in dubbio: chi sia colui che ha commesso ingiustizia, che cosa abbia fatto e quando.

EUTIFRONE - È vero.

SOCRATE - E queste stesse cose non accadono forse anche fra gli dèi, se essi sono veramente in contrasto circa le cose giuste e le ingiuste, come tu dici? Così, gli uni accuseranno gli altri di aver commesso ingiustizia, e gli altri lo negheranno. Infatti, certamente, o carissimo, non c'è nessuno, né degli dèi né degli uomini, che s'azzardi a sostenere che colui che ha commesso ingiustizia non debba essere punito. *[E]*

EUTIFRONE - Sì, è vero, o Socrate, almeno in generale.

SOCRATE - Invece io credo, o Eutifrone, che coloro che litigano, litighino sulle singole azioni: siano essi uomini, siano essi dèi, posto che anche gli dèi litighino. E in quanto sono discordi sulla valutazione di una data azione, gli uni sostengono che essa è stata compiuta conformemente a giustizia, altri, invece, contro giustizia.

Non è forse così?

EUTIFRONE - È così. *[9 A]*

Applicazione delle critiche all'azione giudiziaria di Eutifrone

SOCRATE - Suvvia, o caro Eutifrone, ammaestra anche me, affinché possa diventare più sapiente, e dimmi: che prova hai per dimostrare che tutti gli dèi ritengono che sia morto ingiustamente quel tale che lavorava a giornata e che, divenuto omicida e incatenato dal padrone dell'ucciso, morì improvvisamente per effetto delle catene, prima che chi l'aveva incatenato venisse a sapere dagli esegeti che cosa bisognasse fare? E dimmi anche: che prova hai per dimostrare che, per un uomo come questo, è cosa giusta che il figlio intenti causa al padre e lo accusi di omicidio? Cerca dunque di dimostrarmi con chiarezza *[B]* che tutti gli dèi, senza alcun dubbio, ritengono che questa azione sia giusta! E se mi darai una dimostrazione soddisfacente, non cesserò mai di encomiarti per la tua sapienza.

EUTIFRONE - Ma forse non è una cosa da poco, o Socrate; tuttavia sarei in grado di dimostrartelo molto chiaramente.

SOCRATE - Comprendo: ti sembro più duro a comprendere dei giudici, dal momento che, a quelli, saprai dimostrare con chiarezza che azioni del tipo di quella commessa da tuo padre sono ingiuste e che tutti gli dèi odiano azioni come questa.

EUTIFRONE - Con tutta chiarezza, o Socrate; almeno se ascolteranno quello che io dirò. *[C]*

Terza definizione

Santo è ciò che è caro a tutti gli dèi senza eccezione

SOCRATE - Ti ascolteranno, se si

accorgeranno che parli bene. Però, mentre parlavi, mi è venuto questo pensiero, e ho fatto fra me e me questa considerazione: «Anche nell'ipotesi che Eutifrone mi potesse dimostrare, e nel modo migliore, che tutti quanti gli dèi ritengono ingiusta quella morte del suo dipendente, che cosa di più avrò io imparato da Eutifrone circa la questione che cos'è il santo e che cos'è l'empio? Ne risulterebbe, evidentemente, che questa azione di suo padre è odiosa agli dèi. Ma non per questo, come si è visto poco fa, resterebbe definito ciò che è santo e ciò che non è santo: infatti, ciò che è odioso agli dèi è risultato anche essere caro agli dèi».

Perciò, o Eutifrone, io ti dispenso dal provarmi questo. E, se vuoi, ammettiamo pure *[D]* che tutti gli dèi ritengano ingiusta l'azione di tuo padre e che tutti la detestino.

Allora, dobbiamo apportare una correzione alla nostra definizione e dire: ciò che tutti gli dèi odiano è empio, ciò che tutti gli dèi amano è santo; invece, ciò che alcuni dèi amano ed altri odiano non è né santo né non santo, oppure santo e non santo ad un tempo. Vuoi dunque che si dia questa definizione del santo e dell'empio?

EUTIFRONE - Che cosa lo vieta, o Socrate?

SOCRATE - Nulla da parte mia, o Eutifrone; ma sei tu che, da parte tua, devi considerare se, ammettendo questo, potrai insegnarmi più facilmente ciò che mi promettesti. *[E]*

EUTIFRONE - Ma io direi che il santo è proprio questo, ossia ciò che tutti quanti gli dèi amano, e che il contrario, ciò che tutti quanti gli dèi odiano, è l'empio.

SOCRATE - Allora, dobbiamo nuovamente sottoporre questa definizione ad esame, o Eutifrone, per vedere se è ben formulata? Oppure dobbiamo lasciar stare e dobbiamo senz'altro approvare noi stessi e gli altri, e, non appena uno afferma che la cosa sta in questo dato modo, ammettere senz'altro che la cosa sta così?

EUTIFRONE - Bisogna sottoporla ad esame: io ritengo, però, che, questa volta, la definizione sia stata ben formulata. *[10 A]*

Critica della definizione: una cosa non è santa perché amata dagli dèi, ma è amata dagli dèi perché è santa

SOCRATE - Presto, o carissimo, lo sapremo meglio. Considera questo: il santo viene amato dagli dèi in quanto è santo, oppure in quanto viene amato è santo?

EUTIFRONE - Non capisco, o Socrate, quello che dici.

SOCRATE - Cercherò di esprimermi più chiaramente. Noi facciamo distinzione fra una cosa che è portata e una che porta, fra una cosa che è condotta e una che conduce, fra una cosa che è vista e una che vede. Comprendi che queste cose sono fra loro diverse, e in che cosa sono diverse

EUTIFRONE - Sì, mi sembra, almeno, di capire.

SOCRATE - E non diciamo anche che c'è qualcosa che è amato e che diverso da questo è l'amante?

EUTIFRONE - E come no? *[B]*

SOCRATE - E dimmi: ciò che è portato, è portato in quanto viene portato, oppure per qualche altra ragione?

EUTIFRONE - No, per questo.

SOCRATE - E ciò che è condotto è tale in quanto viene condotto, e ciò che viene veduto è tale in quanto viene veduto?

EUTIFRONE - Certamente.

SOCRATE - Dunque, non in quanto una cosa è cosa veduta, per questo viene veduta, ma, viceversa, in quanto viene veduta, per questo è cosa veduta. E, così, non in quanto una cosa è cosa che viene condotta, per questo viene condotta, ma viceversa, in

quanto viene condotta, per questo è cosa condotta. E neppure in quanto una cosa è cosa portata, per questo viene portata, ma viceversa, in quanto viene portata, per questo è cosa portata.

È chiaro ora, o Eutifrone, quello che *[C]* voglio dire? Questo voglio dire: che, se qualcosa viene prodotto o se qualcosa patisce, non in quanto è cosa prodotta esso viene prodotto, ma, viceversa, in quanto viene prodotto è cosa prodotta. E, così, non in quanto è cosa paziente, una cosa patisce, ma, viceversa, in quanto patisce essa è cosa paziente. Non sei d'accordo che sia così?

EUTIFRONE - Sì, lo sono.

SOCRATE - E, allora, anche ciò che è amato, non è qualcosa che è prodotto, o che patisce qualcosa ad opera di altro?

EUTIFRONE - Sì, certo.

SOCRATE - E allora, anche per ciò che è amato vale ciò che si è stabilito per i precedenti casi: non in quanto una cosa è cosa amata, essa viene amata da coloro che l'amano; ma, viceversa, in quanto viene amata, è cosa amata.

EUTIFRONE - Di necessità. *[D]*

SOCRATE - E, dunque, che cosa dovremo dire del santo, o Eutifrone? Non viene forse amato da tutti gli dèi, come tu affermi?

EUTIFRONE - Sì.

SOCRATE - Ma viene amato in quanto è santo, oppure per qualche altra ragione?

EUTIFRONE - No, ma per questa.

SOCRATE - Dunque, proprio in quanto è santo, viene amato, e non, invece, in quanto viene amato, per questo è santo.

EUTIFRONE - Sembra.

SOCRATE - Invece, in quanto viene amata dagli dèi, una cosa è semplicemente amata e cara agli dèi.

EUTIFRONE - E come no?

SOCRATE - Dunque, o Eutifrone, ciò che è caro agli dèi non coincide col santo, e neppure il santo coincide con ciò che è caro agli dèi, come tu dici: si tratta, invece, di cose diverse l'una dall'altra. *[E]*

EUTIFRONE - E come mai, o Socrate?

SOCRATE - Perché abbiamo convenuto che il santo viene amato per questo: in quanto è appunto santo e, viceversa, che non in quanto viene amato è santo. Non è così?

EUTIFRONE - Sì.

Eutifrone non ha fornito l'essenza del santo, ma solamente un suo attributo

SOCRATE - E si è anche convenuto che ciò che è caro agli dèi, in quanto viene amato dagli dèi, proprio per questo venir amato è caro agli dèi, e che, viceversa, non in quanto caro agli dèi, per questo viene amato.

EUTIFRONE - Dici il vero.

SOCRATE - Ma se fossero veramente la medesima cosa, o caro Eutifrone, ciò che è caro agli dèi e il santo, ne deriverebbe, da un lato, che, se il santo viene amato per il suo essere santo, anche ciò che è caro agli dèi verrebbe amato dagli dèi per il suo essere caro agli dèi; d'altro canto, giacché s'è stabilito che ciò che *[11 A]* è caro agli dèi è caro agli dèi perché viene amato dagli dèi, anche il santo dovrebbe essere santo perché viene amato dagli dèi. Ora vedi bene che queste due cose sono fra loro opposte, in quanto sono totalmente diverse l'una dall'altra. L'uno, infatti, cioè il caro agli dèi, in quanto viene amato, è tale da venir amato; l'altro, invece, cioè il santo, in quanto è tale da venir amato, per questo viene amato.

E può essere, o Eutifrone, che, interrogato su che cosa sia il santo, tu non voglia mostrarmi l'essenza di esso, e mi voglia dire, invece, una sua pro-

prietà accidentale[22]: che, cioè, capita a questo santo di venir amato da tutti *[B]* gli dèi; ma che cosa esso sia, non l'hai ancora detto.

Perciò, se ti fa piacere, non tenermelo nascosto, ma dimmi ancora una volta, daccapo, che cosa mai è il santo, sia che esso venga amato dagli dèi, sia che risulti suscettibile di qualsiasi altra affezione: non è su questo, infatti, che potremo avere dissensi. Dimmi dunque, di buon animo, che cosa è il santo e che cosa è l'empio?

Breve intermezzo [23]

L'arte di Dedalo e l'arte di Socrate

EUTIFRONE – Ma, o Socrate, io non so più come dirti quello che ho in mente: qualsiasi definizione che proponiamo ci gira, non so come, sempre attorno, e non vuole rimaner ferma al posto in cui la mettiamo.

SOCRATE – Le definizioni da te date, o Eutifrone, sembra che assomiglino alle opere del nostro progenitore *[C]* Dedalo[24]. E, se queste definizioni le formulassi e le ponessi io, forse potresti canzonarmi, quasi che, anche a me, per via della parentela che ho con lui, le mie opere fatte di parole scappassero e non fossero star ferme nel luogo in cui le collochiamo. Ora, invece, le definizioni poste sono tue. Perciò, questa immagine scherzosa non fa al caso tuo: infatti, non vogliono rimaner ferme a te, come confessi tu stesso.

EUTIFRONE – A me sembra, invece, o Socrate, che l'immagine scherzosa s'attagli benissimo alle mie definizioni: infatti, questo loro rigirarsi e non voler star ferme nel medesimo luogo, non sono io a produrlo, *[D]* ma il Dedalo mi sembra che sia proprio tu, perché, per conto mio, sarebbero rimaste ferme così.

SOCRATE – Allora, o amico, si dà il caso che io sia diventato più abile nell'arte di quel mio antenato: a tal punto che, mentre egli sapeva rendere mobili solo le proprie opere, io, come sembra, oltre le mie, rendo mobili anche quelle degli altri. E, certo, ciò che di più notevole c'è nella mia arte, è il fatto che sono abile senza volerlo. Io desidererei, infatti, che i miei discorsi rimanessero fermi, e che se ne stessero immobili, assai più di quanto non desideri le ricchezze di Tantalo[25] aggiunte all'abilità di Dedalo. *[E]*

Quarta definizione

Indicazione fornita da Socrate: il santo è una parte del giusto

Ma di questo basta. E poiché mi sembra che tu te la prenda comoda, mi metterò anch'io d'impegno con te, affinché tu mi possa insegnare che cosa sia il santo. E non ti stancare prima del tempo.

Vedi un po' se non ti sembri necessario che tutto ciò che è santo sia giusto.

EUTIFRONE – A me pare.

SOCRATE – E ti pare, anche, che tutto ciò che è giusto sia santo? O non ti pare, piuttosto, che il santo sia *[12 A]* tutto giusto, ma che ciò che è giusto non sia tutto quanto santo, e, quindi, che una parte solo di ciò che è giusto sia il santo, mentre l'altra parte sia altro del santo?

EUTIFRONE – Non seguo bene il tuo discorso, o Socrate.

Spiegazione dell'indicazione fornita da Socrate

SOCRATE – Eppure, tu sei più giovane di me, non meno di quanto sei più sapiente. Però, come dico, te la prendi comoda, per questa tua abbondanza di sapere. Ma, o fortunato, scuotiti un poco, perché non è difficile capire ciò che dico. Io dico infatti esattamente l'opposto di ciò che disse

il poeta che compose questi versi: *Zeus creatore che ha generato tutte queste cose / [B] non volle oltraggiare, perché dove c'è paura c'è anche vergogna*[26].

Ora, io dissento da questo poeta. Devo dirti in che cosa?

EUTIFRONE – Certamente.

SOCRATE – A me non pare che dove c'è paura ivi ci sia anche vergogna. Mi pare, infatti, che molti abbiano paura delle malattie, della povertà e di molte altre cose come queste; ma mi pare che non abbiano affatto vergogna di queste cose di cui hanno paura. Non pare anche a te?

EUTIFRONE – Certo.

SOCRATE – Invece, mi pare che dove c'è vergogna ci sia anche paura; infatti, c'è forse qualcuno che, provando vergogna e rossore per qualche sua azione, non provi anche paura e timore, ad un tempo, *[C]* che ne consegua una reputazione di malvagità?

EUTIFRONE – Certo che sì.

SOCRATE – Dunque, non è esatto dire che dove è paura c'è anche vergogna; ma si deve dire che dove c'è vergogna c'è anche paura, e non, invece, che dove c'è paura vi sia, in ogni caso, vergogna. Infatti, la paura, mi pare, ha una maggiore estensione della vergogna. In effetti, la vergogna è una parte della paura, così come il dispari è parte del numero, sicché non dovunque c'è numero c'è anche dispari, mentre dove c'è dispari c'è anche numero. Mi segui ora?

EUTIFRONE – Sì, ti seguo.

SOCRATE – Ebbene, poco fa io ti ho domandato qualcosa del genere, ponendoti il quesito se *[D]* dove c'è il giusto ci sia anche il santo, o se dove c'è il santo ci sia anche il giusto, ma non dove c'è il giusto ci sia, in ogni caso, anche il santo, dato che il santo è una parte del giusto.

Dobbiamo dire in quest'ultimo modo, o ti pare che dobbiamo dire diversamente?

EUTIFRONE – No, così. Quello che dici mi sembra giusto.

Quale parte del giusto è il santo?

SOCRATE – Fa' ora attenzione a ciò che segue. Se, dunque, il santo è una parte del giusto, bisogna, evidentemente, che noi troviamo quale parte del giusto sia il santo. Se tu mi interrogassi su qualcuna delle cose che poco fa abbiamo detto: poniamo, quale parte del numero sia il pari e quale numero esso sia, io ti direi che pari è quel numero che non sia scaleno ma isoscele[27]. Non ti sembra?

EUTIFRONE – A me sembra. *[E]*

SOCRATE – E ora cerca anche tu di insegnarmi, in questo modo, quale parte del giusto sia il santo, affinché possiamo dire anche a Meleto che non mi faccia più ingiustizia e non mi accusi di empietà, perché, ormai, ho appreso adeguatamente da te quali siano le cose pie e sante, e quali no.

EUTIFRONE – Ebbene, o Socrate, mi pare che sia pia e santa quella parte del giusto che concerne la cura per gli dèi; l'altra parte del giusto, invece, è quella che riguarda la cura per gli uomini[28].

SOCRATE – Pare anche a me, o Eutifrone, che tu dica bene; ma *[13 A]* mi occorre ancora una piccola precisazione. Non comprendo ancora, infatti, di che tipo di cura tu parli. Certamente non intendi dire che la cura che si ha per gli dèi sia del tipo di quelle che si hanno per le altre cose. Infatti, noi usiamo questa parola, per esempio, quando diciamo che non tutti sanno curare i cavalli, ma che solo l'intenditore di cavalli li sa curare. Non è così?

EUTIFRONE – Certamente.

SOCRATE – L'arte dell'intenditore di cavalli, infatti, consiste appunto nell'aver cura dei cavalli.

EUTIFRONE – Sì.

SOCRATE - E neppure dei cani può prendersi cura qualsiasi persona, ma solo l'allevatore di cani.

EUTIFRONE - È così.

SOCRATE - Infatti, l'arte dell'allevatore di cani consiste, appunto, nell'aver cura dei cani. *[B]*

EUTIFRONE - Sì.

SOCRATE - E, a sua volta, l'arte dell'allevare i buoi consiste nell'aver cura dei buoi.

EUTIFRONE - Certamente.

SOCRATE - E quindi, o Eutifrone, la santità e la pietà consistono nell'aver cura degli dèi. Dici così?

EUTIFRONE - Sì, così.

SOCRATE - E non è forse vero che ogni cura produce il medesimo effetto? Questo effetto, per esempio: l'essere di beneficio e di giovamento per chi è oggetto di cura. Sicché tu vedi che i cavalli, quando sono curati dall'arte dell'intenditore di cavalli, ritraggono giovamento o migliorano. O non ti sembra che sia così?

EUTIFRONE - Sì, mi sembra.

SOCRATE - E, allo stesso modo, i cani traggono giovamento dall'arte dell'allevatore di cani, i *[C]* buoi dall'arte dell'allevatore di buoi, e così di seguito. Oppure ritieni che la cura torni a danno per chi è oggetto di cura?

EUTIFRONE - Per Zeus, no certo.

SOCRATE - Dunque, torna a vantaggio?

EUTIFRONE - E come no?

SOCRATE - Allora, anche la santità, dal momento che è cura degli dèi, è di vantaggio agli dèi e li rende migliori? E vorrai ammettere che, quando compi un'azione santa, rendi migliore qualcuno degli dèi?

EUTIFRONE - Per Zeus, no certo!

SOCRATE - Neppure io, o Eutifrone, credo che tu intenda dire questo. Anzi, sono molto lontano dal crederlo. Ma proprio per questo io ti domandai *[D]* quale dici che sia la cura degli dèi, convinto che tu non sostieni che essa sia di questo tipo.

EUTIFRONE - Dici bene, o Socrate. Infatti, io non dico che sia di questo tipo.

SOCRATE - Bene. Allora, quale tipo di cura degli dèi potrà essere la santità?

EUTIFRONE - Quel tipo di cura, o Socrate, che i servi hanno per i loro padroni.

SOCRATE - Capisco: sarebbe, come sembra, un'arte di servire gli dèi.

EUTIFRONE - Esattamente.

Deviazione di Eutifrone dalla linea indicata da Socrate

SOCRATE - Orbene, sapresti dirmi alla produzione di quale effetto tende l'arte di servire ai medici? Non credi che tenda alla produzione della salute?

EUTIFRONE - Io sì. *[E]*

SOCRATE - E l'arte di servire ai costruttori di navi? Alla produzione di quale effetto tende quest'arte di servire?

EUTIFRONE - È chiaro, o Socrate, che tende alla costruzione di navi.

SOCRATE - E l'arte di servire agli architetti non tende forse alla costruzione di case?

EUTIFRONE - Sì.

SOCRATE - E allora dimmi, o carissimo: l'arte di servire agli dèi è un'arte che dovrebbe servire a produrre quale effetto? È chiaro che tu lo sai, dal momento che dici di conoscere le cose divine di gran lunga meglio di tutti gli altri uomini.

EUTIFRONE - E dico la verità, o Socrate.

SOCRATE - Dimmi dunque, per Zeus, quale è mai quel meraviglioso effetto che gli dèi perseguono, avvalendosi dei nostri servigi[29]?

EUTIFRONE - Sono molteplici e belli, o Socrate. *[14 A]*

SOCRATE - Ma questo si può dire

anche degli strateghi, o caro. Tuttavia, in breve, potresti dire facilmente che costoro tendono a perseguire la vittoria in guerra. O no?

EUTIFRONE - E come no?

SOCRATE - E fini molteplici e belli, credo, perseguono anche gli agricoltori. Tuttavia, lo scopo principale cui tendono, è quello di ricavare il nutrimento dalla terra.

EUTIFRONE - Certamente.

SOCRATE - E che diremo, allora, dei fini molteplici e belli che gli dèi perseguono? Quale è lo scopo principale che essi perseguono?

EUTIFRONE - Te lo dissi anche poco fa, o Socrate, che *[B]* occorre un notevole impegno, per poter imparare con esattezza come stiano queste cose. Tuttavia, ti dirò in breve questo: che, se uno è capace di dire e di fare cose gradite agli dèi, pregando e sacrificando, queste sono azioni sante; e siffatte azioni sono quelle che salvano le famiglie e le città. Invece, le azioni contrarie a quelle gradite agli dèi sono empie: e sono queste che sovvertono e rovinano ogni cosa.

Quinta definizione

Il santo è capacità di chiedere e di donare agli dèi

SOCRATE – Avresti potuto dirmi molto più brevemente, o Eutifrone, se avessi voluto, ciò che io ti ho domandato; ma è evidente che non *[C]* sei disposto ad istruirmi. Infatti, anche ora, proprio mentre eri sul punto di farlo, ti sei ritirato[30].

Se me l'avessi detto, avrei ormai imparato da te che cosa sia la santità.

E ora, poiché è necessario che l'amato segua l'amante dovunque questi lo conduca, daccapo, dimmi, che cosa sostieni che sia il santo e la santità? Non è forse una scienza di far sacrifici e di pregare?

EUTIFRONE - Sì.

SOCRATE - E il far sacrifici non è forse un fare doni agli dèi? E il pregare non è forse un chiedere agli dèi?

EUTIFRONE - È così, o Socrate.

SOCRATE - Dunque, santità sembrerebbe essere scienza del chiedere e del donare agli dèi *[D]*, in base a questi discorsi.

EUTIFRONE - Hai compreso benissimo, o Socrate, ciò che dicevo.

SOCRATE - Sono così desideroso, o carissimo, della tua sapienza, e pongo così grande attenzione, che neppure una delle parole che dici potrà cadere a terra. Ma dimmi: qual è questo servizio che tributiamo agli dèi? Sostieni che si tratti di un chiedere e di un donare ad essi?

EUTIFRONE - Io sì.

Se il santo fosse ciò si ridurrebbe a un'arte di commercio fra uomini e dèi

SOCRATE - Ora, il chiedere giustamente agli dèi, non viene forse ad essere nient'altro che il chiedere ciò di cui da essi abbiamo bisogno?

EUTIFRONE - E che altro? *[E]*

SOCRATE - E, a sua volta, il donare giustamente agli dèi, non sarà forse un ricambiare, dando loro le cose di cui hanno bisogno da noi? Non sarebbe certo da uomo esperto fare ad uno doni di cose di cui questi non ha affatto bisogno.

EUTIFRONE - Giusto, o Socrate.

SOCRATE - Allora, o Eutifrone, la santità verrebbe ad essere, per gli dèi e per gli uomini, un'arte di commerciare degli uni con gli altri.

EUTIFRONE - Un'arte di commerciare, se t'è più gradito chiamarla così.

SOCRATE - Ma non mi è affatto più gradito, se non corrisponde a verità. Ma dimmi: qual è il vantaggio che gli dèi ritraggono dai doni che ricevono da noi? Ciò che essi danno *[15 A]* è a tutti chiaro: infatti noi non possediamo alcun bene che non ci sia dato da loro[31]. Ma dalle cose che ricevono da

noi, essi, che vantaggio ritraggono? O vorrai credere che, in questo commercio, noi abbiamo tanto vantaggio su di loro al punto che, noi, da loro, riceviamo tutti i beni, mentre, essi, da noi, non ne ricevono alcuno?

EUTIFRONE – Ma tu credi, Socrate, che gli dèi traggano vantaggi dai doni che ricevono da noi?

SOCRATE – Ma allora, o Eutifrone, in che cosa mai consistono questi doni che gli dèi ricevono da noi?

EUTIFRONE – In che altro vuoi che consistano, se non in onore, venerazione, e, come poco fa dicevo, in ciò che loro è gradito? *[B]*

SOCRATE – Allora il santo, o Eutifrone, è ciò che è gradito agli dèi, e non è, invece, ciò che è giovevole e neppure ciò che è caro agli dèi?

EUTIFRONE – Io ritengo, anzi, che esso sia ciò che è caro agli dèi più di ogni altra cosa.

Con l'ultima definizione si ritorna alla seconda

SOCRATE – Allora, come sembra, il santo torna ad essere questo: ciò che è caro agli dèi.

EUTIFRONE – Precisamente!

SOCRATE – E ti meravigli, dicendo queste cose, se poi i discorsi non stanno fermi e si muovono, e incolpi me di essere il Dedalo che li fa muovere, mentre, in realtà, tu sei molto più abile di Dedalo, perché li fai addirittura girare in circolo? O non ti accorgi che il nostro ragionamento ha fatto come un circolo, e che ora torna nuovamente al punto di partenza? *[C]* Ti ricordi di certo che, in precedenza, abbiamo appurato che il santo e il caro agli dèi non sono la stessa cosa, ma due cose diverse. O non ricordi?

EUTIFRONE – Sì, certo.

SOCRATE – O non comprendi che affermi essere santo proprio «ciò che è caro agli dèi»? E, questo, che altro è se non «il caro agli dèi»[32]? O no?

EUTIFRONE – Certo.

SOCRATE – Dunque, o poco fa non abbiamo tratto conclusioni giuste, oppure, se le abbiamo tratte giuste, non abbiamo ragionato bene ora.

EUTIFRONE – Sembra.

Epilogo

SOCRATE – Dobbiamo, pertanto, riesaminare dall'inizio che cosa sia il santo, perché io, prima di averlo imparato, non mi darò per vinto. *[D]* Ma tu non ti stancare, e, sforzando il tuo ingegno più che puoi, ora dimmi la verità. Perché, se mai qualcuno conosce la verità, questi sei tu. Però, come Proteo, non bisogna lasciarti sfuggire[33], prima che tu la dica. Se, infatti, tu non avessi una conoscenza del santo e dell'empio, certo non avresti accusato di omicidio il tuo vecchio padre per quell'uomo che lavorava da voi a giornata, ma avresti avuto timore degli dèi e avresti avuto timore di correre pericolo di commettere un'azione ingiusta, e avresti avuto vergogna anche degli uomini. Ma io so bene che tu *[E]* sei convinto di conoscere perfettamente ciò che è santo e ciò che non è santo. Dimmelo, dunque, Eutifrone carissimo, e non tenermi nascosto quello che è il tuo pensiero.

EUTIFRONE – Un'altra volta, o Socrate. Ora ho fretta. Devo andare altrove, ed è ora[34].

SOCRATE – Che fai, o amico? Tu mi togli la grande speranza che nutrivo: di imparare da te che cosa è santo e che cosa no. E mi sarei liberato dall'accusa di Meleto e gli avrei dimostrato *[16 A]* che, ormai, ero diventato sapiente nelle cose divine ad opera di Eutifrone, e che, riguardo ad esse, non mi abbandonavo più a improvvisazioni e a novità, per mia ignoranza.

E avrei potuto anche vivere meglio per il resto della mia vita.

NOTE

[1] Il *Liceo* era una delle più note palestre ateniesi, così denominata perché dedicata ad Apollo Licio, e prediletta da Socrate come luogo di incontro (cfr. *Liside*, 203 A; *Eutidemo*, 217 A; *Simposio*, 293 D). Si trovava fuori le mura, presso l'Ilisso.

[2] L'*arconte re* era il magistrato che deteneva alcune delle funzioni religiose, anticamente proprie dei re, e si curava di quei processi legati a questioni che avevano attinenza con la religione. L'edificio del portico del re si trovava nel cuore della città.

[3] «Causa» (δίκη) era un'azione giudiziaria che riguardava interessi privati, mentre l'«accusa» (γραφή) era un processo che riguardava interessi pubblici.

[4] Meleto fu un rappresentante dei poeti e nel processo contro Socrate fu una specie di pedina mossa da Anito che fu un influente politico.

[5] Il *demo* in Atene era una divisione del territorio assegnata alle tribù. Fu Clistene a realizzare un progetto che rimase punto di riferimento. Divise la popolazione ateniese in dieci tribù, e il territorio in trenta parti (dieci nella città, dieci sulle coste e dieci nell'entroterra), ciascuna divisa, ulteriormente, appunto in *demi* (cfr. Aristotele, *Costituzione di Atene*, 21).

[6] Cfr. *Apologia di Socrate*, 24 C e 25 C.

[7] Cfr. *Apologia di Socrate*, 24 B-C.

[8] Si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 336-354 e, in particolare, pp. 346 ss. Cfr. *Apologia di Socrate*, 31 C-D e 40 A-B; *Eutidemo*, 272 E; *Repubblica*, VI 496; *Teeteto*, 151 A; *Fedro*, 242 B-C.

[9] Cfr. *Apologia di Socrate*, 18 D e 28 A-B.

[10] Cfr. *Apologia di Socrate*, 19 C; 23 C; 31 C.

[11] Si tenga presente che, mentre presso i Romani *non* era giuridicamente possibile intentare una causa contro il padre, in Atene lo era in linea di principio, ma, di fatto, era considerata cosa *empia* dall'opinione comune.

[12] In Atene solo uno dei parenti dell'ucciso aveva diritto ed obbligo di denunciare l'uccisore, oppure, se si trattava di uno schiavo, il padrone.

[13] L'*esegeta* era interprete delle leggi concernenti questioni religiose.

[14] Socrate allude, qui, a quella possibilità ammessa dal diritto attico che una delle due parti in causa, nella fase istruttoria del processo, presentasse una precisa proposta di compromesso.

[15] Si intenda il termine non nel senso di *concetto mentale*, ma *nel senso metafisico di essenza*, in dimensione ontologica.

[16] Crono, padre di Zeus, eliminava i propri figli man mano che nascevano, in quanto sapeva che uno di essi lo avrebbe spodestato; e per questo Zeus, salvatosi, punì il padre. Si veda Esiodo, *Teogonia*, 453 ss. A sua volta, Crono aveva mutilato il padre Urano, su istigazione della madre Gea, perché nascondeva i figli, man mano nascevano, nei recessi della terra; si veda Esiodo, *Teogonia*, 154 ss.; cfr. anche Platone, *Repubblica*, II 377 E s.

[17] Le *Panatenee* erano festività celebrate in onore della dea Atena. Le «piccole» si

celebravano ogni anno, le «grandi» ogni quattro anni, *in modo assai solenne.*

[18] L'azione di Eutifrone sarebbe cara a Zeus, perché risulterebbe conforme al suo operato nel punire il padre per l'ingiustizia commessa.

[19] L'azione di Eutifrone contro il padre risulterebbe odiosa a Crono e ad Urano, perché costoro furono vittime delle azioni dei figli contro di loro, come il padre di Eutifrone risulta vittima di quanto sta facendo il figlio.

[20] Efesto era stato gettato giù dal cielo dalla madre Era. Di conseguenza, per vendicarsi le aveva donato un trono d'oro, contenente lacci invisibili che la avvinghiarono. Dunque, l'azione di Eutifrone contro il padre sarebbe gradita ad Efesto che agì contro la madre, ma non ad Era, per il motivo uguale e contrario. Cfr. Platone, *Repubblica*, II 378 D.

[21] Come Eutifrone ha sostenuto sopra, 6 B -C.

[22] Ossia una conseguenza che fa seguito all'essenza.

[23] Platone introduce *intermezzi* come segni indicatori che il dialogo passa ad un piano più alto. Nel nostro caso passa addirittura al momento decisivo.

[24] Dedalo era considerato il capostipite degli scultori, e a lui veniva miticamente attribuita la progettazione del labirinto di Cnosso nell'isola di Creta. Socrate lo chiama «progenitore», perché suo padre e lui stesso *in giovinezza* esercitavano quest'arte. Cfr. anche *Alcibiade maggiore*, 121 A. Per comprendere quanto qui vien detto si tenga presente il fatto che, si riteneva che Dedalo avesse superato per primo la rappresentazione statica delle figure, scolpendole con le braccia e le gambe sciolte, con un piede in avanti in atto di camminare. Per l'impressione dinamica che suscitavano, si diceva che le sue statue erano in grado di camminare e di scappare. Si veda quanto Platone dice nel *Menone*, 97 C - 98 A.

[25] *La ricchezza di Tantalo* per il Greco era una espressione proverbiale. Sul personaggio cfr. in particolare Strabone, *Trattazione geografica,* XII 8, 21 e XIV 5, 28. Tantalo era, peraltro, assai noto per la mitica punizione ricevuta da Zeus, per aver offerto agli dèi, *in* un banchetto, le carni del proprio figlio (cfr. Igino, *Fabula*, 82 s.).

[26] Da Stobeo (*Florilegio*, III 671, 11) sappiamo che questi versi sono del poeta Stasino di Cipro (fr. 20 Kinkel). Sappiamo anche che nel poema *Ciprie*, Stasino narrava le vicende di Troia che precedettero quelle cantate da Omero nell'*Iliade*.

[27] Si intenda *scaleno* nel senso di *disuguale* e *isoscele* nel senso di *uguale*. Il numero *pari* è isoscele o uguale, perché divisibile sempre a metà, ossia in due serie di numeri uguali; il numero *dispari* è scaleno o disuguale, perché non è mai divisibile a metà in due serie uguali di numeri e una metà cresce sempre di uno rispetto all'altra. Questa qualificazione del numero può essere bene intesa solo sulla base di un ricupero della comprensione storica dell'antica concezione aritmo-geometrica del numero, che veniva rappresentato come un insieme di sassolini e quindi «visto», ad un tempo, anche come «figura» , e dunque risultava qualificabile come isoscele o scaleno. Ecco una significativa esemplificazione. Numeri pari (isosceli) :, ::, :::, ::::, ecc.; numeri dispari (scaleni) :., ::., :::., ecc. (cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, p. 96).

[28] È questo il punto cardine della quarta definizione. In effetti, si raggiungerebbe *l'essenza del santo*, appunto se si stabilisse in modo corretto che cosa si deve intendere, in questo caso, per *cura*. Invece, Eutifrone non lo saprà fare, e uscirà fuori dalla linea tracciata da Socrate, e, di conseguenza, il dialogo cadrà in crisi.

[29] La risposta a questa domanda darebbe la motivazione ultimativa e quindi la soluzione perfetta del problema (cfr. anche la nota precedente). È evidente che, qui, Platone pensa al Bene, il fondamento del suo sistema (si vedano i libri centrali della *Repubblica*). Tuttavia, volutamente non rende esplicita la risposta, che il lettore deve saper trarre da

solo, proprio mentre Eutifrone uscirà di strada. Platone darà, peraltro, una chiara e inequivoca indicazione allusiva a p. 15 A, in modo che il lettore attento non esca di strada insieme ad Eutifrone.

[30] Avvertimento esplicito rivolto al lettore, che ora si uscirà di strada; cfr. la nota precedente.

[31] Si veda la nota 28.

[32] Le due espressioni greche sono τὸ τοῖς θεοῖς φίλον (ciò che è caro agli dèi) e τὸ θεοφιλές (il caro agli dèi), la cui differenza lessicale non si può rendere in traduzione, perché in italiano non c'è un termine unico che corrisponde al secondo, e quindi è inevitabile una perifrasi che in ogni caso si differenzia male dalla prima, e non può in alcun modo riproporre il gioco linguistico dell'originale.

[33] Cfr. Omero, *Iliade*, IV 382 ss. Immagine bellissima e di squisita ironia. Proteo, dio marino, era dotato della virtù profetica, ma non si lasciava quasi mai afferrare, e, per sfuggire, assumeva continuamente le più svariate sembianze. Per farlo profetare, bisognava catturarlo e costringerlo a forza. Ora, anche Eutifrone sembra essere sfuggito nei più diversi modi, per non svelare a Socrate il suo sapere sul santo. Perciò Socrate vorrebbe costringerlo come Menelao fece con Proteo, nel passo omerico sopra citato.

[34] È evidente che la *fretta* di Eutifrone è emblematica: essa esprime la fretta di chi, come lui, viene smascherato della sua apparente scienza e mostrato nella sua reale ignoranza.

APOLOGIA DI SOCRATE

Una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta.

38 A

Io vado intorno facendo nient'altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di nessun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico.

30 A - B

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Apologia di Socrate»

I. Premessa al grande discorso di difesa di Socrate [17 A - 18 A]

II. I criteri che Socrate seguirà nella difesa [18 A - 19 A]

III. Difesa contro i primi accusatori [19 A - 24 B]

1. L'accusa di occuparsi delle cose che stanno sotto terra e nel cielo [19 A - D]
2. Le accuse di essere un sofista [19 D - 20 C]
3. La sapienza umana di Socrate [20 C - E]
4. Il responso dell'oracolo di Delfi sulla sapienza di Socrate [20 E - 21 A]
5. Per capire l'oracolo, Socrate sottopone ad esame anche i politici [21 B - E]
6. Socrate sottopone ad esame anche i poeti [21 E - 22 C]
7. Da ultimo, Socrate sottopone ad esame anche gli artigiani [22 C - E]
8. Il significato del vaticinio: Socrate è il più sapiente degli uomini perché sa che la sapienza umana è un nulla [2 A - B]
9. Effetti prodotti dall'esame condotto da Socrate [23 B - 24 B]

IV. Difesa contro il secondo gruppo di accusatori [24 B - 28 A]

1. L'atto di accusa di Meleto [24 B - C]
2. Meleto accusa Socrate di corrompere i giovani, senza avere competenza in queste cose [24 C - 26 A]
3. Inconsistenza dell'accusa che Socrate non crede aegli dèi [26 B - 27 A]
4. Contraddizioni dell'accusa di Meleto [27 B - 28 A]

V. Messaggio e missione di Socrate [28 A - 34 B]

1. Il posto assegnato dal dio a Socrate: vivere filosofando [28 A - 29 B]
2. Il punto-cardine del messaggio di Socrate [29 B - 30 C]
3. La funzione di stimolo del messaggio di Socrate come dono divino alla Città [30 C - 31 C]
4. I motivi per cui Socrate si è astenuto dalla vita politica [31 C - 32 E]
5. I rapporti avuti da Socrate con coloro che lo hanno frequentato [32 E - 34 B]

VI. Conclusione della difesa: Socrate non chiede pietà, ma giustizia [34 C - 35 D]

VII. Discorso di Socrate dopo la prima votazione [35 E - 38 B]

1. Giudizio di Socrate sulla condanna [35 E - 36 B]
2. Socrate pensa di meritare non la pena, ma un premio per ciò che ha fatto [36 B - 37 A]
3. Socrate non propone alcuna pena alternativa, perché si sente innocen-

te [37 A - E]
4. Socrate non cesserà mai di fare ricerche, perché una vita senza ricerche non è degna di essere vissuta [37 E - 38 A]
5. Socrate proporrebbe per sé una multa di trenta mine, che pagherebbero i suoi amici [38 A - B]

VIII. Discorso di Socrate dopo la seconda votazione [38 C - 42 A]

1. Sfuggire alla morte è più facile che sfuggire alla malvagità [38 C - 39 B]
2. Predizione di Socrate a quelli che lo hanno condannato [39 C - D]
3. Messaggio di Socrate ai giudici che lo hanno assolto: ciò che sta per accadere è probabilmente un bene [39 E - 40 C]
4. Il significato della morte [40 C - 41 C]
5. Messaggio conclusivo di Socrate e commiato [41 C - 42 A]

I personaggi

A parlare è, di fatto, solo Socrate, fatta eccezione per le poche risposte di Meleto che viene chiamato in causa.

Sappiamo da Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II 40), il quale desume la notizia da Favorino, che Meleto aveva presentato e giurato l'atto di accusa a sua firma. Complici dell'accusa furono Anito e Licone, ossia un politico e un oratore, che però non intervennero a parlare. Soprattutto Anito, che era potente e influente, fu il maggior responsabile.

Meleto era un rappresentante dei poeti (23 E), e quindi poeta egli stesso, pressoché sconosciuto. In effetti, non è possibile identificarlo col personaggio di cui fa menzione Aristofane, *Rane*, 1302 e che, in quanto citato da Aristofane, era ben noto, mentre nell'*Eutifrone* si dice espressamente che questo Meleto era uno sconosciuto (2 B). Meleto fu sostanzialmente una pedina mossa da Anito. Risulta essere un giovinastro con ambizioni poetiche, uno sconosciuto che cerca di farsi pubblicità, per attrarre su di sé l'attenzione e iniziare la carriera in modo vistoso.

Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II 43; VI 10) ci riferisce che gli Ateniesi, pentitisi dopo la morte di Socrate, condannarono Meleto a morte e Anito all'esilio. Altre fonti ci riferiscono che fu condannato a morte anche Anito (Diodoro Siculo, XIV 27), o addirittura che questi si sia impiccato (Plutarco, *L'invidia e l'odio*, 6). Sempre Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II 43) ci riferisce che gli Ateniesi, di conseguenza, onorarono la memoria di Socrate con una statua di bronzo fatta dallo scultore Lisippo.

Scena e cronologia dello scritto

La scena dell'*Apologia di Socrate* è il tribunale e la data in cui avviene il processo è la primavera del 399 a.C. L'epoca di composizione è quella degli anni giovanili di Platone, ma la raffinatezza formale e la perfezione artistica dell'opera farebbero credere che non si tratta di uno dei primissimi scritti.

In effetti, la vicenda del processo, in particolare, e il senso della vita di Socrate, in generale, sono sentiti e rivissuti con una intensità e una maturità spirituale, difficilmente pensabili subito all'inizio della carriera di Platone.

Premessa al grande discorso di Socrate

[Steph., I, p. 17 A]

Io non so quale sia, o cittadini ateniesi, l'impressione che avete provato nel sentire i miei accusatori. Infatti, per poco anch'io non mi dimenticavo di me stesso, così convincente era il modo in cui parlavano.

Eppure di vero, per dirla in breve, non hanno detto proprio nulla.

Soprattutto una delle molte menzogne che hanno detto mi ha meravigliato, ossia quando hanno affermato che voi dovevate essere circospetti in modo da non lasciarvi ingannare da me, *[B]* in quanto sono straordinario nel parlare. E che non provassero vergogna dal momento che io li avrei subito confutati di fatto, non appena vi sarei apparso essere tutt'altro che straordinario nel parlare, questa mi è sembrata la cosa più vergognosa da parte loro. A meno che non chiamino straordinario nel parlare colui che dice la verità. Infatti, se è questo che intendono, allora potrei ammettere io pure di essere un oratore, ma non come intendono loro.

Costoro, dunque, come vi ripeto, hanno detto di vero poco o niente. Invece da me voi udrete tutta quanta la verità.

Però, per Zeus, o cittadini ateniesi, voi non ascolterete da me discorsi ornati *[C]* con belle frasi e con belle parole, come quelli di costoro e neanche ben ordinati. Udrete, invece, cose dette un po' a caso con le parole che mi capitano. Infatti, sono convinto che sia giusto quanto affermo.

E nessuno di voi si attenda altro da me.

D'altra parte, o cittadini, non sarebbe davvero conveniente che, a questa età, io mi presentassi davanti a voi a foggiare discorsi come un giovinetto. E anzi, o cittadini ateniesi, io vi prego molto di questo e vi chiedo di esser scusato: se mi ascolterete fare la mia difesa con quegli stessi discorsi che sono solito pronunciare anche sulle piazze davanti ai banchi dei cambiavalute, dove molti di voi mi hanno ascoltato, e in altri luoghi, non *[D]* dovete meravigliarvi e non dovete far chiasso per questo.

La cosa sta in questi termini. È la prima volta che vengo in tribunale e ho l'età di settant'anni. Perciò io sono veramente straniero al linguaggio che si usa in questo luogo. Come, dunque, se fossi veramente uno straniero, voi avreste certamente indulgenza se parlassi in quella lingua e in quelle maniere *[18 A]* secondo le quali sarei stato educato, così anche ora vi chiedo questo che a mio giudizio è giusto, ossia che siate tolleranti del linguaggio che userò – linguaggio che potrebbe essere forse peggiore, ma che potrebbe essere forse migliore di quello che usano loro –, e che questo consideriate e a questo facciate attenzione, ossia se io dico cose giuste o no. Infatti, il buon servizio di chi giudica sta proprio in ciò, mentre il buon servizio di chi parla è dire la verità.

I criteri che Socrate seguirà nella difesa

Prima di tutto, dunque, è giusto che io mi difenda, o cittadini ateniesi, dalle prime false accuse e dai primi falsi accusatori, e poi dalle accuse successive e dagli accusatori *[B]* successivi.

Infatti, ci sono stati molti che mi hanno accusato davanti a voi, già da tempo e per parecchi anni e senza che dicessero niente di vero. E io temo

questi accusatori molto più di Anito[1] e dei suoi amici, anche se pure questi sono terribili. Però quelli sono più terribili, o cittadini, ossia quei primi i quali, prendendo la maggior parte di voi fin da fanciulli, vi hanno persuaso e hanno rivolto contro di me accuse per niente vere: che c'è un certo Socrate uomo sapiente, che fa indagini sulle cose celesti e fa ricerche su tutte le cose che stanno sotto terra, e che rende più forte il ragionamento più debole. *[C]*

Questi che hanno diffuso tali voci, o cittadini ateniesi, sono gli accusatori terribili. Infatti, chi li ascolta ritiene che i ricercatori di tali cose non credano all'esistenza degli dèi. Inoltre, questi accusatori sono numerosi e mi hanno rivolto accuse già da molto tempo. E, per giunta, parlavano a voi in quella età nella quale eravate particolarmente disposti a credere, vale a dire quando alcuni di voi erano fanciulli e giovinetti, accusandomi in contumacia, senza che nessuno mi difendesse.

E la cosa più strana di tutte è che *[D]* di costoro non si possono sapere né dire nomi, fatta eccezione di un commediografo [2].

Ma quanti, mossi da invidia e servendosi di calunnie vi persuasero – persone che si sentivano esse stesse persuase, persuadendo gli altri –, ebbene, tutti costoro sono assolutamente irraggiungibili. Infatti, non è possibile portare qui sulla tribuna alcuno di loro a testimoniare, né confutarli; ma mi trovo davvero nella necessità di difendermi come combattendo con delle ombre, e di confutarli senza che ci sia nessuno che mi risponda.

Dunque, dovete credere anche voi, come vi dico, che sono sorti contro di me accusatori di due tipi: alcuni che mi hanno messo sotto accusa da poco, altri, invece, *[E]* che mi hanno messo sotto accusa da tempo e dei quali vi sto parlando. E dovete credere che bisogna che io mi difenda, in primo luogo, proprio nei confronti di questi. E, infatti, voi avete ascoltato le accuse di questi accusatori, prima e molto più di quelle degli altri che sono venuti dopo.

Bene! Allora devo difendermi, cittadini ateniesi, e devo cercare *[19 A]* di rimuovere da voi, in così poco tempo, quella calunnia che vi tenete dentro da molto tempo. E desidererei proprio che questo si verificasse, se così è il meglio per me e per voi, e che col difendermi traessi qualche vantaggio. Però ritengo che ciò sia difficile, e non mi sfugge affatto quale sia tale difficoltà.

In ogni caso, vada come è caro al dio; bisogna ubbidire alla legge e difendersi!

Difesa contro i primi accusatori: la posizione filosofica di Socrate

L'accusa di occuparsi delle cose che stanno sotto terra e nel cielo

Riprendiamo, dunque, da principio qual è l'accusa da cui è sorta *[B]* contro di me la calunnia, basandosi sulla quale anche Meleto ha intentato questo processo contro di me. Ebbene, che cosa affermavano i miei calunniatori nel calunniarmi?

Dobbiamo leggere il loro atto di accusa, come se fossero accusatori veri e propri: «Socrate commette ingiustizia e si dà molto da fare, indagando le cose che stanno sotto terra e quelle celesti, facendo risultare più forte il ragionamento più debole *[C]* e insegnando queste medesime cose anche agli altri»[3].

Di questo tipo è l'accusa che mi fanno. E queste cose le avete viste pure nella commedia di Aristofane, un Socrate che là viene portato attorno, dicendo di camminare nell'aria e dicendo molte altre sciocchezze: tutte

cose queste di cui io non mi intendo né molto né poco[4].

E dico ciò in quanto ho disprezzo per una scienza come questa, posto che ci sia qualche sapiente di tali cose. Che io non debba ricevere da Meleto anche un'accusa di tal genere! Dico, invece, che di queste cose, o cittadini ateniesi, io non faccio assolutamente ricerca. *[D]*

Presento come testimoni, di nuovo, la maggior parte di voi. E ritengo opportuno che vi informiate a vicenda e che riferiate le vostre opinioni, quanti mi avete sentito discutere. – E siete in molti che mi avete sentito! – Riferitevi dunque a vicenda, se c'è qualcuno di voi che mi abbia mai udito discutere di cose di questo genere, o poco o molto. E di qui vi renderete conto del fatto che anche le altre cose che i più dicono su di me sono come queste.

In realtà, di tutto questo non è vero niente.

Le accuse di essere un sofista

E se anche avete udito dire da qualcuno che io cerco di educare uomini e che esigo denaro, *[E]* neanche questo è vero.

In realtà mi sembra che anche ciò sia bello, se uno sia in grado di educare uomini, come sono in grado di farlo Gorgia di Leontini, Prodico di Ceo e Ippia di Elide[5]. Infatti, ciascuno di costoro, o cittadini, è in grado, andando in ciascuna delle città, di persuadere i giovani – ai quali sarebbe pur possibile frequentare gratuitamente chi vogliono dei concittadini –, *[20 A]* ad abbandonare la compagnia di quelli e a stare invece con loro, dando loro denari, e per giunta ad avere gratitudine nei loro confronti.

Anzi, c'è un altro sapiente di Paro, di cui ho saputo che è venuto ad abitare qui. Infatti, mi è capitato di incontrarmi con un uomo che ha profuso denaro ai sofisti più di tutti gli altri messi insieme, Callia figlio di Ipponico[6]. E a quest'uomo che è padre di due figli, ho domandato: «O Callia, se questi tuoi figli fossero due puledri o due vitelli, dovremmo prendere e pagare uno che si curasse di loro e che *[B]* si impegnasse a farli diventare belli e buoni in quella virtù specifica che conviene loro e costui sarebbe un competente di cavalli o un agricoltore. Ora, dal momento che i tuoi figli sono uomini, chi hai in mente di prendere che si curi di loro due? Chi è che ha conoscenza della virtù di questo tipo, ossia della virtù dell'uomo e del cittadino? Io ritengo che tu abbia ben riflettuto su questo, per il motivo che hai figli. C'è qualcuno – dissi – che ha tale conoscenza, oppure non c'è?»

«Certamente», mi rispose.

«E chi è – gli chiesi io – e di dov'è e a che prezzo insegna?»

«È Eveno[7] – mi rispose –, o Socrate, è di Paro e vuole cinque mine»[8].

Ed io considerai come fortunato Eveno, se *[C]* possiede veramente tale arte e se la insegna ad un prezzo così modico. Anch'io, ad ogni modo, me ne farei vanto e ne sarei orgoglioso se avessi conoscenza di queste cose.

Ma io di tali cose non ho proprio conoscenza, o cittadini di Atene!

La sapienza umana di Socrate

Ora, qualcuno di voi potrebbe fare questa considerazione: «Ma allora, o Socrate, qual è la tua occupazione? Da che cosa ti sono derivate queste calunnie? Certamente non perché non ti occupavi di nulla di più straordinario degli altri, sono sorte queste voci e una fama così grande. Non sarebbero sorte, se tu non avessi fatto nulla di diverso rispetto agli altri. Dicci, dunque, che cos'è, *[D]* perché noi non ti giudichiamo in modo sconsiderato».

Chi sostiene questo, mi sembra che

dica il giusto. Ed io cercherò di farvi vedere che cos'è che ha dato origine a questa cattiva fama e a questa calunnia contro di me.

Dunque, ascoltatemi! Forse a qualcuno di voi sembrerà che io stia scherzando. Ma sappiatelo bene: io vi dirò tutta la verità.

Io, o cittadini ateniesi, mi sono procurato questa rinomanza, non per altro se non per una certa sapienza.

Qual è questa sapienza?

Quella che, forse, è una sapienza umana. Infatti, di questa può darsi veramente che io sia sapiente.

Invece, quei tali di cui poco fa *[E]* parlavo, o saranno sapienti di una sapienza superiore rispetto a quella umana, o io non so che cosa dire. Certamente, io non conosco questa sapienza. E chi dice, invece, che io la conosco, mente; e lo dice per calunniarmi.

Il responso dell'oracolo di Delfi sulla sapienza di Socrate

Ora non fate chiasso[9], o cittadini ateniesi, neppure se vi potrà sembrare che io dica cose grandi. Infatti, quello che vi riferirò non è un discorso mio, ma lo attribuirò a colui che lo ha detto, ben degno di fiducia da parte vostra.

Della mia sapienza, se pure è sapienza e quale sia, io vi porterò come testimone il dio di Delfi.

Certamente voi conoscete Cherefonte[10]. Costui *[21 A]* fu mio amico dalla giovinezza e fu amico del vostro partito popolare e in quest'ultimo esilio venne in esilio con voi e con voi ritornò. E sapete anche che tipo era Cherefonte e come era risoluto in ogni cosa che intraprendeva.

Ebbene, un giorno, recatosi a Delfi, ebbe l'ardire di interrogare l'oracolo su questo.

Come ho detto, o cittadini ateniesi, non fate chiasso.

Cherefonte domandò, infatti, se c'era qualcuno più sapiente di me.

La Pizia[11] rispose che più sapiente di me non c'era nessuno.

Di queste cose vi farà da testimone suo fratello che è qui, dal momento che Cherefonte è morto. *[B]*

Per capire l'oracolo, Socrate sottopone ad esame i politici

Fate ora attenzione al motivo per cui io vi dico queste cose. Infatti, io mi accingo a spiegare da dove è sorta la calunnia.

Dopo che ebbi udito il vaticinio, feci le seguenti considerazioni: «Che cosa dice il dio e a che cosa allude per enigma? Infatti, io ho chiara coscienza, per quanto mi riguarda, di non essere sapiente, né molto né poco. Allora che cosa intende dire il dio, affermando che io sono sapientissimo? Certamente non dice menzogna, perché questo, per lui, non è lecito».

E per molto tempo rimasi in imbarazzo su quello che il dio intendesse dire. In seguito, con fatica intrapresi a fare una ricerca di questo nel modo seguente.

Andai da uno di coloro che sono ritenuti sapienti, nella convinzione che *[C]* solamente in questa cerchia, se mai da qualche parte, avrei confutato il vaticinio e avrei mostrato all'oracolo quanto segue: «Questo qui è più sapiente di me; e tu, invece, hai affermato che sono io».

Ora, mentre io sottoponevo ad esame quest'uomo – non c'è bisogno che io vi dica il suo nome; era uno degli uomini politici, nei confronti del quale, svolgendo il mio esame e discutendo insieme con lui, ho tratto le seguenti impressioni –, mi sembrò che godesse fama di sapiente presso molti altri uomini e soprattutto che egli stesso si considerasse tale, anche se, in realtà, non lo era affatto. E quindi cercai di dimostrargli che credeva di essere

sapiente, ma che invece non lo era. *[D]*

Di conseguenza, mi feci nemici sia lui sia molti di coloro che erano presenti. E mentre me ne andavo, trassi allora le conclusioni che, rispetto a quest'uomo, io ero più sapiente. Si dava il caso, infatti, che né l'uno né l'altro di noi due sapesse niente di buono né di bello; ma costui era convinto di sapere mentre non sapeva, e invece io, come non sapevo, così neppure credevo di sapere.

In ogni modo, mi parve di essere più sapiente di quest'uomo, almeno in questa piccola cosa, ossia per il fatto che ciò che io non so, neppure ritengo di saperlo.

Subito dopo, andai da un altro di coloro che erano ritenuti essere più sapienti di quello, e ne ricavai queste stesse impressioni.

E anche in questo caso *[E]* mi inimicai sia lui sia molti altri.

Socrate sottopone ad esame anche i poeti

Dopo di questo, proseguii con ordine le mie indagini, rendendomi conto però, addolorato e intimorito, che diventavo odioso. Eppure mi pareva che fosse necessario tenere in grandissima considerazione l'oracolo del dio. Per cercare di capire che cosa dicesse l'oracolo, dovevo andare da tutti coloro *[22 A]* che pensano di sapere qualcosa.

Ebbene, corpo di un cane, o cittadini ateniesi – bisogna che vi dica la verità –, quello che mi è capitato è stato quanto segue. Quelli che avevano la maggior fama, proseguendo la mia indagine in base all'oracolo del dio, mi sono sembrati essere quasi tutti privi di sapienza in grado supremo; e, invece, altri che erano giudicati di minor valore, erano uomini che si trovavano più vicini alla saggezza.

Ma devo mostrarvi il mio vagabondaggio e quali fatiche ho sopportato, perché il detto dell'oracolo diventasse inconfutabile.

Dopo aver esaminato gli uomini politici io andai dai poeti, da quelli che compongono tragedie e da quelli che scrivono *[B]* ditirambi e anche dagli altri, nella convinzione che in questa cerchia avrei potuto verificare al di là di ogni dubbio il fatto che io sono più ignorante di loro. Prendevo i loro poemi, quelli che mi sembravano composti nel modo migliore e domandavo ad essi che cosa intendessero dire, al fine di potere anch'io imparare da loro qualcosa.

Io mi vergogno a dirvi, o cittadini, la verità. Eppure bisogna che ve la dica!

Tutti gli altri che erano presenti, per così dire, parlavano quasi meglio di loro intorno a quelle cose sulle quali essi avevano composto poesie.

Dunque, anche dei poeti venni in breve tempo a conoscere questo, e cioè che essi non per sapienza componevano *[C]* le cose che componevano, ma per una certa dote di natura e perché erano ispirati da un dio, come i vati e gli indovini[12]. Anche costoro, infatti, dicono molte e belle cose, però non sanno nulla di ciò che dicono. Un fenomeno di questo tipo mi è risultato essere anche quello che riguarda i poeti. E, ad un tempo, mi accorsi che i poeti, a causa della loro poesia, ritenevano di essere i più sapienti degli uomini anche in quelle altre cose in cui non lo erano.

Pertanto, mi sono allontanato anche da questi, con la persuasione di valer di più per lo stesso motivo per cui valevo più degli uomini politici.

Da ultimo Socrate sottopone ad esame anche gli artigiani

A conclusione andai presso gli artigiani. Infatti, io ero perfettamente consapevole *[D]* di non sapere nulla di questo, per dirla in breve, mentre

ero convinto che avrei trovato costoro con conoscenze di molte e belle cose.

E di ciò non mi ingannai. Infatti, avevano conoscenze che non avevo e, rispetto a me, in questo essi erano più sapienti [13].

Tuttavia, o cittadini ateniesi, mi sembrò che i poeti e i vari artefici avessero il medesimo difetto. Infatti, per il motivo che sapevano esercitare bene la loro arte, ciascuno di essi era convinto di essere sapientissimo anche in altre cose grandissime, e proprio questo difetto metteva in secondo piano quella sapienza che pur avevano. *[E]*

Perciò, stando al responso dell'oracolo, posi a me stesso la domanda se avrei accettato di rimanere in quello stato in cui mi trovavo, ossia di essere né sapiente nella loro sapienza, né ignorante nella loro ignoranza, oppure di avere tutt'e due quelle cose che essi avevano.

La risposta che io diedi a me e all'oracolo fu che, per me, era meglio rimanere in quello stato in cui mi trovavo.

Il significato del vaticinio: Socrate è il più sapiente degli uomini perché sa che la sapienza umana è un nulla

Da un tale accurato esame, o cittadini ateniesi, *[23 A]* mi derivarono molte inimicizie, pericolosissime e gravissime, al punto che da esse sorsero molte calunnie e mi derivò anche tale reputazione, ossia di essere sapiente. Infatti, ogni volta, tutti quelli che erano presenti pensavano che io fossi sapiente in quelle cose sulle quali confutavo l'altro.

Invece, o cittadini, si dà il caso che, in realtà, sapiente sia il dio e che il suo oracolo voglia dire appunto questo, ossia che la sapienza umana ha poco o nessun valore.

E il dio sembra che parli proprio di me Socrate, e invece *[B]* fa uso del mio nome, servendosi di me come di esempio, come se dicesse questo: «O uomini, fra di voi è sapientissimo chi, come Socrate, si è reso conto che, per quanto riguarda la sua sapienza, non vale nulla» [14].

Appunto per questo anche ora, andando attorno, io ricerco e indago, in base a ciò che ha detto il dio, se io possa giudicare sapiente qualcuno dei cittadini e degli stranieri. E, dal momento che non mi sembra che sia tale, venendo in soccorso al dio, dimostro che non esiste un sapiente.

Effetti prodotti dall'esame condotto da Socrate

E, proprio a causa di questo mio impegno, non ho avuto a mia disposizione il tempo libero di fare alcuna delle cose della Città che fosse degna di considerazione e neppure delle mie private. E mi trovo *[C]* in grandissima povertà, a causa di questo servizio che ho reso al dio.

Per giunta, i giovani che mi seguono di loro spontanea volontà, quei giovani che più di tutti hanno tempo libero e che sono figli dei più ricchi, gioiscono nell'ascoltare come questi uomini vengano da me sottoposti ad esame, e più volte essi stessi mi imitano, e quindi cercano di sottoporre ad esame anche altri. E allora – credo – trovano una grande abbondanza di uomini che sono convinti di sapere qualche cosa e che, invece, sanno poco o niente.

Di conseguenza, quelli che vengono sottoposti ad esame da loro, si adirano contro di me e non già con se medesimi, *[D]* e affermano che Socrate è in sommo grado abominevole e che corrompe i giovani. E allorché uno domanda a loro che cosa fa e che cosa insegna Socrate, non hanno nulla da dire e non lo sanno. E per non far la figura di non saperlo, dicono le solite cose che si dicono contro tutti i filoso-

fi, e cioè che «fa ricerche sulle cose che stanno sotto terra», che «non crede nell'esistenza degli dèi» e che «rende più forte il ragionamento più debole».

La verità – mi pare – essi non la vorrebbero dire, ossia che è risultato evidente che essi hanno la presunzione di sapere tutto e, invece, non sanno nulla.

E dal momento che – penso – sono ambiziosi, *[E]* violenti e molti di numero, e parlano di me in maniera ferma e convincente, hanno riempito completamente le vostre orecchie già da un pezzo, calunniandomi pesantemente.

In base a questo, Meleto e Anito e Licone si sono scagliati contro di me: Meleto sdegnato in nome dei poeti, Anito in nome degli artisiti e *[24 A]* dei politici, Licone in nome degli oratori[15].

Pertanto, come da principio vi dicevo, mi meraviglierei se fossi capace di strappare via da voi questa calunnia in così breve tempo, dato che è cresciuta così tanto.

La verità, o cittadini ateniesi, è questa! E io la dico a voi, senza nascondervi proprio nulla, né molto né poco, e senza simulazione. Eppure, io so pressoché per certo che per tali motivi io vengo odiato. Qui sta un'altra prova del fatto che io dico la verità e che proprio questa è la calunnia ai miei danni e che tali sono le cause. *[B]* E se ne farete indagine adesso o più avanti, costaterete che è proprio così.

Difesa contro il secondo gruppo di accusatori

L'atto di accusa di Meleto

Per quanto riguarda quelle cose di cui mi hanno accusato quei primi accusatori, sia sufficiente questa difesa che ho fatto nei vostri confronti.

Ora cercherò, invece, di difendermi nei confronti di Meleto, buono e amante della sua Città, come lui afferma, e nei confronti degli accusatori che sono venuti dopo.

Ancora una volta, dunque, come se fossero degli accusatori differenti dai precedenti, prendiamo in considerazione altresì l'atto di accusa di questi. Dice all'incirca così: «Socrate è colpevole, in quanto corrompe i giovani, e *[C]* non crede negli dèi in cui crede la Città, ma in divinità diverse e nuove»[16].

Questa è, dunque, l'imputazione. Esaminiamo, dunque, ciascuno dei punti di tale imputazione.

Meleto afferma che io sono colpevole di corrompere i giovani, e io, invece, o cittadini ateniesi, affermo che il colpevole è Meleto, in quanto scherza su cose serie, porta alla leggera uomini in tribunale, facendo credere di occuparsi seriamente e di prendersi cura di ciò di cui egli non si è mai occupato.

E che la situazione stia proprio in questi termini, tenterò di dimostrarlo anche a voi.

Meleto accusa Socrate di corrompere i giovani senza avere competenza in queste cose

Vieni qui, o Meleto e rispondimi [17].

«Non *[D]* tieni in grandissimo conto che i giovani crescano nel modo migliore possibile?».

«Sì».

«Orsù, di' a costoro: chi li rende migliori? È evidente che tu lo sai, dato che te ne prendi cura. Infatti, avendo scoperto che io li corrompo, mi trascini qui in tribunale e mi accusi. Perciò, di', chi li rende migliori e mostra a loro chi è».

«...»[18].

«Vedi, o Meleto, che te ne stai in silenzio e non sai che cosa dire? E non credi, allora, che non sia una brutta cosa e una prova adeguata di quello

che dico io, ossia che tu di questo non ti sei mai preso cura? Ma dimmi, brav'uomo, chi li rende migliori?»

«Le leggi».

«Però *[E]* io non ti domando questo, o carissimo; ma ti domando qual è l'uomo, il quale, prima di tutto deve conoscere appunto quello che dici, ossia le leggi».

«Sono costoro, o Socrate, i giudici!»[19].

«Come dici, Meleto? Questi sono in grado di educare i giovani e li rendono migliori?».

«Certamente».

«Tutti quanti, oppure alcuni di loro sì ed altri, invece, no?».

«Tutti quanti».

«Dici bene, per Era! C'è una gran quantità di uomini che giovano! E poi? Questi che sono qui presenti al processo[20] li rendono migliori, *[25 A]* o no?».

«Anche questi!».

«E i consiglieri?»[21].

«Anche i consiglieri!».

«E allora sono forse coloro che fanno parte dell'assemblea, ossia gli ecclesiasti[22], coloro che corrompono i giovani? Oppure anche tutti costoro li rendono migliori?».

«Anche costoro!».

«Dunque, tutti quanti gli Ateniesi, come sembra, rendono i giovani buoni e virtuosi, tranne me. Io solo li corrompo! Dici così?».

«Dico proprio questo, con fermezza».

«Tu hai riconosciuto in me una grande disgrazia! Ma rispondimi ancora: credi che sia così anche per i cavalli? Coloro *[B]* che li rendono migliori sono tutti quanti gli uomini, mentre uno solo è colui che li guasta? O, proprio al contrario di questo, uno solo è capace di renderli migliori, o comunque sono molto pochi, ossia gli intenditori di cavalli, e invece i più, se trattano con i cavalli e ne fanno uso, li guastano? Non è forse così, Meleto, e per quanto riguarda i cavalli e per tutti gli altri animali? ».

«...».

«È sicuramente così, sia che tu e Anito lo diciate sia che non lo diciate. E sarebbe una ben grossa fortuna per i giovani se fosse uno solo colui che li corrompe, mentre tutti gli altri *[C]* fossero di loro giovamento! Ma di fatto, o Meleto, hai dimostrato a sufficienza che tu non ti sei mai dato pensiero dei giovani, e mostri chiaramente la tua incompetenza, in quanto non ti sei mai preso cura di ciò per cui mi porti qui in tribunale. Ma, dimmi ancora, o Meleto, in nome di Zeus, è meglio vivere fra cittadini buoni oppure fra quelli cattivi?».

«...».

«Amico caro, rispondi! Non ti sto domandando niente di difficile. I cattivi non fanno del male a quelli che stanno sempre vicini a loro, e i buoni non fanno invece del bene?».

«Certamente». *[D]*

«E c'è qualcuno che *voglia* ricevere danno, invece che giovamento, da coloro con i quali sta insieme?».

«...».

«Rispondi, o caro. Infatti, anche la legge comanda che si risponda. C'è forse qualcuno che voglia ricevere danno?».

«Proprio no».

«Su, avanti! Tu mi porti qui, in quanto corrompo i giovani e li rendo cattivi deliberatamente, oppure contro volontà?».

«Volontariamente, dico».

«E come, o Meleto? Tu che sei così giovane[23], sei a tal punto più sapiente di me che sono così vecchio, da essere a conoscenza del fatto che i cattivi fanno sempre del male a quelli che sono più vicini *[E]* a loro, mentre i buoni fanno del bene, e io sono invece giunto a tal punto da ignorare anche questo, che se renderò malvagio

qualcuno di coloro con i quali sto in compagnia, correrò anch'io il rischio di ricevere del male da lui, e per giunta io faccio deliberatamente tutto questo male come affermi tu?

Questo, o Meleto, non me lo fai credere, e penso che non lo fai credere neppure a nessun altro. Ma, allora, o io non li corrompo, oppure, se li corrompo, *[26 A]* non faccio questo deliberatamente. Sicché tu menti in tutti e due i casi! E se non li corrompo deliberatamente, per una colpa di questo tipo, la legge non impone che si conduca qui in tribunale colui che sbaglia, ma, piuttosto, che, presolo da parte, lo si istruisca e gli si diano consigli. Infatti, è evidente che nel momento in cui avrò imparato, cesserò di fare ciò che involontariamente faccio. Invece, tu mi hai evitato, e non hai voluto avere rapporti con me e istruirmi. E ora mi conduci qui in tribunale, dove la legge impone che si conducano quelli che devono essere puniti, ma non coloro che devono essere istruiti».

Inconsistenza dell'accusa che Socrate non crede negli dèi

Ma allora, o cittadini ateniesi, quello che io vi dicevo risulta ormai evidente, *[B]* ossia che Meleto non si è mai occupato, né molto né poco, di queste cose.

Comunque, rispondi, o Meleto, alle seguenti domande: «In che modo dici che io corrompo i giovani? O è già chiaro, in base all'atto di accusa che hai presentato, che io faccio questo insegnando loro a non credere in quegli dèi in cui crede la Città e a credere invece in nuove divinità? Non sostieni che li corrompo insegnando loro appunto questo?».

«Sì, io dico proprio questo!».

«Allora, o Meleto, in nome di questi dèi di cui stiamo ora discorrendo, parla in maniera ancor più chiara e a me e a questi uomini *[C]* qui presenti[24]. Io, infatti, non riesco a capire se tu sostieni che io insegno a credere che esistano dèi – e pertanto credo io pure che esistano dèi e non sono per nulla ateo e non sono colpevole di questo –, però non quelli in cui crede la Città, ma differenti, e se quindi è questa l'accusa che mi fai, ossia che sono divinità differenti; oppure se sostieni in senso assoluto che io non credo che ci siano dèi e che insegno queste cose agli altri».

«Dico questo: che tu assolutamente non credi negli dèi». *[D]*

«O meraviglioso Meleto, a quale scopo tu dici questo? Io non credo, dunque, che il Sole e la Luna siano dèi, come credono, invece, gli altri?».

«Per Zeus, o giudici, non crede, perché afferma che il Sole è pietra e che la Luna è terra».

«Ritieni, caro Meleto, di accusare Anassagora?[25] E hai tanto disprezzo di costoro[26], e li ritieni così privi di istruzione, da non sapere che i libri di Anassagora di Clazomene sono pieni di tali affermazioni? E i giovani apprendono proprio da me queste cose, mentre possono, al prezzo di una dracma a dir tanto, comprarsele talvolta *[E]* dall'orchestra[27] e ridersi di Socrate, che fa credere sue siffatte dottrine, peraltro così stravaganti? Ma, per Zeus, hai proprio questa opinione di me? Non credo che esista alcun dio?».

«No, per Zeus, proprio nessuno!».

«Non sei attendibile, o Meleto. E, almeno in questo, io penso, neanche a te stesso».

In verità costui, o cittadini ateniesi, mi sembra che sia assai tracotante e intemperante e che abbia presentato questa accusa appunto per tracotanza, intemperanza e avventatezza. *[27 A]* Sembra uno che escogita un enigma per sottoporre me alla prova:

«Riconoscerà Socrate, il sapiente che io sto facendo un gioco e che mi contraddico? O trarrò in inganno e lui e tutti gli altri che stanno ascoltando?». Infatti, mi pare proprio che nell'accusa egli si metta in contraddizione con se medesimo, come se dicesse: «Socrate ha la colpa di non credere negli dèi, ma anche di credere negli dèi». E questo vuol proprio dire scherzare!

Contraddizioni dell'accusa di Meleto

Ora esaminate insieme a me, o cittadini, in che maniera mi sembra di poter dire queste cose. Tu, o Meleto, rispondici. E voi, *[B]* come vi ho pregato all'inizio, ricordatevi di non far chiasso[28], se io condurrò i miei ragionamenti al solito modo.

«Ci può essere qualche uomo, o Meleto, il quale creda che esistano cose umane e non creda, invece, che esistano degli uomini?»

«...».

«Bisogna che risponda, o cittadini, e che non faccia sempre confusione. Ci può essere qualcuno che non crede che esistano cavalli e che, invece, sia convinto che esistano cose che riguardano i cavalli? O qualcuno che non pensi che esistano suonatori di flauto, e che pensi, al contrario, che esistano cose che riguardano il suonare il flauto?».

«... ».

«Non c'è, o carissimo; e se tu non vuoi dirlo, lo dico io, a te e agli altri che sono qui presenti! Ma tu rispondi almeno a ciò che segue a questo. *[C]* Ci può essere qualcuno che creda esistano forze demoniache, ma che non creda esistano dèmoni? ».

«Non c'è».

«Mi hai fatto cosa gradita nel darmi risposta, anche se a mala pena e per costrizione di quelli che sono qui presenti [29]. Dunque, tu sostieni che io credo e che insegno che esistano cose demoniache; orbene, che tali cose siano nuove o che non lo siano, stando al tuo discorso, in ogni caso, io crederei che esistano realtà demoniache e ne hai fatto anche giuramento nel tuo atto di accusa. Ma se *[D]* io credo nell'esistenza di cose demoniache, allora è veramente necessario che io creda che esistano anche dèmoni. Non è così?».

«... ».

«È proprio così. Suppongo che tu sia consenziente, dal momento che non fornisci una risposta. E i dèmoni non diciamo che siano dèi o figli di dèi? Dici sì, o no? ».

«Certamente».

«Dunque, se io credo, come tu sostieni, che esistano dèmoni, e se i dèmoni sono certi dèi, proprio questo risulta essere quello che io dico che tu presenti come enigma e che fai per gioco; intendo il tuo affermare che io, non credendo che esistano gli dèi, credo all'opposto che ci siano dèi, perché credo che esistano dèmoni. Se, poi, i dèmoni sono certi figli spuri di dèi, che sono nati da ninfe o da altre madri di cui si racconta, allora quale uomo potrà ritenere che esistano figli di dèi, ma che non esistano dèi? *[E]* Sarebbe una cosa assurda, proprio come se uno credesse che esistano figli di cavalle e di asini, ossia i muli, ma non credesse che esistano cavalle e asini.

«Ma è impossibile, Meleto, che tu abbia presentato questo atto di accusa, se non al fine di sottopormi alla prova, oppure perché ti trovavi in imbarazzo nell'imputarmi una vera colpa. Ma per riuscire a convincere qualcuno, anche se abbia poca intelligenza, che la stessa persona non possa credere che esistano cose demoniache e cose divine, e che d'altra parte quella medesima persona possa non credere che esistano né *[28 A]* dèmoni né dèi né eroi, non c'è mezzo possibile».

Messaggio e missione di Socrate

Il posto assegnato dal dio a Socrate: vivere filosofando

Dunque, cittadini ateniesi, *mi* pare che non ci sia bisogno di una lunga difesa per convincere che io non ho la colpa che mi viene imputata nell'atto di accusa di Meleto. Sono sufficienti questa cose che ho detto. Ma quello che vi dicevo all'inizio[30], ossia che contro di me è sorto in molti un grave odio, sappiate bene che è vero.

E quello che mi infligge condanna, se pure ci sarà condanna, non sono né Meleto né Anito, bensì la calunnia e l'invidia dei più. E queste cose hanno inflitto condanna a molti altri uomini valenti e credo che ne infliggeranno anche in futuro. E non c'è da temere che *[B]* si arrestino a me.

Qualcuno potrebbe forse dirmi: « Allora, o Socrate, non ti vergogni di esserti dedicato a questa attività, per la quale sei in pericolo di morire?».

A questi io potrei rispondere con un giusto ragionamento: «Non dici bene, o amico, se tu ritieni che un uomo che possa essere di qualche giovamento anche piccolo, debba tener conto altresì anche del pericolo della vita o del morire e non debba, invece, quando agisce, guardare solo a questo, ossia se possa fare cose giuste o ingiuste, e se le sue azioni sono azioni di un uomo buono, oppure di un uomo cattivo. *[C]* Se si sta al tuo ragionamento, sarebbero state persone di poco valore tutti quei semidei che sono morti a Troia. E come gli altri anche il figlio di Tetide[31], il quale, invece di sopportare l'infamia, disprezzò il pericolo a tal punto che, allorché la madre, che era dea, disse a lui che desiderava ardentemente di uccidere Ettore, all'incirca così: "O figlio, se tu vendicherai la morte del tuo amico Patroclo e ucciderai Ettore, morirai anche tu, *perché a quello di Ettore subito segue già pronto il tuo destino*", nell'ascoltare queste parole non si diede pensiero del pericolo e della morte. *[D]* E invece, temendo molto di più il vivere da codardo e il non vendicare l'amico, disse: "Che io muoia subito, non appena abbia punito chi ha commesso la colpa, e che non rimanga qui deriso *presso le curve navi, e inutile peso della terra*"[32]. E allora, o amico, pensi che egli si sia preoccupato per la morte e per il pericolo?».

Così stanno le cose, o cittadini ateniesi, secondo la verità: al posto in cui uno collochi se medesimo, considerandolo il migliore, o in cui sia stato collocato da chi ha il comando, proprio qui io penso debba restare e affrontare i pericoli, e non tener conto della morte né di nessun'altra cosa piuttosto che del disonore.

Io, dunque, o cittadini *[E]* ateniesi, avrei fatto una terribile azione, se mentre, da una parte, quando i capi che voi avete eletto per comandarmi, mi assegnarono un posto a Potidea, ad Anfipoli e a Delio[33], rimasi in quel posto che mi assegnarono e corsi pericolo di morire, dall'altra parte, invece, quando il dio mi ha assegnato il posto, almeno come ho ritenuto e creduto, di vivere filosofando e sottoponendo ad esame me stesso e gli altri[34], per paura della morte *[29 A]* o di qualcos'altro, avessi abbandonato questo posto.

Sarebbe cosa davvero terribile! E allora veramente a giusta ragione mi si porterebbe in tribunale, per il motivo che non credo che esistano gli dèi, in quanto io disubbidisco all'oracolo, ho paura della morte e sono convinto di essere sapiente, mentre non lo sono.

Infatti, avere paura della morte, o cittadini, non significa altro che credere di essere un sapiente, mentre in realtà non lo si è: infatti, è un credere di sapere cose che non si sanno. In

effetti, nessuno sa che cosa sia la morte e se essa non si trovi ad essere per l'uomo il maggiore di tutti i beni; e invece gli uomini ne hanno paura, come se sapessero bene *[B]* che essa è il più grande dei mali. E questa non è forse ignoranza, e anzi la più riprovevole, l'essere convinti di sapere le cose che invece non si sanno?

Io, o cittadini, appunto per questo e in questo sono forse diverso da molti degli uomini. E se potessi dire di essere più sapiente di qualcuno in qualche cosa, sarebbe proprio in questo, ossia che, non sapendo a sufficienza per quanto concerne le cose dell'Ade, sono anche convinto di non saperle. Invece, il fare ingiustizia e il non ubbidire a chi è migliore, a dio o ad un uomo, so che è una cosa cattiva e turpe.

Il punto-cardine del messaggio di Socrate

Dunque, a confronto con i mali che so essere davvero mali, non si darà mai il caso che io tema e fugga quelle cose che non so se siano altresì beni.

Pertanto, anche se *[C]* voi ora mi faceste uscire dal carcere non dando retta ad Anito – il quale per altro riteneva che o non bisognava fin dall'inizio farmi venire qui, o, dal momento che fossi venuto, non sarebbe stato possibile non condannarmi a morte, sostenendo che, se fossi riuscito ad evitare la condanna, immediatamente i vostri figli, mettendo in pratica le cose che Socrate insegna, sarebbero stati corrotti in tutto e per tutto – e, contrariamente a quello che lui afferma, voi mi diceste: «O Socrate, noi non daremo retta ad Anito[35] e ti permetteremo di uscire dal carcere, però a questa condizione, ossia che tu non dedichi più il tuo tempo a un tal tipo di indagini e non faccia più filosofia; ma se *[D]* sarai preso a fare ancora queste cose, morirai»; e con ciò, come dicevo, mi lasciaste uscire dal carcere a patto che rispettassi queste condizioni, allora io vi darei questa risposta: «O cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire, ossia questo: "Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile *[E]* e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?"».

E se qualcuno di voi dissentirà su questo e sosterrà di prendersene cura, io non lo lascerò andare immediatamente, né me ne andrò io, ma lo interrogherò, lo sottoporrò ad esame e lo confuterò. E se mi risulterà che egli non possegga virtù, *[30 A]* se non a parole, io lo biasimerò, in quanto tiene in pochissimo conto le cose che hanno il maggior valore, e in maggior conto le cose che ne hanno molto poco.

E farò queste cose con chiunque incontrerò, sia con chi è più giovane, sia con chi è più vecchio, sia con uno straniero, sia con un cittadino, ma specialmente con voi cittadini, in quanto mi siete più vicini per stirpe. Infatti queste cose, come sapete bene, me le comanda il dio. E io non ritengo che ci sia per voi, nella Città, un bene maggiore di questo mio servizio al dio.

Infatti, io vado intorno facendo nient'altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi *[B]* dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggiore

impegno che dell'anima in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico[36].

Se, dunque, con l'affermare questo, io corrompessi i giovani, allora ciò sarebbe dannoso. Ma se qualcuno sostiene che io dico cose diverse, e non queste, costui non dice nulla di vero.

Pertanto, o cittadini ateniesi, sia che diate retta ad Anito, sia che no, sia che mi lasciate uscire dal carcere, sia che no, ebbene io vi devo dire *[C]* che non farò mai altre cose, neppure se dovessi morire molte volte.

La funzione di stimolo del messaggio di Socrate, come dono divino alla Città

Non fate chiasso, o cittadini ateniesi, ma continuate a rispettare la preghiera che vi ho rivolto di non far chiasso per le cose che dico[37], ma di prestarmi attenzione, perché credo che, nell'ascoltarmi, trarrete vantaggio. Infatti, io sto per dirvi altre cose, nell'ascoltare le quali, forse, farete strepito. Ma non fatelo in alcun modo!

Sappiate, infatti, che, se voi condannerete a morte me, che sono così come vi dico, non danneggerete me più di voi stessi. Infatti, a me Anito e Meleto non farebbero alcun danno, e nemmeno lo potrebbero, perché io non credo che sia possibile *[D]* che un uomo migliore riceva danno da uno peggiore. Anito potrebbe condannarmi a morte, cacciarmi in esilio e spogliarmi dei diritti civili. Ma, queste cose, costui e forse altri con lui crederanno che siano grandi mali, mentre io non penso che lo siano[38].

Io credo, invece, che sia un male molto più grande fare quelle cose che ora fa Anito, ossia cercare di mandare a morte un uomo contro giustizia. E dunque ora, cittadini ateniesi, io sono ben lontano dal pronunciare una difesa a mio vantaggio, come qualcuno potrebbe pensare, bensì a vostro vantaggio, perché, col condannarmi, non cadiate in una colpa *[E]* nei confronti del dono che il dio vi ha dato.

Infatti, se mi condannerete a morte, non potrete trovare facilmente un altro, quale sono io, che sia stato posto dal dio a fianco della Città, come – anche se possa sembrare piuttosto ridicolo a dirsi – al fianco di un grande cavallo di razza, ma proprio per la grandezza un po' pigro e che ha bisogno di venir pungolato da un tafano. In modo simile mi sembra che il dio mi abbia messo al fianco della Città, ossia come uno che, pungolandovi, perseguendovi e rimproverandovi ad uno ad uno, *[31 A]* non smetta mai di starvi addosso durante tutto il giorno, dappertutto.

Un altro simile a me non sarà facile che nasca, o cittadini. Perciò, se mi date retta, dovete assolvermi.

Ma voi, forse, incolleriti con me, come quelli che vengono svegliati mentre stanno dormendo, datomi un grosso colpo, ascoltando Anito[39], mi condannerete facilmente a morte e poi continuerete a dormire per tutto il resto della vita, se il dio, in pensiero per voi, non vi mandasse qualcun altro.

E che si dia il caso che un tale uomo dato dal dio in dono alla Città sia proprio io, *[B]* potrete capirlo anche da questo: infatti, non pare cosa umana che io abbia trascurato tutti i miei affari, sopportando ormai da tanti anni che vengano lasciati da parte i miei interessi, per occuparmi, invece, sempre dei vostri, frequentando in privato ciascuno di voi come un padre o un fratello maggiore, al fine di convincervi a prendervi cura della virtù.

E se da queste cose traessi qualche

giovamento e dessi consigli per ricevere qualche compenso in denaro, una qualche motivazione ci sarebbe. Ma ora lo vedete pure voi stessi che i miei accusatori, i quali mi hanno accusato delle altre cose in modo così spudorato, per questo non sono stati a tal punto spudorati *[C]* da portare un solo testimone per provare che io anche una sola volta mi sia fatto pagare o che abbia preteso un qualche compenso[40].

Il testimone atto a provare che io dico il vero, ve lo porto invece io: la mia povertà!

I motivi per cui Socrate si è astenuto dalla vita politica

Forse potrebbe sembrare che sia assurdo il fatto che io, in privato, consigli queste cose, andandomene attorno, e che mi dia tanto da fare, e che, invece, in pubblico non osi, salendo sulla tribuna per parlare alla folla, dare consigli alla Città per quello che è il vostro interesse.

La causa di questo fatto è quello che mi avete sentito dire molte volte e in vario modo, ossia che in me si manifesta qualcosa di divino e di *[D]* demoniaco, quello che anche Meleto, facendo beffe, ha scritto nell'atto di accusa. Questo che si manifesta in me fin da fanciullo è come una voce che, allorché si manifesta, mi dissuade sempre dal fare quello che sono sul punto di fare, e invece non mi incita mai a fare qualcosa[41].

È appunto questo che mi distoglie dall'occuparmi di affari politici. E mi pare che faccia molto bene a distogliermi. Infatti, voi sapete bene, o cittadini ateniesi, che se io da tempo avessi intrapreso la carriera politica, da tempo sarei morto, e non sarei stato di giovamento a voi *[E]* e neppure a me.

E voi non arrabbiatevi con me, perché dico la verità. Non c'è nessun uomo che riesca a salvarsi, nel caso che si opponga in modo schietto sia a voi sia ad altra moltitudine, e cerchi di impedire che avvengano nella Città molte cose ingiuste e illegali. Anzi, *[32 A]* è necessario che chi combatte veramente a favore di ciò che è giusto, se intende salvare la vita anche per breve tempo, conduca una vita privata e non una vita pubblica.

E di questo vi fornirò grandi prove e non solo in base a parole, ma in base a quello che voi stimate di più, ossia in base a fatti.

State dunque a sentire le cose che mi sono capitate, affinché possiate rendervi conto che io non sono disposto a piegarmi ad alcuno, mettendomi contro la giustizia per timore della morte, e come sia anche disposto a morire per non arrendermi. E vi dirò cose volgari e tediose, ma vere.

Io, o cittadini ateniesi, non ho esercitato alcun altro ufficio pubblico, *[B]* tranne quando feci parte del Consiglio[42]. E alla nostra tribù antiochide toccò il pubblico ufficio di tenere la presidenza[43] proprio nel momento in cui voi volevate giudicare in massa quei dieci strateghi che non avevano raccolto quelli che erano rimasti dopo la battaglia navale, mettendovi contro la legge, come più tardi tutti voi avete ammesso. Allora, io solo dei pritani mi opposi a voi, cercando che non faceste nulla contro la legge, e votai contro. E proprio quando gli oratori si mostravano pronti a denunciarmi e ad arrestarmi e voi li esortavate e gridavate, *[C]* io ritenni di dover mettere in pericolo la mia vita, pur di restar fedele alla legge della giustizia, invece che rimanere con voi che volevate cose ingiuste, perché preso dalla paura del carcere o della morte[44].

E queste cose successero mentre la Città era ancora governata democraticamente. Dopo che sopravvenne

l'oligarchia[45], invece, i trenta, fattomi chiamare con altri come quinto, nella sala del Tolo[46], ci diedero l'ordine di condurre da Salamina Leonte di Salamina, per poterlo uccidere. Ordini di questo tipo essi ne davano molti e a molti, con l'intenzione di riversare colpe sul maggior numero possibile di persone. E anche in quella occasione diedi prova *[D]* non solo con le parole, ma con i fatti, che della morte non mi importa, se non è troppo eccessivo dirlo, proprio per niente. Invece, quello che mi importa più di tutto, è di non commettere ingiustizia o empietà[47].

E quell'autorità, che pure era così potente, non mi impaurì tanto da farmi commettere qualcosa di ingiusto, ma dopo che siamo usciti dalla sede dei pritani, gli altri quattro si recarono a Salamina e portarono via Leonte, mentre io me ne andai per conto mio e ritornai a casa.

Forse a causa di queste cose io sarei morto, se quel governo non fosse caduto in un breve giro di tempo. *[E]*

E di queste cose potrete avere molti testimoni.

Allora, credete che io avrei potuto continuare a vivere per tanti anni, se mi fossi impegnato nelle cose dello Stato e, impegnandomi in un modo degno di un uomo buono, avessi portato soccorso alle cose giuste, e, come bisogna fare, mi fossi preoccupato di questo più che di ogni altra cosa?

I rapporti avuti da Socrate con coloro che lo hanno frequentato

Ci vuol altro, o cittadini di Atene! E nessun altro *[33 A]* uomo lo avrebbe potuto.

Io, in tutta la mia vita a servizio dello Stato, per quel poco che ho fatto, e in privato, vi apparirò sempre un uomo di questo tipo, vale a dire uno che non è mai venuto a nessun compromesso con nessuno contro la giustizia, né con altri e neppure con nessuno di quelli che i miei calunniatori affermano essere miei discepoli[48].

Io non sono stato mai maestro di nessuno. Ma se qualcuno desidera ascoltarmi mentre parlo e mentre svolgo la mia attività, giovane o vecchio che sia, questo non l'ho mai rifiutato a nessuno.

E neppure discuto solo nel caso che riceva denari, *[B]* mentre se non ne ricevo non discuto, ma concedo allo stesso modo sia al ricco che al povero di interrogarmi e, se qualcuno lo voglia, di starmi a sentire mentre rispondo[49].

Se poi succede che, di questi, uno diventi onesto e uno no, non è giusto che io ne riceva la causa, dal momento che non ho mai fornito a nessuno di essi alcuna dottrina, né ho insegnato. E se qualcuno afferma di aver ascoltato o di aver imparato da me, in privato, qualcosa che non abbiano imparato e ascoltato anche tutti gli altri, sappiate bene che non dice la verità.

Ma per quale motivo, allora, alcuni hanno piacere di *[C]* trascorrere tanto tempo insieme con me?

L'avete già udito, o cittadini ateniesi; a voi ho detto tutta quanta la verità. Hanno il piacere di ascoltarmi, quando da me vengono sottoposti ad esame coloro che ritengono di essere sapienti, mentre non lo sono.

Infatti, questa non è una cosa sgradevole.

E a me questo, come ancora vi dico, è stato comandato dal dio, con oracoli e con sogni e in tutti quei modi con cui, talora, anche in altri casi, il destino divino comanda all'uomo di compiere una certa cosa[50].

E questo che affermo, o cittadini ateniesi, è vero, e si può controllare facilmente. Infatti, se io corrompo alcuni giovani *[D]* e in passato ne ho corrotto altri, si sarebbe pur dovuto

verificare che, alcuni di questi, divenuti ormai vecchi e resisi conto del fatto che io ho dato loro cattivi consigli quando erano giovani, ora salissero qui sulla tribuna per accusarmi e per vendicarsi. E se non avessero intenzione di fare questo loro stessi, alcuni dei loro congiunti, padri, fratelli e altri parenti, nel caso che i loro congiunti avessero subìto male da me, ora se ne potrebbero ricordare e potrebbero vendicarsi.

In ogni modo, molti di loro sono qui presenti. In primo luogo c'è Critone[51], qui davanti, che è della stessa mia età *[E]* e del mio demo, padre di Critobulo. E poi c'è Lisania di Sfetto, padre di questo Eschine[52]. E ancora, c'è qui Antifonte di Cefisia col figlio Epigene[53]. E poi sono qui presenti anche altri, i cui fratelli hanno avuto rapporti con me: Nicostrato figlio di Teozotide fratello di Teodoto, il quale però è morto e non potrà pregare il fratello di intercedere in mio favore; c'è anche Paralo, figlio di Demodoco, di cui era fratello Teagete[54]; c'è *[34 A]* Adimanto figlio di Aristone[55], di cui è qui presente anche il fratello Platone[56], e Aiantodoro, di cui è qui presente anche il fratello Apollodoro[57].

E potrei richiamare anche molti altri; e Meleto nel suo discorso avrebbe dovuto citare proprio qualcuno di questi come testimone. Nel caso che, allora, se ne sia dimenticato, lo faccia comparire ora come testimone. Io gli cederò il posto. E dica, se ha da dire qualcosa di questo genere.

Invece, costaterete tutto il contrario di questo, o cittadini, ossia li troverete tutti quanti pronti a soccorrere me, il corruttore, vale a dire quello che fa del male ai loro parenti, come sostengono Meleto e *[B]* Anito.

Coloro che sono corrotti, potrebbero forse avere qualche motivo per venirmi in soccorso. Invece, coloro che non sono stati corrotti e che sono piuttosto avanti negli anni e sono parenti di costoro, quale altra ragione potrebbero mai avere per venirmi in soccorso, se non la ragione vera e giusta, ossia perché sanno bene che Meleto dice il falso, e che io invece dico il vero?

Conclusione della difesa: Socrate non chiede pietà, ma giustizia

E sia, o cittadini! Le cose che io potevo dire in mia difesa, sono all'incirca queste o forse altre di questo genere.

Probabilmente qualcuno *[C]* di voi potrebbe essere contrariato, ricordandosi, nel caso che si sia trovato a lottare in un processo anche meno grave di questo, di avere fatto ricorso a preghiere e a suppliche ai giudici insieme a molte lacrime, e di aver fatto venire in tribunale i suoi figli per suscitare compassione il più possibile e anche molti dei suoi parenti e dei suoi amici, mentre io, dal canto mio, non farò nessuna di queste cose, anche se, come potrà sembrare, vado incontro all'estremo pericolo.

È possibile, dunque, che qualcuno, facendo queste considerazioni, si senta infuriato contro di me, e, irritato per queste ragioni, deponga *[D]* il suo voto con rabbia.

Se c'è qualcuno di voi che si trova in questa posizione – io non ritengo che senz'altro ci sia, ma nel caso che ci sia –, credo di potergli fare un discorso ragionevole, dicendogli questo: «Carissimo, ho anch'io dei parenti, e vale anche per me il detto di Omero che io non sono nato *né da quercia né da pietra*[58], ma da uomini. Perciò ho anch'io parenti e figli, o cittadini ateniesi: ho tre figli di cui uno giovinetto e due bambini[59]. Tuttavia, io non ne ho portato qui in tribunale nessuno, per scongiurarvi di assolvermi».

E perché, dunque, non faccio nessuna di queste cose? Non per presunzione, o cittadini *[E]* ateniesi, né perché ho disistima di voi. Se, poi, io sia coraggioso nei confronti della morte o no, è un discorso diverso. Invece, per la buona reputazione mia e vostra e di tutta quanta la Città, mi pare che non sia bello fare nessuna di queste cose, e per l'età e per il nome che ho; sia esso vero sia esso falso, si ritiene comunque *[35 A]* che Socrate sia diverso in qualche cosa da molti degli uomini.

Se, dunque, quelli tra voi che sono ritenuti diversi dagli altri, sia per sapienza, sia per fortezza, sia per qualche altra virtù, assumeranno questo atteggiamento, sarà vergognoso. Mi è capitato spesso di vedere alcuni uomini di questo genere, i quali, pur essendo considerati di un certo valore, quando sono sotto processo, compiono azioni fuori dall'ordinario, nella convinzione di subire qualcosa di tremendo se devono morire, e come se dovessero essere immortali, nel caso che voi non li condannaste a morte. Mi sembra che essi coprano la Città di disonore, al punto che qualcuno degli stranieri *[B]* potrebbe farsi l'opinione che quelli degli Ateniesi che eccellono nella virtù, ossia quelli che gli Ateniesi medesimi mettono al primo posto nelle magistrature e negli altri onori, in realtà non sono diversi in nulla dalle femmine.

Pertanto, o cittadini ateniesi, bisogna che non facciate queste cose, voi che avete una certa considerazione, e che non siate indulgenti con noi, se siamo noi a farle. Invece, dovreste mostrare a tutti questo, ossia che condannerete chi porta in scena questi drammi miserevoli e mette in ridicolo la Città molto più di chi si mantiene tranquillo di fronte alla morte.

Ma, o cittadini, anche prescindendo dalla questione della buona opinione, non credo che sia neppure giusto *[C]* supplicare il giudice e schivare la condanna con suppliche, ma mi sembra giusto fornirgli spiegazioni e persuaderlo. Infatti, il giudice ha la funzione non già di fare regalo del giusto, ma di giudicare il giusto. Ha giurato non già di fare grazia a chi sembri a lui opportuno, ma di fare giustizia secondo le leggi.

Perciò non bisogna che noi vi avvezziamo a violare il giuramento, né che voi stessi vi avvezziate a questo, perché, in questo caso, nessuno di noi farebbe cosa pia.

Allora, cittadini ateniesi, non dovete pretendere che io debba fare, di fronte a voi tutti, certe cose che non considero essere né belle né *[D]* giuste né sante; tanto più, per Zeus, per il fatto che sono accusato di empietà da questo nostro Meleto. Infatti, è evidente che, se io vi convincessi con il supplicarvi e costringessi voi che avete fatto giuramento, insegnerei a voi a non credere che esistano gli dèi. E appunto mentre mi difendo, muoverei accuse contro me stesso di non credere agli dèi.

E invece la cosa non sta affatto così.

Io, o cittadini di Atene, credo agli dèi come nessuno dei miei accusatori. E affido a voi e al dio il compito di giudicare di me in quel modo che sarà il migliore e per voi. *[E]*

Discorso di Socrate dopo la prima votazione

Giudizio di Socrate sulla condanna

Che io non sia indignato, o cittadini ateniesi, per quello *[36 A]* che è accaduto, ossia che abbiate votato per la mia condanna, è dovuto, tra l'altro, al fatto che questo che mi è accaduto, non mi è accaduto inaspettato. Anzi, mi meraviglio molto di più del numero di voti delle due parti che è emerso. Infatti, io non credevo che si sarebbe

verificata una differenza così piccola, bensì una molto più grande.

Ora, invece, come risulta, se solo trenta dei voti si fossero trasferiti dall'altra parte, io sarei stato assolto dall'accusa.

Dunque, per quanto si riferisce a Meleto, come mi sembra, io sono stato assolto anche ora. E, anzi, non solamente assolto, ma almeno questo è chiaro a tutti che, se Anito e Licone non si fossero presentati qui ad accusarmi, Meleto avrebbe dovuto pagare anche *[B]* una multa di mille dracme, per non aver ottenuto in suo favore la quinta parte dei voti[60].

Socrate pensa di meritare non la pena, ma un premio per ciò che ha fatto

Quest'uomo, dunque, chiede per me la condanna a morte.

E sia pure!

E quale pena alternativa io vi chiederò per me, o cittadini ateniesi?

Chiaramente, quale pena se non quella che merito?

E quale allora?

Quale pena io merito di subire, o quale multa merito di pagare, dal momento che io ho imparato nella vita a non avere mai tranquillità, ma, non prendendomi cura di quelle cose delle quali si curano i più – ossia della casa e dell'amministrazione dei guadagni, dei comandi militari e dei discorsi per accattivarmi il popolo, né di altri poteri, o di coalizioni e di fazioni che hanno luogo nella Città, in quanto ritenevo me stesso *[C]* veramente troppo giusto per potermi salvare, se mi fossi lasciato coinvolgere in queste faccende –, non mi sono intromesso in quelle cose in cui non avrei potuto essere di giovamento né a me né a voi, e, invece, mi sono impegnato in privato a procurare il più grande beneficio a ciascuno – come vi ho detto –, cercando di persuadere ognuno di voi, che non deve prendersi cura delle proprie cose prima di se medesimo, per diventare il più buono e il più saggio possibile, e nemmeno degli affari della Città prima che della Città medesima, e così delle altre cose *[D]* nella stessa maniera?

Allora, che cosa merito di ricevere, dal momento che sono un uomo di questo genere?

Un bene, o cittadini ateniesi, se si deve giudicare quello che io veramente merito. E deve anche essere un bene che convenga a me.

Che cosa conviene ad un uomo che è povero, che è un vostro benefattore, e che chiede solo di avere tempo libero per potervi esortare?

Non c'è nulla che si addica di più, o cittadini ateniesi, se non che un uomo come questo venga nutrito a pubbliche spese nel Pritaneo[61], assai più che non si addica ad uno di voi che con un cavallo o un cocchio o una quadriga abbia vinto nei giochi delle Olimpiadi.

Infatti, costui vi fa credere felici, e io invece *[E]* vi faccio essere felici. E mentre lui non ha bisogno di ricevere alimenti, io ne ho bisogno.

Pertanto, se devo chiedere secondo il giusto ciò che merito, quello che chiedo è questo: *[37 A]* di essere mantenuto nel Pritaneo a pubbliche spese.

Socrate non propone alcuna pena alternativa, perché si sente innocente

Ma, forse, dicendo questo, vi sembro all'incirca, come quando ho parlato della supplica e dell'implorazione, che mi comporti in modo orgoglioso. Invece, o cittadini ateniesi, non è così.

È piuttosto quest'altra cosa.

Io sono persuaso di non aver mai commesso deliberatamente ingiustizia contro nessun uomo, ma non riesco a persuadere voi di questo. In effetti, abbiamo discusso insieme per poco. Sono convinto che, se fosse

legge presso di voi come è presso altri popoli[62], che non si possa pronunciare un giudizio di morte in un giorno solo, *[B]* ma in più giorni, vene sareste persuasi. Invece, ora non è facile, in così poco tempo, dissipare grandi calunnie.

Ora, poiché io sono persuaso di non avere mai commesso ingiustizia contro alcuno, sono ben lungi dal voler commettere ingiustizia contro me stesso e affermando a mio danno che sono meritevole di pena, e quindi stabilendo per me una tale pena.

E per paura di che cosa?

Per paura di dover subire quella che Meleto chiede di infliggermi, e che io affermo di non sapere né se sia un bene né se sia un male? E, in luogo di questo, io dovrei scegliere e proporre qualcuna di quelle cose, che so bene che sono mali?

Dovrei forse chiedere il carcere? *[C]* E perché dovrei vivere in carcere, sottomesso al continuo potere degli Undici?[63]

Una pena in denaro, e quindi rimanere recluso fino a che non sia riuscito a pagarla? Ma in questo vale per me il discorso che ho fatto prima, in quanto io non ho soldi per poter pagare.

E, allora, io chiederò che mi venga inflitto l'esilio? Forse è appunto questa la pena che voi vorreste infliggermi. Ma io, o cittadini ateniesi, dovrei avere un amore veramente grande della vita, per essere a tal punto in sommo grado irragionevole, da non essere capace di fare questo ragionamento, ossia che mentre voi, che siete miei concittadini, non siete stati capaci di sopportare le mie *[D]* conversazioni e i miei discorsi, e anzi vi sono diventati tanto insopportabili e odiosi, al punto che ora cercate di liberarvene, altri lo sopporteranno invece con facilità?

Ci vuol altro, o cittadini ateniesi!

Bella davvero sarebbe per me la vita; andarmene da Atene a questa età, trasferirmi da una città all'altra e vivere sempre scacciato!

Infatti, io so bene che da qualunque parte io vada, i giovani verranno a udire i miei discorsi come fanno qui. E se io li allontanassi, sarebbero proprio loro che mi vorrebbero cacciare, convincendo i più anziani.

E se io non li allontanassi, sarebbero i loro genitori e parenti, *[E]* proprio per causa loro, a farmi cacciare.

Socrate non cesserà mai di fare ricerche, perché una vita senza ricerche non è degna di essere vissuta

Forse qualcuno potrebbe dirmi: «Ma standotene in silenzio e in tranquillità, o Socrate, non saresti capace di vivere, dopo che te ne sia andato via di qui?».

La cosa più difficile di tutte è persuadere alcuni di voi proprio su questo.

Se io vi dicessi che questo significherebbe disubbidire al dio e che per questa ragione non sarebbe possibile *[38 A]* che io vivessi in tranquillità, voi non mi credereste, come se io facessi la mia «ironia».

Se, poi, vi dicessi che il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre ad esame me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta[64]; ebbene, se vi dicessi questo, mi credereste ancora di meno.

Invece, le cose stanno proprio così come vi dico, o uomini. Ma il persuadervi non è cosa facile.

Socrate proporrebbe per sé una multa di trenta mine, che pagherebbero i suoi amici

Nello stesso tempo, io non mi abituo a giudicare me stesso meritevole *[B]* di qualche pena.

Se avessi avuto ricchezze, avrei

potuto proporre di pagare una multa che fossi in grado di pagare, in quanto non ne avrei avuto alcun danno.

Ma io non ho ricchezze. A meno che non mi diate una multa che io sia in grado di pagare. Sarei forse in grado di pagare una mina d'argento. E dunque mi multo di una mina d'argento.

Ma ci sono qui Platone, o cittadini ateniesi, Critone, Critobulo e Apollodoro, i quali mi esortano a multarmi di trenta mine e sono loro stessi che ne danno garanzia. Propongo, dunque, la multa di trenta mine. E di questa multa vi saranno garanti costoro in piena fiducia[65]. *[C]*

Discorso di Socrate dopo la seconda votazione

Sfuggire alla morte è più facile che sfuggire alla malvagità

Per non voler attendere non molto tempo, o cittadini ateniesi, voi avrete la cattiva fama e la colpa da parte di coloro che vogliono rimproverare la Città di aver condannato a morte Socrate, uomo sapiente. Infatti, diranno che io sono sapiente anche se non lo sono, coloro che vi vogliono biasimare.

Se aveste aspettato poco tempo, la cosa si sarebbe verificata per conto suo. Vedete, infatti, che la mia età è già molto avanti nella vita, ed è vicina alla morte.

E questo non lo dico *[D]* a tutti voi, ma a quelli che hanno votato la mia morte.

E proprio a costoro dico anche un'altra cosa. Forse pensate, o cittadini ateniesi, che io sia stato colto sprovveduto di quegli argomenti con cui vi avrei persuasi, se avessi ritenuto che bisognasse fare e dire ogni cosa, pur di scampare alla condanna a morte.

Ma non è proprio così.

Sono stato colto sprovveduto, non però di argomenti, bensì di audacia e di impudenza, e per non voler dirvi cose che vi sarebbe stato di gradimento ascoltare, mentre piangevo e mi lamentavo e facevo e *[E]* dicevo molte altre cose indegne di me, come vi ho detto, ma che voi siete soliti ascoltare da altri.

Ma né allora io ho creduto di dover fare alcunché di meschino per difendermi dal pericolo, né ora mi pento di essermi difeso in questo modo; ma preferisco molto più morire per essermi difeso in questo modo, che non vivere per essermi difeso in quello.

Né in tribunale né in guerra, né io né nessun altro deve avvalersi *[39 A]* di questi stratagemmi, per sottrarsi alla morte in tutti i modi. Infatti, anche nelle battaglie spesso risulta evidente che uno si salverebbe dal morire, se gettasse le armi e si volgesse a supplicare quelli che lo inseguono. E ci sono anche molti altri stratagemmi, in ciascuno dei vari pericoli, che rendono possibile sfuggire alla morte, se uno osa fare o dire qualsiasi cosa.

Ma badate bene, o cittadini, che non sia questa la cosa più difficile, ossia sfuggire alla morte, ma che molto più difficile sia sfuggire alla malvagità. *[B]* Infatti, la malvagità corre molto più veloce della morte.

E ora io, che sono lento e vecchio, sono stato raggiunto da quella che è più lenta, mentre i miei accusatori, che sono abili e pronti, sono stati raggiunti da quella che è più veloce, dalla malvagità.

E ora io me ne vado, condannato da voi alla pena di morte; mentre questi se ne vanno condannati dalla verità per iniquità e ingiustizia.

Io sto alla mia punizione e questi alla loro.

E forse le cose dovevano verificarsi proprio in questo modo. Credo anzi che si siano verificate nella giusta misura. *[C]*

Predizione di Socrate a quelli che lo hanno condannato

Ma, a voi che mi avete condannato, io voglio fare questa predizione su ciò che accadrà dopo ciò.

Io mi trovo ormai in quel momento in cui gli uomini hanno soprattutto la capacità di fare predizioni, ossia quando sono sul punto di morire.

Io vi dico, o cittadini che mi avete condannato a morte, che subito dopo la mia morte cadrà su di voi una vendetta, molto più grave, per Zeus, di quella che avete inflitto a me, condannandomi a morte. Infatti, voi ora avete fatto questo, convinti di liberarvi dal rendere conto della vostra vita. E, invece, vi dico che vi accadrà proprio il contrario. Molti saranno *[D]* quelli che vi metteranno a prova, ossia tutti quelli che io trattenevo; e voi ve ne rendevate ben conto. E saranno tanto più aspri, quanto più sono giovani; e voi vi arrabbierete ancora di più!

Infatti, se credete, col condannare a morte uomini, di impedire a qualcuno che vi faccia rimproveri perché non vivete in modo retto, voi non pensate bene. Questo modo di liberarsi non è certo possibile, né bello. Invece, è bellissimo e facilissimo non quello di stroncare la parola degli altri, ma quello di cercare di diventare buoni il più possibile.

Questa è la profezia che io faccio a voi che mi avete condannato.

E con voi ho chiuso. *[E]*

Messaggio di Socrate ai giudici che lo hanno assolto: ciò che sta per accadere è probabilmente un bene

Invece, con quelli che hanno dato il voto per la mia assoluzione, discorrerei volentieri intorno a questo fatto che ora mi è capitato, mentre i magistrati[66] sono ancora impegnati, e non è giunto ancora il momento che io vada là dove, una volta che sarò giunto, dovrò morire. Rimanete con me, o cittadini, per questo tempo. Nulla ci impedisce che discorriamo ancora fra di noi, finché è possibile.

A voi, *[40 A]* in quanto mi siete amici, voglio far notare quello che vuol dire ciò che mi è capitato oggi.

Infatti, o giudici, e chiamando voi giudici io vi chiamo con il giusto nome, mi è accaduto un fatto meraviglioso. La voce profetica che mi è abituale, quella del demone, per tutto il tempo precedente era sempre assai frequente, e si opponeva molto anche in cose piccole, quando mi accingevo a fare cose in modo non giusto. Ora mi sono accadute cose, come vedete anche voi, che si possono ritenere, e che vengono considerate, mali supremi. Invece, *[B]* il segno del dio non si è opposto a me, né mentre uscivo di casa né mentre salivo qui in tribunale, e neppure durante il discorso, in nessuna occasione mentre io mi accingevo a dire qualcosa. Eppure, in altri discorsi mi ha fermato a metà, mentre parlavo. Ora, invece, in nessun punto, nel corso di tutto questo processo, si è opposto a me in nulla, né in alcun atto né in alcuna parola[67].

E, allora, quale devo pensare che ne sia la causa?

Ve la dirò. Forse questo che mi è capitato è un bene. E non è possibile che pensino in modo giusto *[C]* quanti di noi ritengono che il morire sia un male.

Per me c'è stata una grande riprova di questo: non è possibile che il segno consueto non si sia opposto a me, se non fossi stato sul punto di fare qualcosa che è un bene.

Il significato della morte

Consideriamo anche da questo lato il fatto che c'è molta speranza che il morire sia un bene. In effetti, una di queste due cose è il morire: o è come un non essere nulla e chi è morto non ha più alcuna sensazione di nulla;

oppure, stando ad alcune cose che si tramandano, è un mutamento e una migrazione dell'anima da questo luogo che è quaggiù ad un altro luogo[68].

Ora, se la morte è il non aver più alcuna sensazione, ma *[D]* è come un sonno che si ha quando nel dormire non si vede più nulla neppure in sogno, allora la morte sarebbe un guadagno meraviglioso. Infatti, io ritengo che se uno, dopo aver scelto questa notte in cui avesse dormito così bene da non vedere nemmeno un sogno, e, dopo aver messo a confronto con questa le altre notti e gli altri giorni della sua vita, dovesse fare un esame e dirci quanti giorni e quante notti abbia vissuto in modo più felice e più piacevole di quella notte durante tutta la sua vita; ebbene, io credo che costui, anche se non fosse non solo un qualche privato cittadino, ma il Gran Re[69], *[E]* troverebbe lui pure che questi giorni e queste notti sono pochi da contare rispetto agli altri giorni e alle altre notti. Se, dunque, la morte è qualcosa di tal genere, io dico che è un guadagno. Infatti, tutto quanto il tempo della morte non sembra essere altro che un'unica notte. Invece, se la morte è come un partire di qui per andare in un altro luogo, e sono vere le cose che si raccontano, ossia che in quel luogo ci sono tutti i morti, quale bene, o giudici, ci potrebbe essere più grande di questo?[70]

Infatti, se uno, *[41 A]* giunto all'Ade[71], liberatosi di quelli che qui da noi si dicono giudici, ne troverà di veri, quelli che si dice[72] che là pronunciano sentenza: Minosse, Radamante, Eaco, Trittolemo e quanti altri dei semidei sono stati giusti nella loro vita[73]; ebbene, in tal caso, questo passare nell'aldilà sarebbe forse una cosa da poco?

E poi, quanto non sarebbe disposto a pagare ciascuno di voi, per stare insieme con Orfeo e con Museo, con Omero e con Esiodo[74]? Per quello che mi riguarda, sono disposto a morire molte volte, se questo è vero. Infatti, *[B]* per me, sarebbe straordinario trascorrere il mio tempo, allorché mi incontrassi con Palamede, con Aiace figlio di Telamonio e con qualche altro degli antichi che sono morti a causa di un ingiusto giudizio, mettendo a confronto i miei casi con i loro[75]!

E io credo che questo non sarebbe davvero spiacevole.

Ma la cosa per me più bella sarebbe sottoporre ad esame quelli che stanno di là, interrogandoli come facevo con questi che stanno qui, per vedere chi è sapiente e chi ritiene di essere tale, ma non lo è.

Quanto sarebbe disposto a pagare uno di voi, o giudici, per esaminare chi ha portato a Troia *[C]* il grande esercito[76], oppure Odisseo o Sisifo[77] e altre innumerevoli persone che si possono menzionare, sia uomini che donne?

E il discutere e lo stare là insieme con loro e interrogarli, non sarebbe davvero il colmo della felicità?

E certamente, per questo, quelli di là non condannano nessuno a morte. Infatti, quelli di là, oltre ad essere più felici di quelli di qua, sono altresì per tutto il tempo immortali, se sono vere le cose che si dicono.

Messaggio conclusivo di Socrate e commiato

Ebbene, anche voi, o giudici, bisogna che abbiate buone speranze davanti alla morte, e dovete pensare che una cosa è vera in modo particolare, che *[D]* ad un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte. Le cose che lo riguardano non vengono trascurate dagli dèi[78].

E anche le cose che ora mi riguardano non sono successe per caso; ma per me è evidente questo, che ormai morire e liberarmi degli affanni era

meglio per me.

Per questo motivo il segno divino non mi ha mai deviato dalla via seguita.

Perciò io non ho un grande rancore contro coloro che hanno votato per la mia condanna, né contro i miei accusatori, anche se mi hanno condannato e mi hanno accusato non certo con tale proposito, bensì nella convinzione di farmi del male. *[E]* E in ciò meritano biasimo.

Però io vi prego proprio di questo. Quando i miei figli saranno diventati adulti, puniteli, o cittadini, procurando a loro quegli stessi dolori che io ho procurato a voi, se vi sembreranno prendersi cura delle ricchezze o di qualche altra cosa prima che della virtù.

E se si daranno arie di valere qualche cosa, mentre non valgono nulla, rimproverateli così come io ho rimproverato voi, perché non si danno cura di ciò di cui dovrebbero darsi cura, e perché credono di valere qualche cosa, mentre in realtà non valgono niente. *[42 A]*

Se farete questo, avrò ricevuto da voi quello che è giusto: io e i miei figli.

Ma è ormai venuta l'ora di andare: io a morire, e voi, invece, a vivere.

Ma chi di noi vada verso ciò che è meglio, è oscuro a tutti, tranne che al dio.

NOTE

[1] Anito fu un politico di rilievo, un moderato del partito democratico. Aristotele lo presenta come un personaggio corrotto (*Costituzione di Atene*, 27). Nel 409 a.C. ebbe l'incarico di riprendere Pilo, che era stata conquistata dagli Spartani, ma fallì. Accusato di aver abbandonato Pilo, evitò la condanna, corrompendo il tribunale. Fu il promotore e il maggior responsabile del processo contro Socrate. Platone lo presenta anche fra i personaggi del *Menone*. Nel processo di Socrate egli esprimeva gli interessi dei politici e i loro risentimenti. Sulla sorte toccata ad Anito dopo la morte di Socrate, si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[2] Si allude ad Aristofane, *Nuvole* (cfr. anche 19 C); Amipsia, *Conno* (commedia rappresentata come la precedente nel 423 a.C.); Eupoli, *Adulatori* (421 a.C). Ricordiamo che, in effetti, nelle *Nuvole* di Aristofane Socrate viene presentato come filosofo naturalista e sofista (in un certo senso come il peggiore dei Sofisti). Per i rapporti avuti da Socrate con i Naturalisti e con i Sofisti e per il suo netto distacco da essi, cfr. G. Reale, *Storia*..., vol. I, pp. 287-381, in particolare pp. 288 s. (e la parte finale della nota 1), 296 ss., 336 ss., 355 ss. Sul rapporto di Socrate con i filosofi naturalisti si rimanda spesso a *Fedone*, 96 A ss. Ma in questo testo Platone mette in gioco numerose componenti e traccia un itinerario ideale che porta dal piano fisico a quello metafisico (cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*..., decima ediz. (1991), pp. 137-158), che va ben oltre il dato storico, anche se introduce alcuni elementi storici.

[3] Socrate riassume le tesi di questi avversari, usando la formula giuridica dell'atto di accusa steso da Meleto, riferito e discusso più avanti, 24 B-C.

[4] Cfr. Aristofane, *Nuvole*, 218 ss. e in particolare 225 ss. e 828 ss. Si ricordi, peraltro, che Socrate era stato discepolo di Archelao di Atene, che poneva l'aria infinita come principio delle cose (cfr. Reale, *Storia*..., vol. I, pp. 194-196) e su questo fatto si basavano i suoi avversari.

[5] Sono questi (con Protagora alla testa, qui non menzionato) i più eminenti Sofisti del V secolo a.C. Sul loro pensiero si veda Reale, *Storia*..., vol. I, pp. 243-270 e per la bibliografia vol. V, sotto le voci.

[6] Callia fu uno dei più ricchi Ateniesi (e dissipatore delle sue ricchezze), fanatico ammiratore dei Sofisti. Nel *Protagora*, 311 A e 314 D ss., viene presentato come colui che ospita in casa sua Protagora, Ippia e Prodico. Viene menzionato anche nel *Cratilo*, 391 B.

[7] Eveno di Paro era poeta (imitatore di Teognide), retore e filosofo di modesta statura. Cfr. *Fedone*, 60 D; 61 C e *Fedro*, 267 A.

[8] La mina d'argento era una moneta equivalente a cento dracme e seicento oboli. La cifra di *cinque mine* era piuttosto contenuta rispetto a quella che esigevano altri Sofisti. Il primo che introdusse la ricompensa in denaro in cambio del proprio insegnamento fu Protagora (si veda il dialogo omonimo, 349 A; cfr., peraltro, quanto si precisa nello stesso dialogo, 328 B-C).

[9] *Non fate chiasso*: nel senso di «non interrompete rumoreggiando il mio discorso»; espressione che Socrate ripeterà *più di una volta*; cfr. sopra, 17 D; 27 B e 30 C.

[10] Cherefonte fu noto come amico di Socrate e viene presentato anche da Aristofane nelle *Nuvole*, 239 e negli *Uccelli*, 1296 e 1564.

[11] Sacerdotessa di Apollo Pitico a Delfi.

[12] Cfr. *Menone*, 99 C; *Ione*, 533 E.

[13] Si noti come Socrate riconosca che gli artigiani (nella cui cerchia, a quell'epoca, rientravano anche gli artisti, come ad esempio gli scultori) avevano certe precise conoscenze; per questo motivo Socrate li tratta meglio dei poeti e dei politici, anche se subito appresso rileva il tipico difetto che essi hanno in comune con gli altri.

[14] Sulla *sapienza umana* di Socrate, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 299 ss.

[15] Su questi personaggi si veda quanto diciamo nella *Presentazione*, e, sopra, alla nota 1. Mentre Anito fu colui che promosse il processo e Meleto presentò l'atto di accusa, Licone si curò di «tutti i preparativi processuali» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 38).

[16] Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I 1, 1 e Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 40.

[17] Inizia qui una serrata interrogazione che Socrate fa a Meleto, che prosegue fino all'inizio di 28 A 1. L'abbiamo divisa in paragrafi che ne scandiscono i nuclei tematici.

[18] Indicheremo con questo segno (analogamente a quanto ha fatto anche qualche altro traduttore) i silenzi e le mancate risposte di Meleto.

[19] Sul numero dei giudici si veda più avanti, nota 60.

[20] Coloro che erano presenti al processo come semplici ascoltatori.

[21] Sono i membri del «Consiglio», il più importante organo politico ateniese, una sorta di senato. Erano 50 per ognuna delle dieci tribù e quindi cinquecento.

[22] Erano membri dell'Assemblea tutti quanti i cittadini di Atene aventi diritti di voto, e si radunavano per discutere le leggi approvate dal Consiglio.

[23] Cfr. *Eutifrone*, 2 B.

[24] I giudici.

[25] Si ricordi che Anassagora era stato processato per empietà, a motivo di queste sue idee, secondo alcuni intorno al 450 a.C., secondo altri, invece, e più probabilmente, intorno al 433 a.C.. Sul suo pensiero si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 162-170; cfr. vol. V, s.v. Si ricordi, inoltre, che anche nel caso di Anassagora i moventi effettivi del processo furono di natura politica, data la notevole influenza dottrinale che egli esercitò su Pericle. All'epoca del processo contro Anassagora era in atto un'azione oligarchica anti-periclea che mirava a colpire gli amici di Pericle.

[26] Cfr. nota 23.

[27] Con il termine *orchestra* si indicava (come alcuni studiosi hanno ben rilevato) non solo lo spazio del teatro in cui agiva il coro, ma altresì quella parte dell'*agora* in cui erano collocate le statue dei due celebri eroi Armodio e Aristogitone. Questo luogo doveva ospitare una sorta di mercato dei libri, e in questo passo Socrate si riferisce proprio ad esso.

[28] Cfr. 17 D; 20 E (e nota 9); 30 C.

[29] Riferimento ai giudici.

[30] Cfr. 23 A ss.

[31] Riferimento ad Achille; cfr. Omero, *Iliade*, XVIII 94 ss.

[32] Vengono fatte qui alcune citazioni, parziali e non letterali da Omero, *Iliade*, XVIII 96, 98, 104.

[33] Negli anni 433-429, 424 e 422 a.C. Sul comportamento di Socrate in guerra, cfr. *Simposio*, 219 A ss.

[34] Si noti il senso religioso che Socrate attribuiva alla sua missione. Non si intende bene

questo, se non si pone adeguata attenzione alla dimensione teologica del pensiero socratico. Cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 336-354.

[35] Si ricordi che Meleto fu il presentatore dell'accusa contro Socrate, ma Anito fu il motore e la mente che la organizzò, come abbiamo già rilevato alla nota 15.

[36] Questa pagina riassume il messaggio di Socrate nella sua essenza. Si veda, al riguardo, Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 300-314.

[37] Cfr. 17 D; 20 E (e nota 9), 27 B.

[38] Sono, questi, concetti che Platone svilupperà e approfondirà nel *Gorgia*, *passim*.

[39] Cfr. sopra, nota 35.

[40] Si ricordi che i Sofisti avevano introdotto la prassi del farsi pagare per impartire insegnamenti; cfr. sopra, nota 8.

[41] Cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 346-352. Cfr. *Fedro*, 242 C; *Teagete*, 128 D.

[42] Cfr. sopra, nota 20.

[43] Il Consiglio veniva presieduto dai cinquanta membri di una delle dieci tribù, a turno per un uguale periodo di tempo di 35/36 giorni, secondo un ordine fissato per sorte. Questi membri del Consiglio, durante questo periodo, si chiamavano *pritani* e *pritanía* l'ufficio della presidenza.

[44] Socrate fa riferimento ad un processo avvenuto dopo la battaglia delle Arginuse del 406 a.C., di cui ci ha trasmesso una relazione Senofonte nelle *Elleniche* (I7). I dieci generali non raccolsero i morti e i naufraghi dopo la battaglia. Per questo ci fu chi propose che venissero giudicati in massa e non singolarmente come voleva la legge. Solo Socrate si oppose, mentre gli altri 49 pritani non seppero opporsi alle pressioni della folla.

[45] Nel 404 a.C.

[46] La sala del Tolo era l'edificio dove normalmente risiedevano i pritani e che i Trenta Tiranni avevano preso come loro sede.

[47] I Trenta Tiranni, nel pur breve periodo del loro governo (circa otto mesi), condannarono a morte molti avversari e moltissimi li mandarono in esilio. In parallelo a ciò che Platone qui ci dice, cfr. Senofonte, *Elleniche*, II 3, 39 e *Memorabili*, IV 4, 3.

[48] Socrate allude, probabilmente, a Crizia e ad Alcibiade.

[49] Cfr. 31 B-C.

[50] Cfr. sopra, nota 34.

[51] Su Critone si veda la *Presentazione* al dialogo a cui il suo nome dà il titolo.

[52] Eschine di Sfetto era un filosofo seguace di Socrate; su di lui si veda Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 34 e II 60-64.

[53] È questo il personaggio che Platone ricorda anche nel *Fedone*, 59 B (cfr. anche Senofonte, *Memorabili*, III 12).

[54] Di tutti questi personaggi qui menzionati ci è noto solo Teagete, citato in *Repubblica*, VI 496 B, e per il dialogo che prende il titolo dal suo nome.

[55] Adimanto è il fratello maggiore di Platone che, insieme all'altro fratello Glaucone, è uno dei protagonisti della *Repubblica*.

[56] Ricordiamo che Platone cita se stesso anche più avanti in 38 B e in *Fedone*, 59 B.

[57] Su Apollodoro, affezionato discepolo di Platone, si veda *Fedone*, 59 A-D e 117 D. Platone lo introduce anche nel *Simposio*, 172 B-C.

[58] Cfr. Omero, *Odissea*, XIX 163.

[59] I tre figli di Socrate si chiamavano Lamprocle, il primo; Sofronisco, il secondo (come il padre di Socrate), e il più giovane Menesseno. Quest'ultimo all'epoca del processo di Socrate non camminava ancora, come si desume da *Fedone*, 60 A.

[60] Essendo i giudici 500 di numero, i voti contrari a Socrate furono 280, quelli a favore 220. Ciascuno dei tre accusatori, pertanto, se si dividono per tre i voti che davano a loro ragione, avrebbe avuto meno di 100 voti e, dunque, Meleto, da solo, avrebbe avuto meno di un quinto dei 500 voti, se non ci fossero stati anche gli altri due.

[61] Il *Pritanéo* era un pubblico edificio assai celebre che sorgeva ai piedi dell'Acropoli, dove venivano mantenuti a pubbliche spese i cittadini dai quali la Città aveva avuto particolari benefici, o che l'avevano onorata vincendo le gare ai giochi delle Olimpiadi.

[62] Per esempio, presso gli Spartani.

[63] Gli *Undici* costituivano una magistratura che si occupava delle carceri, dei carcerati e dell'esecuzione delle pene capitali. Erano tratti a sorte, uno da ciascuna delle dieci tribù, e l'undicesimo era il coordinatore.

[64] È questa una espressione che può considerarsi come una cifra veramente emblematica del pensiero socratico.

[65] In conseguenza di questa proposta ha luogo una seconda votazione, nella quale, stando a Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II 42), ci furono 80 voti in più contro Socrate rispetto alla prima votazione, e quindi 360 voti contro 140.

[66] Ossia gli Undici; cfr. nota 63.

[67] Cfr. la nota 8 all'*Eutifrone*.

[68] È una allusione alla dottrina degli Orfici, su cui si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 433-455.

[69] Il *Gran Re* era il re dei Persiani; tale espressione era diventata proverbiale per indicare colui che possedeva la ricchezza e la potenza in grado supremo.

[70] Ovviamente, Socrate propende decisamente per il secondo corno di questo dilemma, ma su basi di fiducia e di speranza, ossia su basi di una fede religiosa.

[71] Cfr. *Gorgia*, 523 E-524 A.

[72] Cfr. sopra, nota 68.

[73] Cfr. *Gorgia*, 523 E-524 A.

[74] Ossia con i più grandi poeti: i primi due sono mitici e connessi al movimento orfico (cfr. nota 68); si veda la citazione anche in *Protagora*, 316 D e in *Repubblica*, II 363 C-D; 364 E.

[75] Palamede fu condannato a morte perché furono trovate nella sua tenda cose compromettenti, che Odisseo aveva furtivamente introdotto per danneggiarlo. Aiace Telamonio si uccise perché, proditoriamente, gli furono tolte le armi di Achille (Omero, *Odissea*, XI 545 ss.).

[76] Agamennone.

[77] Odisseo e Sisifo (e così anche Agamennone) sono qui menzionati, come gli studiosi hanno ben rilevato, quali esempi di persone che *sembrano* essere sapienti, ma che in realtà con le loro astuzie *non lo sono*.

[78] Cfr. *Repubblica*, X 613 A.

CRITONE

[Sul dovere]

Non il vivere è da tenere in massimo conto, ma il vivere bene...E il vivere bene è lo stesso che il vivere con virtù e con giustizia.

48 B

Neppure se si subisce ingiustizia si deve rendere ingiustizia, come, invece, crede la gente, perché per nessuna ragione si deve commettere ingiustizia.

49 B

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Critone»

I. Preludio [43 A - 44 B]

1. Critone annuncia l'arrivo della nave sacra da Delo [43 A-D]
2. Il sogno premonitore di Socrate del ritorno in patria [43 D - 44 B]

II. Discorso di Critone: invito a Socrate a fuggire dal carcere [44 B - 46 A]

1. Se Socrate non fuggirà, la gente biasimerà i suoi amici per non averlo aiutato [44 B-D]
2. Tutte le difficoltà pratiche che la fuga comporta sono superabili [44 E - 45 C]
3. Rimanendo in carcere, Socrate danneggia se stesso, i figli e gli amici [45 C - 46 A]

III. Discorso di Socrate: rifiuto di fuggire dal carcere [46 B - 49 E]

1. La vita di un uomo deve essere coerente con le sue dottrine [46 B - 47 A]
2. Non sono da seguire le opinioni di tutti, ma solo quelle di colui che sa [47 A - D]
3. Non bisogna tenere in massimo conto il vivere come tale, bensì il vivere secondo virtù e giustizia [47 D - 48 B]
4. Il problema di fondo: è giusto fuggire dal carcere? [48 B - 49 A]
5. Non bisogna mai fare né rendere ingiustizia [49 A - E]

IV. Prosopopea delle Leggi [49 E - 54 D]

1. Fuggire dal carcere significherebbe distruggere le Leggi [49 E - 50 C]
2. Il cittadino è tale in virtù delle leggi e quindi ne dipende [50 C - E]
3. Fare uso della violenza non è mai giusto in nessun caso [50 E - 51 C]
4. Perché Socrate ha doveri di ubbidienza nei confronti delle Leggi [51 C - 52 A]
5. Socrate ha sempre amato e apprezzato le Leggi di Atene e non può calpestarle ora [52 A - D]
6. Incoerenza e inconsistenza di una vita di Socrate in esilio [52 D - 54 A]
7. Socrate non terrà il vivere in considerazione più della giustizia [54 B - D]

V. Epilogo [54 D-E]

Personaggi e epoca di composizione

I personaggi, se si prescinde dalla personificazione delle leggi (che sono personaggi solo simbolici), sono solo due: Socrate e Critone.

Critone era un agiato ateniese, nato nello stesso demo (o quartiere) di Socrate, suo coetaneo (cfr. *Apologia di Socrate*, 33 D), e suo amico e discepolo devotissimo (cfr. Senofonte, *Memorabili*, I 2,48).

Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II 121) ci riferisce che Critone scrisse diciassette dialoghi, inclusi in un unico libro (*Non si diventa buoni per l'istruzione; Sul diritto del più forte; Che cos'è idoneo o Politico; Del bello; Del far male; Del buon ordine; Della legge; Della divinità; Delle arti; Della società; Della sapienza; Protagora o Politico; Delle lettere; Della poetica; Dell'istruzione; Del conoscere o della scienza; Che cosa è conoscere*).

Sulla veridicità di questa testimonianza si hanno dubbi. Tuttavia, anche non ammettendo che sia esatta, essa comprova in ogni caso che Critone dovette avere un'attività letteraria.

Non ebbe doti filosofiche se non assai modeste; fu più legato al buon senso ed ebbe capacità di amministrare con saggezza il suo patrimonio e quindi di aiutare Socrate nelle cose pratiche.

Si potrebbe dire che fu uno dei seguaci che più amò Socrate uomo e che fu sempre pronto a far di tutto per aiutarlo, ma che non ebbe quelle doti filosofiche necessarie per capire il messaggio di Socrate nella sua portata, nelle sue implicanze e nelle sue conseguenze.

L'atteggiamento con cui viene presentato nel *Fedone* (115 B ss.) ne riassume benissimo la figura.

Scena e cronologia del dialogo

La scena in cui si svolge il dialogo è la cella del carcere di Atene, di prima mattina, il terzo giorno precedente la morte di Socrate, nella primavera del 399 a.C.

La maggioranza degli studiosi pone il dialogo fra quelli della giovinezza; alcuni, però, lo sposterebbero più avanti.

Nel suo insieme, per certi aspetti, il *Critone* richiama i primi dialoghi, ma una incongruenza con quanto si dice nel *Fedone*, 59 E (cfr. la nota 4 al dialogo, nonchè la nota 30 al *Fedone*) si spiegherebbe, se si ponesse la sua composizione dopo il *Fedone*. Se così fosse, si potrebbe anche spiegare la totale assenza della polemica con la dottrina dei Sofisti, che è, invece, una costante dei primi dialoghi; e così si chiarirebbe anche la presenza di certi temi che diverranno centrali nelle ultime opere.

Ma, come dicevamo, la *communis opinio* colloca il *Critone* fra gli scritti giovanili.

[Per il commento rimandiamo al nostro: Platone, *Critone*, Editrice La Scuola, Brescia 1990[15]. La traduzione che qui riportiamo è stata riveduta e completamente ristrutturata con nuove intitolazioni, secondo le esigenze di questo volume]

Preludio

Critone annuncia l'arrivo della nave sacra da Delo

[Steph., I, p. 43 A]

SOCRATE – Perché sei venuto a quest'ora, o Critone? Non è ancora molto presto?

CRITONE – Sì, certo.

SOCRATE – Che ora è dunque?

CRITONE – È la prim'alba.

SOCRATE – Mi meraviglio che il custode del carcere abbia potuto darti ascolto[1].

CRITONE – Ormai mi è amico, o Socrate, a causa delle frequenti visite che faccio qui, e poi ha avuto da me anche un beneficio.

SOCRATE – Sei venuto ora, o già da molto tempo?

CRITONE – È da molto, abbastanza. *[B]*

SOCRATE – E perché, dunque, non mi hai subito svegliato, e, invece, sei rimasto qui accanto in silenzio?

CRITONE – No, per Zeus, o Socrate, neppure io avrei voluto star qui in questa veglia penosa, ma da un pezzo mi stavo meravigliando, sentendo come dormivi placidamente; e di proposito non ti ho svegliato, perché tu continuassi a riposare nel modo più gradevole. E, in verità, spesso, anche prima, durante tutta la tua vita, ti ho ritenuto felice per la tua indole, ma molto più ora nella presente sventura, vedendo come la sopporti con facilità e con calma.

SOCRATE – E infatti, o Critone, sarebbe una stonatura che un uomo della mia età si lamentasse di dovere ormai morire. *[C]*

CRITONE – Anche altri, o Socrate, della tua età son colti da sventure come la tua, ma l'età non toglie affatto che essi si lamentino della sorte che loro tocca.

SOCRATE – È così. Ma, perché sei venuto così presto?

CRITONE – Per portarti, Socrate, una notizia penosa, non per te, come pare, ma penosa e grave per me e per tutti i tuoi amici, e che, come mi sembra, sento pesare più di tutti gli altri.

SOCRATE – E qual è questa notizia? È forse arrivata da Delo la nave, *[D]* al cui ritorno io devo morire?[2]

CRITONE – Non è ancora arrivata, ma credo che arriverà quest'oggi, in base a quel che dicono alcuni che sono arrivati dal Sunio[3], e che l'hanno lasciata là. È chiaro, dunque, da queste notizie, che oggi giungerà, e domani, o Socrate, dovrai morire[4].

Il sogno premonitore di Socrate del ritorno in patria

SOCRATE – E sia, o Critone, con buona fortuna! Se così piace agli dèi, così avvenga. Io, però, non credo che essa giungerà quest'oggi. *[44 A]*

CRITONE – Da che cosa lo desumi?

SOCRATE – Te lo dirò. Il giorno successivo a quello in cui arriverà la nave, io dovrò morire.

CRITONE – Così, appunto, dicono le autorità responsabili[5].

SOCRATE – Ebbene, io non credo che essa arriverà oggi, ma domani. Lo desumo da un sogno che ho fatto poco fa, durante questa notte: e ti è andata bene a non avermi svegliato.

CRITONE – E che sogno era?

SOCRATE – Mi pareva che si avvicinasse a me una donna bella, di maestoso aspetto, *[B]* vestita di bianco, che mi chiamasse e che mi dicesse: «o Socrate, *nel terzo giorno da questo, alla fertile Ftia tu giungerai*»[6].

CRITONE – Strano il sogno, o Socrate.

SOCRATE – Ma chiaro, mi sembra, o Critone[7].

Discorso di Critone: invito a Socrate a fuggire dal carcere

Se Socrate non fuggirà, la gente biasimerà gli amici per non averlo aiutato

CRITONE - Fin troppo, a quanto pare. Ma, o buon Socrate, dammi retta almeno ora[8] e salvati! Infatti, se tu morirai, non una sola sciagura mi toccherà, ma, oltre che essere privato di un amico quale non troverò mai nessun altro, farò anche la figura, di fronte a molti che non conoscono bene né me né te, *[C]* di non essermi curato di salvarti, pur essendo in grado di farlo, se solo avessi voluto sacrificare denari. E ci può forse essere una reputazione peggiore di questa, di parere uno che dà maggiore importanza ai denari che agli amici? La gente non crederà che proprio tu non hai voluto andartene di qui, mentre noi lo desideravamo ardentemente.

SOCRATE - Ma, caro Critone, perché dobbiamo darci pensiero così del parere della gente? Le persone più avvedute, delle quali tien conto preoccuparsi, riterranno che le cose si siano svolte come effettivamente si saranno svolte. *[D]*

CRITONE - Eppure vedi, o Socrate, che è necessario curarsi anche dell'opinione della gente! Proprio l'attuale situazione dimostra che la gente è capace di fare non solo i mali più piccoli, ma anche i più grandi, quando uno in mezzo ad essa venga calunniato.

SOCRATE - Magari, o Critone, fosse in grado la gente di fare i mali più grandi, così che potesse fare anche i beni più grandi! Sarebbe veramente bello. E, invece, non sa fare né gli uni né gli altri: infatti, non sa rendere nessuno né assennato né dissennato, e quello che fa, lo fa come capita. *[E]*

Tutte le difficoltà pratiche che la fuga comporta sono superabili

CRITONE - E sia pure così; ma, o Socrate, dimmi questo: ti preoccupi, forse, di me e degli altri amici, se tu fuggi di qui, che i sicofanti[9] ci procurino molestie per averti fatto evadere dal carcere, e che ci facciano perdere tutte le nostre sostanze o, almeno, gran quantità di denaro, e che, oltre a questo, ci facciano soffrire anche altro? Se, infatti, *[45 A]* hai timori di questo genere, mettili da parte: è giusto, in fondo, che, per salvarti, corriamo questo rischio, e, se occorre, anche più grave di questo. Ascoltami, dunque, e non fare diversamente.

SOCRATE - E di queste cose mi preoccupo, o Critone, e di molte altre.

CRITONE - Ebbene, di questo non devi avere paura. Non è poi molto il denaro che vogliono, certuni, per trarti in salvo fuori di qui.

Inoltre, non vedi come questi sicofanti si accontentino di poco e come non ci sia bisogno per loro di molto denaro? *[B]* Il mio avere è a tua disposizione e ritengo sia bastante. Inoltre, se tu, preoccupandoti per me, non reputi di dover spendere del mio, ci sono qui questi forestieri disposti a spendere: uno ha portato con sé il denaro necessario per questo scopo, Simmia di Tebe[10], ma è disposto a contribuire anche Cebete[11], e moltissimi altri[12]. Sicché, come dico, non devi rinunciare a salvarti per questi timori, né ti deve fare difficoltà ciò che dicesti in tribunale: il fatto che, fuori di Atene, tu non sapresti che cosa fare di te.

Anche in molte altre parti, fuori di qui, dovunque *[C]* tu giungerai, ti vorranno bene; se vuoi andare in Tessaglia, io ho là degli amici che ti terranno in grande considerazione e ti offriranno sicurezza, sì che nessuno, in Tessaglia, ti molesterà.

Rimanendo in carcere, Socrate danneggia se stesso, i figli e gli amici

Inoltre, o Socrate, non mi sembra neppure giusto ciò che ti proponi, cioè di tradire te stesso quando hai

possibilità di salvarti; e ti adoperi perché ti succeda proprio quello che i tuoi nemici ricercherebbero e che hanno appunto cercato, volendo rovinarti.

Di più, mi sembra che tu tradisca anche i tuoi figli: *[D]* te ne andrai via, abbandonandoli, quando hai la possibilità di allevarli e di educarli; e, per quanto dipende da te, essi faranno quello che vorrà il caso: verranno a trovarsi, come è verosimile, in quelle condizioni nelle quali gli orfani solitamente si trovano, quando restano senza padre. Infatti, o non bisogna mettere al mondo figli, o bisogna continuare a sacrificarsi con loro per allevarli e per educarli; ma tu, mi sembra che scelga quel che ti torna più facile. Al contrario, bisogna scegliere quello che sceglierebbe un uomo virtuoso e coraggioso, soprattutto uno che afferma di essersi dato cura della virtù per tutta la vita.

Io, poi, *[E]* mi vergogno e per te e per noi tuoi amici, che non sembri che tutta quanta questa faccenda che ti riguarda, sia avvenuta per incapacità nostra: e l'aver portato la causa in tribunale, la quale fu portata mentre era possibile non portarla, e il modo stesso in cui il processo s'è svolto, e, infine, quest'ultima faccenda qui, come l'epilogo ridicolo dell'opera, in cui facciamo la figura di esserci sottratti per nostra viltà e dappocaggine, *[46 A]* noi che non *ti* salvammo e tu che non salvasti te stesso, mentre era pur cosa fattibile e possibile, solo che ci fossimo dati un poco da fare.

Guarda dunque, o Socrate, che tutto questo non sia, per te e per noi, oltre che di danno, di vergogna. Perciò deciditi – o piuttosto non è più ormai tempo di decidere, ma di aver già deciso –; e la decisione è una sola: nella notte prossima, tutto questo deve essere effettuato, e, se ancora aspetteremo, la cosa diverrà impossibile e non più realizzabile. In ogni modo, o Socrate, ascoltami, e non fare altrimenti! *[B]*

Discorso di Socrate: rifiuto di fuggire dal carcere

La vita di un uomo deve essere coerente con le sue dottrine

SOCRATE – Caro Critone, la tua sollecitudine sarebbe degna di molta considerazione, se fosse accompagnata in qualche modo da rettitudine: se no, quanto essa è maggiore, tanto più è penosa. Pertanto, bisogna riflettere se queste cose si debbano fare o no: infatti io, non ora per la prima volta, ma sempre, sono capace di dare ascolto a null'altro di ciò che è in me, se non alla ragione, a quella che, a me, ragionando, risulti la migliore.

Ora, i ragionamenti che prima facevo, non posso adesso ripudiarli, perché mi è toccata questa sorte, ma mi sembrano a un di presso gli stessi, *[C]* e continuo ad averne rispetto e a tenerli in onore proprio come prima. E se, ora, non abbiamo da dire nulla di meglio, sappi bene che io non cederò mai ai tuoi argomenti, neppure se la potenza della gente ci spaventerà, come bambini, con mali peggiori di quelli presenti, infliggendoci carcere, morte e confisca dei beni.

Come potremo, dunque, considerare la cosa nel modo più giusto possibile?

Per cominciare, potremo riprendere quel ragionamento che tu fai circa le opinioni. È giusto o no quello che ogni volta si diceva, e, cioè, *[D]* che alcune opinioni si devono prendere in considerazione, altre, invece, no?

O forse che, prima che io dovessi morire, si diceva giusto, e, invece, ora è diventato evidente che lo si diceva solo per dire, e che, in fondo, i nostri discorsi non erano se non giochi di ragazzi e fandonie?

E io desidero esaminare insieme con te, o Critone, se mai il ragiona-

mento si mostri diverso in qualche cosa da quando *mi* trovo qui, o se, invece, non appaia lo stesso: e, allora, lo lasceremo andare, oppure gli daremo ascolto.

È stato detto, mi sembra, sempre, da coloro che ritengono di dire cose assennate, come anch'io ora dicevo, che, delle opinioni che gli uomini *[E]* esprimono, alcune si devono tenere in grande considerazione, altre, invece, no? Questo, o Critone, in nome del cielo, non ti sembra che sia detto bene?

Tu infatti, per quanto sia dato alle condizioni umane, sei fuori dall'evenienza *[47 A]* di morire domani, e la mia presente sventura non ti dovrebbe turbare. Rifletti dunque: non *ti* sembra detto bene che non bisogna tenere in considerazione tutte le opinioni degli uomini, ma alcune sì e altre no, e neppure di tutti gli uomini, ma di alcuni sì e di altri no? Che ne dici? Questo non è forse ben detto?

CRITONE - Bene.

Non sono da seguire le opinioni di tutti, ma solo quelle di colui che sa

SOCRATE - E non bisogna forse apprezzare le opinioni buone e non le cattive?

CRITONE - Certo.

SOCRATE - E buone non sono quelle degli assennati e cattive quelle dei dissennati?

CRITONE - Come no?

SOCRATE - E dimmi, dunque, come si diceva intorno a quest'altre cose? Un uomo che fa ginnastica, *[B]* esercitandosi in essa, presterà forse attenzione alla lode e al biasimo e all'opinione di ogni uomo, oppure, unicamente, di colui che sia medico o maestro di ginnastica?

CRITONE - Solo di quello.

SOCRATE - Dunque, bisogna che tema i biasimi e gradisca le lodi di questo soltanto, e non quelli che vengono dalla folla.

CRITONE - È evidente.

SOCRATE - Pertanto egli dovrà applicarsi e far ginnastica e mangiare e bere, nel modo che riterrà colui solo che sovrintende a queste cose e di esse è esperto, e non nel modo che ritengono tutti gli altri insieme.

CRITONE - È così. *[C]*

SOCRATE - E sia. E se non dà retta a quell'unico, e se non tiene in conto il suo parere e le sue lodi, e tiene in conto, invece, quelle dei più, che non si intendono di nulla, non verrà egli a subire un qualche danno?

CRITONE - E come no?

SOCRATE - E quale è questo danno, e dove tende, e in quale parte di colui che non dà retta?

CRITONE - È chiaro che al corpo: questo, infatti, si viene a guastare.

SOCRATE - Dici bene. E allora, Critone, non è forse così anche in tutti gli altri casi, senza che li enumeriamo tutti? In particolare, quando si tratti delle cose giuste e delle ingiuste, delle brutte e delle belle, delle buone e delle cattive, intorno alle quali dobbiamo ora decidere, forse dovremo dar retta all'opinione della gente e averne timore, o dovremo, invece, dar retta al parere di quell'unico, se mai *[D]* ci sia [13], che se ne intende, del quale solo bisogna avere rispetto e timore, più che di tutti gli altri insieme? E se non lo seguiremo, guasteremo e corromperemo ciò che in noi con la giustizia diventa migliore e con l'ingiustizia si corrompe. Oppure questo non è niente?

CRITONE - Penso come te, o Socrate.

Non bisogna tenere in massimo conto il vivere come tale, bensì il vivere secondo virtù e giustizia

SOCRATE - E dimmi, se ciò che in noi diventa migliore per effetto di ciò che è salutare, e che si corrompe per effetto di ciò che è malsano, noi lo rovineremo, non volendo dar retta al parere di coloro che se ne intendono, potremo forse continuare a vivere, *[E]* quando esso si sia guastato? E questo

non è forse il corpo; oppure no?

CRITONE - Sì.

SOCRATE - E, allora, si può vivere con un corpo malandato e corrotto?

CRITONE - In nessun modo.

SOCRATE - Ma, allora, si può vivere quando si sia corrotto ciò in cui l'ingiustizia produce rovina e la giustizia produce giovamento?[14] O riteniamo che sia di minor pregio del corpo quella parte di noi, *[48 A]* qualunque essa sia, cui la giustizia e l'ingiustizia si riferiscono?

CRITONE - No affatto.

SOCRATE - Ma di maggior pregio.

CRITONE - Di molto.

SOCRATE - E allora, o carissimo, non dobbiamo darci affatto pensiero di quello che di noi potrà dire la gente, ma solo di quello che potrà dire colui che si intende delle cose giuste e di quelle ingiuste, il quale è uno solo ed è la stessa Verità[15]. Cosicché, prima di tutto in questo non segui una via giusta, proponendo di curarci del parere della gente per ciò che concerne le cose giuste, belle e buone e quelle a queste contrarie. «Eppure – uno potrebbe dire –, la gente è capace di mandarci a morte»[16]. *[B]*

CRITONE - Chiaro anche questo; così si potrebbe dire, Socrate. Dici il vero.

SOCRATE - Ma, o mirabile uomo, il ragionamento che ora abbiamo fatto, a me sembra che sia uguale a quello di prima. E, allora, prova a considerare di nuovo se anche questo rimane ancora fermo per noi o no, ossia che non il vivere è da tenere in massimo conto, ma il vivere bene.

CRITONE - Resta fermo.

SOCRATE - E che il vivere bene è lo stesso che il vivere con virtù e con giustizia, resta fermo o no?[17]

CRITONE - Resta fermo.

Il problema di fondo: è giusto fuggire dal carcere?

SOCRATE - Dunque, partendo dalle cose sulle quali ci siamo accordati, bisogna che ora consideriamo questo: se sia giusto che io cerchi di uscire di qui senza che *[C]* gli Ateniesi lo autorizzino, oppure se non sia giusto; e, se apparirà giusto, tentiamo; se no, lasciamo andare.

Le riflessioni che fai circa la spesa di denari, l'opinione della gente, l'allevamento dei figli, sta' attento, o Critone, che, in effetti, non siano i modi di vedere di quei tali, i quali con facilità mandano a morte e, poi, risusciterebbero, posto che ne fossero capaci, senza alcun discernimento, cioè i modi di vedere del volgo.

Noi invece, poiché così consiglia la ragione, null'altro dovremo considerare se non quello che poco fa dicevamo: se, cioè, versando denaro a coloro *[D]* che mi porteranno fuori di qui e legandoci ad essi di gratitudine, compiremo azioni giuste, e noi facendoci portar fuori ed essi portandoci fuori, o se, in verità, non commetteremo ingiustizia facendo tutte queste cose.

E se apparirà chiaro che, così agendo, si commettono azioni ingiuste, allora non dovremo più porci queste domande: né se, stando qui fermi senza fare nulla, bisognerà morire, né se si debba subire qualsiasi altra pena piuttosto che commettere azione ingiusta.

CRITONE - Mi sembra tu dica bene, Socrate; vedi che cosa dobbiamo fare.

SOCRATE - Consideriamo insieme, o caro, e se hai qualcosa da obiettare ai miei argomenti, fallo pure, io ti ascolterò; se no, *[E]* mio caro, smetti di farmi continuamente lo stesso discorso, che io devo venir via di qui, andando contro la volontà degli Ateniesi, perché io ci tengo molto a compiere queste azioni, dopo averti reso persuaso, e non contro la tua volontà. Considera, ora, se la base della nostra ricerca *[49 A]* ti sembri sufficiente, e cerca di rispondere a ciò che ti chiedo, come credi più giusto.

CRITONE - Cercherò.

Non bisogna mai fare o rendere ingiustizia

SOCRATE - Diciamo che, in nessun modo, di proposito, si deve compiere ingiustizia, oppure in qualche modo sì e in qualche altro no? Ovvero, che mai il commettere ingiustizia non è né buono né bello, come convenimmo spesso anche in passato? Oppure tutti quei principi, sui quali eravamo d'accordo, si sono in questi pochi giorni vanificati; e già da un gran pezzo, o Critone, e per giunta uomini della nostra età, dopo aver discusso fra di noi con tanto impegno, *[B]* non ci accorgemmo che non c'era differenza fra noi e i bambini? Oppure la cosa resta assolutamente nel modo che allora si diceva, sia che la gente approvi sia che no; sia che noi dobbiamo soffrire mali più gravi sia meno gravi di questi: in ogni modo il compiere ingiustizia è, per chi la compie, cosa cattiva e turpe? Diciamo così o no?

CRITONE - Lo diciamo.

SOCRATE - In nessun modo, dunque, si deve fare ingiustizia.

CRITONE - No, assolutamente.

SOCRATE - Dunque, neppure se si subisce ingiustizia si deve rendere ingiustizia, come, invece, crede la gente, perché per nessuna ragione si deve commettere ingiustizia. *[C]*

CRITONE - Risulta che no.

SOCRATE - E allora? Si deve fare del male a qualcuno, o Critone, o no?

CRITONE - Non si deve affatto, o Socrate.

SOCRATE - E ancora, che faccia male a sua volta chi male ha subito, come dice la gente, è giusto o non è giusto?

CRITONE - Assolutamente no.

SOCRATE - Il far male agli uomini, infatti, non differisce per nulla dal fare ingiustizia.

CRITONE - Dici il vero.

SOCRATE - Dunque, né bisogna restituire ingiustizia, né bisogna far del male ad alcuno degli uomini, neppure se, per opera loro, si patisca qualsiasi cosa. E bada, o *[D]* Critone, che, accettando questo, non ti avvenga di acconsentire contro il tuo stesso parere; infatti, so che pochi soltanto sono e saranno di questa opinione.

Ora, fra quelli che hanno questa convinzione e quelli che non l'hanno, non è possibile che ci sia alcuna deliberazione comune, ed è inevitabile che costoro si disprezzino a vicenda, osservando, gli uni, le decisioni degli altri.

Rifletti bene, dunque, anche tu, se convieni con me e se sei del mio parere, e iniziamo a decidere da questo punto, ossia che in nessun modo è giusto né fare ingiustizia, né rendere ingiustizia, né, ricevendo male, vendicarsi, rendendo male per male; oppure ti discosti e non sei d'accordo sul principio? *[E]*

Io, infatti, e prima e anche ora, sono sempre della stessa convinzione, ma se tu non sei più dello stesso parere, dillo e informami. Se, invece, rimani fermo sulle cose che si son dette prima, fa' attenzione a quel che segue.

CRITONE - Resto fermo e sono del tuo stesso avviso; parla pure.

SOCRATE - Allora ti dico quello che a ciò fa seguito; anzi, ti faccio questa domanda: se uno ha riconosciuto quali cose siano giuste, deve poi farle o invece eluderle?

CRITONE - Deve farle.

Prosopopea delle Leggi

Fuggire dal carcere significherebbe distruggere le Leggi

SOCRATE - In base a queste cose, considera attentamente. Se noi ce ne andiamo via di qui, senza *[50 A]* aver persuaso la Città, faremo forse male a qualcuno, e proprio a chi meno si deve, o no? E restiamo fermi su quelle cose che di comune accordo abbiamo ammesso essere giuste, oppure no?

CRITONE - Non ho di che rispondere, o Socrate, intorno a quello che do-

mandi, perché non capisco.

SOCRATE - Allora rifletti su questo. Se, mentre noi siamo sul punto di svignarcela di qui, o come altrimenti si debba chiamare questa azione, ci venissero incontro le Leggi e la Città, e, fermandosi innanzi, ci domandassero[18]: «Dimmi, o Socrate, che cosa hai intenzione di fare? Che altro pensi, con questa *[B]* azione che stai per compiere, se non di distruggere noi che siamo le Leggi e tutta quanta la Città, per quanto dipende da te? O ti pare che possa ancora esistere e che non venga interamente sovvertita quella Città, in cui le sentenze emesse non hanno vigore, ma, ad opera di privati cittadini, vengono destituite della loro autorità e distrutte?».

Che diremo, o Critone, a questi e ad altri simili argomenti? Molte cose, infatti, uno potrebbe dire, in particolare se oratore, a favore di questa legge trasgredita, la quale prescrive che le sentenze emesse abbiano vigore. *[C]*

Oppure diremo loro: «La Città ha commesso ingiustizia contro di noi e non ha giudicato la causa secondo giustizia»?. Questo o che altro diremo?

CRITONE - Questo, per Zeus, o Socrate!

Il cittadino è tale in virtù delle Leggi e quindi ne dipende

SOCRATE - E che diremo, dunque, se le Leggi così continuassero a dire: «Forse si accordò fra noi e te anche questo, o non, invece, di attenersi alle sentenze che la Città pronuncia?».

E se noi ci stupissimo di sentirle dire questo, forse le Leggi così continuerebbero a parlare: «O Socrate, non stupirti di quello che abbiamo detto, ma rispondi, dal momento che, anche tu, sei solito avvalerti del metodo del domandare e del rispondere[19]. Di', dunque, che cosa hai da rimproverare *[D]* a noi e alla Città, dato che cerchi di distruggerci? E, in primo luogo, non ti abbiamo noi dato la vita, e per opera nostra tuo padre non sposò tua madre e ti generò? Parla, dunque; o a quelle Leggi fra noi che regolano i matrimoni rimproveri qualcosa, ritenendo che non vadano bene?».

«Non rimprovero nulla», risponderei.

«Ma forse, a quelle che riguardano l'allevamento e l'educazione, nella quale anche tu sei stato educato? O, forse, non prescrissero giustamente quelle di noi predisposte a questo scopo, comandando al padre tuo di educarti nella *[E]* musica e nella ginnastica?»[20].

«Bene», io direi.

«Sia pure. E poiché fosti generato, allevato ed educato, potresti tu senz'altro sostenere di non esssere nostra creatura e nostro servo[21], tu e i tuoi progenitori?

«E se la cosa sta così, credi tu forse che ci sia pari diritto fra te e noi, e, se noi intendiamo fare qualcosa contro di te, credi di aver diritto anche tu di fare le stesse cose contro di noi?».

Fare uso della violenza non è mai giusto in nessun caso

«O forse, mentre nei confronti di tuo padre non avevi pari diritti, e così di fronte al padrone, se mai ne avevi, di ricambiare cioè quello che da essi subivi, e neppure quando eri ingiuriato *[51 A]* di rispondere con ingiurie e quando eri percosso di percuotere a tua volta, né di fare molte altre cose di questo genere; ebbene, questo ti dovrà essere, invece, concesso nei confronti della Patria e delle Leggi, cosicché, se noi intendiamo mandarti a morte, giudicando questo giusto, anche tu cercherai di far morire noi, le Leggi, e la Patria, per quanto è in tuo potere, e sosterrai, facendo queste cose, di compiere azioni giuste, tu che veramente avevi tanto a cuore la virtù?

«O sei tanto poco sapiente da aver scordato che più della madre e del

padre e di tutti gli altri progenitori è degna di onore la Patria, e che è più venerabile e più santa, *[B]* e che è tenuta in più alto grado di stima e presso gli dèi e presso gli uomini assennati; che bisogna venerarla, e che più che al padre bisogna ubbidirle e blandirla quando è adirata, e che bisogna o persuaderla o eseguire quello che essa comanda, e soffrire se essa comanda di soffrire, stando in silenzio, sia che si venga percossi, sia che si venga incatenati, sia che essa mandi in guerra per essere feriti e uccisi, bisogna fare questo, perché in ciò consiste la giustizia: che non si deve disertare, né ritirarsi, né abbandonare il proprio posto, ma, e in guerra e in tribunale e in ogni altro luogo, bisogna fare quello che *[C]* la Patria e la Città comandano, oppure persuaderle in che consiste la giustizia; e invece far uso di violenza non è cosa santa, né nei confronti della madre, né nei confronti del padre, né, tanto meno, nei confronti della Patria?».

Che cosa obietteremo a queste cose, o Critone? Che le Leggi dicono la verità, o no?

CRITONE - A me sembra.

Perché Socrate ha doveri di ubbidienza nei confronti delle Leggi

SOCRATE - E le Leggi potrebbero forse continuare: «Rifletti, pertanto, o Socrate, se quello che noi veniamo dicendo è vero: che non è giusto cercare di fare contro di noi quello che ora appunto cerchi.

«Noi, infatti, che ti abbiamo generato, allevato, educato, e che abbiamo fatto partecipi di tutti quei beni *[D]* che erano in nostra facoltà te e tutti quanti gli altri cittadini, prescriviamo, ciononostante – col dar facoltà a chi degli Ateniesi lo desideri, una volta che abbia subito l'esame per entrare in possesso della cittadinanza[22], e una volta che sia a conoscenza delle istituzioni della Città e di noi Leggi –, che colui al quale, eventualmente, noi non siamo gradite, possa benissimo uscire dalla Città, prendendo tutti i suoi beni, e andarsene dove voglia.

«E nessuna di noi Leggi fa impedimento né vieta, sia che qualcuno di voi voglia andare in colonia, se noi e la Città non gli torniamo gradite, sia che voglia andare a vivere in paesi stranieri, di andare dove *[E]* desidera, tenendosi i suoi averi.

«Ma, chi di voi resta qui, vedendo il modo in cui noi regoliamo la giustizia e come governiamo in tutto il resto la Città, allora noi affermiamo che costui, di fatto, ha dato il suo consenso a fare quanto noi ordiniamo. E chi non ubbidisce, noi affermiamo che commette ingiustizia in triplice maniera: e perché non ubbidisce a noi che lo abbiamo generato, e perché non ubbidisce a noi che lo abbiamo allevato, e perché, dopo avere acconsentito a ubbidirci, né ci ubbidisce, né cerca di persuaderci se mai facciamo non bene qualche cosa; *[52 A]* mentre, dal canto nostro, noi proponiamo e non comandiamo duramente di eseguire ciò che ordiniamo; anzi, mentre permettiamo una delle due cose, o di persuaderci o di ubbidire, egli non fa né l'una né l'altra di tali cose.

«Da queste accuse, o Socrate, noi affermiamo che anche tu sarai colpito, se farai quello che ti proponi; tu, non meno gravemente degli altri Ateniesi, anzi, tu in particolare più degli altri».

Socrate ha sempre amato e apprezzato le leggi di Atene e non può calpestarle ora

E se io allora domandassi: «E perché?». Forse giustamente potrebbero darmi contro, dicendo che io in modo particolare fra gli Ateniesi ho dato loro il mio consenso per quanto riguarda questo fatto.

E mi potrebbero infatti dire così: *[B]* «O Socrate, noi abbiamo grandi prove del fatto che a te piacevamo noi

e la Città; infatti tu non vi avresti abitato con particolare predilezione rispetto a tutti gli altri Ateniesi, se non ti fosse piaciuta in modo straordinario: non sei mai andato fuori della Città per qualche festa, tranne una volta in cui ti sei recato all'Istmo[23], né mai sei andato in alcun altro luogo, se non per combattere[24], né mai hai fatto altro viaggio, come fanno gli altri uomini, né ti colse mai desiderio di conoscere altra Città e altre Leggi, *[C]* ma ti bastavamo noi e la Città nostra.

«Tanto intensamente ci amavi ed eri consenziente di compiere i tuoi doveri di cittadino in base ai nostri dettami, che nella Città, oltre al resto, hai dato la vita ai figli, sicché veramente essa ti piaceva[25].

«Inoltre, nello stesso processo, ti era possibile condannarti alla pena dell'esilio, se volevi, e ciò che ora cerchi di fare contro il volere della Città, avendo il suo consenso potevi farlo. Ma tu, allora, menavi vanto, come se non te ne importasse di dover morire, ma preferivi, come dicevi, anziché l'esilio, la morte[26]. E ora, né provi vergogna per quei discorsi, né di noi Leggi ti dai pensiero, cercando di distruggerci. *[D]* E agisci come si comporterebbe il più spregevole degli schiavi, cercando di svignartela, contro i patti e gli accordi, in base ai quali tu avevi accettato di compiere i tuoi doveri di cittadino».

Incoerenza e inconsistenza di una vita di Socrate in esilio

«Rispondi dunque, in primo luogo, su questo punto: diciamo il vero, affermando che tu hai dato il tuo assenso a compiere i tuoi doveri di cittadino secondo quanto noi stabiliamo, con fatti e non con parole; oppure non è vero?».

Che cosa risponderemo a queste cose, o Critone? Che altro potremo fare se non acconsentire?

CRITONE – Per forza, o Socrate.

SOCRATE – Esse potrebbero continuare: «E che altro fai, allora, se non trasgredire quei patti e quegli accordi *[E]* nei nostri confronti, che tu avevi accettato non perché costretto né ingannato, e neppure perché necessitato a decidere in poco tempo, ma in un periodo di ben settant'anni, durante i quali ti era permesso di andartene, se noi non ti eravamo gradite e se gli accordi non ti sembravano essere giusti.

«Ma tu non hai preferito né Sparta né Creta, che, pure, in ogni occasione, dici essere governate da buone Leggi, né alcun'altra città *[53 A]* degli Elleni né dei barbari, ché, anzi, da Atene tu sei uscito meno degli zoppi e dei ciechi e degli altri mutilati; così tanto, più che a tutti gli altri Ateniesi, ti piaceva la Città e, evidentemente, anche noi, le Leggi: a chi, infatti, piace una città senza Leggi?

«E ora non vuoi stare agli accordi? Eppure dovresti ascoltarci, o Socrate: e non ti renderai ridicolo fuggendo dalla Città.

«Considera, infatti, non osservando questi accordi e rendendoti colpevole in qualcuna di queste cose, quale bene farai a te e ai tuoi *[B]* intimi. Farai sì che anche i tuoi amici corrano pericolo di andare in esilio, di essere privati della cittadinanza e di perdere le loro sostanze: questo è ben chiaro.

«E, in primo luogo, se andrai in qualcuna delle città più vicine, o a Tebe o a Megara[27] – ambedue, infatti, sono governate da buone Leggi –, giungerai nemico, o Socrate, della loro costituzione, e quanti si danno cura della loro Città ti guarderanno con sospetto, ritenendoti un sovvertitore delle Leggi, e confermerai ai giudici l'opinione loro, sì che crederanno di aver giudicato *[C]* la causa rettamente: chi è corruttore di Leggi, infatti, a maggior ragione potrà parere corruttore di giovani e di uomini di poco senno. «E allora, fuggirai forse le città

ben governate e gli uomini più costumati? E, facendo questo, terrà conto per te vivere? Oppure ti avvicinerai a questi uomini e non arrossirai di ragionare... di quali dottrine, o Socrate? Forse di quelle che qui sostenevi: che la virtù e la giustizia per gli uomini devono essere degne della più alta considerazione, e così anche le azioni conformi alle Leggi e le Leggi? E non credi che apparirà incoerente *[D]* il contegno di Socrate? Eppure bisogna crederlo!

«E, allora, ti allontanerai da questi luoghi, e andrai in Tessaglia presso gli ospiti di Critone? Colà, infatti, c'è moltissimo disordine e dissolutezza[28]; e là potrebbero forse udire con piacere il modo comico in cui sei evaso dal carcere, camuffato con una pelle o con altre cose simili, delle quali son soliti rivestirsi quelli che fuggono, e avendo trasformato la tua figura.

«E che tu così vecchio, e, come è verosimile, con ancora così poco tempo da vivere, *[E]* abbia ardito bramare tanto avidamente di vivere, calpestando le Leggi più grandi, nessuno lo dirà? Può essere, nel caso che tu non dia molestia, o Socrate; altrimenti ne udrai tante e indegne di te. Vivrai, dovendo corteggiare e servire tutti quanti... e facendo che cosa? Gozzovigliando, come si fa in Tessaglia, quasi che tu te ne fossi andato dalla tua patria in Tessaglia per darti ai banchetti.

«E *[54 A]* quei tuoi discorsi sulla giustizia e sulle altre virtù, dove saranno andati a finire? Ma tu vuoi vivere per i tuoi figli, per allevarli e per educarli? E in che modo? Li alleverai e li educherai portandoli in Tessaglia, rendendoli stranieri, perché ricavino anche questo bel vantaggio?

«Oppure questo no, ed essendo qui allevati, per il fatto che tu vivi, saranno meglio allevati ed educati, anche se non stai qui con loro? I tuoi amici avranno cura di loro.

«O forse che, se tu te ne parti per la Tessaglia, se ne prenderanno cura, e se, invece, te ne andrai all'Ade, non se ne prenderanno più cura? Ma se sono buoni a qualcosa quelli che si dicono tuoi amici, bisogna pur crederlo. *[B]*

Socrate non terrà il vivere in considerazione più della giustizia

«Ma, Socrate, da' ascolto a noi che ti abbiamo allevato e non tenere i figli, né il vivere, né altra cosa in più alta considerazione che non la giustizia, affinché, arrivato all'Ade, tu possa avere tutte queste cose da dire in tua difesa a coloro che laggiù governano.

«Infatti, appare chiaro come il far ciò, qui sulla terra, non sia né meglio, né più giusto, né più santo per te, e neppure per alcuno dei tuoi; né una volta arrivato all'Ade, per te sarà meglio.

«Invece, ora, tu morirai, se deciderai in questo senso, vittima di un trattamento ingiusto *[C]* non già da parte di noi Leggi, ma da parte degli uomini[29]. Se, invece, tu te ne andrai di qui in modo così vergognoso, rispondendo all'ingiustizia con ingiustizia, e ricambiando male con male, trasgredendo gli accordi e i patti che avevi contratto con noi, e facendo male a chi meno dovresti: a te stesso, ai tuoi amici, alla Patria e a noi, ebbene, noi saremo ostili verso di te finché sarai vivo, e, laggiù, le nostre sorelle, le Leggi dell'Ade, non ti accoglieranno benevolmente, sapendo che, per quanto era in tuo potere, tu hai tentato di distruggere noi.

«Che Critone *[D]* non ti persuada a fare ciò che dice, più di noi!».

Epilogo

Queste cose, o caro amico Critone, sappi bene che mi pare di udire, come i coribanti[30] credono di udire i suoni dei flauti: così, anche in me riecheggia il suono di questi discorsi, e fa sì che io

non possa ascoltarne altri. Perciò, sappi che, per quanto ora mi sembra, se dirai qualcosa contro di essi, lo dirai inutilmente.

Tuttavia, se ritieni di riuscire ancora a qualcosa, di' pure.

CRITONE – Ma, o Socrate, non so più che dire. *[E]*

SOCRATE – E allora lascia andare, o Critone, e facciamo in questo modo, perché in questo modo il dio ci indica la via.

NOTE

[1] Il carcere apriva, normalmente, a mattino inoltrato; cfr. *Fedone*, 59 D.

[2] Sulla ragione per cui al ritorno della nave da Delo sarebbe stata eseguita la condanna a morte di Socrate, si veda *Fedone*, 58 A-C. Si tenga presente che, siccome ogni anno gli Ateniesi mandavano questa nave a Delo per un *ex voto* ad Apollo, dal giorno in cui il sacerdote incoronava la nave a quello del suo ritorno in Atene non potevano aver luogo esecuzioni capitali. E la nave a cui qui si fa riferimento era stata incoronata proprio il giorno prima della condanna a morte di Socrate. Fra la partenza della nave e il suo ritorno passò circa un mese.

[3] Il Sunio è un promontorio che si trova a sud dell'Attica.

[4] Il *Fedone* non sembra essere in perfetta sintonia con quanto si dice qui, in quanto afferma (59 D-E) che *alla sera del giorno prima, uscendo dal carcere* i discepoli di Socrate vennero a sapere che la nave era arrivata. Cfr. quanto diciamo nella nota 30 al *Fedone*.

[5] Gli Undici; cfr. *Apologia di Socrate*, 37 C, e la relativa nota 63.

[6] Omero, *Iliade* IX 363.

[7] Il sogno vuol significare questo: il terzo giorno Socrate sarebbe morto e, di conseguenza, l'anima sarebbe tornata alla Patria celeste: non sulla terra, dove l'uomo nasce come corpo, è la vera patria, bensì dove ha origine l'anima, che è il vero uomo.

[8] Questo di Critone è uno (l'ultimo) dei vari tentativi fatti dai discepoli di Socrate per convincerlo a fuggire; sul tema cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 35, 60; III 36.

[9] I *sicofanti* erano i «delatori», ossia coloro che in Atene facevano i denunciatori per professione e spesso erano malfamati ricattatori. Sembra che alle origini i «sicofanti» fossero i denunciatori di coloro che esportavano i fichi come merce di contrabbando fuori dell'Attica contro le norme (il termine sico-fante deriva infatti da σῦκον = fico, e φαίνω = denuncio), e successivamente furono chiamati così i denunciatori in generale.

[10] È uno dei protagonisti del *Fedone*; si veda la *Presentazione* a questo dialogo.

[11] È un altro dei protagonisti del *Fedone*; si veda la *Presentazione* a questo dialogo.

[12] Cfr. *Apologia di Socrate*, 37 C-D.

[13] È il «filosofo» in senso socratico e platonico.

[14] Si veda la fondazione di questa asserzione in *Repubblica*, X 608 C - 611 A.

[15] Alcuni studiosi giustamente rilevano che Platone, molto probabilmente, allude a Dio, personificazione della Verità. Del resto, nelle *Leggi*, IV 716 C, egli ribadisce espressamente che non l'uomo, ma Dio è «misura di tutte le cose».

[16] È qui tematizzata la grande tesi, da Platone sviluppata in molti dialoghi, che riguarda la strutturale antitesi fra *logos-verità* e *potenza della massa degli uomini*; si veda, in particolare, *Repubblica*, II 361 D - 362 A e i libri VI e VII, *passim*.

[17] Cfr. *Gorgia*, 468 B; 522 E e *passim*.

[18] Inizia qui e prosegue fino alla fine la «prosopopea» o «personificazione» delle Leggi, divenuta assai celebre, sia per il valore etico del suo contenuto, sia per la toccante e poetica bellezza della sua forma. Si tenga presente che in traduzione il coro delle Leggi diventa un coro di donne, mentre nell'originale greco è un coro di uomini, in quanto in greco il termine corrispondente (οἱ νόμοι) è maschile.

[19] È il metodo del filosofare di Socrate, adottato da Platone stesso nei suoi dialoghi. Si veda come esempio paradigmatico l'interrogazione dello schiavo nel *Menone*, 82 B - 86 C; cfr. inoltre *Teeteto*, 147 C - 151 D (in particolare, 149 A).

[20] Il ragionamento che fa Socrate è il seguente: senza le leggi di Atene egli non avrebbe avuto *quella* famiglia, *quel* tipo di allevamento, *quel* tipo di educazione che ha avuto. In questo senso egli è stato «plasmato» secondo le leggi.

[21] Cfr. *Leggi*, I 634 E; III 698 B; 698 C; 699 C; 700 A; IV 715 C; V 729 D; 729 E; cfr. anche *Politico*, 294 A ss.

[22] In Atene si entrava in possesso del diritto di cittadinanza a 18 anni. Per venire iscritto fra i cittadini, il giovane doveva subire la *dokimasia*, ossia un esame di fronte ad un'assemblea del demo (o quartiere) in cui era nato, dimostrando di avere i requisiti prescritti dalla legge, e in particolare la conoscenza delle leggi e dell'ordinamento della Città. Colui che non avesse giudicato adeguate ai suoi intendimenti le leggi della Città, poteva recarsi nelle colonie, mantenendo diritti e vantaggi, o anche in altra città, dove, però, perdeva i diritti politici.

[23] Cfr. anche Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 23. La notizia non trova però conferma in altri dialoghi.

[24] Cfr. *Apologia di Socrate*, 28 E e *Simposio*, 220 C ss.

[25] Cfr. sopra, nota 22.

[26] Cfr. *Apologia di Socrate*, 37 C-D.

[27] Cfr. *Fedone*, 99 A.

[28] I Tessali erano in fama di essere dei dissoluti; cfr. Ateneo, *Sofisti a banchetto*, IV 6, 137; X 4, 418; XII 6, 527. Si veda anche Senofonte, *Memorabili*, I 2, 24.

[29] Socrate vuol ben rilevare questo: non è la legge che ingiustamente lo fa morire, bensì è *la legge male applicata dagli uomini*. Tuttavia, una volta emessa, anche se in base a leggi male applicate, *la sentenza stessa ha vigore di legge* e, pertanto, colui che la calpesta, *calpesta la legge in quanto tale*.

[30] I *coribanti* erano sacerdoti della dea Cibele. Nei riti in onore della dea venivano portati dalle danze e dai suoni in uno stato d'animo quasi spasmodico. Cessate le danze e i suoni, essi rimanevano come storditi e avevano l'impressione di sentire riecheggiare dentro di sé i suoni dei flauti. Essi interpretavano questo, di conseguenza, come un invasamento della dea, che comunicava ad essi la sua potenza.

FEDONE

[Sull'anima]

Vuoi che ti esponga, o Cebete, la seconda navigazione che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa?
99 C - D

Poniamo dunque, se vuoi, due forme di esseri: una visibile e l'altra invisibile.
79 A

L'anima è in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo, mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo.
80 B

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Fedone».

I. Breve preludio drammaturgico [57 A - 59 C]

II. Grande prologo dottrinale [59 D - 69 E]

1. Socrate viene sciolto dalle catene [59 C - 60 C]
2. Il messaggio di Socrate: il filosofo desidera morire [60 C - 62 C]
3. Obiezione di Cebete [62 C - 63 B]
4. La difesa di Socrate: la speranza sulla sorte dei buoni [63 B - 64 A]
5. In che senso la filosofia è un esercizio di morte [64 A - 65 A]
6. L'anima coglie l'essere quando si libera dal corpo [65 A - 66 A]
7. Il sentiero della filosofia termina dopo la morte [66 B - 67 B]
8. La via di purificazione del filosofo nella dimensione dell'anima sciolta dal corpo [67 B - 68 B]
9. La vera virtù è solo quella che si acquista col puro sapere [68 B - 69 E]

III. Prima dimostrazione dell'immortalità dell'anima [69 E - 77 D]

1. Posizione del problema [69 E - 70 C]
2. L'argomento dei contrari [70 C - 72 D]
3. L'argomento della reminiscenza: il conoscere come ricordare [72 E - 73 B]
4. Fondazione della dottrina della «reminiscenza» sulla teoria delle Idee [73 C - 74 E]
5. La conoscenza delle Idee precede e condiziona la conoscenza sensibile e ciò che ne consegue [74 E - 76 A]
6. La nostra anima esisteva prima che noi nascessimo [76 A - 77 B]
7. Unione delle due precedenti argomentazioni e conclusioni [77 B - D]

IV. Breve intermezzo: il fanciullino di Cebete [77 D - 78 B]

V. Seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima [78 B - 80 B]

1. Differenze strutturali fra le realtà sensibili e quelle intelligibili [78 B - 79 A]
2. L'anima corrisponde all'essere intelligibile e il corpo al sensibile [79 B - C]
3. L'anima è affine all'incorruttibile e il corpo al corruttibile [79 C - E]
4. L'anima domina e il corpo è dominato [79 E - 80 A]
5. Conclusione: l'anima è in sommo grado affine al divino [80 A - B]

VI. Primo mito escatologico e riflessioni etiche [80 B - 84 B]

1. L'anima che si è purificata ritorna dopo la morte presso gli dèi [80 B - 81 A]
2. L'anima non purificata rimane legata al corporeo anche dopo la morte [81 B - E]
3. La reincarnazione delle anime [81 E - 82 B]
4. La vita etica perfetta e il vero sapere [82 B - D]

5. L'anima del filosofo si libera dalle passioni legate al corpo [82 D - 83 E]
6. La filosofia porta l'anima dell'uomo a ciò che le è affine [83 E - 84 B]

VII. Intermezzo e dubbi sulle precedenti dimostrazioni [80 C - 91 C]

1. Il canto dei cigni [84 C - 85 D]
2. Il dubbio di Simmia [85 E - 86 D]
3. Il dubbio di Cebete [86 D - 88 B]
4. Lo smarrimento dei presenti e il sacrificio dei capelli di Fedone [88 C - 89 C]
5. Esortazione di Socrate a non lasciarsi cogliere dalla sfiducia nei ragionamenti [89 C - 91 C]

VIII. Confutazione dell'obiezione di Simmia [91 C - 95 A]

1. Le tesi di Simmia sono fra loro in contraddizione [91 C - 92 E]
2. La dottrina dell'anima come armonia non spiegherebbe virtù e vizio [92 E - 94 B]
3. Se l'anima fosse armonia non potrebbe dominare il corpo [94 B - 95 A]

IX. Confutazione del dubbio di Cebete e terza prova dell'immortalità [95 A - 107 B]

1. Ricapitolazione dell'obiezione e dei punti da confutare [95 A - E]
2. Inadeguatezza dell'indagine dei filosofi naturalisti sulla natura [95 E - 97 B]
3. Insufficienza della dottrina di Anassagora sulla Intelligenza cosmica [97 B - 99 D]
4. La «seconda navigazione» e la scoperta del mondo ideale [99 D - 101 D]
5. Rimando alla dottrina dei Principi [101 D - 102 A]
6. Le Idee contrarie si escludono a vicenda [102 B - 103 C]
7. Anche le cose che partecipano di una certa Idea non possono accogliere l'Idea contraria [103 C - 105 B]
8. L'anima, in quanto è connessa strutturalmente all'Idea di vita non può accogliere la morte [105 B - D]
9. Poiché non può accogliere l'Idea di morte, l'anima è immortale [105 D - 106 D]
10. Conclusioni sulla terza dimostrazione dell'immortalità dell'anima e rimando alla dottrina dei Principi [106 D - 107 B]

X. Secondo mito escatologico e riflessioni etiche conclusive [107 C - 115 A]

1. Le anime dopo la morte [107 C - 108 C]
2. La terra e le parti di essa che noi abitiamo [108 C - 110 B]
3. Le parti superiori della terra [110 B - 111 C]
4. L'interno della terra [111 C - 113 C]
5. I luoghi che le anime occupano dopo la morte e la sorte di ciascuna di esse [113 D - 114 C]
6. Conclusione etica [114 D - 115 A]

XI. Epilogo [115 B - 118 A]

1. Ultimi momenti della vita di Socrate [115 B - 117 A]
2. Socrate beve la cicuta [117 A - E]
3. Morte di Socrate [117 E - 118 A]

I personaggi

I personaggi che danno avvio al dialogo sono Fedone ed Echecrate con alcuni amici, che non prendono la parola. Il luogo in cui avviene è Fliunte, in unil luogo di incontro dei Pitagorici, in un tempo non precisato dopo la morte di Socrate.

Fedone nacque a Elide da nobile famiglia. Portato ad Atene come prigioniero, fu fatto riscattare da Socrate. Fondò a Elide una scuola socratica (si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 427–430 e vol. V, s.v.).

Echecrate fu un pitagorico (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII 46; Giamblico, *Vita pitagorica*, 267), nativo di Fliunte, dove esisteva un fiorente circolo di Pitagorici (lo stesso Pitagora avrebbe soggiornato a Fliunte).

Questo incontro di Fedone ed Echecrate introduce il grande dialogo narrato che riferisce sull'ultimo giorno di vita e sulla morte di Socrate. La scena del dialogo narrato è quindi una cella del carcere di Atene, nella primavera del 399 a.C.

I personaggi che compaiono nel dialogo narrato sono, oltre a Socrate, la moglie Santippe e i tre figli, Critone, i pitagorici Simmia e Cebete, Fedone, un custode del carcere, il ministro degli Undici e la cerchia dei più intimi amici e della maggior parte dei discepoli di Socrate.

Su Critone si veda la *Presentazione* del dialogo omonimo

Simmia di Tebe, che è uno dei due interlocutori principali, fu dapprima discepolo del pitagorico Filolao e successivamente di Socrate (Senofonte, *Memorabili*, I 2,48; III 11,17). Platone ne parla anche nel *Critone* come di uno degli amici disposto a mettere a disposizione il denaro necessario alla fuga (45 B).

Cebete fu pure discepolo, dapprima, di Filolao a Tebe e poi di Socrate ad Atene. È con Simmia uno dei principali interlocutori del dialogo, il più vivace e risoluto. Anche Cebete viene menzionato nel *Critone* nella medesima circostanza di Simmia.

La spiegazione più probabile del fatto che Platone si citi qui come malato («Platone, *credo*, era ammalato»), sarebbequesta: egli vuol rendere il lettore avvertito del fatto che quanto farà dire a Socrate non è la pura verità storica (cfr. la nota 29).

Scena e cronologia del dialogo

Il dialogo ha luogo in carcere il giorno della morte di Socrate, nella primavera del 399 a.C.

La composizione del dialogo si colloca dopo il 387 a.C., nel primo periodo di tempo dopo la fondazione dell'Accademia.

Per una comprensione adeguata del *Fedone* è necessaria una preliminare conoscenza delle dottrine orfiche, sia pure in modo sintetico. Su questo tema si veda Reale, *Storia...*, vol. I, *Appendice prima: L'Orfismo e la novità del suo messaggio*, pp. 433-455. e in particolare le novità che presentiamo in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone ...*, decima ediz. (1991), pp.137–158.

Si ricordi, inoltre, che la definizione che qui dà Platone della filosofia come *esercizio di morte* (nel senso di esercizio di «vera vita») ha avuto notevoli influssi. Cicerone nelle *Tusculanae*, I 30, scriveva: «tota enim philosophorum vita... commentatio mortis est»; Montaigne dedica l'intero capitolo 20 del primo libro dei suoi *Saggi* al tema «Filosofare è imparare a morire» (si veda la bella edizione italiana pubblicata da Adelphi, Milano 1982 [2], vol. I, pp.102-124).

[Per il commento rimandiamo al nostro: Platone, *Fedone*, Editrice La Scuola, Brescia 1991 [15]. La traduzione che qui riportiamo è stata riveduta e completamente ristrutturata con nuove intitolazioni, secondo le esigenze di questo volume]

Breve preludio drammaturgico

[Steph., I, p. 57 A]

ECHECRATE – C'eri anche tu, accanto a Socrate, o Fedone[1], quel giorno nel quale egli bevve il veleno nel carcere, o l'hai sentito raccontare da qualcun altro?

FEDONE – C'ero proprio anch'io, o Echecrate![2]

ECHECRATE – Allora, che cosa disse prima di morire? E come è morto? Io lo sentirei raccontare molto volentieri. Infatti, al momento, non c'è alcun cittadino di Fliunte[3] che vada ad Atene, ed è da molto tempo che non arriva di là qualche forestiero, *[B]* che sia in grado di darci precise notizie su queste cose, salvo che egli è morto bevendo il veleno. Ma, di tutto il resto, non sa dire niente. *[58 A]*

FEDONE – Dunque, non avete saputo neppure come si è svolto il processo?

ECHECRATE – Sì, questo qualcuno ce l'ha raccontato; ma ci siamo meravigliati del fatto che, come pare, egli sia morto tanto tempo dopo il processo. Come mai, o Fedone?

FEDONE – È stata una pura coincidenza, o Echecrate. Infatti, proprio il giorno prima del processo ebbe luogo l'incoronazione della poppa della nave che gli Ateniesi mandano a Delo[4].

ECHECRATE – E che nave è mai questa?

FEDONE – Questa è la nave, come raccontano gli Ateniesi, su cui, una volta, Teseo salpò verso Creta, portando le famose sette coppie di fanciulli e fanciulle, *[B]* e le salvò dalla morte e salvò anche se stesso. E si racconta che gli Ateniesi, allora, promisero ad Apollo, se mai quelli si fossero salvati, di mandare tutti gli anni a Delo un pellegrinaggio; e, d'allora in poi, sempre e ancora ora, tutti gli anni mandano quel pellegrinaggio[5]. E dal momento in cui la cerimonia del pellegrinaggio comincia, è prescritto agli Ateniesi di mantenere la città pura e di non mandare a morte nessuno per pubblica condanna, fino a quando la nave non sia giunta a Delo e poi non sia di nuovo tornata ad Atene. E qualche volta passa molto tempo, quando capitano venti contrari, *[C]* che la trattengono. La cerimonia del pellegrinaggio inizia dal momento in cui il sacerdote di Apollo incorona la poppa della nave: e questo, per coincidenza ebbe luogo il giorno precedente la sentenza. È per questo motivo che Socrate dovette passare tanto tempo nel carcere, fra la condanna e la morte[6].

ECHECRATE – E che cosa avvenne, o Fedone, al momento della morte? Che cosa fu detto, che cosa fu fatto? Quali dei suoi amici gli furono accanto? O i magistrati[7] non permisero a nessuno di essere presente, ed egli morì solo e senza amici? *[D]*

FEDONE – No, no! C'erano alcuni amici; anzi, ce n'erano molti![8]

ECHECRATE – Allora devi narrarci queste cose nel modo più preciso che ti sia possibile, se hai a tua disposizione un poco di tempo.

FEDONE – Certo che ho tempo! E cercherò di raccontarvi quelle cose, perché il ricordarmi di Socrate, sia parlandone io sia sentendone parlare da altri, è per me, sempre, la cosa più dolce di tutte.

ECHECRATE – Ebbene, o Fedone, anche i tuoi uditori hanno gli stessi tuoi sentimenti: cerca, dunque, di esporre ogni cosa nel modo più accurato che puoi. *[E]*

FEDONE – Provai una impressione stranissima dentro di me, stando vicino a Socrate in quel momento: non provai compassione, sebbene assistes-

si alla morte di un amico, perché, sia nelle parole sia nel modo di fare, egli mi pareva felice; e, anzi, morì in maniera così intrepida e nobile, da dare la netta impressione di uno che, andandosene all'Ade, ci vada non senza il volere divino[9], e che, giunto colà, sarebbe vissuto felice, *[59 A]* come mai visse alcun altro. Per questo io non provavo dentro di me alcun senso di compassione, come sarebbe sembrato naturale, assistendo ad un evento tanto luttuoso; e neanche provavo piacere, malgrado discorressimo di filosofia, come eravamo soliti fare – perché di filosofia erano, appunto, i discorsi che allora facemmo –, ma c'era in me un sentimento nuovo, come uno strano miscuglio fatto di piacere e dolore, al pensiero che, fra poco, egli avrebbe dovuto morire; e tutti noi presenti eravamo all'incirca nel medesimo stato d'animo: ora ridevamo e ora piangevamo; e in modo particolare uno di noi, Apollodoro[10]: *[B]* tu lo conosci, e sai quale sia il suo modo di fare.

ECHECRATE – Come no?

FEDONE – In modo particolare egli era in questo stato d'animo; e anch'io ero scosso e similmente gli altri.

ECHECRATE – E chi erano quelli che erano presenti, o Fedone?

FEDONE – Dei concittadini di Socrate c'erano il nostro Apollodoro, Critobulo[11] e suo padre[12] e c'erano anche Ermogene[13], Epigene[14], Eschine[15] e Antistene[16]; e poi c'erano Ctesippo di Peania[17], Menesseno[18] e alcuni altri del luogo; Platone, credo, era ammalato[19].

ECHECRATE – E c'erano anche forestieri? *[C]*

FEDONE – Sì: c'erano Simmia di Tebe[20], Cebete[21], Fedonda[22] e anche Euclide[23] e Terpsione di Megara[24].

ECHECRATE – E Aristippo[25] e Cleombroto[26] erano pure presenti?

FEDONE – No, no: si diceva che fossero a Egina[27].

ECHECRATE – E chi altro c'era?

FEDONE – Credo che, all'incirca, i presenti fossero questi[28].

ECHECRATE – E allora, dimmi: quali furono i ragionamenti che sono stati fatti?

Grande prologo dottrinale

Socrate viene sciolto dalle catene

FEDONE – Cercherò di raccontarti ogni cosa da principio. *[D]*

Sempre, anche nei giorni prima, io e gli altri eravamo soliti far visita a Socrate. Ci radunavamo di buon'ora nel tribunale in cui si svolse il processo, perché si trovava nei pressi del carcere. Restavamo lì, ogni volta, fino a quando il carcere non fosse aperto, discorrendo fra noi; infatti, non si apriva di buon'ora. Poi, appena aperto, entravamo da Socrate, e trascorrevamo con lui, per lo più, la maggior parte della giornata[29].

Ebbene, anche quel giorno ci radunammo, ma ancora più presto, perché la sera prima, *[E]* quando uscimmo dal carcere, sentimmo dire che era giunta la nave da Delo[30]. Ci demmo parola di incontrarci la mattina dopo al solito posto, il più presto possibile.

E ci trovammo.

Il portinaio che era solito aprirci, ci venne incontro e ci disse di attendere e di non entrare prima che egli ce ne desse il permesso, e soggiunse: «Gli Undici[31] ora sciolgono Socrate e gli danno l'annuncio che oggi egli deve morire».

Dopo poco ritornò e ci invitò a entrare.

Entrammo, dunque, *[60 A]* e trovammo Socrate da poco slegato e Santippe[32] – tu la conosci – col loro figlio piccolo in braccio, seduta accanto a lui.

Non appena ci vide, Santippe incominciò a lamentarsi e a dire quelle cose che le donne sono solite dire: «O Socrate, questa è l'ultima volta che i tuoi amici parleranno con te e tu par-

lerai con loro!». E Socrate, rivolto lo sguardo a Critone, disse: «O Critone, qualcuno la porti a casa!».

E alcuni del seguito di Critone la portarono a casa, mentre ella gridava *[B]* e si batteva il petto[33].

E Socrate, ponendosi a sedere sopra il letto, ripiegò la gamba e la sfregò con la mano, e mentre la sfregava, disse: «Quanto è mai strano questo che gli uomini chiamano piacere e in quale straordinaria maniera si comporta verso quello che pare il suo contrario, il dolore! Essi non vogliono mai stare insieme ambedue nell'uomo; ma, se qualcuno insegue e prende uno dei due, è pressoché costretto a prendere sempre anche l'altro, quasi che essi, pur essendo due, pendessero da un unico capo. *[C]* E credo che, se Esopo[34] ci avesse pensato, ne avrebbe tratta una favola: cioè che il dio, volendo pacificare questi due che si fanno la guerra, dal momento che non poteva, legò i loro estremi ad un medesimo capo: e, così, dove compare l'uno, subito dopo segue anche l'altro. E questo appunto pare che sia capitato anche a me: mentre, prima, qui nella gamba c'era il dolore prodotto dalla catena, ora ecco che a quello vien dietro il piacere».

Il messaggio di Socrate: il filosofo desidera morire

Allora prese la parola Cebete e disse: «Per Zeus! Hai fatto bene a ricordarmelo, o Socrate. Infatti a proposito *[D]* delle poesie che hai composto mettendo in versi le favole di Esopo e l'inno di Apollo[35], alcuni, e in particolare Eveno[36] l'altro ieri, mi hanno domandato con quale intenzione ti fossi messo a fare queste cose, da quando sei venuto qua, mentre non le avevi mai fatte prima. Se ti sta a cuore che io abbia di che rispondere a Eveno, quando egli mi domanderà di nuovo – e so bene che me lo domanderà –, ebbene, dimmi che cosa debbo rispondere».

«O Cebete – disse –, devi rispondere la verità, e cioè che io ho composto queste poesie non con l'intenzione di gareggiare con lui e con i suoi carmi, *[E]* perché sapevo bene che questo non era facile; ma le ho composte per mettere a prova certi sogni e intendere che cosa volessero dire, e per liberarmi da uno scrupolo, se mai fosse stata proprio questa la musica che essi spesso mi comandavano di fare.

«Infatti, nella mia vita passata, mi capitò, spesso, di sognare il medesimo sogno, ora sotto una forma ora sotto un'altra, che mi ripeteva sempre la medesima cosa: "Socrate, componi e pratica musica!" E io, per il passato, ritenni che il sogno mi stimolasse e mi spronasse a fare quello che già stavo facendo. *[61 A]* E come coloro che incoraggiano quelli che corrono, così io credevo che il sogno mi volesse incoraggiare a fare quello che facevo, cioè a fare quella musica che già facevo, in quanto la filosofia è la musica più grande.

«Ma, dopo che il processo ha avuto luogo e la festa del dio ha differito la mia morte[37], mi parve opportuno, nel caso che il sogno mi comandasse di fare proprio questa musica nel senso comune del termine, di non disubbidirgli e di farla, perché era più sicuro non andarmene prima di essermi liberato dallo scrupolo, *[B]* facendo poesie e ubbidendo a quel sogno[38].

«E, così, per prima cosa, composi un carme al dio di cui ricorreva la festa. E, dopo aver composto quel carme al dio, pensando che un poeta, se vuole essere veramente poeta, debba comporre miti e non discorsi, e, d'altra parte, non essendo io un creatore di miti, per questo misi in versi i racconti di Esopo, che avevo a portata di mano e sapevo a memoria, nell'ordine in cui mi capitavano in mente.

«Questo, o Cebete, devi riferire a Eveno; e anche che io gli do il mio

addio e che, se è saggio, mi deve seguire al più presto. *[C]* Io, come pare, me ne vado oggi stesso, perché così gli Ateniesi comandano».

E Simmia: «Che invito è mai questo che mandi a Eveno, o Socrate? Mi è capitato di trovarmi con lui parecchie volte, ma, per la verità, dall'impressione che ho avuto, non mi sembra che abbia alcuna intenzione di ubbidirti».

«Ma come? Non è un filosofo Eveno?», disse.

«A me pare proprio di sì», rispose Simmia.

«Allora vorrà seguirmi non solo Eveno, ma anche chiunque altro pratichi la filosofia come si deve; però non dovrà fare violenza a se medesimo, perché dicono che questo non sia lecito». E, mentre diceva queste cose, posò *[D]* le gambe a terra, e, stando così seduto, continuò tutto il resto del suo ragionamento.

Allora Cebete gli domandò: «Come puoi sostenere, o Socrate, che non è lecito fare violenza contro se stessi, e che, d'altro canto, il filosofo dovrebbe aver voglia di seguire chi muore?».

«Ma come, o Cebete? Tu e Simmia, quando siete stati con Filolao [39], non avete sentito parlare di queste cose?».

«Certamente, ma nulla di chiaro, o Socrate».

«Ma anch'io ne parlo per sentito dire. Tuttavia, niente mi impedisce di dirvi quello che mi è accaduto di sentire. E, del resto, *[E]* è la cosa più conveniente di tutte, per chi è sul punto di intraprendere il viaggio verso l'altro mondo, indagare con la ragione e discorrere con miti [40] su questo viaggio verso l'altro mondo e dire come crediamo che sia. Se no, che altro si potrebbe fare in tutto questo tempo fino al tramonto del sole?» [41]

«E perché, allora, dicono che non è lecito uccidere se stessi, o Socrate? Che non si debba fare questo, come tu ora dicevi, l'ho già sentito anche da Filolao, quando egli era con noi, e anche da alcuni altri [42]. Ma qualcosa di chiaro su questo non l'ho sentito mai da nessuno». *[62 A]*

«Allora – disse –, devi rassicurarti! Presto la potrai udire. A te, forse, farà meraviglia che solo questo caso, fra tutti gli altri, non ammetta eccezioni, e che non accada mai che, per l'uomo, così come avviene per le altre cose, si possano eccettuare casi o persone per cui sia meglio morire che vivere. E, forse, ti farà meraviglia che anche per costoro, per i quali è meglio morire, non sia cosa santa fare a se stessi questo beneficio e che, invece, debbano stare ad aspettare un altro benefattore!».

E Cebete, nel suo dialetto, ridendo tranquillamente, disse: «Ci capisca Zeus!». *[B]*

E Socrate: «Certo, detta così, la cosa pare non ragionevole; eppure una sua ragione, forse, ce l'ha. Quello che viene espresso a questo proposito nei misteri, che noi uomini siamo come chiusi in una custodia [43], e che, perciò, non dobbiamo liberarcene e fuggire, mi sembra un profondo pensiero non facile da penetrare. Ma questo almeno, o Cebete, mi pare che sia ben detto: che sono gli dèi quelli che si prendono cura di noi, e che noi siamo un possesso degli dèi. O non ti pare che sia così?».

«A me sì», rispose Cebete. *[C]*

«Allora anche tu – disse Socrate –, se mai qualcuno che fosse tuo possesso uccidesse se stesso, senza che tu gli avessi dato alcun segno di volere la sua morte, non ti infurieresti contro di lui, e, se potessi infliggergli qualche punizione, non lo puniresti?».

«Certo», rispose.

«Allo stesso modo, dunque, non è cosa irragionevole che nessuno debba uccidere se stesso prima che il dio non gli mandi un necessario comando, come ha fatto ora con noi».

Obiezione di Cebete

«Questo mi pare naturale – disse Cebete –. Ma quello che poco fa affermavi, cioè che i filosofi dovrebbero volere di buon animo *[D]* la morte, a me pare insensato, o Socrate, se quello che dicevamo prima era sensato, vale a dire che il dio è colui che ha cura di noi e che noi siamo suo possesso. Infatti, che gli uomini più saggi non si rammarichino di uscire da questo servizio in cui sono tutelati dai migliori tutori che esistano, quali sono appunto gli dèi, è cosa che non ha senso. Né si può credere che uno sia convinto di provvedere a se stesso con maggiore vantaggio, una volta liberatosi da quel servizio. Un folle potrebbe credere questo e pensare che si deve fuggire *[E]* dal padrone; e solo un folle non penserebbe che non si deve fuggire dal padrone buono, ma che, anzi, conviene rimanere con lui, e che, fuggendo, si commetterebbe una follia. Invece chi è saggio desidera stare sempre accanto a chi è migliore di lui. Ma, se si ragiona così, risulta naturale esattamente il contrario, o Socrate, di quello che prima si diceva, ossia che ai saggi conviene rammaricarsi della morte, agli stolti rallegrarsene».

Socrate, udito questo, mi parve compiacersi di *[63 A]* quella vivace argomentazione di Cebete, e, rivolgendo verso di noi lo sguardo, disse: «Cebete tira sempre fuori ragionamenti nuovi e non si lascia mai convincere immediatamente da quello che uno gli dice».

E Simmia: «Ma questa volta, o Socrate, sembra anche a me che Cebete abbia qualche ragione: perché mai uomini veramente sapienti si sottrarrebbero a padroni migliori di loro e se ne andrebbero lontano da essi così facilmente? E mi sembra che Cebete rivolga il suo ragionamento proprio a te, che sopporti così a cuor leggero di abbandonare sia noi, sia quei buoni governanti, che sono, come tu dici, gli dèi!».

E Socrate rispose: «Dite cose giuste! Credo, infatti, *[B]* che voi vogliate dire che io, di fronte a queste obiezioni, mi debbo difendere come se fossi in tribunale».

«Proprio così», disse Simmia.

La difesa di Socrate: la speranza sulla sorte dei buoni

«Ebbene – disse Socrate –, cercherò di difendermi davanti a voi in modo più persuasivo che non davanti ai giudici[44]. Se io, o Simmia e Cebete, non credessi veramente di andare, innanzi tutto, presso altri dèi sapienti e buoni, e, poi, anche presso uomini morti, migliori di quelli di qui, avrei torto di non rattristarmi della morte. Ma sappiate bene che io spero di andare presso *[C]* uomini buoni, anche se questo non mi sentirei di sostenerlo con sicurezza[45]. In ogni modo, che io debba andare presso dèi, padroni sommamente buoni: ebbene, sappiate che, se mai c'è qualcosa che fermamente io mi sentirei di sostenere, è proprio questo. È proprio per questo che io non mi rattristo come gli altri, ma ho ferma speranza che per i morti ci sia qualcosa, e che questo, come si dice già dai tempi antichi, sia qualcosa di molto migliore per i buoni che non per i cattivi»[46].

«E allora – disse Simmia –, o Socrate, hai intenzione di andartene via tenendoti questa convinzione solo per te? Oppure vorrai parteciparla anche a noi? *[D]* Mi pare, infatti, che questo sia un bene che deve essere comune anche a noi; nel medesimo tempo, sarà la tua difesa se riuscirai a persuaderci di ciò che sostieni».

«Ma cercherò! – rispose –. Prima, però, vediamo che cos'è quello che il nostro Critone sembra voler dire già da un po' di tempo».

«E che altro, o Socrate – disse Critone –, se non ciò che da un po' di tempo mi sta ripetendo questo uomo

che ti deve dare il veleno: cioè che bisogna che io ti raccomandi di discutere pochissimo! Infatti, dice, quelli che parlano si eccitano troppo, e non bisogna disporre il corpo in tal modo per non ostacolare *[E]* l'effetto del veleno; altrimenti, dice, chi fa così è poi costretto a bere anche due e perfino tre volte il veleno».

«Lascialo dire! – rispose Socrate –. Si preoccupi soltanto di ciò che gli compete, e si tenga pronto a darmi due volte il veleno, e, se occorre, anche tre!».

E Critone disse: «Sapevo che la tua risposta sarebbe stata press'a poco questa; ma è già da un bel pezzo che costui mi dà noia!».

«Lascialo dire! – rispose –. Ora, a voi che siete i miei giudici, io desidero indicare la ragione per cui a me sembra verosimile che un uomo, che abbia passato, veramente, tutta la vita nella filosofia, debba avere fiducia, allorché si trovi sul punto *[64 A]* di morire, e debba nutrire salda speranza che, una volta morto, riceverà nell'aldilà beni grandissimi. E come ciò possa essere, io, o Simmia e Cebete, cercherò di spiegarvelo.

In che senso la filosofia è un esercizio di morte

«Tutti coloro che praticano la filosofia in modo retto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non quella di morire e di essere morti. E se questo è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi d'altro che della morte, e poi, quando arriva la morte, addolorarsi di ciò che da tanto tempo si desiderava e di cui ci si dava tanta cura».

E Simmia, ridendo, disse: «Per Zeus, o Socrate, mi hai fatto ridere, *[B]* anche se ora non ne avevo proprio voglia! Io penso che la gente, se sentisse dire questo, penserebbe che sia davvero ben detto dei filosofi – e lo riterrebbero in particolar modo i nostri concittadini[47] –, ossia che essi sono veramente dei moribondi; e direbbe di essersi ben accorta che i filosofi sono degni di subire la morte!»[48].

«E direbbe la verità, o Simmia! Però non è vero che la gente se ne sia davvero accorta. Infatti non si è accorta in che senso i veri filosofi siano dei moribondi e in che senso siano degni di morte, e di quale morte! *[C]* Ragioniamo, dunque, tra noi e lasciamo andare la gente. Riteniamo noi che la morte sia qualche cosa?».

«Certo», disse Simmia.

«E riteniamo che sia altro che non una separazione dell'anima dal corpo? E che essere morto non sia altro che questo: da un lato, l'essere il corpo, separatosi dall'anima, da sé solo, e dall'altro, l'essere l'anima, separatasi dal corpo, da sé sola? O dobbiamo ritenere che la morte sia qualcos'altro e non questo?».

«No, questo», disse.

«Guarda ora, o carissimo, se anche tu sei del mio parere; *[D]* infatti, da quello che ora diremo, penso, risulterà chiaro ciò che noi ricerchiamo. Ti pare che sia degno di un filosofo avere cura dei piaceri di questo tipo, vale a dire dei cibi e delle bevande?».

«Assolutamente no, o Socrate», disse Simmia.

«E dei piaceri d'amore?».

«Niente affatto».

«E che ne dici delle altre cure del corpo? Ti pare che il filosofo li tenga in pregio? Per esempio, il possesso di bei mantelli, di bei calzari e degli altri ornamenti del corpo, ti pare che egli li abbia in pregio o in dispregio, *[E]* se non per quel poco che è costretto a farne uso?».

«Mi pare – rispose – che non li apprezzi, chi è veramente filosofo».

«E, dunque, non ti pare – disse – che la preoccupazione del filosofo non sia rivolta al corpo; ma che anzi, per quanto egli può, si ritragga da quello e

si rivolga, invece, all'anima?».

«Mi pare di sì».

«E allora, non è evidente, innanzi tutto, che il *[65 A]* filosofo, diversamente dagli altri uomini, per quanto riguarda questo genere di cose, cerca di liberare l'anima dal corpo, quanto più gli è possibile?».

«È chiaro».

«E la gente, poi, o Simmia, crede che, per colui che di tali cose non gode e non partecipa, non valga la pena di vivere, e che colui che non si cura dei piaceri che si hanno per mezzo del corpo, tenda, in certo senso, a star vicino alla morte?».

«Verissimo quello che dici!».

L'anima coglie l'essere quando si libera dal corpo

«E che dici, poi, dell'acquisto della saggezza? Il corpo è di ostacolo, oppure no, se noi lo prendiamo *[B]* come compagno nella ricerca di essa? Voglio dire, ad esempio, questo: la vista e l'udito hanno per gli uomini qualche valore di verità? O non ci dicono continuamente anche i poeti codeste cose, ossia che noi con gli occhi non vediamo nulla di sicuro e con le orecchie non sentiamo nulla di sicuro?[49] Ma, se questi sensi del corpo non sono sicuri né chiari, tanto meno lo saranno gli altri, perché, a paragone di questi, tutti gli altri hanno un valore molto minore. O non ti sembra?».

«Certamente», disse.

«Allora – proseguì Socrate – quando l'anima coglie il vero? Infatti, quando essa tenta di indagare qualcosa insieme con il corpo, è evidente che è tratta in inganno da esso». *[C]*

«Dici il vero».

«E non è forse nel ragionamento, se mai in qualche parte, che all'anima si manifesta qualcuno degli esseri?».

«Sì».

«Allora, l'anima non ragiona forse nel modo migliore, quando nessuno di questi sensi la turbi, né la vista, né l'udito, né il piacere, né il dolore, ma quando si raccolga il più possibile sola in se stessa, lasciando il corpo, e, rompendo il contatto e la comunanza col corpo nella misura in cui può, si protenda verso l'essere?».

«È così».

«E allora, anche in questo caso, l'anima del filosofo *[D]* non ha forse in sommo grado disprezzo del corpo e non rifugge da esso e non cerca di rimanere sola per se stessa?».

«È chiaro».

«E che cosa diremo, o Simmia, di quest'altra cosa? Diciamo noi che il giusto è qualcosa per se stesso, oppure no?».

«Sì, lo diciamo, per Zeus!».

«E anche il bello e il buono?».

«E come no?».

«E hai mai visto qualcuna di queste cose con gli occhi?».

«No, affatto», rispose.

«E le hai mai colte, forse, con altro senso del corpo? Non parlo solo delle cose nominate sopra, ma anche della grandezza, della salute, della forza, e, in una parola, dell'essenza di tutte le altre cose, ossia di ciò che *[E]* ciascuna di quelle cose è. Ebbene, forse che si conosce ciò che in esse c'è di più vero mediante il corpo? O le cose stanno invece così: solamente chi di noi si è preparato a considerare con la mente nella maniera più precisa ciascuna cosa di cui fa ricerca, solamente costui può giungere il più vicino possibile alla conoscenza di ciascuna di queste cose?».

«Certamente».

«E non è forse vero che potrà fare questo nella maniera più pura colui il quale, per quanto è possibile, si accosta a ciascuna realtà con la ragione stessa, senza mettere innanzi nel suo ragionare la vista, e senza prendere a compagno del pensiero alcun altro *[66 A]* senso del corpo e, valendosi della pura ragione in sé e per sé, intraprende a fare ricerca di ciascuno degli

esseri nella sua purezza in sé e per sé, dopo essersi separato il più possibile dagli occhi e dagli orecchi e, in una parola, da tutto il corpo, in quanto esso turba l'anima e non le lascia acquistare verità e saggezza, quando ha comunione con essa? Non è forse costui, o Simmia, colui che, più di chiunque altro, avrà la possibilità di attingere l'essere?».

«Quello che affermi, o Socrate, è straordinariamente vero», rispose Simmia. *[B]*

Il sentiero della filosofia giunge al suo termine dopo la morte

«Orbene, è necessario – disse –, in base a queste cose, che nei veri filosofi si formi un'opinione di questo tipo, di guisa che, ragionando fra loro, dicano all'incirca quanto segue.

«"Sembra che ci sia un sentiero[50] che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. Infatti, il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità *[C]* del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze *[D]* noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così noi non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce, sì che, per colpa sua, noi non possiamo vedere il vero. Ma risulta veramente chiaro che, se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza, *[E]* dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime. E allora soltanto, come sembra, ci sarà dato di raggiungere ciò che vivamente desideriamo e di cui ci diciamo amanti, vale a dire la saggezza: cioè quando noi saremo morti, come dimostra il ragionamento, e non fin che siamo vivi. Infatti, se non è possibile conoscere alcunché nella sua purezza mediante il corpo, delle due l'una: o non è possibile raggiungere il sapere, o sarà possibile solo quando si sarà morti; infatti, solamente allora *[67 A]* l'anima sarà sola per se stessa e separata dal corpo, prima no. E nel tempo in cui siamo in vita, come sembra, noi ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazioni col corpo e comunione con esso, se non nella stretta misura in cui vi sia piena necessità, e non ci lasceremo contaminare dalla natura del corpo, ma dal corpo ci manterremo puri, fino a quando il dio stesso non ci abbia sciolti da esso. E, così puri, liberati dalla stoltezza che ci viene dal corpo, come è verosimile, ci troveremo con esseri puri come noi, e conosceremo da noi stessi tutto ciò che è semplice: questa è forse la verità. *[B]* Infatti, a chi è impuro non è lecito accostarsi a ciò che è puro".

«Queste, o Simmia, io credo debbano essere le cose che tutti coloro che sono veramente amici del sapere debbono pensare e dire fra di loro. O non ti sembra che sia così?».

«Sì, senza dubbio, o Socrate».

La via di purificazione del filosofo nella dimensione dell'*anima* sciolta dal corpo

«E allora – disse Socrate –, se queste cose sono vere, o amico, grande speranza ha colui che giunge là dove io sto per andare, di venire in possesso, là in modo adeguato, se mai in qualche luogo è possibile, di ciò per cui ci siamo dati tanto da fare nella vita passata; così che *[C]* questo viaggio nell'aldilà, che mi viene ora comandato, si compie con buona speranza, e per me e per chiunque altro ritenga di aver preparato la sua mente in modo da averla purificata».

«Certamente», rispose Simmia.

«E la purificazione, come è detto in un'antica dottrina[71], non sta forse nel separare il più possibile l'anima dal corpo e nell'abituarla a raccogliersi e a restare sola in se medesima, sciolta dai vincoli del corpo, e a rimanere nel tempo presente e in quello *[D]* futuro sola in se medesima, sciolta dal corpo come da catene?».

«Certamente», disse.

«E non è forse questo che noi chiamiamo morte, cioè lo scioglimento e la separazione dell'anima dal corpo?».

«Precisamente», rispose.

«E a scioglierla, come dicevamo, desiderano ardentemente, sempre e soli, coloro che esercitano filosofia in modo retto. E precisamente questo è il compito dei filosofi: sciogliere e separare l'anima dal corpo. O no?».

«Così pare».

«Dunque, come dicevo in principio, non sarebbe ridicolo che, mentre un uomo *[E]* si prepara, durante tutta la sua vita, a vivere in modo da essere quanto più possibile vicino alla morte, quando poi giunga il momento se ne addolori?».

«Sarebbe ridicolo. Come no?».

«È dunque proprio vero, o Simmia, che i veri filosofi si esercitano a morire, e che essi temono il morire molto meno che gli altri uomini!

«E ora fa' bene attenzione.

«Se essi sono in ogni maniera nemici del corpo, e desiderano avere l'anima sola; e se poi, quando questo avviene, si lasciassero prendere da paura e si sdegnassero, non sarebbe assolutamente assurdo se non *[68 A]* andassero volentieri là, dove, giungendo, hanno speranza di possedere, finalmente, quello che amavano in vita, ossia l'amore della saggezza, e di essere liberati dalla compagnia di quello di cui furono nemici quando erano uniti ad esso?

«O forse – mentre molti i quali, quando morirono esseri umani da loro amati, fanciulli, donne, figli, vollero andarli a cercare, di loro spontanea volontà, nell'Ade, spinti dalla speranza di rivedere colà coloro che furono oggetto della loro passione e di stare con loro – colui che ami veramente la saggezza e abbia questa ferma speranza di non poterla mai trovare *[B]* se non nell'Ade in modo adeguato, si sdegnerà, invece, di morire, e non sarà lieto di andare colà?

«Bisogna pur crederlo, o amico, se egli è un vero filosofo: infatti egli sarà veramente convinto che in nessun altro luogo, se non colà, incontrerà la saggezza nella sua purezza. E se è così, come dicevo prima, non sarebbe del tutto assurdo che un tale uomo temesse la morte?».

«Del tutto assurdo, per Zeus!».

La vera virtù è solo quella che si acquista col puro sapere

«Dunque, se tu vedi qualcuno addolorato, quando è sul punto di morire, questa non è per te una prova sufficiente che egli non *[C]* era amante della sapienza, ma amante del corpo? E un uomo del genere sarà, certamente, anche amante di denari e di onori, o di una di queste due cose o di tutte e due ad un tempo».

«Certamente – disse –, è così».

«E allora, o Simmia, anche quello che si suole chiamare fortezza non si addice, forse, soprattutto a coloro che si trovano in questa disposizione d'animo?».

«Certo», disse.

«E la temperanza, quella che chiama temperanza anche la gente, vale a dire il non lasciarsi trascinare dalle passioni, ma il tenerle in poco conto e imporre ordine ad esse, ebbene, non conviene forse solamente a coloro che tengono il corpo in poco conto e che vivono praticando la filosofia?». *[D]*

«Necessariamente», rispose.

«Infatti – riprese egli –, se tu vuoi attentamente considerare la fortezza e la temperanza degli altri, ti parranno ben strane!».

«Come, o Socrate?».

«Tu sai – egli disse – che tutti gli altri credono che la morte sia un male grandissimo?».

«E come!», disse.

«Dunque, è per paura di mali maggiori che, quelli di costoro che hanno fortezza, affrontano la morte, quando l'affrontano».

«È così!».

«Allora, tutti quanti, eccetto i filosofi, hanno fortezza perché hanno paura e timore, anche se è cosa assurda che qualcuno sia forte per paura e per viltà». *[E]*

«Certamente».

«E che diremo di quelli di costoro che sono temperanti? Non si trovano forse in questa medesima condizione, vale a dire di essere temperanti per una sorta di intemperanza? Eppure diciamo che è impossibile; ma la condizione in cui costoro vengono a trovarsi è appunto una condizione del genere, con quella loro ridicola temperanza. Infatti, temendo di rimanere privi di altri piaceri, dei quali hanno brama, si astengono da alcuni piaceri, in quanto dominati da altri. Tuttavia, chiamano *[69 A]* intemperanza il lasciarsi vincere dai piaceri, ma ad essi, però, accade di dominare certi piaceri in quanto sono dominati da altri piaceri. E questo è proprio quello che si diceva poco fa, ossia che costoro sono, in certo senso, temperanti per intemperanza».

«Pare proprio così».

«O caro Simmia, guarda che non sia questo il giusto scambio nei riguardi della virtù, cioè lo scambiare piaceri con piaceri, dolori con dolori e paure con paure, cose più grandi con cose più piccole, così come se fossero monete. Ma sta' attento che l'unica moneta autentica, quella con la quale bisogna scambiare tutte queste cose, non sia piuttosto la saggezza, *[B]* e che solo ciò che si compra e si vende a questo prezzo sia veramente fortezza, temperanza, giustizia e che, insomma, la virtù sia solo quella accompagnata da saggezza, sia che vi si aggiungano sia che non vi si aggiungano piaceri, timori e tutte le altre cose simili a queste!

«Quando queste cose sono separate dalla saggezza e vengono scambiate fra di loro, forse la virtù che ne deriva non è che una vana parvenza, una virtù veramente servile, che non ha nulla di sano e di vero.

«E forse la virtù vera non è se non *[C]* una purificazione da ogni passione, e la temperanza, la giustizia, la fortezza e la saggezza medesima non sono altro che una specie di purificazione.

«E si dà il caso che non siano uomini da poco coloro che istituirono i misteri[52]: e in verità già dai tempi antichi ci hanno rivelato per enigmi che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece, colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli dèi[53].

«Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che "i portatori di ferule *[D]* sono molti, ma i Bacchi sono pochi"[54].

E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la filosofia.

«E anch'io, per essere fra questi, non ho tralasciato nessuna cosa in vita mia, per quanto mi fu possibile, anzi vi ho messo ogni mia cura. E se io vi abbia messo questa mia cura in modo giusto e ne abbia tratto qualche frutto, noi lo sapremo chiaramente quando arriveremo là, cioè, se il dio voglia, tra poco, come credo.

«Queste sono le cose che io dico in mia difesa, o Simmia e Cebete, per provare come, a buona ragione, lasciando voi e i padroni di quaggiù, *[E]* non provo dolore e non mi indigno, in quanto credo di trovare padroni buoni e amici anche laggiù nell'Ade, non meno che qui in terra.

«Ebbene, se con questa mia difesa io sono riuscito ad essere più persuasivo con voi che non con i giudici ateniesi, tanto meglio così!».

Prima dimostrazione dell'immortalità dell'anima

Posizione del problema

Quando Socrate ebbe detto queste cose, prese la parola Cebete e disse: «O Socrate, mi pare che di tutto il resto hai detto bene; *[70 A]* però, sull'anima, la gente è molto incredula, e teme che essa, non appena si allontani dal corpo, non esista più in nessun luogo, ma che, in quello stesso giorno in cui muore l'uomo, si dissolva, allontanandosi dal corpo e disperdendosi come soffio o fumo, dileguando e svanendo, e che non esista più da nessuna parte, perché, se essa, liberata da tutti quei mali che tu hai ora ricordato, si raccogliesse in qualche luogo in se medesima, ci sarebbe grande e bella speranza, *[B]* o Socrate, che le cose che tu dici siano vere. Ma questo richiede una giustificazione e una prova non piccola: ossia che, una volta che l'uomo sia morto, la sua anima continui ad esistere e che mantenga un potere e un'intelligenza».

«È vero, Cebete – disse Socrate –. Ma che cosa dobbiamo fare? Vuoi che continuiamo a fare considerazioni su queste cose, per vedere se è o non è verosimile che sia così?».

«Udrei davvero molto volentieri – rispose Cebete – quale sia la tua opinione su queste cose».

«Credo proprio – disse Socrate – che non ci sia nessuno, *[C]* fosse pure un poeta comico[55], che, ascoltandomi in questo momento, possa dire che io faccio inutili chiacchiere e che parlo di cose che non sono convenienti. Dunque, bisogna fare questa indagine, se tu sei di questo parere».

L'argomento dei contrari

«Esaminiamo la questione in questa maniera: se siano veramente nell'Ade le anime dei morti, oppure no. Esiste un'antica dottrina[56], a cui abbiamo già accennato[57], secondo la quale laggiù ci sono anime che arrivano da quassù e che, poi, tornano nuovamente quassù e rinascono dai morti. Se è così, ossia se i vivi rinascono dai morti, che altro si può dire se non che *[D]* le nostre anime debbono esistere laggiù?[58] Infatti, non potrebbero certamente rinascere, se non esistessero: e per provare la verità di questo, basterebbe venisse chiarito che i vivi non si generano da altro se non dai morti. Se, invece, non è così, ci sarà bisogno di qualche altro argomento».

«Certamente», disse Cebete.

«Ma non devi esaminare la questione – disse Socrate – solamente in rapporto agli uomini, se vuoi comprenderla più facilmente, ma anche in rapporto a tutti gli altri animali e alle piante; e, in generale, in rapporto a tutte le cose che sono soggette a generazione, *[E]* dobbiamo vedere se tutte si generino in questo modo, ossia se i contrari, almeno in tutte quelle cose che hanno un contrario, non si generi-

no se non dal loro contrario: per esempio il bello, che è contrario del brutto, il giusto dell'ingiusto, e gli innumerevoli altri contrari! Consideriamo, dunque, se è veramente necessario che tutto ciò che ha un contrario non si generi da altro se non da questo suo contrario. Per esempio, quando una cosa diventa più grande, non è forse necessario che diventi più grande da più piccola che era in precedenza?».

«Sì».

«E, se diventa più piccola, non diventa più piccola *[71 A]* da più grande che era in precedenza?».

«È così», disse.

«E, similmente, una cosa non diventerà forse da più forte più debole e da più lenta più veloce?».

«Senza dubbio».

«E allora, se una cosa diventa peggiore, non lo diventa da migliore che era? E se più giusta, non lo diventa da più ingiusta che era?».

«Come no?».

«Dunque – disse Socrate –, abbiamo ormai sufficientemente provato che tutte le cose si generano in questa maniera, cioè le contrarie dalle loro contrarie».

«Senza dubbio».

«E, ancora, c'è da osservare quanto segue. Poiché i contrari sono sempre a coppie di due, ci sono in mezzo a loro come due processi di generazione, *[B]* cioè dall'uno all'altro dei contrari e poi dall'altro al primo. Così, tra il piccolo e il grande c'è di mezzo il processo di accrescimento e anche il processo di diminuzione; e noi chiamiamo il primo crescere e il secondo diminuire».

«Sì», disse.

«Dunque, il dissolversi e il ricomporsi, il raffreddarsi e il riscaldarsi e tutti i processi come questi, sebbene qualche volta di fatto non abbiamo un nome per indicarli, però, in ogni caso, di necessità hanno luogo in questa maniera, e in ogni coppia di contrari c'è un processo di generazione che porta dall'uno all'altro contrario e viceversa».

«Senza dubbio», disse. *[C]*

«Ebbene – disse Socrate –, esiste qualcosa che è contrario all'essere vivo, così come il dormire all'essere sveglio?».

«Certamente», rispose.

«E che cos'è?».

«L'essere morto», disse.

«E queste cose non si generano l'una dall'altra, dal momento che sono contrari? E poiché i contrari sono due, non sono forse due anche i processi di generazione che stanno di mezzo ad essi?».

«Come no?».

«Delle due coppie di contrari di cui parlavo poco fa – disse Socrate – io te ne dirò una e *ti* dirò anche i suoi processi di generazione; tu, poi, mi dirai l'altra. Io dico che esiste, da un lato, il dormire, e che, dall'altro, esiste l'essere sveglio, e che *[D]* dal dormire deriva l'essere sveglio e dall'essere sveglio il dormire, e dico che i processi che li generano sono l'uno l'addormentarsi e l'altro lo svegliarsi. Ti basta, o no?».

«Certamente».

«Ora dimmi, a tua volta, similmente, della vita e della morte: non dici che l'essere morto è contrario all'essere vivo?».

«Io sì».

«E che si generano l'uno dall'altro?».

«Sì».

«E che cos'è quello che si genera dal vivo?».

«Il morto», rispose.

«E che cos'è – proseguì Socrate – quello che si genera dal morto?».

«È necessario convenire che si genera il vivo», rispose.

«Allora, o Cebete, dalle cose morte nascono le cose vive e i vivi?». *[E]*

«Sembra», disse.

«Dunque, le nostre anime esistono

veramente nell'Ade!».

«Pare».

«Orbene – disse –, dei due processi di generazione che sono propri di questi due contrari, uno è chiaro. Infatti il morire è certamente chiaro. O no?».

«Certamente», disse.

«E che cosa dobbiamo fare, allora? A questo non contrapporremo un processo contrario, ma la natura, in questo punto, risulterà zoppa? O è necessario che al morire si contrapponga un processo contrario?».

«Sicuramente», rispose.

«E qual è questo processo?».

«Il rivivere».

«E allora, se esiste il rivivere, non dovrebbe essere *[72 A]* un processo di generazione da morto a vivo, questo rivivere?».

«Certamente».

«Allora si riconferma, anche per questa via, che i vivi derivano dai morti, proprio come i morti dai vivi. E si era detto[59] che, se ciò era vero, questo costituiva una prova sicura che le anime dei morti debbono esistere in qualche luogo e che da esso, poi, nuovamente rinascono».

«Mi sembra, o Socrate, in base a quanto abbiamo ammesso, che la cosa debba essere proprio così».

«E bada dunque – disse –, o Cebete, che non ingiustamente, mi pare, abbiamo ammesso questo. Infatti, se le cose nei loro processi di generazione non si compensassero perennemente *[B]* le une con le altre, avvicendandosi fra loro come in circolo, ma il processo di generazione si svolgesse come in linea retta da un contrario all'altro contrario, e non tornasse più a ritroso verso il primo e non compisse più il giro, tu comprendi che tutte le cose, alla fine, verrebbero ad avere la medesima forma, verrebbero a trovarsi nel medesimo stato e cesserebbero di generarsi!».

«Come dici?», domandò Cebete.

«Non è difficile – rispose Socrate – comprendere quello che dico. Se ci fosse, per esempio, solo l'addormentarsi e ad esso non corrispondesse, come suo contrario, lo svegliarsi che deriva dal dormire, tu sai bene che ogni cosa, finendo in questo stato, *[C]* farebbe risultare il caso di Endimione una cosa da nulla[60], e questo non risulterebbe più da nessuna parte, perché ciò che toccò a Endimione, cioè di dormire, toccherebbe a tutte le cose. E se tutte le cose si riunissero e non si separassero, tosto si verificherebbe ciò di cui dice Anassagora, il "tutte le cose insieme"[61]. E così, caro Cebete, se tutto ciò che ha vita venisse a morire e le cose che sono già morte non rivivessero più, non sarebbe forse assolutamente necessario che, alla fine, tutto *[D]* fosse morto e che nulla fosse vivo? Infatti, se le cose vive si generassero da altro e non dai morti, quando morissero i vivi, quale rimedio potrebbe mai esserci per evitare che tutto si consumasse nella morte?».

«Nessuno, mi pare – disse Cebete –, o Socrate. Mi sembra che tu dica proprio il vero».

«È veramente così, o Cebete – disse Socrate –, almeno a me pare. E non ci inganniamo nell'essere d'accordo su questo: è vero che c'è il rivivere e che i vivi derivano dai morti e che le anime dei morti continuano ad esistere [e che alle anime buone toccherà una sorte migliore e alle cattive una sorte peggiore]». *[E]*

L'argomento della reminiscenza: il conoscere come ricordare

«E veramente – disse Cebete –, anche in base a quella dottrina che suoli sostenere spesso, se è vera, ossia che il nostro apprendere non è che un ricordare[62], ebbene, anche in base a questa dottrina, è necessario che noi abbiamo appreso in un tempo anteriore ciò che al presente noi ricordiamo. Ora, questo *[73 A]* sarebbe im-

possibile, se la nostra anima non fosse esistita in un altro luogo, prima che si generasse in questa forma umana. Pertanto, anche per questo motivo, l'anima risulta essere qualcosa di immortale».

Prese allora la parola Simmia e disse: «E quali sono le prove di questo, o Cebete? Ricordamele, perché, in questo momento, non me le ricordo»[63].

«Ti addurrò un solo argomento – rispose Cebete –, ma molto bello, e cioè che gli uomini, quando sono interrogati, se li si interroga bene, rispondono da soli su tutte le cose così come queste sono realmente; ma essi non potrebbero fare questo, se in loro non fossero presenti conoscenza e retta ragione. E, poi, se *[B]* qualcuno li mette di fronte a figure geometriche e a cose di questo genere, allora si dimostra nel modo più evidente che la cosa è veramente così».

«Se non ti persuadi in questo modo, o Simmia – disse Socrate –, guarda se puoi anche tu condividere questa opinione considerando la cosa in quest'altro modo. Non credi che quello che si chiama apprendimento sia una reminiscenza?».

«Che proprio io non creda – disse Simmia – non è vero: però ho bisogno di provare su me stesso questo di cui si sta ora ragionando, e, cioè, di ricordarmene. E almeno un poco, in conseguenza di quello che ha cercato di dimostrare Cebete, già me ne ricordo e me ne persuado. Cionondimeno, mi farebbe piacere ascoltare come esponi la prova». *[C]*

Fondazione della dottrina della «reminiscenza» sulla teoria delle Idee

«Eccoti questa prova – disse Socrate –. Noi siamo certamente d'accordo che, se qualcuno si ricorda di qualche cosa, la deve aver saputa già prima»[64].

«Sicuro», rispose.

«E allora, non siamo forse d'accordo anche su questo, ossia che, quando una conoscenza si produce in questo modo, è reminiscenza? E di quale modo io sto parlando? Ecco: se qualcuno ha visto in passato o ha udito qualcosa o ne ha avuto altra sensazione, non solo conosce quella cosa, ma, insieme, ne ha in mente anche un'altra, la cui scienza non è la medesima ma differente: ebbene, di questa che gli viene alla mente, non si diceva a ragione che se l'è ricordata?». *[D]*

«Come dici?».

«Intendo dire, ad esempio, questo: la nozione di uomo è diversa da quella della lira?».

«Come no?».

«E non sai che agli innamorati, quando vedono una lira o un mantello o qualcos'altro che l'amico loro è solito usare, capita questo: riconoscono la lira e, nello stesso tempo, viene loro in mente l'immagine del giovanetto al quale la lira appartiene? E questa è, appunto, reminiscenza. Così molte volte qualcuno, vedendo Simmia, si ricorda di Cebete. E ci sarebbero innumerevoli altri esempi come questi».

«Per Zeus, senz'altro innumerevoli!», disse Simmia. *[E]*

«E questa – riprese Socrate – non è, dunque, una reminiscenza? Specialmente quando ciò succede per quelle cose che si sono già dimenticate, perché ormai lontane nel tempo o perché non sono prese in considerazione?».

«Certo», rispose.

«E allora? È possibile – disse Socrate – che, vedendo un cavallo o una lira dipinti, ci si ricordi di un uomo, e, vedendo Simmia dipinto, ci si ricordi di Cebete?».

«Certamente».

«E, anche, è possibile che, vedendo Simmia dipinto, ci si ricordi di Simmia stesso?». *[74 A]*

«È certamente possibile», rispose.

«E non risulta forse, in base a tutti questi esempi, che la reminiscenza vie-

ne dai simili e anche dai dissimili?».

«Sì, risulta».

«Ma, quando uno si ricorda di qualche cosa a causa di cose che le assomigliano, non gli viene necessariamente da chiedersi se quella data cosa sia, rispetto alla cosa di cui si ricorda, quanto alla somiglianza, per qualche rispetto manchevole o no?».

«È necessario», disse.

«Considera, allora, – disse Socrate – se la cosa è così. Diciamo noi che esiste un uguale? Non intendo un uguale come legno a legno, né come pietra a pietra, né nulla di simile, ma intendo un uguale che è al di là di tutte queste cose uguali e che è qualcosa di diverso: *l'uguale in sé*. Ebbene, diciamo noi che esiste oppure no?». *[B]*

«Certo che diciamo che esiste, per Zeus! E come esiste!», disse Simmia.

«E conosciamo forse anche ciò che esso è in se stesso?».

«Certamente», disse.

«E da dove abbiamo appreso la conoscenza di esso? Non è forse vero che, partendo dalle cose di cui poco fa dicevamo, cioè legni o pietre o altri oggetti uguali, nel vedere che sono uguali, prendendo le mosse da queste, noi abbiamo pensato a quell'uguale che è diverso da questi? O non ti sembra che esso sia diverso? E considera la cosa anche da questo punto di vista: le pietre e i legni uguali, pur rimanendo i medesimi, non sembrano, talvolta, a qualcuno uguali e ad altri no?».

«Sì, certamente». *[C]*

«E allora? È mai possibile che gli uguali in sé possano apparire disuguali, e che l'uguaglianza possa apparire disuguaglianza?».

«No, mai, o Socrate».

«Allora, non sono la medesima cosa le cose uguali particolari e l'uguale in sé».

«No affatto, mi pare, o Socrate».

«Di certo, però, partendo da queste cose uguali particolari, che sono diverse da quell'uguale in sé, hai potuto pensare e cogliere la conoscenza di quell'uguale!».

«Verissimo ciò che dici», rispose.

«E questo, sia che quell'uguale sia simile, sia che sia dissimile rispetto a quelle cose uguali particolari».

«Certo».

«Infatti, non fa differenza – disse Socrate –. Se, quando vedi una cosa, *[D]* per la vista di questa pensi ad un'altra, simile o dissimile che sia, questo è necessariamente un processo di reminiscenza».

«Sì, certo».

«E allora? – soggiunse Socrate –. A proposito di quegli uguali che riscontriamo nei legni e in quelle altre cose uguali di cui poco fa ragionavamo, non ci accade qualcosa di questo genere? Ci paiono uguali così come l'uguale in sé, oppure sono per qualche rispetto manchevoli, per poter essere tali quale è l'uguale in sé? Oppure non mancano di nulla?».

«Mancano di molto!», rispose.

«E allora siamo d'accordo che, quando qualcuno, vedendo qualche cosa, ragiona così: "questa che io ora vedo è qualche cosa che vuole essere come un'altra, cioè come uno degli esseri che sono per sé, *[E]* ma rispetto ad esso è manchevole e non riesce ad essere come quello ed è inferiore a quello"; ebbene, siamo d'accordo che chi ragiona in questo modo, necessariamente deve aver prima visto ciò a cui dice che la cosa assomiglia, ma in modo difettoso?».

«Necessariamente».

«E allora? Non è qualcosa del genere quello che avviene anche in noi a proposito delle cose uguali e dell'uguale in sé?».

«Sì, certamente».

La conoscenza delle Idee precede e condiziona la conoscenza sensibile e ciò che ne consegue

«Dunque, è necessario che noi ab-

biamo veduto l'uguale in sé, prima di quel *[75 A]* momento in cui, avendo visto per la prima volta cose uguali, abbiamo pensato che esse tendono, sì, tutte quante ad essere come l'uguale in sé, ma, rispetto ad esso, sono difettose».

«È così».

«Ma anche in questo siamo d'accordo: che noi, per la conoscenza di quello, non possiamo prendere le mosse da altro se non da un vedere o da un toccare o da qualunque altra percezione sensoriale tu voglia, giacché non fa differenza».

«Sì, rispetto a quello che il nostro ragionamento vuol dimostrare, o Socrate, è la medesima cosa».

«Però, pur prendendo le mosse dalle sensazioni, bisogna che in noi nasca il pensiero che *[B]* tutte le cose uguali che percepiamo mediante le sensazioni, tendono ad essere come l'uguale in sé, ma rispetto ad esso sono difettose. O dobbiamo dire diversamente?».

«È così».

«Allora, prima che noi incominciassimo a vedere, a udire e a far uso degli altri sensi, dovevamo pure avere appreso, in qualche modo, la conoscenza dell'uguale in sé, in ciò che esso è, se noi dovevamo essere in grado di riferire a quello le cose uguali sensibili, in quanto tutte queste hanno desiderio di essere come quello, ma rimangono inferiori ad esso».

«Necessariamente, in base a quello che si è detto innanzi, o Socrate».

«E non abbiamo forse incominciato subito a vedere e a udire e a usare gli altri sensi non appena siamo nati?».

«Certo!». *[C]*

«E non abbiamo anche detto che, prima ancora di avere sensazioni, bisognava che noi avessimo appreso la conoscenza dell'uguale in sé?».

«Sì».

«Dunque, prima di nascere, come sembra, è necessario che noi fossimo in possesso di quella conoscenza».

«Sembra».

«Ebbene, se, avendo appreso prima della nascita questa conoscenza, nascemmo possedendola, noi conoscevamo, prima che nascessimo e subito dopo nati, non solo l'uguale, il maggiore e il minore, ma anche tutte le altre realtà di questo genere! Infatti, il ragionamento che ora stiamo facendo non vale solo per l'uguale in sé, ma anche per il bello in sé, *[D]* per il bene in sé, per il giusto in sé, per il santo in sé e per ciascuno degli altri esseri, come io dico, a ciascuno dei quali noi, domandando nelle nostre domande e rispondendo nelle nostre risposte, poniamo il sigillo "che è in sé". Pertanto è necessario che noi abbiamo appreso le conoscenze di tutte queste cose prima di nascere».

«È così».

«E se non accadesse che, dopo averle apprese, noi ogni volta che nasciamo le dimenticassimo, necessariamente nasceremmo con questo sapere e manterremmo anche questo sapere per tutta la vita. Infatti, questo è il sapere: una volta appresa la conoscenza di qualche cosa, mantenerla e non perderla. O non è questo che noi chiamiamo dimenticanza, o Simmia, cioè la perdita di conoscenza?». *[E]*

«Certamente, o Socrate», rispose.

«E se, come penso, avendo acquisito le conoscenze prima che nascessimo, noi le abbiamo perdute nascendo, e poi, giovandoci dei sensi, riacquistiamo quelle medesime conoscenze che possedevamo in precedenza; ebbene, quello che noi chiamiamo apprendere non è un riacquistare una conoscenza che era già nostra? E se diciamo che questo è un ricordare, non parliamo forse in modo corretto?».

«Certamente». *[76 A]*

«Infatti, questo almeno ci risultò possibile: che, percependo qualche cosa, o vedendola, o udendola, o cogliendola con qualunque altra sensa-

zione, da questa si pervenga a pensarne un'altra diversa da essa e di cui ci si era dimenticati e alla quale essa si avvicinava per essere o simile o dissimile. Pertanto, come dicevo, delle due l'una: o noi siamo nati già in possesso delle conoscenze di quelle realtà e le conserviamo tutti per tutta la nostra vita, oppure, in seguito, coloro che diciamo che apprendono, non fanno altro che ricordarsi, e l'apprendimento non è altro che reminiscenza».

«Proprio così, o Socrate».

La nostra anima esisteva prima che noi nascessimo

«Dunque, o Simmia, quale delle due scegli? Siamo nati avendo già conoscenza, oppure ci ricordiamo, poi, di quelle cose di cui, in precedenza, *[B]* avevamo acquistato conoscenza?».

«In questo momento non so scegliere, o Socrate».

«Come? Questo, però, lo saprai certamente scegliere e saprai dire quale sia il tuo parere al riguardo: un uomo che sa, può rendere ragione di ciò che sa, oppure no?».

«Necessariamente, o Socrate», disse.

«E pensi che delle cose di cui si diceva poco fa tutti quanti possano rendere ragione?».

«Vorrei davvero – disse Simmia –, ma temo fortemente che, domani a quest'ora, non ci sarà più nessuno che sappia fare questo in modo adeguato!». *[C]*

«Dunque, non ti sembra, o Simmia, che tutti quanti conoscano queste cose?».

«Niente affatto!».

«E allora, non si ricordano forse di cose che appresero un tempo?».

«Necessariamente».

«E quando le nostre anime hanno acquistato le conoscenze di quelle cose? Certamente non a partire da quando noi siamo diventati uomini!».

«No certo!».

«Allora, prima».

«Sì».

«Dunque, o Simmia, le nostre anime esistevano anche prima, ossia prima che fossero nella forma d'uomo separate dai corpi, e possedevano l'intelligenza».

«A meno che noi non apprendiamo queste conoscenze, o Socrate, proprio nel momento stesso in cui nasciamo: infatti, rimane ancora questo tempo!». *[D]*

«Sia pure, o amico! Ma, allora, quando noi le perdiamo? Infatti, noi non nasciamo avendo quelle conoscenze, come poco fa abbiamo ammesso di comune accordo. O le perdiamo in quello stesso momento in cui noi anche le apprendiamo? O hai qualche altro tempo da proporre?».

«No, o Socrate, non mi sono accorto di dire cose vane!».

«Dunque, o Simmia – riprese Socrate –, le cose non stanno così? Se esistono quelle realtà di cui andiamo dicendo continuamente, ossia il bello, il buono e tutte le altre realtà di tale genere, e noi a quelle riferiamo e compariamo le nostre sensazioni, *[E]* riconoscendole precedentemente esistenti e nostro possesso; ebbene, è necessario che, come esistono queste realtà, così esista anche la nostra anima prima ancora che noi nasciamo. Se, invece, quelle realtà non esistessero, questo mio discorso sarebbe del tutto inutile! Non è dunque così? Non è ugualmente necessario che esistano quelle realtà e che esistano le nostre anime prima che noi nasciamo, e che, se non esistono quelle realtà, non esistono neppure queste?»[65].

E Simmia rispose: «Sì, mi pare proprio che la necessità sia la medesima, e il ragionamento si è arroccato in un posto sicuro, rifugiandosi *[77 A]* nello stretto legame che c'è fra l'esistenza delle nostre anime prima che nasciamo e l'esistenza della realtà di cui tu dici. Infatti, nulla è chiaro come que-

sto: che il bello, il buono e le altre cose di cui prima dicevi, sono realtà nel più alto grado possibile. Per me la cosa è sufficientemente dimostrata».

«E Cebete? Bisogna pur persuadere anche lui!», disse Socrate.

«È sufficiente anche per lui – rispose Simmia –, almeno credo, anche se è duro come nessun altro uomo a prestar fede ai ragionamenti [66]. Ma credo proprio che nulla gli manchi per essere persuaso anche lui che, prima che noi nascessimo, *[B]* la nostra anima esisteva».

Unione delle due precedenti argomentazioni e conclusioni

«Tuttavia, se l'anima continuerà ad esistere anche dopo che noi saremo morti, non pare che sia stato dimostrato neanche a me, o Socrate. Resta sempre quello che Cebete obiettava poc'anzi, cioè quello che dice la gente, ossia che, non appena l'uomo muore, l'anima si dissipi, e che questo sia la fine della sua esistenza. Infatti, che cosa vieta che essa si generi e si costituisca da qualche altra parte e che, sì, esista prima di entrare in un corpo umano, ma che, dopo che vi è entrata, quando poi se ne allontani, in quel momento cessi di esistere e si dissolva?». *[C]*

«Dici bene, o Simmia – affermò Cebete –. Mi pare proprio che si sia dimostrato solo la metà di quello che si doveva, cioè che la nostra anima esisteva prima che nascessimo; ma bisogna dimostrare anche che, dopo che si è morti, l'anima continuerà ad esistere non meno di prima che nascessimo, se la dimostrazione vuole essere completa».

«Ma questo è dimostrato fin d'ora, Simmia e Cebete – rispose Socrate –: basta che voi mettiate insieme questo argomento con quello sul quale ci siamo già accordati, ossia che tutto ciò che è vivo nasce da ciò che è morto. Infatti, *[D]* se l'anima esiste anche prima, ed è necessario che, venendo essa in vita e nascendo, non da altro si generi se non dalla morte e dall'esser morto, allora, come non potrà essere necessario che essa continui ad esistere anche dopo la morte, dal momento che essa deve poi nuovamente nascere? Dunque, ciò che ora chiedete resta senz'altro dimostrato».

Breve intermezzo: il fanciullino di Cebete

«Però, mi pare che tu e Simmia volentieri approfondireste questo argomento, e che abbiate paura, come i fanciulli, che davvero il vento, non appena l'anima esca dal corpo, se la porti via e *[E]* la disperda: specialmente se ad uno toccherà di morire non quando il vento sia in quiete, ma quando soffi una forte bufera».

E Cebete ridendo disse: «O Socrate, cerca di persuaderci, come se noi avessimo davvero paura. O meglio, non come se avessimo paura noi, ma come se ci fosse un fanciullino dentro di noi e che avesse tali paure. Cerca, dunque, di persuadere questo fanciullino a non aver paura della morte come degli spauracchi».

«Ma bisogna fargli gli incantesimi tutti i giorni, – disse Socrate – fino a che non lo si sia placato con tali incantesimi!». *[78 A]*

«E un buon incantatore di queste paure, dove lo potremo prendere, dopo che tu ci avrai abbandonati?».

«L'Ellade – rispose Socrate – è grande, o Cebete; e nell'Ellade ci sono molti uomini capaci. E molti sono anche i popoli barbari. Dunque, dovrete cercare di scoprire fra tutti costoro un incantatore, senza risparmiare ricchezze né fatiche, perché non c'è nulla per cui potreste spendere meglio il vostro denaro. Ma dovrete cercare anche fra di voi, gli uni con gli altri, perché, fors , non troverete persone che sappiano fare questo meglio di voi».

«Lo faremo senz'altro – disse Cebete –; ma *[B]* riprendiamo il filo del nostro discorso, se ti fa piacere».

«Certo che mi fa piacere! E come non potrebbe?».

«Bene», disse.

Seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima

Differenze strutturali fra le realtà sensibili e quelle intelligibili

«E allora – riprese Socrate –, bisogna che facciamo a noi medesimi una domanda di questo tipo: a quale cosa si addice l'essere passibile di questo, ossia di dissiparsi, e per quale cosa c'è da temere che subisca questo, e per quale cosa non c'è invece da temere nulla di ciò? E, dopo questo, dobbiamo considerare a quale di queste cose l'anima appartiene, e, secondo la risposta che otterremo, aver fiducia o temere per l'anima nostra».

«Dici bene», rispose. *[C]*

«Orbene, ciò che è stato composto o che ha una struttura composta, non conviene che sia passibile di questo, ossia di essere soggetto a decomposizione, in quello stesso modo in cui è stato composto? E, se esiste qualcosa che non sia composto, non conviene ad esso, più che a qualsiasi altro, il non essere soggetto a questo?».

«Mi pare che sia così», disse Cebete.

«E non è naturale che soprattutto le cose che sono sempre identiche e permangono sempre nella medesima condizione siano composte, e che, invece, quelle che sono sempre soggette a variazione e non permangono mai nella medesima condizione siano composte?».

«Mi pare che sia così».

«Ora torniamo – continuò Socrate – a quelle cose di cui discorrevamo prima. *[D]* La realtà in sé, quella del cui essere diamo spiegazione facendo domande e dando risposte, si trova sempre nelle medesime condizioni, o a volte in un modo e a volte in un altro? L'uguale in sé, il bello in sé e ciascuna cosa che è in sé, insomma l'essere può mai subire mutazione alcuna, di qualsiasi genere? Oppure ognuna di queste cose che è in sé, essendo e uniforme e in sé e per sé, si trova sempre nella medesima condizione e non può subire mai, per nessuna ragione e in nessun modo, alcun mutamento?».

«È necessario, o Socrate, che rimanga sempre nella medesima condizione», rispose Cebete.

«E che diremo delle molte cose belle, come ad esempio di uomini, di cavalli, *[E]* di vestimenti, e di tutte le altre cose di questo genere, che designiamo come "belle" o come "uguali", e di tutte le altre cose che designiamo con lo stesso nome che hanno le cose in sé? Permangono sempre nella medesima condizione, o, proprio al contrario delle cose in sé, non sono mai identiche né rispetto a se medesime né rispetto alle altre e, in una parola, non sono mai in alcun modo nelle medesime condizioni?».

«È proprio così! Non permangono mai nelle medesime condizioni», disse Cebete. *[79 A]*

«E non è forse vero che, mentre queste cose mutevoli tu le puoi vedere o toccare o percepire con gli altri sensi corporei, quelle, invece, che permangono sempre identiche non c'è altro mezzo di coglierle, se non col puro ragionamento della mente, perché queste cose sono invisibili e non si possono cogliere con la vista?»

«Verissimo è quello che dici», rispose.

«Poniamo dunque, se vuoi – egli soggiunse –, due forme di esseri: una visibile e l'altra invisibile»[68].

«Poniamole», rispose.

«E che l'invisibile permanga sempre nella medesima condizione e che il visibile non permanga mai nella medesima condizione?».

«Poniamo anche ciò», disse. *[B]*

L'anima corrisponde all'essere intelligibile e il corpo al sensibile

«Ebbene, che altro c'è in noi – riprese Socrate – se non, da un lato, il corpo e, dall'altro, l'anima?».

«Non c'è altro», disse.

«E il corpo a quale delle due forme di essere diremo che è più simile e più affine?».

«È chiaro a tutti – rispose – che è più simile e affine a quella visibile».

«E l'anima è visibile o invisibile?».

«Agli uomini, almeno, o Socrate, non è visibile», disse.

«Ma noi non stiamo ora parlando di cose visibili o invisibili alla natura degli uomini? O tu pensi a qualche altra natura?».

«Sì, alla natura degli uomini».

«Che cosa diciamo, dunque, dell'anima? Che è visibile o che non è visibile?».

«Che non è visibile».

«Allora è invisibile».

«Sì».

«Dunque, l'anima è più simile all'invisibile che non il corpo; questo, invece, al visibile». *[C]*

«Di necessità, o Socrate».

L'anima è affine all'incorruttibile e il corpo al corruttibile

«E non dicevamo poco fa anche questo, ossia che, quando l'anima si avvale del suo corpo per fare qualche indagine, servendosi della vista o dell'udito o di altro organo sensoriale – infatti far ricerca per mezzo del corpo significa far ricerca per mezzo dei sensi –, allora essa è tratta dal corpo verso le cose che non permangono mai identiche, ed erra e si confonde e barcolla come ubriaca, perché tali sono appunto le cose cui si attacca?».

«Certamente». *[D]*

«Ma quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, in quanto è ad esso congenere, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola; e, allora, cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca. E questo stato dell'anima si chiama intelligenza».

«Perfetto! Ciò che tu dici è bello e vero, o Socrate», rispose.

«Ora, in base alle cose dette prima e a quelle che abbiamo dette ora, a quale delle due forme di essere ti pare che l'anima assomigli di più?». *[E]*

«A me pare, o Socrate, che chiunque, anche il più duro di mente debba ammettere, messo così sulla strada della ricerca, che l'anima, sotto ogni rispetto, è più simile a ciò che è immutabile che non a ciò che non è immutabile».

«E il corpo?».

«All'altra».

L'anima domina e il corpo è dominato

«Considera ora la questione anche da quest'altro punto di vista. Quando anima e corpo sono uniti insieme, *[80 A]* la natura impone al corpo di servire e di lasciarsi governare, all'anima, invece, di dominare e di governare. Orbene, anche per questo rispetto, quale dei due ti pare simile a ciò che è divino e quale a ciò che è mortale? O non ti pare che ciò che è divino debba governare e comandare, e ciò che è mortale debba invece essere governato e servire?».

«A me pare».

«Dunque, l'anima a quale dei due assomiglia?».

«È chiaro, o Socrate, che l'anima assomiglia a ciò che è divino e il corpo a ciò che è mortale».

Conclusione: l'anima è in sommo grado affine al divino

«E ora osserva, o Cebete, se da tutte le cose che abbiamo dette *[B]* non consegua che l'anima sia in sommo

grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo, mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo. Abbiamo qualcosa da dire contro queste conclusioni, caro Cebete? O non è così?».

«No, non abbiamo nulla da dire».

Primo mito escatologico e riflessioni etiche

L'anima che si è purificata ritorna dopo la morte presso gli dèi

«E allora? Se è così, non conviene al corpo rapidamente dissolversi e all'anima restare totalmente indissolubile o qualcosa di simile?». *[C]*

«Come no?».

«E comprendi, allora, che, quando l'uomo è morto, la parte di lui che è visibile, cioè il corpo, che giace nel mondo visibile e che noi chiamiamo cadavere, cui tocca dissolversi e disgregarsi e dileguarsi, non subisce immediatamente questa sorte, ma si conserva per un tempo abbastanza lungo: e, specialmente se uno muore in una stagione propizia e col corpo in buone condizioni, si conserva anche molto a lungo; e un corpo consunto e imbalsamato, come le mummie in Egitto[69], si conserva addirittura per un periodo di tempo incalcolabile, *[D]* senza contare, poi, alcune parti del corpo, come ossa, nervi e altre simili, che, anche se questo imputridisce, sono, per così dire, immortali. O no?».

«Sì».

«Allora, l'anima, che è invisibile e che se ne va in luogo diverso da questo che conviene ad essa, bello, puro, invisibile, nell'Ade nel vero senso della parola[70], presso un dio buono e sapiente, dove anche l'anima mia dovrà presto andare, se al dio piaccia: ebbene, la nostra anima, che ha tali caratteristiche e tale natura, appena si allontana dal corpo, si dissipa e si annienta immediatamente, come dice la maggior parte *[E]* della gente? Ci vuole altro, o Simmia e Cebete! Invece la cosa sta in questi termini: se essa si distacca pura, non trascinandosi addietro niente del corpo, per quanto dipenda dalla sua volontà, in quanto vivendo non ebbe nulla in comune con esso e anzi lo fuggì, restando raccolta in se medesima e preoccupandosi sempre di restare tale – e questo non è altro se non rettamente filosofare e *[81 A]* prepararsi serenamente a morire –: ebbene, non è forse preparazione alla morte, questa?».

«Certamente».

«E allora, un'anima che si è preparata in tal modo, non se ne andrà verso ciò che le assomiglia, verso ciò che è invisibile, divino, immortale, intelligente, dove, una volta giunta, le toccherà di essere veramente felice, libera dagli erramenti, dalle stoltezze, dalle paure, dai selvaggi amori e dagli altri mali umani, passando tutto il resto del tempo con gli dèi, come si racconta degli iniziati? Diremo così, o Cebete, o no?».

«Così, per Zeus», disse Cebete. *[B]*

L'anima non purificata rimane legata al corporeo anche dopo la morte

«Se invece, io credo, essa si distacca dal corpo contaminata e immonda, in quanto è rimasta sempre strettamente unita al corpo e asservita ad esso e innamorata di esso, incantata dalle sue passioni e dai suoi godimenti, al punto che nulla le parve essere vero se non ciò che è corporeo, ossia ciò che si può vedere o toccare, bere o mangiare e usare per i piaceri d'amore, essendosi abituata a disprezzare, a temere e a fuggire tutto ciò che è oscuro agli occhi e invisibile, e che è invece intelligibile e raggiungibile con la filosofia; ebbene, un'anima *[C]* che si trovi

in queste condizioni pensi tu che si potrà separare dal corpo ed essere sola di per sé e pura?».

«In nessun modo», rispose.

«Ma si distaccherà, io credo, impregnata dell'elemento corporeo che l'attaccamento e l'intima unione col corpo, a causa della continua unione e della cospicua cura che ebbe per esso, le ha reso connaturale».

«Certamente».

«E questo corporeo, o amico, bisogna pur credere che sia pesante, terreno e visibile. E un'anima di questo tipo impregnata di esso è come appesantita ed è trascinata nuovamente verso il mondo visibile, per paura dell'invisibile e dell'Ade, come si racconta, e se ne va vagando intorno *[D]* ai monumenti funebri e ai sepolcri, presso i quali furono visti oscuri fantasmi di anime, immagini che producono anime di questo genere, che non si sono liberate e purificate e che ancora sono partecipi del visibile e quindi si vedono ancora».

«È verosimile, o Socrate».

«Certo che è verosimile, o Cebete! E verosimile è anche che queste anime non siano quelle dei buoni, ma quelle dei cattivi, le quali sono costrette ad andare errando attorno a questi luoghi, scontando la pena della loro passata esistenza malvagia. E se ne vanno errabonde fino al momento in cui *[E]*, per il desiderio di quell'elemento corporeo che tien dietro a loro, non vengano legate di nuovo ad un corpo».

La reincarnazione delle anime

«E, come è verosimile, si legano a corpi che hanno costumi quali esse praticarono nella loro vita passata».[71]

«Che cosa significa questo che dici, o Socrate?».

«Ecco qualche esempio: quelle che si abbandonarono ai piaceri dell'ingordigia e alle dissolutezze e alle ubriachezze e non ebbero alcun ritegno, è verosimile che entrino in forme di asini *[82 A]* e di altre bestie del genere. Non credi tu?».

«È del tutto verosimile quello che dici».

«Invece, quelle che preferirono ingiustizie, tirannidi e rapine, è verosimile che entrino in forme di lupi, avvoltoi o nibbi. O in quali altre specie di animali diciamo che queste anime debbono entrare?».

«Certamente in queste!», disse Cebete.

«E, anche per le altre anime, non è chiaro dove ciascuna di esse debba andare, secondo la somiglianza delle abitudini che ebbe nella sua vita?».

«Chiaro! E come no?», disse.

«E allora, non saranno forse i più felici – disse – e non andranno nei luoghi migliori coloro che praticarono la virtù civile e politica, *[B]* quella che chiamano temperanza e giustizia, quella che nasce dal costume e dall'esercizio, senza filosofia e senza conoscenza?».

«E in che modo saranno i più felici costoro?».

«Perché è probabile che costoro trapassino in un genere di animali socievoli e mansueti come loro, per esempio in api, in vespe o in formiche, oppure anche, di nuovo, nel genere umano, e che si rigenerino da costoro uomini probi».

«È probabile».

La vita etica perfetta e il vero sapere

«Ma al genere degli dèi non è concesso di giungere a chi non abbia coltivato filosofia e non se ne sia andato dal corpo completamente puro, *[C]* ma è concesso solamente a colui che fu amante del sapere. Proprio per questo, amici miei, Simmia e Cebete, i veri filosofi si tengono lontani da tutte le passioni del corpo, e si dominano e non si abbandonano ad esse. E si astengono da esse non già perché temano la rovina del loro patrimonio e la povertà, come fa la gente comune e

quelli che sono attaccati al denaro; e neppure perché temano l'infamia ed il disonore, come coloro che sono avidi di potere e ambiziosi di onori».

«E in effetti questo, o Socrate, non converrebbe ai filosofi», affermò Cebete. *[D]*

«Per Zeus, no davvero! – esclamò Socrate –. Perciò, o Cebete, coloro che vivono avendo cura dell'anima e non accarezzando il corpo, danno l'addio agli altri e non seguono la loro via, perché non sanno dove vanno. E, pensando che non si debba fare nulla contro la filosofia e contro la liberazione e la purificazione che produce, si affidano ad essa, e la seguono sulla via per la quale essa li guida».

L'anima del filosofo si libera dalle passioni legate al corpo

«In che modo, o Socrate?».

«Te lo dirò – rispose –. Coloro che amano il sapere sanno che *[E]* la filosofia, prendendo la loro anima interamente legata ai lacci del corpo e ad esso congiunta, costretta a considerare gli esseri mediante il corpo, come attraverso una prigione[72], non da se stessa e per se stessa, e avvolta in ogni forma di ignoranza; e avvedendosi che la cosa tremenda del carcere è prodotta dalle passioni, in quanto chi è legato contribuisce lui stesso in sommo grado *[83 A]* a farsi avvinghiare; ebbene, come dicevamo, questi uomini che amano il sapere sanno che la filosofia, prendendo la loro anima che si trova in tali condizioni, dà ad essa consiglio e cerca di scioglierla, dimostrando che l'indagine che si conduce mediante gli occhi è piena di inganni, e così anche l'indagine che si conduce mediante gli orecchi e gli altri sensi, persuadendola ad abbandonare questi, se non per quel tanto che è necessario far uso di essi, ed esortandola a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa e a non credere a nient'altro che *[B]* a se stessa, e a tenere per vero solo ciò che essa da sé intende e da sé sola, quale che sia quell'essere in sé e per sé che essa di per sé pensa, e a non credere in nulla vero ciò che vede con altri mezzi e che continuamente muta col mutare delle circostanze, perché mentre questo è sensibile e visibile, ciò che invece essa da se medesima vede è intelligibile ed eterno. E l'anima del vero filosofo, non ritenendo di dover contrastare a questa liberazione, si astiene dai piaceri, dai desideri e dalle paure il più possibile, considerando che chi si lascia prendere oltre misura dai piaceri o dai timori o dai dolori o dalle passioni non riceve da *[C]* essi un male di quelli che si potrebbe credere, come se si ammalasse, o consumasse parte delle sue sostanze per soddisfare le sue passioni, ma subisce il male più grande che si possa immaginare: subisce questo male, e non se ne rende conto».

«Quale è, Socrate, questo male?», disse Cebete.

«È che l'anima dell'uomo, provando un forte piacere o un forte dolore a causa di qualche cosa, è spinta per questo a credere che ciò che le fa provare queste sue affezioni sia la cosa più evidente e più vera, mentre non è così. Ora, questo ci accade specialmente con le cose visibili. O no?».

«Certamente». *[D]*

«E non è forse per queste sue affezioni che l'anima è soprattutto legata al corpo?».

«E perché?».

«Perché ogni piacere e ogni dolore, come se avesse un chiodo, inchioda e fissa l'anima nel corpo, la fa diventare quasi corporea e le fa credere che sia vero ciò che il corpo dice essere vero. E da questo avere le stesse opinioni del corpo e da questo suo godere degli stessi godimenti del corpo, io penso, è costretta anche ad acquistare gli stessi modi e le stesse tendenze del corpo, e quindi a diventare tale da non poter giungere pura all'Ade; ma uscirà dal corpo tutta piena di desiderio del cor-

po, cosicché cadrà subito nuovamente in *[E]* un altro corpo, e, come se fosse semenza, ivi germoglierà, e, per questo, non potrà mai avere in sorte la partecipazione di ciò che è divino, puro, uniforme».

«È verissimo, o Socrate», disse Cebete.

La filosofia porta l'anima dell'uomo a ciò che le è affine

«Per queste ragioni, dunque, o Cebete, i veri amanti del sapere hanno temperanza e fortezza, e non già per le ragioni che i più adducono. O tu credi alla gente?». *[84 A]*

«Io no».

«Certo che no, perché l'anima del filosofo ragionerebbe come io dico, e non riterrebbe sicuramente che, mentre la filosofia deve scioglierla dal corpo, quando poi la liberi, si debba gettare in balia dei piaceri e dei dolori e nuovamente incatenarsi e compiere un lavoro inutile, tessendo una specie di tela di Penelope alla rovescia [73]. Invece, procurandosi la tranquillità da queste passioni e seguendo la ragione e restando costantemente ferma in essa e contemplando ciò che è vero e divino e non soggetto all'opinione *[B]* e di quello nutrendosi, crede di dover vivere così, finché dovrà vivere; e, dopo che sarà morta, giungendo a ciò che le è congenere e simile, crede che sarà liberata dalle sciagure umane. E nutrita di questo nutrimento, essa non deve temere, o Simmia e Cebete, che, nell'uscire dal corpo, ci sia pericolo di esser travolta dai venti e soffiata via, e così di non essere più nulla da nessuna parte». *[C]*

Intermezzo e dubbi sulle precedenti dimostrazioni

Il canto dei cigni

Dopo che Socrate ebbe detto queste cose, ci fu silenzio per molto tempo [74]. Egli stesso rimase molto pensoso su ciò che si era detto, come si vedeva a guardarlo, e così anche la maggior parte di noi. Invece Cebete e Simmia discutevano fra loro a bassa voce.

E Socrate, vedutili, domandò loro: «Le cose che vi ho dette vi paiono forse non sufficienti? Certamente danno luogo a molti dubbi e obiezioni, se si vogliono considerare a fondo. Ora, se voi discutevate d'altro, io non dico nulla; ma se avete, invece, qualche difficoltà sulle cose dette, non dovete esitare a parlare e pure *[D]* ad esporre il vostro pensiero, se mai vi sembra che in qualche altro modo si potesse dire meglio, e a prendere di nuovo con voi anche me, se vi pare di poter risolvere con me più facilmente quelle difficoltà».

E Simmia, allora, disse: «Ebbene, o Socrate, io ti dirò la verità. Già da un pezzo ciascuno di noi due, sentendosi in difficoltà, spinge e incita l'altro a domandare, perché abbiamo vivo desiderio di ascoltarti; ma esitiamo a darti questo disturbo, temendo che ciò ti sia sgradito, data l'attuale circostanza».

Ed egli, udendo questo, sorrise dolcemente e disse: «Ahimé, o Simmia: ben difficilmente potrò persuadere gli altri uomini *[E]* che io non ritengo questa mia sorte una sventura, dal momento che non riesco a persuadere nemmeno voi, ma temete che io mi trovi in una situazione più difficile che non nella mia vita passata.

«E si vede che io, in fatto di divinazione, vi sembro molto da meno dei cigni, i quali, quando sentono che devono morire, pur cantando *[85 A]* anche prima, in quel momento cantano tuttavia i loro canti più lunghi e più belli [75], pieni di gioia, perché stanno per andarsene presso quel dio del quale sono ministri.

«Invece gli uomini, per la paura che hanno della morte, dicono menzogne perfino sui cigni, e sostengono che essi, cantando il loro canto di morte,

cantano per dolore; e non riflettono sul fatto che nessun uccello canta, quando abbia fame o freddo, o lo affligga qualche altro dolore, nemmeno lo stesso usignolo, né la rondine, né l'upupa, i quali si dice che cantino per sfogare il loro dolore[76].

«Ma a me pare che né *[B]* questi uccelli né i cigni cantino per sfogare il loro dolore. E anzi, credo, i cigni, poiché son sacri ad Apollo, sono indovini; e, avendo la visione dei beni dell'Ade, nel giorno della loro morte cantano e si rallegrano, più che nel tempo passato.

«Ora, anch'io mi ritengo compagno dei cigni nel loro servizio, e sacro al medesimo dio, e ritengo di aver avuto dal dio il dono della divinazione non meno di essi, e, quindi, di dover andarmene da questa vita non più tristemente di loro[77].

«Dunque, dite pure e domandate quello che volete, fino a che gli undici magistrati degli Ateniesi lo permetteranno»[78].

«Dici bene – rispose Simmia –. E io ti dirò quale è *[C]* il mio problema, e lui, poi, ti dirà quale parte del tuo ragionamento non accetta.

«Infatti, o Socrate, io la penso come te, che, cioè, avere una chiara conoscenza di tale questione in questa vita, o è impossibile o è molto difficile, ma che, d'altra parte, il non mettere a prova in tutte le maniere le cose che si dicono al riguardo e il desistere prima che sia esaurito l'esame sotto ogni rispetto, è da uomo veramente vile.

«Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, *[D]* e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina[79].

«E così, io, ora, non mi vergognerò di farti domande, dal momento che anche tu mi dici di far questo, e non dovrò rimproverare me stesso, in futuro, di non averti ora detto quello che io penso. Infatti, o Socrate, quando considero da me e insieme con lui le cose dette, non mi pare che esse siano soddisfacenti». *[E]*

Il dubbio di Simmia

E Socrate: «Forse, questo che a te pare, è vero, o amico. Ma dimmi in quale punto le cose che abbiamo dette non ti paiono sufficienti».

«In questo punto – egli rispose –. Il tuo ragionamento si potrebbe rifare anche a proposito dell'armonia della lira e delle corde, in quanto in una lira ben accordata l'armonia è qualcosa di invisibile, incorporeo, bellissimo e *[86 A]* divino, mentre la lira e le corde sono corpi e sono di forma corporea, composti, come la terra, e, insomma, dello stesso genere delle cose mortali.

«Ora, supponiamo che si spezzasse la lira, se ne recidessero le corde o le si strappassero. Uno potrebbe appoggiarsi al medesimo ragionamento che fai tu, sostenendo che è necessario che quell'armonia continui a sussistere e che non perisca; infatti, non è in alcun modo possibile che la lira continui a sussistere, una volta che siano rotte le corde, e che continuino a sussistere le corde stesse che sono di natura mortale e, d'altra parte, non è possibile che sia distrutta l'armonia, *[B]* che è per sua natura simile e affine alle cose immortali, e che sia distrutta prima di ciò che è mortale. E, anzi si potrebbe aggiungere che è necessario che l'armonia continui ad esistere da qualche parte, e che innanzi tutto si decompongano il legno e le corde, prima che essa subisca alcun danno.

«Ebbene io credo, o Socrate, che

anche tu sappia che noi pensiamo dell'anima all'incirca questo, e cioè che, come il corpo è costituito e tenuto insieme dal caldo, dal freddo, dal secco e dall'umido, così anche l'anima sia una mescolanza di questo genere e un'armonia *[C]* di questi elementi, quando essi si mescolano in modo appropriato e in giusta misura[80].

«Dunque, se l'anima è armonia, è chiaro che, quando il corpo sia rilassato, oppure sia teso oltre misura dalle malattie e da altri mali, è necessario che l'anima, anche se è divinissima, immediatamente perisca, come tutte le altre armonie, sia quella che è nei suoni, sia quella che è in tutte le opere degli artefici; e che, al contrario, i resti del corpo rimangano per lungo tempo, *[D]* fino a che non siano bruciati o distrutti dalla putredine.

«Vedi tu, ora, contro questo argomento, che cosa potremo rispondere: se, cioè, qualcuno sostenesse che, essendo l'anima una mescolanza degli elementi che sono nel corpo, in quella che chiamiamo morte proprio lei perisca per prima».

Il dubbio di Cebete

Socrate, fissando su di noi il suo sguardo come soleva per lo più fare, e sorridendo, disse: «Simmia dice cose giuste! Se, dunque, qualcuno di voi è più pronto di me a rispondere a questa obiezione, perché non risponde? Infatti, egli ha affrontato il ragionamento niente affatto alla leggera. Ma credo che, prima di rispondere, convenga sentire che cosa Cebete, *[E]* a sua volta, ha da rimproverare al mio ragionamento, in modo che possiamo avere tempo di pensare a quello che potremo dire. E poi, una volta che avremo ascoltato tutti e due, o consentiremo con loro, se le loro opinioni ci sembreranno ben accordate, o, se no, bisognerà che io difenda il mio ragionamento. Suvvia, o Cebete, di' che cos'era ciò che ti turbava!».

Rispose Cebete: «Te lo dico subito. A me pare che il ragionamento sia rimasto ancora al medesimo punto e che presti il fianco *[87 A]* alle medesime critiche che facevamo prima[81]. Che l'anima nostra esistesse anche prima che entrasse in questa forma umana, non nego che sia stato dimostrato in modo garbato; direi anzi, se non fosse eccessivo, in maniera del tutto soddisfacente. Ma che essa, dopo che noi siamo morti, possa ancora esistere in qualche luogo, ebbene, non mi pare dimostrato in modo altrettanto soddisfacente[82].

«Che poi l'anima sia più forte e più duratura del corpo, lo ammetto e non acconsento con Simmia nella sua obiezione, perché vedo bene che, per tutti questi rispetti, c'è una grande differenza fra anima e corpo.

«Ma il tuo ragionamento mi potrebbe obiettare: dunque, perché mai ancora diffidi, dal momento che vedi che, quando l'uomo muore, la parte più debole continua ad esistere? *[B]* Non ti pare necessario che si conservi anche quella che è molto più durevole, in questo tempo in cui dura il corpo?

«Ebbene, a questo proposito guarda se è valido quello che dico: infatti anch'io ho bisogno, come Simmia, di fare una similitudine. A me pare che dire questo sia un poco come se uno, riferendosi ad esempio a un tessitore vecchio che è morto, dicesse che, invece, non è morto, ma esiste sano e salvo da qualche parte, e adducesse a prova di questo il vestito che quegli indossava e che aveva intessuto di propria mano, mostrando che esso è ancora intatto e per nulla consumato; e se *[C]* uno non gli credesse, egli domandasse se è più duratura la natura dell'uomo o quella del vestito che egli usa e che indossa, e rispondendo quello che è molto più duratura la natura dell'uomo, egli allora credesse di aver provato che, dunque, a più forte ragione deve essere vivo l'uomo, dal momento

che il vestito, che ha natura meno durevole, non è ancora perito.

«Ma io credo, o Simmia, che la cosa non stia così; fa' attenzione anche tu a ciò che io dico. Chiunque, infatti, dovrebbe ammettere che colui che ragionasse a questa maniera, direbbe cose che non hanno senso, perché questo tessitore, dopo aver tessuto e logorato molti vestiti, perisce, sì, dopo molti di questi vestiti, *[D]* ma rispetto all'ultimo perisce prima; e, tuttavia, non per questa ragione l'uomo è meno pregevole e più debole del suo vestito.

«Ora, questa medesima similitudine, mi pare, si potrebbe applicare all'anima e al suo rapporto col corpo, e se qualcuno dicesse a loro riguardo queste medesime cose, mi pare che direbbe cose sensate: ossia che l'anima è di natura più durevole del corpo e il corpo è di natura più debole e di minor durata dell'anima; ma, con questo, verrebbe semplicemente a dire che ciascuna anima consuma molti corpi, specialmente se essa vive molti anni[83]. Se, infatti, il corpo muta e deperisce continuamente, mentre l'uomo è ancora vivo, ma l'anima ritesse continuamente quella parte del corpo che si consuma; ebbene, cionondimeno sarà necessario che, *[E]* allorché l'anima perisce, si trovi ad avere addosso l'ultimo suo vestito[84] e che perisca prima solamente rispetto a quest'ultimo; venendo a mancare l'anima, allora il corpo rivela tutta la sua debolezza, e tosto, imputridendo, si dissolve.

«Sicché, in base a questo, non conviene che crediamo in questo ragionamento e che abbiamo fiducia che *[88 A]* dopo che siamo morti la nostra anima continuerà ad esistere in qualche luogo.

«In effetti, se qualcuno, a chi sostenesse le cose che ora tu sostieni, concedesse anche più di quello che io concedo, e cioè ammettesse che le nostre anime non solo esistevano in un tempo anteriore al nostro nascere, ma che nulla vieta che, dopo che siamo morti, esse siano e saranno anime di altri esseri e rinascano e muoiano di nuovo per molte volte, perché l'anima ha natura così forte da resistere pur rinascendo molte volte; ma poi, una volta concesso questo, non volesse più ammettere che essa a causa delle molte generazioni non si affatichi, e che alla fine non perisca del tutto in qualcuna delle morti, e dicesse che nessuno conosce quale sia la morte ultima, *[B]* e quale la distruzione del corpo che porta con sé la distruzione dell'anima, perché è impossibile che chiunque di noi se ne accorga; ebbene, se la cosa sta in questi termini, nessuno deve credere che, affrontando la morte con fiducia, non la affronti con un'assurda fiducia, se egli non è in grado di dimostrare che l'anima è totalmente immortale e indistruttibile; se no, è necessario che colui che sia sul punto di morire tema della sua anima, ossia che essa, nel momento in cui si separerà dal corpo che ora ha, perisca del tutto». *[C]*

Lo smarrimento dei presenti e il sacrificio dei capelli di Fedone

Tutti, dopo averli sentiti dire tali cose, provammo un senso di smarrimento, come poi ci dicemmo l'un l'altro: infatti, mentre prima eravamo rimasti del tutto convinti dal precedente ragionamento, ora pareva che essi ci sconvolgessero le idee e ci gettassero nel dubbio, non solo rispetto al ragionamento già fatto, ma anche rispetto a quelli che si sarebbero fatti appresso. Eravamo nel dubbio di essere giudici di nessun valore, o che la cosa in se medesima fosse tale che non se ne potesse avere alcuna certezza.

ECHECRATE[85] – Per gli dèi, vi capisco bene, o Fedone! Infatti anche a me, a udire questo che hai detto, *[D]* viene da pormi questa domanda: «A quale ragionamento potremo ancora prestar fede? Il ragionamento di

Socrate era così convincente! Ed ora è caduto nel dubbio». Infatti, ora come sempre mi affascina in maniera straordinaria la dottrina che la nostra anima sia una certa armonia; sentendola esporre, mi sono rammentato che la pensavo così anch'io. Ed ora ho bisogno un'altra volta, come se fossimo all'inizio, di un altro ragionamento, il quale mi persuada che, quando uno muore, l'anima non muore insieme con lui. Dimmi dunque, per Zeus, in quale maniera Socrate proseguì il suo discorso? E si mostrò *[E]* anche lui turbato come voi, oppure no, ma con tranquillità venne in soccorso al suo ragionamento? E lo soccorse validamente o no? Narraci tutto, nel modo più preciso che ti sia possibile.

FEDONE – Veramente, Echecrate, spesso mi sono meravigliato di Socrate, ma non l'ho mai ammirato come quell'ultima volta che io fui con lui. *[89 A]* Che un uomo come lui avesse di che rispondere, non è certamente nulla di straordinario; ma ciò che io ho ammirato in lui è soprattutto la benevolenza e la compiacenza con cui accolse il discorso dei due giovani; e poi la penetrazione con cui colse subito il turbamento prodotto su noi dai loro discorsi e l'efficacia con cui porse rimedio: come fuggiaschi e vinti, ci rianimò e ci esortò a seguitare e a riesaminare con lui il ragionamento.

ECHECRATE – E come?

FEDONE – Te lo dirò. Io mi trovavo seduto alla sua destra, *[B]* presso il letto, su un basso sgabello; egli, invece, stava seduto molto più in alto di me. Ora, accarezzandomi il capo e premendomi i capelli sopra il collo – infatti, quando gli capitava, soleva scherzare sui miei capelli[86] – disse: «Fedone, forse tu domani ti taglierai questi bei capelli»[87].

«Pare, o Socrate», dissi io.

«No, se dai retta a me».

«Perché?», chiesi io.

«Ce li taglieremo oggi – disse –, io i miei e tu i tuoi, se ci morirà il ragionamento e se non potremo farlo rivivere[88]. *[C]* E, se io fossi te e il ragionamento mi sfuggisse, farei, come gli Argivi[89], il voto solenne di non lasciarmi crescere mai più i capelli, se prima, riprendendo la discussione e combattendo gli argomenti di Simmia e di Cebete, non riuscissi a riportare vittoria».

«Ma contro due – dissi io –, come dice il proverbio, neppure Eracle ha la forza di farcela!»[90].

«Allora chiama anche me – disse – come fossi Iolao, finché è ancora giorno».

«Va bene – risposi –, allora ti chiamerò, ma non come se fossi io Eracle, ma come se fossi io Iolao che chiama Eracle».

«È lo stesso», rispose.

Esortazione di Socrate a non lasciarsi cogliere dalla sfiducia nei ragionamenti

«Ma innanzi tutto, guardiamoci dal cadere vittime di un inconveniente».

«Quale?», domandai. *[D]*

«Di prendere in odio i ragionamenti come coloro che prendono in odio gli uomini, in quanto non esiste male maggiore che un uomo possa patire, cioè prendere in odio i ragionamenti. E l'odio contro i ragionamenti e quello contro gli uomini nascono nella stessa maniera. Infatti, l'odio contro gli uomini sorge in noi dall'avere posto troppa fiducia in qualcuno senza adeguata considerazione, credendo costui assolutamente verace, schietto e fedele, e poi dall'averlo scoperto, di lì a non molto, malvagio e infido, e poi daccapo diverso. Ora, quando ad uno capita di essere più volte vittima di questa esperienza, specialmente nei confronti di quelli che riteneva *[E]* amicissimi e intimissimi, finisce, per i molti disinganni, con l'odiare tutti quanti e col credere che non ci sia assolutamente nulla di sano in nessu-

no. O non ti sei mai accorto che succede così?».

«Certo», dissi io.

«E allora – riprese Socrate –, non è forse una brutta cosa questa, e non è forse evidente che costui, senza avere alcuna conoscenza degli uomini, vuole tuttavia praticare gli uomini? Perché, se egli praticasse gli uomini avendo conoscenza di essi, giudicherebbe le cose come sono, *[90 A]* ossia che gli uomini buoni e i malvagi sono molto pochi, sia gli uni come gli altri, e che i più stanno nel mezzo fra gli uni e gli altri».

«Come dici?», domandai io.

«Come si verifica – rispose Socrate – per le cose molto piccole e molto grandi. Credi tu che ci sia qualcosa di più raro che trovare un uomo o un cane o qualcos'altro che sia molto grande o molto piccolo, oppure che sia molto lento o molto veloce, molto bello o molto brutto, molto bianco o molto nero? Non ti sei mai accorto che in tutte queste cose sono rari e scarsi di numero gli estremi, e che, invece, ciò che sta nel mezzo è abbondante e numeroso?».

«Certamente», dissi. *[B]*

«E non credi tu – disse – che, se mai si bandisse una gara di malvagità, pochissimi risulterebbero, anche qui, primi?».

«È naturale», dissi io.

«Certo, è naturale – rispose –. Tuttavia, non è sotto questo rispetto che i ragionamenti assomigliano agli uomini – tu mi hai sviato e io sono venuto dietro a te –, ma in quest'altro: che, cioè, quando qualcuno, senza avere conoscenza dell'arte dei ragionamenti, crede che un ragionamento sia vero e, poco dopo, gli pare falso – e a volte è davvero falso e a volte no –, e poi ancora gli pare diverso, e poi ancora diverso... E tu sai benissimo che specialmente coloro *[C]* che passano il loro tempo a ragionare pro e contro ogni cosa, finiscono col convincersi di essere diventati i più sapienti di tutti e di avere essi soli compreso che non esiste alcuna cosa né alcun ragionamento sicuro e saldo, ma che tutti gli esseri si rivoltano in su e in giù, così come avviene nell'Euripo[91], e in nessun momento e in nessun luogo rimangono mai fermi».

«Certo – risposi –, è vero».

«E allora, o Fedone – egli disse –, non sarebbe deplorevole che ci capitasse questo, e cioè che, pur essendoci ragionamenti veri e saldi e che si possono riconoscere come tali, *[D]* per esserci trovati di fronte a ragionamenti che a volte ci parvero veri e a volte no, invece di dare la colpa a sé e alla propria mancanza di conoscenza, si finisse, perché angustiati, col dar la colpa volentieri ai ragionamenti medesimi e così si continuasse a odiarli e a biasimarli per tutta la vita, e così si restasse privi della conoscenza della verità e degli esseri?».

«Per Zeus – dissi –, sarebbe davvero cosa deplorevole!».

«Dunque, in primo luogo dobbiamo guardarci da questo – disse Socrate – e non *[E]* lasciare entrare nell'anima la convinzione che non esiste alcun ragionamento sano, ma dobbiamo convincerci piuttosto che noi non siamo ancora sani, e che dobbiamo farci forza e preoccuparci di essere sani in tutti i modi: tu e gli altri per tutta la vita che vi resta, io, invece, *[91 A]* per la morte. Infatti anch'io corro il pericolo, in questa circostanza, di non comportarmi da filosofo rispetto alla morte, ma come coloro che, privi di spirituale educazione, vogliono sempre vincere ad ogni costo.

«Costoro, infatti, quando discutono di qualche cosa, non si preoccupano di sapere come stiano veramente le cose su cui verte la loro discussione, ma desiderano unicamente che ciò che essi affermano essere vero sembri tale anche a quelli che sono presenti.

«E io credo di differire da costoro,

in questo momento, solo in questo: che io non mi preoccupo che ciò che io dico sembri vero a coloro che qui sono presenti – se mi riuscisse, tanto meglio! –, ma mi preoccupo che paia vero soprattutto a me. *[B]* Infatti, o amico, io faccio un calcolo – e guarda se io non ne ricavi vantaggio –, cioè che, se sono vere le cose che affermo, è bene che me ne persuada; se, invece, non c'è più nulla per chi è morto, allora, in questo tempo che precede la morte, non sarò stato, almeno, tedioso con i miei lamenti a coloro che sono presenti. Ma questa ignoranza non durerà a lungo – sarebbe davvero un gran male! –, ma finirà fra poco.

«Dunque, o Simmia e Cebete, con l'animo disposto in questa maniera, io ricomincio il mio ragionamento. E se voi mi date retta, *[C]* vi preoccuperete poco di Socrate e molto più della verità. E, se poi vi sembrerà che io dica il vero, mi darete ragione; altrimenti, dovrete opporvi con ogni vostro argomento, facendo bene attenzione che io, per troppo zelo, ingannando me e voi insieme con me, non fugga via come fa l'ape, lasciando infitto il pungiglione».

Confutazione dell'obiezione di Simmia

Le tesi di Simmia sono fra loro in contraddizione

«Procediamo, dunque! E in primo luogo, richiamatemi alla memoria le cose che mi avete detto, se vi do l'impressione di non ricordarmene.

«Simmia, mi pare, dubita e teme che l'anima, ancorché sia più divina e più bella del corpo, possa perire prima del corpo, perché è una specie di armonia. *[D]*

«Cebete, invece, mi pare che fosse d'accordo con me nel ritenere che l'anima è più duratura del corpo; ma, secondo lui, resta a tutti oscuro questo punto: se essa, dopo aver consumato più volte molti corpi, alla fine, mentre lascia l'ultimo corpo, non perisca, e che la morte non sia altro che questo, ossia la distruzione dell'anima, giacché il corpo non cessa mai di perire continuamente. Sono queste o no, o Simmia e Cebete, le obiezioni che dobbiamo esaminare?».

Tutti e due convennero che erano queste.

«E non accettate – disse – tutti quanti gli argomenti di prima, oppure alcuni li accettate e alcuni no?». *[E]*

«Alcuni sì – risposero – e alcuni no».

«E che cosa dite – riprese – di quei ragionamenti in cui affermavamo che l'apprendimento è reminiscenza, e che, dal momento che è così, è necessario che la nostra *[92 A]* anima si trovi in un altro luogo, prima di essere legata al corpo?».

«Io – rispose Cebete – come allora fui persuaso da questo argomento in modo mirabile, così, anche ora, rimango fermo ad esso come a nessun altro».

«Veramente – disse Simmia – sono anch'io nelle stesse condizioni di Cebete: mi stupirei molto, se dovessi mai avere su questo punto un'opinione differente».

E Socrate: «Ma allora, o ospite di Tebe, è necessario che tu modifichi opinione, se rimani del parere che l'armonia sia cosa composta, e che l'anima sia armonia risultante dalla tensione degli elementi del corpo. Infatti, non vorrai certo ammettere *[B]* che l'armonia, che è composta, esistesse prima di quegli elementi da cui doveva poi essere composta! O ammetti questo?».

«Assolutamente no, o Socrate», disse.

«E non t'accorgi – ribatté Socrate – che tu vieni ad ammettere proprio questo, quando sostieni che l'anima esisteva prima che entrasse in una forma e in un corpo di uomo e che essa

era composta di elementi che ancora non c'erano? Certamente l'armonia non è una cosa del tipo di quella a cui la paragoni: infatti, prima si generano la lira, le corde e *[C]* i suoni non ancora accordati, e l'armonia di tutte queste cose è l'ultima a nascere e la prima a morire. Dunque, in quale maniera questo tuo argomento si può accordare con quello?».

«In nessuna maniera», rispose Simmia.

«Eppure, se c'è ragionamento – riprese Socrate – al quale convenga essere accordato, è proprio quello sull'armonia».

«Certo», disse Simmia.

«E veramente questo ragionamento non ti si accorda con l'altro. E, allora, bada bene: fra questi ragionamenti, quale preferisci: che l'apprendimento è una reminiscenza, oppure che l'anima è armonia?».

«Molto più il primo – disse –, o Socrate, perché il secondo *[D]* mi è venuto in mente non già seguendo una dimostrazione, ma solo in base ad una certa verosimiglianza e ad una bella apparenza, che è la base sulla quale si fondano le opinioni dei più. E so bene che gli argomenti che basano le loro conclusioni sulla verosimiglianza sono vani, e se uno non se ne guarda, traggono sicuramente in inganno, sia in geometria, sia in tutte le altre cose. Invece l'argomento della reminiscenza e dell'apprendimento si è visto che poggia su un postulato che è degno di essere accettato[92]. Si è infatti visto che è tanto vero che la nostra anima esiste anche prima che essa entri nel corpo, quanto è vero che esiste e ha rapporto con l'anima quella realtà che ha nome "ciò che è". *[E]* E l'esistenza di questa realtà io l'ho accettata a buona ragione e in modo corretto, ne sono persuaso! Perciò io non posso più accogliere, e di necessità, la tesi secondo cui l'anima è armonia, sia che la dica io, sia che la dicano altri».

La dottrina dell'anima come armonia non spiegherebbe virtù e vizio

«E allora, Simmia, che cosa dici di questo? Ti sembra che l'armonia o altra cosa composta possa avere natura diversa *[93 A]* da quella delle cose di cui è composta?».

«Niente affatto».

«E neanche è possibile, io penso, che faccia o patisca qualcosa di diverso da quello che fanno o patiscono quelle cose di cui è composta».

Lo ammise.

«E perciò l'armonia non può precedere quelle cose di cui è composta, ma fa seguito a quelle».

Parve anche a lui.

«Allora non può verificarsi assolutamente che l'armonia si muova o risuoni o in altro modo si opponga alle sue parti».

«Non può essere assolutamente».

«E allora? Ciascuna armonia non è forse, per sua natura, una tale armonia come appunto è stata armonizzata?».

«Non capisco», egli disse.

«Forse che – disse – se un'armonia fosse armonizzata più e meglio, *[B]* posto che questo fosse possibile, non sarebbe un'armonia maggiore e migliore? E se meno e peggio armonizzata, non sarebbe minore e peggiore?».

«Certamente».

«E allora, è forse possibile che avvenga questo all'anima, ossia che essa, pure per una piccolissima differenza, proprio di ciò che è anima, rispetto ad un'altra, possa essere più o meno anima o meglio o peggio anima?».

«Non è assolutamente possibile», disse.

«Suvvia, per Zeus, non si dice che un'anima ha senno e virtù e che è buona, e che un'altra è dissennata e miserabile *[C]* e che è malvagia? È vero questo?».

«È proprio vero».

«Ora, uno di coloro che sostengono che l'anima è armonia, che cosa dirà mai che sono queste realtà che si

trovano nell'anima, cioè la virtù e il vizio? Forse dirà che sono un'altra armonia e disarmonia? E che l'anima buona è armonia bene armonizzata, e che quindi ha dentro di se medesima, che già è armonia, un'altra armonia? E che l'anima malvagia è disarmonia, e che non ha dentro di sé alcuna armonia?».

«Io – rispose Simmia – non so che dire. Ma è evidente che, chi sostenesse questa ipotesi, verrebbe a dire qualcosa del genere». *[D]*

Ed egli soggiunse: «Ma prima non si era convenuto che un'anima non può essere, rispetto ad un'altra, più o meno anima? E questo non equivale a dire che un'anima non può essere più o meno armonia né migliore o peggiore armonia rispetto ad un'altra? Non è vero?».

«Certamente!».

«E se essa non può essere armonia né più e né meno, non può nemmeno essere più o meno armonizzata. È così?».

«È così».

«E se essa è armonizzata né più e né meno, dovrà avere più o meno armonia, oppure in misura uguale?».

«In misura uguale».

«Allora l'anima, dal momento che non è più o meno anima *[E]* di un'altra, ma è appunto solamente questo, cioè anima, non potrà essere più o meno armonizzata di un'altra!».

«È così».

«E poiché è in questa condizione, nessun'anima può avere più o meno armonia o disarmonia di un'altra».

«No, certo».

«E ancora, dal momento che si trova in questa condizione, può essere un'anima più o meno malvagia o virtuosa rispetto ad un'altra, se la malvagità è disarmonia e la virtù è armonia?».

«Per nulla». *[94 A]*

«Anzi, o Simmia, sulla base di un'argomentazione coerente, nessun'anima potrà partecipare del vizio, se essa è armonia; infatti l'armonia essendo semplicemente quello che è, cioè armonia, non potrà mai partecipare della disarmonia».

«No, certo».

«E, quindi, neanche l'anima, che è totalmente anima, potrà partecipare del vizio».

«E come potrebbe, in base a ciò che si è detto?».

«Dunque, in base a questo ragionamento, tutte le anime di tutti i viventi saranno per noi buone alla stessa maniera, dal momento che tutte sono per loro natura appunto questo, cioè anime».

«Mi pare, o Socrate», disse.

«E ti pare che sia anche giusto dire così, e che il ragionamento sarebbe giunto *[B]* a questa conclusione, se fosse vera la supposizione che l'anima è armonia?».

«Sicuramente no», disse.

Se l'anima fosse armonia non potrebbe dominare il corpo

«E allora – riprese Socrate –, di tutte le cose che sono nell'uomo, ce n'è altra che tu possa dire che comandi e che non sia l'anima, specialmente per il fatto che essa è intelligente?».

«Io no».

«E comanda accondiscendendo alle passioni del corpo, oppure opponendosi ad esse? Voglio dire, per esempio, questo: quando il corpo ha caldo e sete, l'anima lo spinge a fare il contrario, cioè a non bere; e quando ha fame, lo spinge a non mangiare. E infiniti altri sono i casi in cui vediamo *[C]* l'anima contrapporsi alle passioni del corpo. O no?».

«Certamente».

«E non abbiamo ammesso, nei precedenti ragionamenti, che, se l'anima è armonia, non manderà mai suoni contrari ai modi in cui sono tirati o allentati o fatti vibrare o qualsiasi altra sollecitazione subiscano i suoi com-

ponenti, ma farà seguito a quelli e non potrà mai dominarli?».

«L'abbiamo ammesso – disse –; come no?».

«E allora? Non ci risulta che essa opera esattamente il contrario, dominando tutti quei componenti dai quali qualcuno dice che essa *[D]* deriva, opponendosi ad essi per tutta la durata della vita e dominandoli in ogni maniera, reprimendone alcuni più aspramente e con dolore mediante la ginnastica e la medicina, altri più benignamente, ora minacciando, ora ammonendo, discutendo con le passioni, con le ire e con le paure, come se essa fosse diversa da quelli, e quelli diversi da essa? Qualcosa del genere ha cantato anche Omero nell'*Odissea*, dove dice di Ulisse: *E battendosi il petto, il suo cuore così rampognava: / [E] Soffri mio cuore, mali peggiori altra volta soffristi*[93].

«E credi tu che Omero abbia così cantato, pensando che l'anima fosse un'armonia, e che fosse tale da essere guidata dalle passioni del corpo, e non già che essa fosse tale da guidare e da dominare, essendo cosa ben più divina dell'armonia?».

«Per Zeus, o Socrate, mi pare proprio di sì».

«Allora, o amico, non va affatto bene dire che l'anima *[95 A]* è un'armonia; infatti, se noi diciamo così, come sembra, noi non saremmo d'accordo né con Omero, poeta divino, e nemmeno con noi medesimi».

«È così», disse.

Confutazione del dubbio di Cebete e terza prova dell'immortalità

Ricapitolazione dell'obiezione e dei punti da confutare

«E sia, dunque – disse Socrate –; Armonia tebana è diventata in qualche modo propizia! E Cadmo – soggiunse –: come lo renderemo propizio, o Cebete, e con quale argomento?»[94].

«Io sono sicuro – rispose Cebete – che tu lo troverai. Veramente, questo ragionamento che hai fatto contro l'armonia è mirabile e superiore ad ogni mia attesa. Infatti, mentre Simmia parlava esponendo i dubbi, io mi chiedevo, meravigliato, *[B]* se potesse mai esserci qualcuno capace di rispondere a quella obiezione, e quindi mi è parso straordinario che essa non reggesse nemmeno al primo urto della tua argomentazione. Quindi io non mi meraviglierei che al ragionamento di Cadmo toccasse la medesima sorte».

«Carissimo – rispose Socrate –, non dirlo a voce troppo alta, perché un qualche influsso maligno non travolga il ragionamento che sta per essere fatto. Ma di questo si preoccuperà un dio; noi, per dirla con gli eroi di Omero, *facciamoci sotto*[95], e cerchiamo di vedere se hai detto qualcosa di buono.

«Ciò che tu domandi, in sostanza, è questo: esigi che ti sia dimostrato che la nostra anima è *[C]* incorruttibile e immortale, se non si vuole che un filosofo che è sul punto di morire, nutrendo fiducia e credendo che, dopo morto, sarà di là in modo considerevole più felice che non se fosse morto avendo condotto una vita del tutto diversa, non nutra una fiducia pazza e insensata.

«E se anche si dimostrasse, tu dici, che l'anima è qualcosa di forte e simile al divino e che essa esisteva già prima che noi fossimo uomini; ebbene, tutto questo proverebbe non già che l'anima è immortale, ma solamente che essa ha lunga durata e che prima esistette in qualche luogo per un tempo assai lungo e che sapeva e faceva molte cose.

«E dicevi che questo *[D]* non costituisce una ragione maggiore per sostenere che l'anima è immortale; ma, anzi, che l'entrare in un corpo umano è per lei il principio della sua

distruzione come una malattia, e che, passando la sua vita in mezzo alle tribolazioni, alla fine perisce in quella che noi chiamiamo morte.

«E dicevi, infine, che non ha nessuna importanza il fatto che essa sia entrata nel corpo una volta sola o molte, per tacitare il timore che nutre ciascuno di noi: infatti, chi non sa o non ha ragioni da addurre per dimostrare che essa è immortale, deve nutrire questo timore, a meno che egli non sia uno stolto. *[E]*

«Sono queste, credo, o Cebete, le cose che tu dici; e di proposito io le ribadisco più volte, in modo che non ci sfugga nulla, e tu possa aggiungere o togliere qualcosa, se lo desideri».

«Per ora – disse Cebete – non ho nulla da aggiungere e neppure da togliere. Questo è appunto ciò che io sostengo».

Inadeguatezza dell'indagine dei filosofi naturalisti sulla natura[96]

Socrate indugiò un pezzo, meditando tra sé, e poi disse: «Non è una questione da poco quella che poni, o Cebete: infatti essa richiede un esame generale intorno alla causa della generazione e della corruzione. *[96 A]* E, a questo proposito, se lo desideri, ti narrerò quali sono state le mie esperienze. Poi, se qualcosa di quello che dico ti parrà che ti possa giovare, per rendere più persuasive le cose che dici, te ne gioverai».

«Certo che lo desidero», disse Cebete.

Disse, allora, Socrate: «Stammi dunque a sentire che te le narro.

«Io, o Cebete, da giovane nutrii un desiderio vivissimo di possedere quella scienza che chiamano "indagine sulla natura". Infatti, mi sembrava una cosa straordinaria sapere quali sono le cause di ciascuna cosa, ossia sapere perché ciascuna cosa si genera, perché si corrompe e perché esiste. E molte volte *[B]* mi rivolsi da un capo all'altro nelle mie indagini, esaminando, in primo luogo, problemi di questo genere: quando il caldo e il freddo entrano in decomposizione, allora, come dicono alcuni[97], si formano gli esseri viventi? È il sangue l'elemento col quale pensiamo[98], oppure l'aria[99] o il fuoco?[100] Oppure, non è nessuno di tutti questi elementi, ma è il cervello[101] che produce le sensazioni dell'udito, della vista e dell'olfatto, dalle quali si generano, poi, la memoria e l'opinione, e dalla memoria e dall'opinione, una volta che abbiano acquistato stabilità, si genera la scienza?

«Poi, al contrario, esaminai i processi di corruzione delle cose e i fenomeni del cielo *[C]* e della terra. E, procedendo di questo passo, finii col convincermi che a tale ricerca io ero meno idoneo che a qualunque altra cosa!

«Te ne darò ora una prova convincente.

«Tutto quello che io sapevo con chiarezza, almeno come pareva a me e agli altri, allora, da questa ricerca mi si fece oscuro a tal punto che disimparai perfino quello che prima ero convinto di sapere, sia riguardo a molte altre cose, sia riguardo alla ragione per cui l'uomo cresce.

«Prima, infatti, mi pareva cosa evidente a chiunque che l'uomo cresce per effetto del mangiare e del bere. *[D]* Infatti, quando le carni che provengono dal cibo vanno a riunirsi alle carni, e le ossa alle ossa, e così le altre parti, in base alla medesima regola, vanno a riunirsi alle parti che hanno la stessa loro natura; ebbene, allora credevo che, per questo, la mole del corpo da poca diventasse molta, e che l'uomo da piccolo diventasse grande.

«Così io, allora, credevo. Non ti sembra che credessi cose giuste?».

«A me sì», rispose Cebete.

«E rifletti ancora su questo. Io ritenevo giusto pensare che quando un uomo, stando accanto ad uno piccolo,

risultava essere grande, egli fosse più grande *[E]* per il capo; e similmente un cavallo rispetto ad un altro cavallo. Ed ecco altri esempi ancora più evidenti: il dieci mi pareva essere più dell'otto, perché si aggiunge un due all'otto; e il bicubito mi pareva essere più del cubito, perché lo supera della metà».

«E ora – chiese Cebete – che te ne pare?».

«Per Zeus! Sono ben lungi dal credere di sapere la causa di una qualunque di queste cose: io che non sono capace di poter capire neppure come, allorché si aggiunge uno a uno, l'uno al quale l'altro fu aggiunto diventi due e così diventi due l'uno che è stato aggiunto, ovvero come l'uno che è stato aggiunto e l'altro al quale *[97 A]* venne aggiunto diventino due per la semplice aggiunzione dell'uno all'altro!

«Effettivamente, fa meraviglia che, quando essi erano separati, ciascuno fosse uno e non due, e quando, invece, si accostarono l'uno all'altro, proprio questo fosse la causa per cui diventarono due, cioè questo trovarsi insieme, vale a dire l'essere stati posti l'uno accanto all'altro.

«E non riesco nemmeno a convincermi che, se si divide l'uno a metà, questa divisione debba essere la causa per cui l'uno diventa due, perché questa causa per cui ora l'uno diventa due è l'opposta di quella per cui diventò due prima. *[B]* Allora la causa del diventare due era l'accostamento e l'aggiunzione di una unità all'altra, ora, invece, è l'allontanare e il separare l'uno dall'altro uno.

«E neppure sono convinto di sapere come l'uno si generi, e, in una parola, come qualsiasi altra cosa si generi, si corrompa ed esista, stando a questo tipo di indagine. E cerco di mettere insieme alla meglio un altro tipo di indagine, e non accetto più questa in alcuna maniera.

Insufficienza della dottrina di Anassagora sulla Intelligenza cosmica

«Ma, un giorno, io udii un tale[102] leggere un libro, che affermava essere di *[C]* Anassagora, il quale diceva che è l'Intelligenza che ordina e che causa tutte le cose[103]. Io mi compiacqui di questa causa e mi parve che, in certo senso, andasse bene porre l'Intelligenza come causa di tutto, e dentro di me pensai che, se questo fosse stato vero, l'Intelligenza ordinatrice avrebbe dovuto ordinare tutte quante le cose e disporre ciascuna di esse in quella maniera che per esse è la migliore possibile; e quindi pensai che, se qualcuno avesse voluto scoprire la causa di ciascuna cosa, cioè la causa per cui si genera, perisce ed esiste, avrebbe dovuto scoprire appunto quale sia, per ciascuna cosa, questa causa: cioè quale sia la sua condizione migliore d'essere, di patire o *[D]* di fare qualsiasi cosa.

«Sulla base di questo ragionamento, io pensavo che all'uomo non convenisse considerare, intorno a se stesso e intorno alle altre cose, se non quello che è l'eccellente e l'ottimo. E, naturalmente, l'uomo avrebbe dovuto conoscere anche il peggio, perché la scienza del meglio e del peggio è la medesima.

«E ragionando in questo modo, tutto contento, credevo di aver trovato in Anassagora il maestro che mi avrebbe insegnato la causa delle cose che sono, proprio secondo quello che era il mio intendimento.

«E credevo che egli mi avrebbe insegnato, in primo luogo, se la terra sia piatta o *[E]* rotonda, e, dopo questo, che mi avrebbe altresì insegnato la causa per cui è così e la necessità per cui è così, mostrandomi il meglio, e cioè mostrandomi perché per la terra il meglio era appunto essere così come era. E pensavo che se, poi, mi avesse detto che la terra stava nel mezzo[104], mi avrebbe spiegato altresì come fosse

meglio per essa stare nel mezzo. E se mi avesse spiegato questo, io sarei stato disposto a non richiedere più *[98 A]* alcun'altra specie di causa.

«E così, anche del sole, sarei stato pronto a non richiedere altra specie di causa; e anche della luna e degli altri astri e dei loro rapporti di velocità e dei rivolgimenti e dei vari altri fenomeni. Mi sarebbe bastato che mi spiegasse in quale modo per ciascuno di essi il meglio sia che faccia quello che fa e che patisca quello che patisce.

«In effetti, io non avrei mai creduto che, uno che sosteneva che queste cose furono ordinate dall'Intelligenza, attribuisse loro altra causa che non fosse questa, ossia che il loro meglio era di essere così *[B]* come sono. Insomma, io credevo che egli, assegnando la causa a ciascuna cosa in particolare e a tutte in comune, avrebbe spiegato ciò che è il meglio per ciascuna di esse e ciò che è il meglio che è comune a tutte.

«E a queste speranze io non avrei rinunciato per nessuna ragione al mondo! Presi dunque i suoi libri con la più grande sollecitudine, e li lessi il più presto possibile, per poter conoscere il più presto possibile il meglio e il peggio.

«Ma da questa meravigliosa speranza, o amico, venivo portato via, perché, mentre procedevo nella lettura del libro, vedevo che il nostro uomo non si serviva affatto dell'Intelligenza e non le attribuiva alcun ruolo di causa nella spiegazione *[C]* dell'ordinamento delle cose e attribuiva, invece, il ruolo di causa all'aria, all'etere, all'acqua e a molte altre cose estranee all'Intelligenza.

«E mi pareva che egli cadesse nel medesimo equivoco di colui che dicesse che Socrate fa tutto ciò che fa con l'Intelligenza, ma poi, quando venisse a dire in particolare le cause di ciascuna delle cose che io faccio, dicesse, prima, che io sto seduto qui, perché il mio corpo è fatto di ossa e di nervi, e perché le ossa sono solide e hanno giunture che le separano le une dalle altre e i nervi sono capaci *[D]* di distendersi e di allentarsi e avvolgono le ossa insieme con la carne e la pelle che li ricopre; e, poiché le ossa sono mobili nelle loro giunture, allentandosi e distendendosi i nervi, fanno sì che io sia ora capace di piegare le membra, e per questa causa appunto io ho piegato le membra, e per conseguenza me ne sto ora qui a sedere; e così pure se, volendo spiegare il mio conversare con voi, egli indicasse cause di questo genere, come la voce, l'aria e l'udito, e adducesse altre infinite cause di questo tipo, *[E]* trascurando di dire le vere cause, e cioè che, poiché gli Ateniesi ritennero meglio condannarmi, per questo anche a me parve meglio star qui a sedere e più giusto stare in carcere a scontare la pena che mi è stata imposta. Perché, corpo di un cane, sono convinto che già da un pezzo *[99 A]* questi miei nervi e queste mie ossa se ne starebbero o a Megara o in Beozia[105], portate dall'opinione del meglio, se io non avessi giudicato più giusto e più bello, invece di svignarmela e scappare in esilio, pagare alla città qualsiasi pena da essa inflittami.

«Ma chiamare "causa" cose come queste è troppo fuori luogo.

«Se uno dicesse che, se non avessi queste cose, cioè ossa, nervi e tutte le altre parti del corpo che ho, *non* sarei in grado di fare quello che ritengo di fare, direbbe bene; ma se dicesse che io faccio le cose che faccio proprio a causa di queste, e che, facendo le cose che faccio, io agisco, sì, con la mia intelligenza, ma non *[B]* in virtù della scelta del meglio, costui ragionerebbe con assai grande leggerezza.

«Questo vuol dire non essere capace di distinguere che altra è la vera causa e altro è il mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai essere cau-

sa. E mi sembra che i più, andando a tastoni come nelle tenebre, usando un nome che non gli conviene, chiamano in questo modo il mezzo, come se fosse la causa stessa[106].

«Ed è questo il motivo per cui qualcuno[107], ponendo intorno alla terra un vortice, suppone che la terra resti ferma per effetto del movimento del cielo, mentre altri[108] le pone di sotto l'aria come sostegno, come se la terra fosse una madia piatta. *[C]* Ma quella forza per la quale terra, aria e cielo ora hanno la migliore posizione che potessero avere, questo né cercano, né credono che abbia una potenza divina, ma credono di aver trovato un Atlante[109] più potente, più immortale e più capace di tenere l'universo, e non credono affatto che il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme.

«Io mi sarei fatto col più grande piacere discepolo di chiunque, per poter apprendere quale sia questa causa; ma, poiché rimasi privo di essa e non mi fu possibile scoprirla da me né apprenderla da altri; ebbene, vuoi che ti esponga, o Cebete, la seconda *[D]* navigazione[110] che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa?».

«Altro che, se voglio!», rispose.

La «seconda navigazione» e la scoperta del mondo ideale

E Socrate allora disse: «Dopo questo, poiché ero stanco di indagare le cose, mi parve di dover star bene attento che non mi capitasse quello che capita a coloro che osservano e studiano il sole quando c'è l'eclissi, perché alcuni si rovinano gli occhi, se non guardano la sua immagine rispecchiata nell'acqua, o *[E]* in qualche altra cosa del genere.

«A questo pensai, ed ebbi paura che anche l'anima mia si accecasse completamente, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno degli altri sensi.

«Perciò, ritenni di dovermi rifugiare in certi postulati[111] e considerare in questi la verità delle cose che sono.

«Forse il paragone che ora ti ho fatto in un certo senso *[100 A]* non calza, giacché io non ammetto di certo che chi considera le cose alla luce di questi postulati le consideri in immagini più di chi le considera nella realtà[112]. Comunque, io mi sono avviato in questa direzione e, di volta in volta, prendendo per base quel postulato che mi sembri più solido, giudico vero ciò che concorda con esso, sia rispetto alle cause sia rispetto alle altre cose, e ciò che non concorda giudico non vero.

«Ti voglio spiegare più chiaramente le cose che dico, perché credo che tu ora non mi intenda».

«No, per Zeus – rispose Cebete –, non troppo!». *[B]*

«Eppure – proseguì Socrate –, con ciò non dico nulla di nuovo, ma dico quelle cose che sempre, in altre occasioni e anche nel precedente ragionamento, ho continuato a ripetere. Mi accingo infatti a mostrarti quale sia quella forma di causa su cui mi sono a fondo impegnato e, perciò, torno nuovamente su quelle cose di cui molte volte si è parlato, e da esse incomincio, partendo dal postulato che esista un bello in sé e per sé, un buono in sé e per sé, un grande in sé e per sé, e così via. Ora, se tu mi concedi e convieni che esistano veramente queste realtà, spero, partendo da queste, di mostrarti quale sia quella causa e di scoprire perché l'anima è immortale». *[C]*

«Ritieni pure che io te lo conceda – rispose Cebete –, e tu cerca di concludere presto!».

«Allora, guarda – disse – se le conseguenze che da questi postulati derivano ti sembrano essere le stesse che sembrano a me. A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al bello in sé, per nessun'altra ragione sia bello, se non perché partecipa di que-

sto bello in sé. E così dico di tutte le altre cose. Sei d'accordo su questa causa?».

«Sono d'accordo», rispose.

«Allora io non comprendo più e non posso più conoscere le altre cause, quelle dei sapienti. E se qualcuno mi dice *[D]* che una cosa è bella per il suo colore vivo o per la figura fisica o per altre ragioni del tipo di queste, io, tutte queste cose, le saluto e le mando a spasso, perché, in tutte queste cose, mi confondo, e solo questo tengo per me, semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: che nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella, se non la presenza o la comunanza di quel bello in sé, o quale altro sia il modo in cui ha luogo questo rapporto. Su tale rapporto io non voglio ora insistere; ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte le cose belle sono belle per il bello. Questa mi pare che sia la risposta più sicura da dare a me e agli altri; e, afferrandomi ad essa, *[E]* penso di non poter mai cadere, e che sia sicuro, e per me e per chiunque altro, rispondere che le cose belle sono belle per il bello. Non pare anche a te?».

«Mi pare».

«E non ti pare, anche, che tutte le cose grandi siano grandi e che le maggiori siano maggiori per la grandezza, e che le cose minori siano minori per la piccolezza?».

«Sì».

«Perciò, se qualcuno afferma che un tale è più grande di un altro per la testa e che il piccolo è più piccolo ugualmente per questo[113], non lo ammetteresti, *[101 A]* ma sosterresti fermamente che tu non ammetti che una cosa sia più grande di un'altra per nessun'altra ragione se non per la grandezza, e che per questa causa essa è più grande, precisamente per la grandezza; e che il più piccolo per nessun'altra causa è più piccolo se non per la piccolezza, e che per questa causa è più piccolo, precisamente per la piccolezza. E diresti questo, temendo che, se tu dicessi che qualcuno è più grande o più piccolo per la testa, non ti si obiettasse, in primo luogo, che è impossibile che per la medesima cosa il maggiore sia maggiore e il minore minore, e, poi, che è altresì impossibile che per la testa, che è piccola, *[B]* il maggiore sia maggiore, perché sarebbe veramente un portento che una cosa fosse grande per causa di una cosa che è piccola. O non temeresti questo?».

«Sì», disse Cebete ridendo.

«E non temeresti anche – soggiunse Socrate – di affermare che il dieci è più dell'otto per il due e che per questa causa supera l'otto, e non invece per la quantità e a causa della quantità? E che il bicubito è maggiore del cubito per la metà e non invece per la grandezza? Si tratta pur sempre dello stesso timore di prima».

«Certamente», rispose.

«E, allora, non ti guarderesti bene dal dire che, aggiungendo l'uno all'uno ovvero dividendo l'uno, l'aggiunzione o la divisione sia la causa *[C]* che fa diventare l'uno due? E non grideresti a gran voce che tu non sai come possa in altro modo generarsi alcuna cosa, se non partecipando della peculiare essenza di ciascuna realtà di cui essa partecipa, e che, nel caso in questione, tu non hai altra causa per spiegare il nascere del due se non questa, cioè la partecipazione alla dualità, e, inoltre, che debbono partecipare di questa dualità le cose che vogliono diventare due, come dell'unità ciò che vuole essere uno? E saluteresti e manderesti a spasso queste divisioni, queste aggiunzioni e tutte le altre ingegnose trovate, lasciando che le usino nelle loro risposte coloro che sono più sapienti di te. Tu invece, *[D]* come si dice, temendo la tua ombra e la tua inesperienza, risponderesti nel modo che s'è detto, appoggiandoti alla saldezza di questo postulato[114].

Rimando alla dottrina dei Principi

«Se, poi, qualcuno volesse appigliarsi al postulato medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerato tutte le conseguenze che da esso derivano, per vedere se esse concordano o non concordano fra di loro.

«E quando, poi, dovessi render conto del postulato medesimo, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembri il migliore fra quelli che sono più elevati, *[E]* via via fino a che tu non pervenissi a qualcosa di adeguato [115].

«E non farai confusione, come fanno coloro che di tutte le cose discutono il pro e il contro, e che mettono in discussione, insieme, il principio e le conseguenze che da esso derivano, se vuoi scoprire qualcosa degli esseri!

«Di questo essi non dicono nemmeno una parola e non si danno premura, perché essi, mescolando insieme tutte le cose con la loro sapienza, sono capaci di piacere a se stessi. Ma tu, se sei un filosofo, *[102 A]* farai, credo, quello che dico».

«Verissimo» dissero insieme Simmia e Cebete.

ECHECRATE – E avevano proprio ragione, per Zeus, o Fedone! [116] Infatti, mi pare che egli abbia loro esposto queste cose in modo così meraviglioso, da essere chiare anche a chi abbia solo un briciolo di intelligenza.

FEDONE – Certo, o Echecrate! Questa fu anche l'opinione di tutti quelli che erano presenti.

ECHECRATE – Ed è anche l'opinione di noi che non eravamo presenti e che sentiamo quelle cose solo ora. E dopo, che cosa disse?

Le Idee contrarie si escludono a vicenda

FEDONE – Per quanto mi sembra, una volta che gli fu concesso questo *[B]* e che si fu d'accordo che ciascuna delle Idee esiste, e che tutte le altre cose partecipano delle Idee e prendono il loro nome dalle Idee, domandò: «Se, dunque, ammetti questo, quando affermi che Simmia è più grande di Socrate e più piccolo di Fedone, non affermi, allora, che in Simmia ci sono ambedue queste cose, cioè grandezza e piccolezza?».

«Io sì».

«Ma non sei anche d'accordo – proseguì – che, quando si dice "Simmia supera Socrate", la verità non è propriamente come le parole lascerebbero credere? *[C]* Infatti Simmia non supera Socrate per natura, cioè in quanto egli è Simmia, bensì per la grandezza che casualmente egli si trova ad avere; e neanche egli supera Socrate perché Socrate è Socrate, ma perché Socrate ha la piccolezza rispetto alla grandezza di Simmia!».

«Vero!».

«E neanche Simmia è superato da Fedone perché Fedone è Fedone, ma perché Fedone ha la grandezza in relazione alla piccolezza di Simmia!».

«È così».

«Dunque, in questo modo, Simmia riceve la denominazione di piccolo e di grande, perché si trova in mezzo a Fedone e a Socrate, e alla grandezza di Fedone *[D]* mette sotto la sua piccolezza perché quella la superi, mentre a Socrate mette sotto la propria grandezza che supera la piccolezza di quello». E sorridendo continuò: «Sembra che io stia parlando come uno che redige i contratti, ma la cosa sta proprio così come affermo».

Cebete assentì.

«Ti parlo così, perché desidero che anche tu sia del mio parere. A me pare non solo che la grandezza in sé non voglia mai essere, insieme, grande e piccola, ma che anche la grandezza che è in noi non riceva mai la piccolezza e non voglia mai essere superata. Ma delle due l'una: o fugge e cede il posto, quando le *[E]* si accosta il suo contra-

rio, cioè la piccolezza, oppure, sopraggiungendo quella, perisce; e non vorrà mai, rimanendo e accogliendo in sé la piccolezza, divenire altro da quello che era prima. Così, per esempio, io, pur avendo accolto e ricevuto la piccolezza, resto sempre quello che sono, sono lo stesso Socrate di prima, piccolo; invece la grandezza, appunto in quanto è grande, non può sopportare in alcun modo di essere piccola. E similmente la piccolezza che è in noi non vorrà mai né essere né diventare grande. E così nessuno dei contrari, continuando a rimanere quello che era, vorrà essere o divenire, ad un tempo, il proprio contrario; *[103 A]* e, se questo gli succede, o va via o perisce».

«Mi pare che sia così», disse Cebete.

Sentito questo, uno di quelli che erano presenti – chi fosse non me lo ricordo – disse: «Per gli dèi! Nei precedenti ragionamenti, non abbiamo forse ammesso il contrario di ciò che si afferma in questo momento, vale a dire che dal più piccolo si genera il più grande e dal più grande il più piccolo, e che, veramente, i contrari si generano dai loro contrari? Invece ora mi sembra che si dica che questo non possa mai verificarsi».

E Socrate volse il capo, ascoltò e disse: *[B]* «Sei stato bravo a ricordartene! Però non comprendi la differenza che c'è fra quello che si dice ora e quello che si diceva allora. Infatti allora si diceva che da cosa contraria nasce cosa contraria; ora, invece, si dice che il contrario stesso non può mai diventare contrario a se medesimo, né quello che è in noi né quello che è nella sua natura. Allora, o amico, si parlava delle cose che accolgono in sé i contrari, e che denominiamo in base ai nomi di quelli; ora, invece, parliamo dei contrari medesimi, dalla presenza dei quali le cose sono denominate, ricevendo appunto il nome di quelli. *[C]* E sono precisamente questi contrari stessi che noi affermiamo che non vorranno mai ricevere la generazione l'uno dall'altro».

E rivoltosi a Cebete gli domandò: «Forse, o Cebete, qualcuna delle cose che ha detto costui ha scosso anche te?».

«No – rispose Cebete –, quelle cose non mi hanno scosso; però non posso dire che non ci siano molte altre cose che mi lasciano perplesso».

«Dunque – concluse Socrate –, su questo siamo senz'altro d'accordo, ossia che un contrario non potrà mai essere contrario di se medesimo».

«Perfettamente d'accordo», rispose Cebete.

Anche le cose che partecipano di una certa Idea non possono accogliere l'Idea contraria

«Considera ancora – riprese Socrate – se anche su questo tu sei d'accordo. Esiste qualcosa che tu denomini caldo e freddo?».

«Sì».

«E sono forse quella stessa cosa che tu chiami neve e fuoco?». *[D]*

«No, per Zeus!».

«Allora, il caldo è qualcosa di diverso dal fuoco, e il freddo è qualcosa di diverso dalla neve?».

«Sì».

«Ma tu pensi, credo, anche questo: che la neve, ricevendo il caldo, come si è detto poco fa, non può rimanere quello che era, cioè neve, e insieme essere calda; ma, avvicinandosi il caldo, o cederà il posto o perirà».

«Certo».

«E così anche il fuoco, quando gli si avvicini il freddo, o se ne andrà o perirà, e non sopporterà mai, una volta accolto il freddo, di continuare ad essere ciò che era, cioè fuoco, e, ad un tempo, freddo». *[E]*

«È vero», disse.

«Dunque – riprese Socrate –, per quanto concerne alcune di siffatte cose, risulta che non solo l'Idea in sé esige di

mantenere perennemente il proprio nome, ma anche la cosa che non coincide con l'Idea, e che ha tuttavia sempre la forma di quella, almeno per il tempo in cui esiste. E forse quello che io intendo dire ti risulterà più chiaro nell'esempio seguente: il dispari deve avere sempre questo nome con cui noi ora lo chiamiamo, oppure no?».

«Certamente».

«E lo deve avere esso solo fra tutte le cose che sono – ed è precisamente questo che io domando –, oppure anche qualcos'altro, *[104 A]* che non è precisamente il dispari, e che, nondimeno, oltre che col nome suo, si deve chiamare sempre anche col nome di dispari, perché ha tale natura che mai si allontana dal dispari? Questo che dico è, per esempio, il caso del tre e di molte altre cose. E, per stare al caso del tre, non *ti* pare che, oltre al suo nome, gli si debba sempre dare altresì il nome del dispari, anche se il dispari e il tre non sono la medesima cosa? E come il tre, così anche il cinque e l'intera metà della serie di numeri, *[B]* se anche non sono la stessa cosa che il dispari, tuttavia ciascuno di essi è sempre dispari. E così, parimenti, il due e il quattro e tutta l'altra serie di numeri, se anche non sono la medesima cosa che il pari, pure, ciascuno di essi, è sempre pari. Lo ammetti o no?».

«E come no?», rispose.

«Fa' bene attenzione a quello che io ora ti voglio spiegare. Ecco: è chiaro che non soltanto i contrari in sé non si possono accogliere reciprocamente, ma altresì tutte quelle cose che non sono fra loro contrarie, e hanno tuttavia sempre in sé i contrari, nemmeno queste accolgono quell'Idea che è contraria a quella che è in esse, ma, sopravvenendo questa, *[C]* o periscono o cedono il campo. O non diremo che il tre perirà e sarà pronto piuttosto a sopportare qualsiasi cosa, prima di seguitare ad essere tre e divenire ad un tempo anche pari?».

«Sicuro», disse Cebete.

«E nondimeno, il due non è contrario al tre», continuò Socrate.

«Certamente no».

«Dunque, non solo le Idee contrarie non persistono, avvicinandosi le une alle altre, ma anche certe altre cose non persistono, avvicinandosi a loro i contrari».

«Verissimo», disse Cebete.

«Vuoi allora – disse Socrate – che, se ne siamo capaci, noi definiamo quali sono queste cose?».

«Certamente». *[D]*

«Ebbene, o Cebete, non sono forse quelle che, da qualunque cosa siano dominate, non solo sono costrette a ricevere anche l'Idea di un determinato contrario che è sempre contrario di qualcosa?».

«Come dici?».

«Come dicevamo poco fa! Tu sai certamente che le cose che sono dominate dall'Idea del tre, debbono essere, di necessità, non solamente tre, ma altresì dispari».

«Certamente».

«Ebbene, a una cosa di questo genere non potrà mai accostarsi l'Idea che è contraria alla forma che produce questa cosa».

«No certo».

«E non era forse l'Idea del dispari quella che produceva il tre?».

«Sì».

«E contraria a questa Idea non è l'Idea del pari?».

«Sì». *[E]*

«Allora, ai tre non si avvicinerà mai l'Idea del pari!».

«No certo».

«Pertanto, i tre non partecipano dell'Idea del pari».

«Non partecipano».

«Dunque, il tre è dispari».

«Sì».

«Allora, quello che io volevo definire, cioè quali sono quelle cose che, pur non essendo il contrario di un altro contrario, ciononostante non

accolgono questo contrario – come per esempio il tre, che, pur non essendo contrario del pari, nondimeno non lo accoglie, per la ragione che esso porta sempre con sé il contrario del pari, oppure anche il due rispetto al dispari e *[105 A]* il fuoco rispetto al freddo e tante altre cose –, ebbene, vedi ora se anche tu lo definisci come segue: non solo il contrario non accoglie il proprio contrario, ma, questo contrario, non lo accoglie nemmeno, dovunque esso vada, quella cosa la quale porta con sé un contrario di esso, ossia anche la cosa che porta con sé un contrario non potrà mai ricevere il contrario di questo che porta con sé. E ancora una volta te lo ripeto, perché non fa male udire una cosa più volte! Il cinque non accoglierà mai l'Idea del pari, né il dieci, che è il doppio del cinque, riceverà mai quella del dispari. Invero, sebbene il doppio sia contrario, di per sé, ad altro e non al dispari, nondimeno non accoglierà mai l'Idea *[B]* del dispari, e neanche la frazione tre mezzi e tutte le altre frazioni che comportano la metà accoglieranno l'Idea dell'intero; e neanche le frazioni come un terzo e tutte le altre frazioni di questo tipo. Mi segui e sei d'accordo con me?».

«Sono perfettamente d'accordo e ti seguo».

L'anima in quanto è connessa strutturalmente all'Idea di vita non può accogliere la morte

«E ora di nuovo – soggiunse –, dimmi da capo, e non rispondermi con le stesse parole delle mie domande, ma segui il mio procedimento.

«Dico questo perché, oltre alla risposta che abbiamo dato prima[117], in base alle cose che ora si sono dette, ne vedo un'altra altrettanto sicura.

«Infatti, se tu mi domandassi che cosa mai si deve generare in un corpo perché divenga caldo, io non ti darei *[C]* quella risposta sicura ma troppo ovvia, e cioè che deve generarsi in esso il calore, ma, dalle cose ora dette, io ne ricaverei una più sottile, e cioè ti risponderei che in esso si deve generare il fuoco.

«E se mi domandassi che cosa si deve generare in un corpo perché si ammali, non ti risponderei che in esso si deve generare la malattia, ma la febbre.

«E se mi domandassi che cosa si deve generare in un numero perché divenga dispari, non ti risponderei che in esso si deve generare la disparità, ma una unità. E così per le altre cose. Vedi un po' se hai inteso bene quello che voglio dire».

«Ma ho capito molto bene!», rispose.

«Allora dimmi: che cosa si deve generare in un corpo perché sia vivo?».

«Si deve generare l'anima», rispose. *[D]*

«Ed è forse sempre così?».

«E come no?», rispose.

«Allora, l'anima, qualunque cosa occupi, entra portandovi sempre la vita».

«È così», disse.

«E c'è qualcosa contrario alla vita, oppure no?».

«C'è», rispose.

«E che cos'è?».

«La morte».

«E non è forse vero che l'anima non potrà mai accogliere il contrario di ciò che essa apporta, come si è concordemente ammesso in base a ciò che prima si è detto?».

«Assolutamente così», disse Cebete.

Poiché non può accogliere l'Idea di morte, l'anima è immortale

«E allora? Come chiamavamo, poco fa, ciò che non accoglie l'Idea del pari?».

«Dispari», disse.

«E ciò che non accoglie la giustizia e la cultura?». *[E]*

«Incolto – disse – e ingiusto».

«Bene. E ciò che non accoglie la

morte, come lo chiamiamo?».

«Immortale», rispose.

«E l'anima non è forse vero che non accoglie la morte?».

«No, non l'accoglie».

«Dunque, l'anima è immortale?».

«Immortale».

«Ebbene – affermò –, questo dobbiamo dire che è stato provato. Ti sembra o no?».

«Sì, e in modo del tutto adeguato, o Socrate».

«E allora, o Cebete – proseguì Socrate –, se l'impari fosse necessariamente *[106 A]* incorruttibile, non dovrebbe essere incorruttibile anche il tre?».

«Come no?».

«E se fosse necessariamente incorruttibile anche il non-caldo, quando qualcuno avvicinasse il caldo alla neve, questa non fuggirebbe via sana e salva e senza sciogliersi? Infatti, non potrebbe perire e neppure potrebbe rimanere al suo posto e accogliere il calore».

«È vero», disse.

«E così pure, io credo, se fosse incorruttibile anche il non-freddo, quando qualche cosa fredda sopraggiungesse sul fuoco, il fuoco non si spegnerebbe e neppure perirebbe, ma fuggirebbe via sano e salvo, andandosene lontano da quella».

«Necessariamente», disse. *[B]*

«E non è necessario che diciamo questo anche dell'immortale? Se l'immortale è anche incorruttibile, sarà impossibile che l'anima, quando su essa sopraggiunga la morte, perisca; infatti, in base alle cose che si sono dette prima, non potrà ricevere morte e non potrà essere morta, così come dicevamo che il tre non potrà essere pari, e neanche, ovviamente, potrà essere pari il dispari; e così come non potrà essere freddo il fuoco e neanche il calore che si trova nel fuoco. "Ma che cosa vieta – obietterà qualcuno – che il dispari, pur non diventando pari, come si è ammesso, *[C]* quando sopravviene il pari, perisca e, in luogo di esso, si generi il pari?". Contro chi obiettasse tali cose non ci sarebbe bisogno di polemizzare dicendo che l'impari non perisce, perché l'impari non è incorruttibile. Giacché, se avessimo convenuto che il dispari è incorruttibile, in tal caso noi potremmo facilmente replicare al nostro obiettore che, sopraggiungendo il pari, il dispari e il tre vanno via; e potremmo replicare la medesima cosa anche a proposito del fuoco, del caldo e delle altre cose. O no?».

«Certamente».

«E ora, tornando all'immortale, se noi ammettiamo che esso è anche incorruttibile, ne consegue che l'anima, oltre che essere immortale, dovrebbe essere *[D]* anche incorruttibile. Se invece non lo ammettiamo, ci sarà bisogno di una prova ulteriore».

«No, non ce n'è bisogno – disse –, almeno per questo. Infatti, ben difficilmente ci potrebbe essere altra cosa che non accolga la corruzione, se l'immortale, che è eterno, dovesse accogliere la corruzione!».

Conclusioni sulla terza dimostrazione dell'immortalità dell'anima e rimando alla dottrina dei Principi

«Ma almeno la divinità – proseguì Socrate – e l'Idea stessa della vita, e qualsiasi altra cosa sia immortale, penso, tutti dovranno ammettere che non possono mai perire».

«Sì, per Zeus! Tutti gli uomini, e ancor più, credo, gli dèi». *[E]*

«E dal momento che l'immortale è altresì incorruttibile, è mai possibile che l'anima, se ha la prerogativa di essere immortale, non sia incorruttibile?».

«È del tutto necessario».

«E dunque, quando all'uomo sopravviene la morte, la parte dell'uomo che è mortale, come è ovvio, muore, ma l'altra che è immortale, sana e salva e incorrotta se ne va via e si allontana, lasciando il posto alla morte».

«Pare di sì».

«Più di ogni altra cosa, allora, o Cebete – disse –, l'anima umana è immortale *[107 A]* e incorruttibile e davvero le nostre anime esisteranno nell'Ade».

«Non ho proprio nulla, o Socrate – disse –, da addurre contro queste cose che dici, e non ho motivo per negare la mia fiducia a queste tue prove. Ma, se il nostro Simmia o altri hanno qualcosa da dire, è bene che non stiano zitti, perché, una volta che sia passata questa occasione, non vedo a quale altra mai possa pensare di rimandare le proprie obiezioni chi desidera dire o ascoltare ancora qualcosa intorno a questi argomenti».

«Veramente – disse Simmia –, neppure io ho motivo di non credere, in base a quello che si è detto; ma per la vastità dell'argomento *[B]* di cui discutiamo e per la sfiducia che nutro nella debolezza umana, mi sento costretto a mantenere ancora, dentro di me, un po' di diffidenza circa le cose che sono state dette».

«Non solo – rispose Socrate – dici bene, o Simmia, ma fai anche bene a dirlo. E pure i postulati che prima abbiamo posto, anche se a voi sembrano essere degni di fede, dovranno tuttavia essere riesaminati con maggior precisione. E se li approfondirete dialetticamente quanto conviene, come credo, li comprenderete nella misura in cui un uomo li possa comprendere. E, se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercare niente più oltre»[118].

«È vero», disse Cebete. *[C]*

Secondo mito escatologico e riflessioni etiche conclusive[119]

Le anime dopo la morte

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

«Infatti, se la morte fosse totale liberazione da tutto, sarebbe un bel guadagno davvero per i malvagi liberarsi, quando muoiono, dal corpo, e, nello stesso tempo, liberarsi, insieme con l'anima, anche delle loro malvagità! Ma ora, dal momento che ci è risultato che l'anima è immortale, non le rimane *[D]* nessun altro modo per sottrarsi ai mali e salvarsi, se non diventare buona e saggia quanto più è possibile. Infatti l'anima se ne va all'Ade, non portando nient'altro con sé se non la sua formazione spirituale e il modo in cui ha vissuto, le quali cose, come si racconta[120], sono per i morti di grandissima utilità o di grandissimo danno, fin dal momento in cui incominciano il viaggio nell'altro mondo.

«E si racconta questo: subito dopo che uno è morto, il suo dèmone, quello cui fu affidato in custodia dalla sorte durante la vita, si accinge a condurlo verso un certo luogo, da dove le anime, dopo essersi raccolte e aver subito il giudizio[121], partono per il loro viaggio nell'Ade, *[E]* con quella guida alla quale fu affidato il compito di accompagnare colà quelli che vengono di qua. Poi, dopo che hanno ricevuto tutto ciò che esse debbono ricevere, e dopo essere rimaste tutto il tempo in cui debbono rimanere, un'altra guida le accompagna nuovamente di qua, dopo molti e lunghi cicli di tempo[122]. E la via non è davvero come afferma il Telefo di Eschilo: egli *[108 A]* dice, infatti, che *una semplice via all'Ade conduce*[123].

«Ma a me non pare né che sia semplice né che sia una sola. Se no, non ci sarebbe bisogno di guide, perché nessuno mai sbaglierebbe la via, se essa fosse davvero una sola! Invece, sembra che la via sia disseminata di bivî e

di trivî; e io lo affermo arguendolo dai nostri riti sacri e dai nostri sacrifici[124].

«Dunque, l'anima temperata e saggia segue la propria guida, e non è all'oscuro dei luoghi che la circondano. Invece, quella che è avida del corpo, come già vi dicevo prima, è tratta per lungo *[B]* tempo verso il corpo e verso il mondo visibile[125], e, dopo molti contrasti e molte sofferenze, trascinata a viva forza e con gran fatica dal dèmone che le fu assegnato, va via.

«E, una volta giunta dove sono anche le altre, l'anima che si sia macchiata di impurità o di qualche colpa del genere, o che si sia contaminata di ingiuste uccisioni o di altre azioni malvagie che sono a queste sorelle e fatte da anime sorelle, resta sola, abbandonata e fuggita da tutti, e nessuno vuole esserle compagno né guida. E così *[C]* va vagando, travagliata, in uno stato di totale incertezza, fino a che non siano passati quei tempi, compiuti i quali dalla necessità viene portata nella dimora che ad essa conviene. Quell'anima, invece, che ha vissuto la vita nella purezza e nella misura, avendo ottenuto come compagni e come guide gli dèi, se ne va nel luogo che a lei si addice.

La terra e le parti di essa che noi abitiamo

«Nella terra, poi, ci sono molti e meravigliosi luoghi; ed essa non sembra essere, né per natura né per grandezza, quale è immaginata da coloro che sono soliti parlarne, come io fui persuaso da un tale»[126]. *[D]*

«Che intendi dire – domandò Simmia –, o Socrate? Anch'io ho udito molte cose intorno alla terra, ma non queste che hanno persuaso te; perciò io le udrei molto volentieri».

«Certamente, o Simmia; e non mi pare che ci sia bisogno dell'arte di Glauco, per esporre queste cose di cui mi son persuaso; invece, il dimostrare che sono anche vere, questo richiede un'arte più difficile dell'arte di Glauco[127]. D'altra parte, io non ne sarei, forse, neppure capace; e, se anche lo sapessi fare, credo che la vita che ancora mi resta non basterebbe, o Simmia, alla lunghezza del ragionamento. Tuttavia, nulla vieta che io ti esponga come *[E]* immagino che sia la configurazione della terra e i luoghi di essa».

«Ma questo – disse Simmia – basta».

«Io, dunque, mi sono persuaso – egli disse – che, in primo luogo, se la terra sta nel mezzo del cielo ed è rotonda, non le occorre né *[109 A]* l'aria per non cadere, né altra necessità del genere, ma che a trattenerla è sufficiente l'uguaglianza del cielo con se medesimo in ogni sua parte e il perfetto equilibrio della terra medesima. Infatti, un oggetto equilibrato, librato nel mezzo di qualcosa uguale ad esso, non potrà inclinare da nessun lato né di più né di meno, ma, essendo uniforme, resterà fermo senza inclinarsi[128]. Questa, dunque, è la prima cosa – egli disse – della quale mi sono persuaso».

«E hai certamente ragione», disse Simmia.

«Inoltre – egli soggiunse – essa è qualcosa di straordinariamente grande, e noi abitiamo *[B]* in una piccola parte che va dal fiume Fasi alle Colonne di Eracle[129], stando intorno alle rive del mare come rane o formiche intorno a uno stagno. E ci sono molti altri uomini che abitano altrove, in molte altre regioni simili a questa. Infatti, intorno alla terra ci sono numerose cavità di ogni forma e di ogni grandezza, entro le quali si sono riversate insieme l'acqua, l'aria e la nebbia. Ma la terra, in se stessa, è pura e si trova nel cielo puro, dove si trovano anche gli astri; e questo cielo, *[C]* la maggior parte di coloro che sogliono trattare di queste cose chiamano etere. E l'aria, la nebbia e l'acqua sono sedimenti dell'etere e sempre si riversano insie-

me nelle cavità della terra.

«Pur abitando nelle cavità della terra, noi non ce ne accorgiamo e siamo convinti di abitare sulla superficie della terra, come se uno, abitando nel mezzo della profondità del mare, credesse di abitare sopra la superficie del mare, e, vedendo attraverso l'acqua il sole e gli altri astri, credesse che il mare fosse cielo e, per sua *[D]* infingardaggine e debolezza, non essendo mai arrivato all'estremo lembo del mare, non avesse mai visto, trattosi fuori dall'acqua e levato il capo verso questa regione, quanto questa sia più pura e più bella di quella dove egli abita, né avesse mai sentito dire questo da qualcuno che l'avesse già vista.

«Ora, proprio questo è ciò che succede anche a noi: abitando giù in una delle cavità della terra, crediamo di abitare sopra la terra, e chiamiamo l'aria cielo, come se proprio questo fosse il cielo attraverso il quale si muovano gli astri. E la nostra situazione è la stessa: *[E]* per debolezza e infingardaggine noi non siamo capaci di attraversare l'aria e giungere fino alla estrema superficie di essa. Infatti, se qualcuno giungesse agli estremi confini dell'aria, o se, messe le ali, riuscisse a volare fino lassù, levando il viso fuori dell'aria, vedrebbe le cose di là, così come i pesci, levando il capo fuori dell'acqua, vedono le cose di qua; e se la sua natura fosse capace di sostenere una tale visione, conoscerebbe che il vero cielo, la vera luce *[110 A]* e la vera terra sono quelli [130]. Infatti, questa nostra terra e le pietre e ogni luogo di quaggiù, sono rovinate e corrose, così come lo sono le cose del mare per effetto della salsedine, e nel mare non cresce niente di buono e, in generale, in esso nulla è perfetto, ma vi sono rocce e arene e immense distese di melme e pantani in tutti quei luoghi in cui vi sia anche terra: cose che, per nessuna ragione, sono degne di venir comparate con le bellezze che ci sono quassù. E le bellezze di lassù, a loro volta, apparirebbero assai più belle di quelle di quaggiù. *[B]* Se dunque è bello narrare un mito, o Simmia, vale la pena ascoltare come siano le cose che si trovano alla superficie della terra, immediatamente al di sotto del cielo».

E Simmia disse: «E noi ascolteremo questo mito molto volentieri, o Socrate».

Le parti superiori della terra

«Si racconta dunque, o amici – disse –, in primo luogo, che, se la terra si guardasse dall'alto, avrebbe lo stesso aspetto delle palle di cuoio fatte di dodici spicchi, variopinta e distinta in colori svariati, rispetto ai quali i colori usati quaggiù dai nostri pittori non sono che immagini. *[C]* E la terra, lassù, è tutta di tali colori, molto più splendenti e più puri dei colori di quaggiù. Infatti, una parte di essa è purpurea e per bellezza mirabile, un'altra è del colore dell'oro, e quella parte che è bianca è più bianca del gesso e della neve; e così è anche per gli altri colori di cui essa è composta, i quali sono svariati e più belli di quanti noi non abbiamo mai visti. E le stesse cavità della terra in cui noi abitiamo, essendo piene di acqua e di aria, *[D]* presentano una particolare qualità di colore, che risplende nella varietà degli altri colori, così che l'aspetto della terra presenta una gamma di colori continui e cangianti.

«E, in una terra che ha queste caratteristiche, crescono in modo corrispondente tutte quante le cose che crescono: alberi, fiori e frutti. E allo stesso modo anche le piante e le pietre, in maniera del tutto corrispondente, sono lisce, trasparenti e di colori più belli. E le nostre pietre preziose non sono che frammenti di esse, corniole, diaspri, smeraldi *[E]* e tutte le altre cose come queste. Ma lassù non c'è niente che non sia come queste, e

anche più bello di queste. E la causa di ciò sta nel fatto che quelle pietre sono pure, non corrose come quelle di qua, né rovinate dalla putredine e dalla salsedine, per effetto dei sedimenti che si riversano insieme quaggiù, le quali producono bruttezza e malattie nelle pietre, nella terra, negli animali e nelle piante.

«E la vera terra è ornata di tutte queste cose e anche d'oro e d'argento e *[111 A]* di altri metalli preziosi, i quali sono tutti visibili e ve ne sono dovunque, in grande abbondanza, così che il vederla è una visione veramente degna dei beati.

«E ci sono molti animali e di molte specie e anche uomini. Alcuni di essi abitano all'interno della terra, altri sulle sponde dell'aria, come noi sulle sponde del mare, ed altri in isole[131] che sono accanto alla terraferma, intorno alle quali scorre l'aria. In una parola, quello che per noi e per i nostri bisogni sono l'acqua e il mare, lassù, invece, *[B]* è l'aria; e quello che per noi è l'aria, per loro è l'etere.

«Le loro stagioni sono, poi, così temperate, che essi non hanno malattie e vivono molto più a lungo che non qui da noi.

«E per vista, udito, intelligenza e per tutte le altre facoltà superano noi nella stessa misura in cui per la purezza l'aria supera l'acqua, e l'etere l'aria. E vi sono anche boschi e templi sacri agli dèi, nei quali abitano veramente gli dèi. E ci sono oracoli e divinazioni e visioni e altri modi di comunione diretta *[C]* fra gli uomini e gli dèi.

«E, ancora, vedono il sole, la luna e gli astri così come sono, e godono di ogni altra felicità che s'accompagna a tutte queste cose.

L'interno della terra

«Questa, dunque, è la natura della terra nel suo insieme, e questa la natura delle cose che stanno attorno alla terra. E dentro ad essa, lungo le cavità che la circondano tutta, vi sono molti luoghi, i quali, rispetto a quello che abitiamo noi, sono, alcuni, *[D]* più profondi e aperti, altri, invece, più profondi e più stretti e altri, poi, sono meno profondi e più estesi.

«E questi luoghi sono collegati fra loro da sotterranee aperture in più punti, alcune più piccole e altre più grandi; e ci sono passaggi da dove scorre molta acqua dagli uni agli altri, come da una conca a un'altra. E ci sono fiumi perenni di smisurata grandezza, di acque calde e di acque fredde, e molto fuoco e giganteschi fiumi di fuoco, e molti fiumi di liquido limo, sia più chiaro sia più melmoso, *[E]* simili ai fiumi di limo che ci sono in Sicilia, che scorrono davanti alla lava, e c'è anche la medesima lava. E da questi fiumi ciascuno di quei luoghi viene riempito, secondo che, di volta in volta, in ciascuno di essi si formi la corrente. E tutte queste correnti di acqua le spinge in su e in giù una sorta di oscillazione che c'è nel seno della terra, oscillazione dovuta ad una causa di particolare natura.

«Fra le voragini della terra ce n'è una, *[112 A]* che è la più grande di tutte, e che passa attraverso tutta la terra: è quella che Omero descrive dicendo *molto lontano, dove, sotto la terra / s'apre un profondissimo baratro*[132].

«E questa, in altri luoghi, egli e molti altri poeti chiamano Tartaro. Infatti, tutti i fiumi si inabissano dentro questa voragine e poi di nuovo da essa rifluiscono, e ciascuno di essi diventa poi della stessa natura della regione attraverso la quale scorre.

«La causa *[B]* per cui queste fiumane laggiù si inabissano e poi di nuovo si riversano fuori, è che tutta questa massa di acque non ha un fondo né un sostegno, e oscilla e fluttua in su e in giù. E l'aria e il vento che sono intorno alla massa d'acqua fanno lo stesso. Infatti, essi seguono il movi-

mento di questa, sia quando si muove verso le regioni della terra che sono dalla parte di là, sia quando si muove verso le regioni della terra che sono dalla parte di qua. E come l'alito di chi respira entra ed esce e fluisce continuamente così, laggiù, il vento che oscilla insieme con la massa umida produce terribili venti e di smisurata potenza, sia *[C]* entrando sia uscendo.

«Quando, dunque, l'acqua si riversa in quel luogo che è chiamato "di sotto", affluisce in quei luoghi lungo i fiumi che sono di là e attraversa la terra e li riempie, come fanno coloro che riempiono i canali di irrigazione, attingendo acqua ad una fonte. Quando poi, nuovamente, si ritira di là e si riversa di qua, riempie di nuovo i fiumi che sono di qua, e questi, a loro volta, ingrossati, scorrono attraverso i canali e attraverso la terra; e, giungendo in quei luoghi dove si sono aperte le vie, formano mari e laghi, fiumi e fontane. Di qui, poi, inabissandosi di nuovo *[D]* sotto la terra, dopo aver girato, alcune per luoghi più vasti e più numerosi, altre per luoghi più ristretti e meno numerosi, le correnti d'acqua nuovamente sprofondano nel Tartaro, alcune ad un livello molto più basso di quello da cui prima furono spinte fuori, altre meno: ma tutte sprofondano nel Tartaro a un livello più basso di quello da cui uscirono fuori. E alcune si riversano fuori dal Tartaro dalla parte opposta a quella in cui confluiscono, altre dalla parte medesima. E ce ne sono alcune che, dopo aver percorso in circolo tutta la terra, una o più volte, attorcigliandosi intorno ad essa come fanno i serpenti, spingendosi in giù quanto possono, sprofondano di nuovo nel Tartaro. *[E]* E ai fiumi è possibile, e da una parte e dall'altra, scendere giù fino al centro della terra, ma non oltre, in quanto, per ambedue le correnti il luogo che è dalla parte opposta è assai ripido.

«Ci sono molti altri grandi fiumi e di specie diversa, ma fra questi ve ne sono quattro particolari, dei quali il più grande, che scorre all'estrema periferia attorno alla terra, si chiama Oceano.

«Agli antipodi di esso e in senso contrario scorre l'Acheronte, il quale, passando per luoghi deserti, *[113 A]* penetra sotto la terra e perviene alla palude Acherusiade, dove giungono le anime della maggior parte dei morti; e dopo essere rimaste colà per tutto quel tempo che è fissato dal destino, alcune più a lungo e altre meno a lungo, sono rimandate di nuovo su nel mondo, a rinascere di nuovo in forme di esseri viventi.

«Il terzo fiume scaturisce a mezza distanza fra questi due e, poco avanti, si getta in un luogo spazioso, bruciato da molto fuoco, e forma una palude più grande del nostro mare, che ribolle d'acqua e di fango, e di qui *[B]* scorre, girando torbido e melmoso intorno alla terra, e, passando per altri luoghi della terra, giunge fino alle estreme propaggini della palude Acherusiade, senza, però, mescolare le sue acque con quella; e, dopo essersi avvoltolato più volte sotto terra, si getta nel Tartaro ad un livello più basso. Questo è il fiume che chiamano Piriflegetonte, e rivoli di esso sono le lave che eruttano fuori, dovunque possano trovare uno sbocco sulla superficie della terra.

«Di fronte a questo balza fuori il quarto, dapprima in un luogo terribile e selvaggio, di colore simile a pietra cerulea, come si dice. *[C]* Questo è il luogo che chiamano Stigio; e Stigia chiamano anche la palude che il fiume forma, sboccando colà. Questo fiume, dopo essersi sprofondato in questo luogo e dopo aver acquistato nell'acqua orribili forze, addentrandosi giù, dentro alla terra, e avvolgendosi attorno, corre in senso contrario al Piriflegetonte, e con questo si incontra nella palude Acherusiade, dalla

parte opposta, senza mescolare, neppure esso, le sue acque con le acque della palude, e, dopo aver girato in cerchio intorno al Piriflegetonte, si riversa nel Tartaro dal lato contrario. Il nome di questo fiume, come dicono i poeti, è Cocito[133]. *[D]*

I luoghi che le anime occupano dopo la morte e la sorte di ciascuna di esse

«Così è fatto, dunque, l'aldilà. E dopo che i morti pervengono là, dove ciascuno è condotto dal suo dèmone, vengono giudicati, in primo luogo, quelli che sono vissuti bene e santamente e quelli che no.

«E coloro che risultano essere vissuti né bene né male, arrivati alle rive dell'Acheronte, salgono su barche che sono lì pronte per loro e su queste giungono alla palude. Qui giunti, rimangono a purificarsi e ad espiare le loro colpe, se mai ne avessero commesse, e ricevono il premio *[E]* delle loro buone opere, ciascuno secondo il proprio merito.

«Coloro, invece, che risultano essere insanabili per la gravità delle loro colpe, perché hanno compiuto molti e gravi sacrilegi o iniqui delitti contro le leggi o altre azioni nefande del tipo di queste, il giusto destino che a loro conviene li scaglia nel Tartaro, di dove non ritorneranno mai più.

«Invece, coloro che risultano aver commesso colpe sanabili, anche se grandi, come ad esempio coloro che sotto la spinta dell'ira hanno commesso azioni violente contro il padre o contro la madre *[114 A]* e poi si sono pentiti di questo per tutta la vita, o che si sono macchiati di omicidio in modo simile a quelli, debbono cadere nel Tartaro, ma, dopo che sono caduti e sono rimasti un anno colà, l'onda li rigetta fuori: gli omicidi lungo il Cocito, e i violenti contro il padre o contro la madre lungo il Piriflegetonte. Dopo che sono trascinati dalla corrente fino alla palude Acherusiade, quivi mandano grida e chiamano, gli uni, quelli che essi hanno ucciso, gli altri, quelli contro i quali hanno fatto violenza, e, invocandoli, li supplicano *[B]* e li pregano di permettere loro di uscire fuori dalla palude e di accoglierli. Se riescono a convincerli, escono fuori dai fiumi, e pongono fine ai loro mali; se no, di nuovo sono trascinati nel Tartaro, e di là di nuovo nei fiumi; e non cessano di subire tali patimenti, prima di aver persuaso coloro cui fecero male: infatti questa è la pena imposta loro dai giudici.

«Infine, coloro che risultano aver vissuto una vita in grande santità, subito liberati da questi luoghi sotterranei, e liberati da essi *[C]* come da carceri, salgono in alto, in una pura dimora, e là abitano sulla vera terra[134].

«E tra questi, coloro che si sono purificati quanto occorre con l'esercizio della filosofia, vivono completamente sciolti da ogni legame col corpo per tutto il tempo futuro e vanno in abitazioni ancora più belle di queste, che non è facile descrivere[135], e non sarebbe sufficiente il tempo che ancora ci resta.

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

Conclusione etica

«Certamente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene ad un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che o questo o qualcosa simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, questo mi pare che si convenga, e che metta conto arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello![136] E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che io, da un pezzo,

protraggo questo mio mito.

«Per questi motivi, deve avere ferma fiducia, riguardo alla sua anima, *[E]* l'uomo che durante la sua vita rinunciò ai piaceri e agli ornamenti del corpo, giudicandoli estranei e pensando che facessero solo del male, e, invece, si curò nelle gioie dell'apprendere, e, avendo ornato la sua anima non di ornamenti che le sono estranei, ma di ornamenti che sono a lei propri; cioè di temperanza, *[115 A]* giustizia, fortezza, libertà e verità, così aspetta l'ora del suo viaggio nell'Ade, pronto a mettersi in viaggio quando verrà il suo giorno.

«E anche voi due, o Simmia e Cebete, e voi tutti, un giorno dovrete fare questo viaggio, ciascuno quando sarà il suo giorno. Quanto a me, come direbbe un eroe tragico, già mi chiama il mio destino, ed è quasi l'ora che vada al bagno, perché mi pare meglio bere il veleno dopo essermi lavato e non lasciare alle donne la fatica di lavare il mio cadavere». *[B]*

Epilogo

Ultimi momenti della vita di Socrate

Non appena egli ebbe terminato di dire queste cose, Critone disse: «Ebbene, Socrate, hai disposizioni da dare a costoro e a me per i tuoi figli o per altre tue cose, che ti sarebbe particolarmente gradito che noi facessimo?».

«Quello che dico sempre, o Critone – rispose Socrate –, nulla di nuovo: cioè che, se vi prenderete cura di voi medesimi, farete cosa grata a me e ai miei e anche a voi medesimi, qualunque cosa facciate, anche se ora non me lo promettete; se, invece, non vi prenderete cura di voi stessi e non vorrete seguire, quasi come orme, le cose dette ora e in passato, se anche *[C]* ora me lo promettete con fermi propositi, non concluderete nulla».

«Per quanto riguarda queste cose – disse – certamente procureremo di fare così. Ma in quale modo dobbiamo seppellirti?».

«Come volete – disse –, se pure mi prenderete e io non vi scapperò».

E, ridendo tranquillamente e guardando verso di noi, disse: «Io, o amici, non riesco a convincere Critone che Socrate sono proprio io, questo che qui discute e dispone ad una ad una con ordine le cose che dice; invece crede che io sia *[D]* quello che, di qui a poco, egli vedrà morto[137], e perciò mi domanda come mi deve seppellire. Dunque, quello che da molto tempo io ho continuato a dire, ossia che io, dopo che avrò bevuto il veleno, non rimarrò più con voi, ma me ne andrò di qui, in certi luoghi felici dei beati, mi pare che per Critone sia stato inutile: come se io, parlando, avessi voluto consolare un po' me e un po' voi».

E soggiunse: «Ora dovete farvi garanti voi presso Critone, e farvi garanti della garanzia contraria a quella che egli fece per me ai giudici: egli garantì che io sarei rimasto qui, e voi gli garantirete, invece, che io non rimarrò qui dopo che sarò morto, ma che *[E]* me ne andrò via, affinché Critone sopporti la pena più facilmente, e, vedendo il mio corpo nel momento in cui sarà bruciato e sepolto, non si corrucci per me, come se io soffrissi pene terribili, e non dica, durante il mio funerale, che egli espone Socrate o lo porta via o lo seppellisce.

«Infatti, caro Critone – egli proseguì –, tu sai bene che il parlare scorretto non solo è cosa per sé sconveniente, ma fa male anche alle anime. Ma tu devi farti coraggio e devi dire che seppellisci il corpo di Socrate; e lo devi seppellire *[116 A]* nel modo che più ti piace o nel modo che credi più conforme alle usanze».

E, detto questo, si alzò per andare a lavarsi nell'altra stanza. Critone lo seguì, ma volle che noi rimanessimo.

E noi rimanemmo, discutendo intorno alle cose che si erano dette, e

riflettendo su esse, e anche considerando quanto grande fosse la nostra sventura, convinti come eravamo che avremmo dovuto passare tutto il resto della nostra vita come orfani privi del padre.

Dopo che *[B]* si fu lavato, gli vennero condotti i figli – ne aveva tre, due piccoli e uno grande – e vennero anche le donne di casa[138]. Dopo che ebbe parlato con loro alla presenza di Critone ed ebbe date le disposizioni che desiderava, volle che le donne e i figli andassero via e ritornò dove noi eravamo. Il sole era ormai vicino al tramonto, perché egli era rimasto molto tempo nell'altra stanza. Quando ritornò da noi, dopo che si era lavato, si sedette e da allora non disse che poche parole.

Ed ecco entrare il ministro degli Undici[139], il quale, avvicinandosi *[C]* a lui, disse: «O Socrate, io son certo che non avrò da rimproverarti quello che devo invece rimproverare agli altri, i quali s'infuriano con me e mi maledicono, quando io vengo a portare l'ordine che hanno dato i magistrati di bere il veleno. Io, già altre volte, in tutto questo tempo, ho ben capito che sei il più nobile, il più mansueto e il più buono di quanti mai sono venuti qui dentro. E anche ora so bene che tu non ti adirerai contro di me, perché conosci quelli che hanno la colpa e ti adirerai contro costoro[140]. E ora sai bene che cosa sono venuto *[D]* ad annunciarti, ti do l'addio, e cerca di sopportare meglio che puoi l'ineluttabile sorte».

E mentre così diceva scoppiò in pianto, si voltò e andò via.

E Socrate, alzando lo sguardo verso di lui, disse: «Addio anche a te, farò così come dici».

E rivoltosi verso di noi, soggiunse: «Quanto è cortese quest'uomo! In tutto questo tempo egli veniva spesso a trovarmi, e, qualche volta, discuteva con me, ed era un uomo veramente eccellente. E ora guardate come mi piange, e con quale animo sincero! Suvvia, Critone, ubbidiamogli, e qualcuno porti il veleno se è già pestato, se no, l'uomo lo pesti». *[E]*

E Critone rispose: «Ma mi pare che il sole sia ancora sui monti e che non sia ancora tramontato! E poi io so di alcuni che lo hanno bevuto tardi, molto dopo che era stato dato loro l'annuncio e dopo avere abbondantemente mangiato e bevuto, e so di altri che si sono anche goduti la compagnia delle persone che desideravano. Non avere fretta, c'è ancora tempo!».

E Socrate disse: «È naturale, o Critone, che quelli di cui parli facciano così: infatti, credono di guadagnare facendo così; ed è anche naturale che io non voglia fare così: infatti, *[117 A]* io credo di non guadagnare nient'altro, bevendo il veleno un poco più tardi, se non di rendermi ridicolo ai miei stessi occhi, aggrappandomi alla vita, e cercando di risparmiarne quando ormai non c'è più».

E soggiunse: «Ora ubbidiscimi e non fare altrimenti».

Socrate beve la cicuta

E Critone, udito questo, fece un cenno allo schiavo che stava in piedi presso di lui. Lo schiavo uscì, e, dopo essere rimasto fuori un po', tornò portando con sé l'uomo che aveva il compito di dare il veleno, che portava pestato dentro una tazza[141].

E Socrate, vedendo quell'uomo, gli disse: «Ebbene, o brav'uomo, tu che sei pratico di queste cose, che cosa si deve fare?».

«Nient'altro – rispose – se non bere, e, dopo, passeggiare fin che non venga un peso *[B]* alle gambe: allora ti dovrai coricare e, così, il veleno farà il suo effetto».

E, mentre diceva questo, porse la tazza a Socrate.

Ed egli, prendendola, col volto sereno, o Echecrate, e senza tremare e

senza alterare il colore né l'espressione del viso, ma come era solito, guardando di sotto in su, coi suoi occhi da toro, quell'uomo, disse: «Che ne pensi? Di questa bevanda è lecito far libagione a qualcuno, o no?».

Ed egli rispose: «Noi ne pestiamo soltanto quel tanto che crediamo basti per bere, o Socrate». *[C]*

Disse poi: «Capisco. Ma, se non altro, è lecito e, anzi, è doveroso pregare gli dèi che la migrazione da questo mondo all'altro si compia con propizia fortuna. Così prego e così sia».

E non appena ebbe detto queste parole, trattenendo il respiro, bevve fino all'ultima goccia, senza alcun segno di disgusto e con facilità. E i più di noi, che fino a quel momento eravamo stati capaci, sia pure a fatica, di non piangere, come lo vedemmo bere e che aveva ormai bevuto, non ne potemmo più. E anche a me, contro la mia volontà, sgorgarono a fiotti le lacrime, e, nascondendomi il volto, piangevo: piangevo me stesso e non certo lui, piangevo la mia sventura; piangevo di quale uomo *[D]* come amico sarei rimasto privo. Critone, ancor prima di me, si era alzato, perché non poteva più trattenere le lacrime. E Apollodoro, che anche prima non aveva smesso di piangere, in quel momento gettò un grido e gemette e si lamentò in modo tale che non ci fu uno dei presenti che non si sentisse spezzare il cuore, tranne Socrate.

E Socrate, allora, disse: «Che fate, o amici? Mandai via le donne soprattutto per questo, perché *[E]* non facessero queste cose sconvenienti, perché ho sentito dire che bisogna morire con lieti auguri. Via! Calmatevi e fatevi forza!».

E noi, udendolo, provammo un senso di vergogna e smettemmo di piangere.

Morte di Socrate

Ed egli passeggiò per la stanza, e dopo che ebbe detto che le gambe gli si facevano pesanti, si pose a giacere supino, come aveva raccomandato l'uomo che gli aveva dato il veleno, che, nel frattempo, continuava a toccarlo. Dopo un po' di tempo, costui gli esaminò i piedi e le gambe e poi, premendo un piede forte, domandò se sentisse qualcosa. *[118 A]*

Egli rispose di no.

E dopo ancora gli premette le gambe, e, scorrendo in su con la mano, ci indicava come egli si raffreddasse e si irrigidisse [142].

E di nuovo lo toccò e ci disse che, quando il freddo fosse giunto al cuore, allora se ne sarebbe andato.

E già le parti del suo corpo attorno al ventre erano pressoché fredde, quando, scoprendosi, perché prima si era coperto, disse queste parole, e furono le ultime sue: «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene!» [143].

«Sarà fatto – disse Critone –: ma vedi se hai qualche altra cosa da dire».

E a questa domanda egli non rispose più nulla.

Dopo un poco ebbe come un sussulto, e l'uomo lo scoprì. Gli occhi gli erano rimasti aperti, e Critone, vedendo questo, gli chiuse la bocca e gli occhi.

Questa fu la fine dell'amico nostro, o Echecrate: un uomo, lo possiamo ben dire, che, fra quanti allora conoscevamo, fu il migliore e anche il più sapiente e più giusto.

NOTE

[1] Su Fedone si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[2] Su Echecrate si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[3] Fliunte è una città dell'Argolide, in cui operava un circolo pitagorico.

[4] Delo è un'isola dell'Egeo, che i Greci avevano consacrata ad Apollo.

[5] Secondo la leggenda, Minosse, re di Creta, avrebbe fatto guerra agli Ateniesi, ritenendoli responsabili della morte del figlio Androgeo. A causa della fame e della pestilenza seguite alla guerra, gli Ateniesi, dietro responso dell'oracolo, pattuirono la cessazione delle ostilità, con la clausola di mandare a Creta, ogni nove anni, sette coppie di fanciulli e fanciulle da sacrificare al Minotauro, nel labirinto. Gli Ateniesi mantennero fede per due volte al patto; ma la terza volta prese parte alla spedizione Teseo, il quale uccise il Minotauro, liberando le sette coppie di giovani e salvando anche se stesso. Gli Ateniesi, come *ex voto*, da allora mandarono ogni anno a Delo un sacro pellegrinaggio, proprio sulla fatidica nave di Teseo, per ringraziare e onorare il dio Apollo per averli aiutati. La festa veniva chiamata Delia, appunto dall'isola di Delo (la nave veniva man mano restaurata, di modo che, anche se a poco a poco veniva tutta quanta rifatta, poteva pur sempre essere considerata la medesima). Nessuna esecuzione capitale poteva aver luogo dal momento in cui iniziava la festa fino al ritorno della nave.

[6] Sul periodo trascorso fra la condanna a morte di Socrate e l'esecuzione, che fu di un mese, cfr. Senofonte, *Memorabili*, IV 8.

[7] Sono gli Undici, di cui si parla sotto, 59 E. Sugli Undici si veda quanto diciamo nella nota 63 all'*Apologia di Socrate*.

[8] La prigionia di Socrate fu piuttosto blanda. Infatti, non solo l'ultimo giorno, ma tutti i giorni gli amici lo visitavano e restavano con lui a lungo a conversare; cfr. 59 D, e *Critone*, all'inizio.

[9] Cfr. anche i finali dell'*Apologia di Socrate* e del *Critone*.

[10] Su Apollodoro cfr. anche l'*Apologia di Socrate*, 34 A e *Simposio*, 172 B-C.

[11] Critobulo era uno dei figli di Critone.

[12] Evidentemente Critone.

[13] Ermogene appartenne ad una illustre famiglia (fu fratello del celebre Callia, su cui si veda la nota 6 all'*Apologia di Socrate*). È uno dei protagonisti del *Cratilo*. Anche Senofonte, *Memorabili*, I 2, 48, lo annovera fra i Socratici.

[14] Epigene viene menzionato anche in *Apologia di Socrate*, 33 E; cfr. anche Senofonte, *Memorabili*, III 12.

[15] Eschine di Sfetto è menzionato anche nell'*Apologia di Socrate*, 33 E; cfr. l'indicazione che diamo nella nota 52 di questo dialogo.

[16] Su Antistene, fondatore della scuola cinica, si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 390-402 e vol. V, s.v.

[17] Ctesippo viene menzionato anche nell'*Eutidemo*, 273 A e nel *Liside*, 206 A.

[18] Menesseno era figlio di Demofonte e cugino di Ctesippo, come ci viene detto nel *Liside*, 206 D; dà il nome ad uno dei dialoghi platonici.

[19] Questa autocitazione di Platone, con quel «credo» ipotetico, si può spiegare, come già

abbiamo accennato nella *Presentazione*, nel modo seguente. Platone non presenta in questi dialoghi un documento storico, ma mette in bocca a Socrate le proprie convinzioni metafisiche e fornisce la grandiosa dimostrazione dell'esistenza del mondo intelligibile delle Idee e dell'essere metasensibile. Su questo fonda le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima. Socrate diventa, così, oltre che personaggio storico, emblematica *dramatis persona* che esprime il pensiero platonico.

[20] Su Simmia si veda quanto diciamo sopra, nella *Presentazione*.

[21] Su Cebete si veda quanto diciamo sopra, nella *Presentazione*.

[22] Fedonda o Fedonde è menzionato anche da Senofonte, *Memorabili*, I 2,48, insieme ai pitagorici Simmia e Cebete.

[23] Euclide di Megara fu il fondatore della scuola socratica fiorita in questa città. Su di lui si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 418-426 e vol. V, s.v.

[24] Terpsione di Megara è messo in connessione con Euclide qui come nel *Teeteto*.

[25] Aristippo di Cirene fu il fondatore della scuola socratica cirenaica. Su di lui si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 403-417, e vol. V, s.v.

[26] Su questo Cleombroto non si sa nulla. Congetturalmente, lo si è connesso con il Cleombroto di Ambracia, di cui Callimaco (epigramma 24) dice che, dopo aver letto il *Fedone*, si gettò in mare.

[27] L'isola di Egina è situata di fronte ad Atene nel golfo Saronico. Questa «assenza» di Aristippo è stata interpretata nell'antichità come un'accusa di Platone nei suoi confronti di non aver assistito alla morte di Socrate. Questa interpretazione può però reggere solo se si interpreta ciò che Platone dice di sé poche righe sopra, nel modo che abbiamo indicato nella nota 19.

[28] L'intera cerchia dei fedeli socratici era dunque presente quasi al completo.

[29] Cfr. sopra, la nota 8.

[30] Quanto Platone dice qui non concorda con quanto dice nel *Critone*, 43 C ss., dove si sa dell'arrivo della nave tre giorni prima, per essere stata avvistata dal capo Sunio. L'incongruenza si spiegherebbe meglio se Platone avesse scritto il *Fedone* prima del *Critone*. In tal caso avrebbe introdotto i *tre giorni* per finzione poetica, cosa necessaria per giustificare l'impianto drammaturgico del dialogo. Invece, se all'epoca in cui componeva il *Fedone* Platone aveva già scritto il *Critone*, sarebbe ben difficile spiegare la ragione per cui non tenne conto di quanto in quel dialogo aveva già scritto a tale proposito, con ciò provocando una notevole stonatura.

[31] Cfr. sopra, nota 7.

[32] Di Santippe la posterità ha fatto quasi il simbolo della moglie bisbetica, aggressiva e insopportabile. Ma gli studiosi moderni hanno ben rilevato che, probabilmente, il responsabile della cattiva fama di Santippe è Antistene con la sua misoginia (cfr. il giudizio che egli dava di Santippe in Senofonte, *Simposio*, II 10). Si ha la notizia (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 26) di un'altra donna di Socrate, di nome Mirto. È probabile che sia stata la prima moglie e che egli abbia contratto il matrimonio con Santippe in età già avanzata, dal momento che da lei ebbe tre figli, di cui due giovani (cfr. la nota 59 all'*Apologia di Socrate*) e l'ultimo addirittura nato da poco, come subito dopo si dice, Santippe lo teneva ancora in braccio.

[33] Si tenga presente che i rilievi che di primo acchito verrebbe di fare, giudicando il comportamento di Socrate con la moglie troppo rigido e poco giustificabile, non sono esatti, non solo perché Santippe difficilmente avrebbe potuto resistere, in quanto era al limite della tensione e della stanchezza, ma soprattutto perché Socrate *la fa ritornare* con i familiari (cfr. 116 B) e rimarrà a lungo con loro, dopo aver parlato con i discepoli.

[34] Esopo è il favolista, schiavo di origine frigia, miticizzato dai Greci, vissuto – si diceva – all'epoca dei Sette Saggi, a cui veniva attribuito un *corpus* di favole che già alla fine del V secolo circolava in lingua attica. Il *corpus* fu via via ampliato fino a raggiungere un numero cospicuo di favole (circa 500). Come le opere di Omero e di Esiodo, le favole di Esopo o a lui attribuite costituirono un punto di riferimento della cultura ellenica.

[35] Sui rapporti di Socrate con Apollo si veda anche quanto viene detto in 85 B ss.

[36] Su Eveno di Paro si veda quanto diciamo nella nota 7 all'*Apologia di Socrate*.

[37] La festa del dio Apollo, per le ragioni già sopra indicate; cfr. sopra, note 5 e 6.

[38] Socrate condivideva la credenza nella valenza divinatoria dei sogni; cfr. anche *Critone*, 44 A-B.

[39] Su Filolao si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[40] Si tenga presente che Platone costruisce il *Fedone* (come del resto non pochi dialoghi) appunto sfruttando in modo sistematico la feconda tensione fra mito e *logos*, poesia e dialettica, musica di immagini e musica di discorsi. In un certo senso, l'impianto del *Fedone* è addirittura paradigmatico. I due grandi blocchi di ragionamento dialettico sono seguiti da due grandiosi miti (80 B ss., 107 C ss.).

[41] Era legge che nessuno venisse mandato a morte durante il giorno, ma solo *dopo il tramonto*; cfr. altri accenni in 89 C e 116 A.

[42] Evidentemente gli Orfici.

[43] Ancora riferimento agli Orfici; cfr. anche *Cratilo*, 400 C. L'espressione greca è ἐν φρουρᾷ, non traducibile con un termine che esprima le diverse valenze dell'originale, che sono quelle di *custodia*, *prigione* o *carcere*, ma anche *posto di guardia*.

[44] Cfr. *Apologia di Socrate*, *passim*.

[45] Cfr. *Apologia di Socrate*, 41 A-B.

[46] Ritorna il frequente richiamo della dottrina orfica.

[47] I Tebani (come i Beoti in genere) erano poco versati nelle cose filosofiche e piuttosto attaccati ai piaceri della vita.

[48] Sui filosofi come *moribondi*, si veda soprattutto Aristofane, *Nuvole*, *passim*.

[49] Può essere un'allusione a Parmenide, a Empedocle o a Epicarmo.

[50] L'immagine del *sentiero* è di origine pitagorica. È nota la massima con cui i Pitagorici riassumevano questa loro concezione: «Non andare per le vie maestre».

[51] Rimando alla dottrina orfica.

[52] È sempre un rimando agli Orfici.

[53] Cfr. *Gorgia*, 493 A-C.

[54] Il significato di questo detto orfico era il seguente: molti sono coloro che nelle cerimonie orfiche portano il tirso, ma sono pochi che, al di là di questa adesione estrinseca ai misteri, sanno aderire interiormente al dio Dioniso (Bacco), ossia sanno sentire il dio in sé e farsi uno con lui (farsi Dionisi o Bacchi). Da noi, qualche tempo fa circolava un detto corrispondente a questo, giustamente richiamato dagli studiosi: «Ci sono molti che portano le tonache, ma i sacerdoti sono pochi». Già i primi pensatori cristiani richiamavano il corrispettivo detto evangelico: «Molti sono i chiamati, pochi gli eletti» (Matteo, 20,16).

[55] Si allude ad Aristofane oppure a Eupoli; cfr. la nota 2 alla *Apologia di Socrate*.

[56] Si fa riferimento sempre alla dottrina orfica.

[57] Cfr. sopra, 63 E; 69 C.

[58] Nell'Ade.

[59] Cfr. sopra, 70 C.

[60] Il cacciatore Endimione, secondo una leggenda tramandataci in diverse varianti, sarebbe stato addormentato su un monte da Selene (Luna) di lui invaghita e che lo voleva baciare. Da questo sonno Endimione non si svegliò mai.

[61] Anassagora diceva che all'origine tutte le cose (tutte le omeomerie o semi di tutte le cose) erano *mescolate insieme* e *infinite* in quantità e piccolezza. Su Anassagora cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 162-170 e vol. V, s.v.

[62] La dottrina della reminiscenza, che è di genesi pitagorica, ha avuto una fondazione teoretica solo sulla base della metafisica platonica; per questo qui si fa dire proprio da un «pitagorico» che essa è di Socrate, e subito sotto si fa dire a Cebete che non l'ha bene in mente.

[63] Cfr. la nota precedente.

[64] Inizia qui una dimostrazione della dottrina della *reminiscenza*, o *anamnesi*, nuova rispetto a quella che Platone fornisce nel *Menone*, meglio articolata e strutturalmente ben connessa con la teoria delle Idee.

[65] Si noti come qui Platone ribadisca in maniera precisa il fatto che la sua argomentazione sull'immortalità dell'anima si fonda sulla teoria delle Idee e su ciò che essa implica, ossia sull'esistenza dell'essere intelligibile oltre l'essere sensibile.

[66] Cfr. sopra, 63 A.

[67] Cfr. sopra, 70 A.

[68] Ecco formulata nella maniera più esplicita la distinzione dei due piani della realtà. È la dottrina che segna la tappa più importante nella storia della metafisica. Cfr. Reale, *Storia...*, vol. II, pp. 92-97 e Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 147-153.

[69] È questo uno di quei passi (cfr. anche *Fedro*, 274 C ss. e *Timeo*, 21 C ss.) che si adducono per ritenere credibile la notizia pervenutaci di un viaggio di Platone in Egitto (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III 6-7). Ma della imbalsamazione parla già Erodoto, *Storie*, II 86-88.

[70] Nel senso dell'«invisibile»; si veda, a questo proposito, *Cratilo*, 403 A.

[71] Come gli studiosi hanno ben rilevato, è questa una specie di «legge del contrappasso»: ciascuna anima si reincarnerà in esseri che, in qualche modo, rispecchiano gli appetiti cui essa si è abbandonata e che costituiranno in un certo senso il suo inferno.

[72] Cfr. sopra, nota 43.

[73] La Penelope omerica, come ognuno ricorda, per protrarre la scelta del nuovo sposo, che avrebbe dovuto cadere su uno dei Proci (i quali le avevano invaso la casa), tesseva la sua tela di giorno e poi la disfaceva di notte (perché aveva promesso di operare quella scelta solo una volta terminata la tessitura della tela). Penelope, dunque, tendeva sostanzialmente a *disfare* ciò che faceva. Qualcosa di analogo fanno quanti si gettano in balia dei piaceri: infatti, costoro, in questo modo, ritessono quei legami col corpo che la filosofia cerca di sciogliere e di disfare. In questo senso – e si noti la bellezza dell'immagine – fanno come faceva Penelope, ma alla rovescia: quella tendeva sostanzialmente a *sciogliere* e a *disfare* la sua tela, questi, invece, tendono a *rifare* e a *ritessere* quei legami che vanno invece disfatti.

[74] Questo lungo silenzio, che vien messo bene in rilievo, così come l'intermezzo poetico del «canto dei cigni» e tutto ciò che segue fino a 91 C, ha il preciso scopo di indicare che la prima parte del dialogo si è conclusa e che ne inizierà una nuova, la quale ci porterà su un piano teoretico ancora più elevato.

[75] Era una credenza antica, che, in realtà, non ha alcun fondamento (cfr. Aristotele, *Storia degli animali*, IX 12, 615 b). Si riteneva che i cigni fossero sacri ad Apollo e che presentissero la morte, cantando, in quel momento, appunto il loro canto più bello.

[76] Secondo un mito greco, in usignolo era stata trasformata Procne e in upupa Tereo (un figlio di Ares), che nel loro canto piangevano il figlio Ito, mentre in rondine era stata tramutata Filomela, sorella di Procne (cfr. Apollodoro, III 14,8; Pausania, I 5,4 e 41,8; X 4,6; Igino, *Fabula*, 45).

[77] Cfr. *Apologia di Socrate*, 23 C; 39 C.

[78] Fino al tramonto.

[79] È questo un passo diventato emblematico. Si veda Reale, *Storia...*, vol. IV, p. 701.

[80] Alcuni pensano che qui si alluda al pitagorico Filolao e ai suoi seguaci; altri pensano, invece, al medico Alcmeone di Crotone (VI secolo a.C.).

[81] Cfr. sopra, 91 A s.; 77 C.

[82] Cfr. sopra, 77 C.

[83] Nella serie delle successive incarnazioni.

[84] L'ultimo dei corpi in cui l'anima si troverà ad essere incarnata.

[85] Si noti come qui (fino a 99 A) Echecrate interloquisca interrompendo la narrazione di Fedone (da Atene in cui ci trovavamo nel dialogo narrato, torniamo a Fliunte, dove i due stanno conversando). Una delle ragioni di questa interruzione è senza dubbio di carattere drammaturgico: Platone gioca sulla pausa per rendere più viva e acuta l'attesa di come andrà la discussione.

[86] Fedone, secondo il costume della sua città, portava i capelli lunghi. In Atene solo i ragazzi fino a diciotto anni portavano i capelli lunghi. Ora Fedone è ancora giovane, ma ha certamente più di diciotto anni, e dunque i suoi lunghi capelli in Atene erano una cosa fuori dell'usuale.

[87] Come è noto, i Greci, in segno di lutto, solevano tagliarsi le chiome.

[88] Questo, infatti, per Socrate, sarebbe il più grave dei lutti: un lutto ben più grande della morte, perché sarebbe *lo scacco matto della filosofia*.

[89] Narra Erodoto (*Storie*, I 82) che gli Argivi, vinti dagli Spartani a Tirea (546 a.C.), in segno di lutto si tagliarono le chiome, giurando di non lasciarsele più crescere finché non avessero ripreso Tirea.

[90] Narra la leggenda che Eracle, mentre era sul punto di uccidere l'Idra, si vide arrivare contro un granchio mostruoso mandato da Era, e che, non potendo sostenere il combattimento da solo contro i due mostri, chiamò lo scudiero Iolao. E così nacque il proverbiale modo di dire. Cfr. *Eutidemo*, 297 C.

[91] Si diceva che le correnti dell'Euripo (stretto di mare fra l'Eubea e l'Attica) cambiassero direzione sette volte al giorno (cfr. Strabone, *Geografia*, IX 403).

[92] Ossia la teora delle Idee; cfr. sopra, 75 C s.; 76 D ss.

[93] Omero, *Odissea*, XX 17 s.

[94] Armonia, figlia di Afrodite e di Ares, era moglie di Cadmo, il quale aveva costruito, secondo la leggenda, la rocca di Tebe. Traendo spunto dal legame (suggerito dal termine) fra *Armonia* e la dottrina dell'anima come «armonia», e anche dal legame fra Armonia e Cadmo e la città di Tebe (di cui Simmia e Cebete sono cittadini), Socrate costruisce questa gustosa immagine. Armonia (cioè l'obiezione di Simmia) è stata placata e non si oppone più all'immortalità dell'anima; resta ora da vedere come sia possibile propiziarsi anche Cadmo (marito di Armonia), cioè, fuori di metafora, Cebete e la sua obiezione.

[95] Citazione generica, che potrebbe derivare da Omero, *Iliade*, IV 611; V 611; VI 143.

[96] Per una interpretazione di questa parte del *Fedone*, che contiene alcune fra le pagine teoretiche più avanzate e più importanti consegnate da Platone ai suoi scritti, si veda Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 137-158 e Reale, *Storia...*, vol. II, pp. 59-70.

[97] Riferimento ad Archelao di Atene, discepolo di Anassagora (cui Socrate fu legato); si veda Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 17; cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 194-196.

[98] Riferimento a Empedocle, su cui cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 157 s.

[99] Allusione soprattutto a Diogene di Apollonia, su cui cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 187-193.

[100] Riferimento a Eraclito, su cui cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 72-82 e specialmente pp. 77 ss.

[101] Probabile riferimento ad Alcmeone di Crotone (vissuto fra i secoli VI/V a.C.).

[102] È, quasi certamente, Archelao; cfr. sopra, nota 97. Il fatto che Socrate sia stato alla scuola di Archelao, viene attestato da numerose fonti; cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, p. 195, nota 25.

[103] Sulla dottrina della Intelligenza di Anassagora, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 167-169.

[104] È la tesi sostenuta già da Anassimandro; cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, p. 65.

[105] Cfr. *Critone*, 53 B.

[106] Noti il lettore come qui venga ben delineata la nuova visione platonica della realtà, che lascia dietro di sé in modo netto la filosofia naturalistica. Cfr. il passo parallelo di *Timeo*, 46 C ss.; cfr. sopra, nota 68.

[107] Si allude ad Empedocle; cfr. Aristotele, *Il cielo*, II 13, 295 a 13 ss.

[108] Si allude ad Anassimene, Anassagora e Democrito; cfr. Aristotele, *Il cielo*, II 13, 294 b 13 ss.

[109] Atlante, secondo la mitologia antica, era uno dei Titani che da Zeus era stato condannato a reggere il mondo sulle spalle; cfr. Esiodo, *Teogonia*, 517 ss.

[110] È una metafora davvero emblematica. Gli antichi chiamavano *seconda navigazione* (δεύτερος πλοῦς) quella che, quando la nave rimaneva senza vento, si poteva fare solo a forza di remi. Questa metafora indica il punto-cardine della filosofia platonica; cfr. a questo proposito, Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 147-153; 159 ss. e 214 ss.

[111] In greco c'è ἐν λόγοις, non traducibile senza esplicitare una delle valenze concettuali di cui il termine *logos* è carico. Fra le molte possibilità abbiamo scelto quella che viene esplicitata da Platone stesso, specie in 101 D. Il *logos* significa, qui, *il postulato delle Idee*, intendendo «postulato», nel senso della dialettica platonica.

[112] Per una spiegazione cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 137 ss.

[113] Platone richiama qui e risolve i vari problemi suscitati sopra, 96 D ss.

[114] Cfr. note 121 e 122.

[115] Cfr. *Repubblica*, VI 510 A ss. È questo il passaggio-cardine dalle Idee ai Principi primi e supremi, che costituiscono *il fondamento ultimativo da cui derivano le Idee stesse* (si noti come, per richiami, si alluda al «principio» subito dopo, addirittura espressamente). Per una puntuale spiegazione del passo, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 153 ss. Si tenga presente che tutto questo contesto parla ampiamente della teoria delle Idee, ma senza fare uso del termine tecnico di cui Platone

farà uso subito dopo, 102 B ss., e invece fa richiamo proprio all'*archè*, al Principio.

[116] Si noti come anche qui, come sopra (cfr. nota 85), Echecrate interloquisca, interrompendo la narrazione di Fedone. Anche in questo caso, Platone ricorre ad un elemento di natura drammaturgica al fine di segnare uno stacco fra ciò che precede e ciò che segue: fin qui (dal primo stacco fino a questo) Platone ha esposto i *fondamenti generali* della sua dottrina; di qui in poi esporrà l'ultima dimostrazione dell'immortalità dell'anima, quella definitiva.

[117] Cfr. sopra, 100 D.

[118] Si tenga presente che qui Platone non esprime un dubbio critico sui postulati che portano alla teoria delle Idee, quasi con uno spirito aporetico, ma torna a ripetere, come sopra (101 D - 102 A), che dalla teoria delle Idee bisogna passare a quella dei Principi primi e supremi, che fondano le Idee medesime, oltre i quali non c'è più nulla da ricercare. Al vertice della metafisica platonica non stanno dunque le Idee, ma, appunto, i Principi primi e supremi.Cfr. sopra, nota 115, e Reale, *Per una nuova interpretazione...*, decima ediz. (1991), pp. 156 ss.

[119] Quello che qui viene esposto è uno dei miti più famosi di Platone che presenta addirittura tangenze con la visione dell'aldilà che Dante espone nella *Divina Commedia* (si veda, al riguardo, J.A. Stewart, *The Myths of Plato*, London 1962, pp. 103-132)

[120] Richiamo alle dottrine orfiche.

[121] Cfr. *Gorgia*, 523 A ss.

[122] Cfr. *Repubblica*, X 615 A s.; *Fedro*, 249 A.

[123] È una tragedia di Eschilo non pervenutaci (fr. 239 Nauck).

[124] Platone allude ai sacrifici fatti alla dea Ecate nei trivî alla fine di ogni mese.

[125] Cfr. sopra, 81 C s.

[126] Se questa non è una finzione poetica di Platone, il personaggio cui qui si alluderebbe non è identificabile.

[127] Può essere un riferimento a Glauco di Samo (VI secolo a.C.), inventore della saldatura del ferro (cfr. Erodoto, *Storie*, I 25), o al mitico patrono dei pescatori, che fu lui stesso pescatore, trasformato in dio marino.

[128] Dottrina formulata da Anassimandro.

[129] Dal Mar Nero fino allo stretto di Gibilterra (il Fasi è un fiume della Colchide, estremità orientale del Mar Nero; le Colonne di Eracle sono appunto lo stretto di Gibilterra).

[130] È questa un'immagine che anticipa il grande *mito della caverna* del libro VII della *Repubblica*. Dovette suscitare grande impressione, tanto che Aristotele stesso lo imita nel suo scritto *Sulla filosofia* (cfr. fr. 13 Ross).

[131] Sono le cosiddette isole dei Beati.

[132] Omero, *Iliade*, VIII 14.

[133] Dei nomi di questi fiumi mitici fa menzione già Omero, *Odissea*, X 513 s.

[134] Quella descritta sopra, 110 B ss.

[135] Forse alle stelle natali di cui parla il *Timeo*, 41 D. Dunque, ai filosofi (ai puri nel senso più alto) è riservata una sorta di paradiso ultraterreno.

[136] È questa una delle affermazioni più toccanti del *Fedone*, e va considerata come una vera cifra emblematica del pensiero platonico.

[137] Il vero uomo non è il suo corpo, ma la sua anima, come ha mostrato tutto il dialogo;

cfr. anche *Alcibiade maggiore, passim.*

[138] Dunque, anche Santippe; cfr. sopra, nota 32.

[139] Cfr. sopra, nota 7.

[140] Il messo allude agli accusatori e ai giudici che hanno votato per la condanna di Socrate.

[141] Non è il messo, ma il personaggio già entrato nella cella all'inizio; cfr. 63 D s.

[142] Era questo l'effetto che provocava il veleno della cicuta: una paralisi che incominciava dalle gambe.

[143] Si noti come queste parole sembrino venire dall'oltretomba. Si ricordi che gli antichi sacrificavano un gallo ad Asclepio, dio della medicina, come segno di gratitudine, quando guarivano da una malattia. Platone fa dare a Socrate, come ultimo messaggio, la conferma che quanto aveva sempre sostenuto era esatto, ossia che stava passando alla nuova e vera vita. Sono parole che riassumono in maniera icastica il significato di tutto quanto il dialogo.

CRATILO

[Sulla correttezza dei nomi]

SOCRATE – Sai che il discorso esprime il tutto, gira e si muove sempre, ed è duplice: vero e falso.
ERMOGENE – Certamente.
SOCRATE – Perciò, la parte vera di esso è levigata e divina e dimora in alto, tra gli dèi, mentre quella falsa abita in basso, tra la moltitudine degli uomini, ed è ruvida e caprina: qui, nella vita tragica, si trova, infatti, la maggior parte dei miti e delle menzogne.
ERMOGENE – Senz'altro.
SOCRATE – Correttamente, allora, colui che esprime tutto e che si muove sempre sarà Pan capraio, figlio dalla duplice natura di Ermete, liscio nella parte superiore, ruvido e caprino nella parte inferiore. E Pan è certo discorso o fratello di discorso, se è veramente figlio di Ermete: che un fratello assomigli ad un fratello non è per nulla straordinario.
408 C - D

Presentazione, traduzione e note di

Maria Luisa Gatti

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Cratilo»

I. Introduzione. Presentazione del problema del dialogo [383 A - 384 E]

II. Parte prima. Difesa della correttezza per natura dei nomi [385 A - 391 B]

1. Nesso fra attribuzione soggettiva e relativismo [385 A - 386 E]
2. Rapporto fra atti giusti e attribuzione corretta dei nomi [386 E - 387 D]
3. Il nome come strumento del denominare [387 D - 388 C]
4. Rapporto fra artefice delle varie arti e artefice dei nomi [388 C - 389 A]
5. L'artefice costruisce i propri strumenti mirando all'Idea [389 A - 390 A]
6. La valutazione dell'opera del legislatore dei nomi spetta al dialettico [390 B - D]
7. Conclusione della discussione sulla correttezza per natura dei nomi [390 D - 391 B]

III. Parte seconda. Correlazione tra nome e significato universale [391 B - 396 D]

1. Secondo i poeti, nomi diversi vengono assegnati in proporzione alla sapienza di chi li attribuisce [391 B - 393 B]
2. Il nome dell'individuo si conforma a quello dell'eidos [393 B - C]
3. Differenze di suono nel nome non ne mutano l'identità di significato [393 C - 394 D]
4. Anche l'attribuzione dei nomi propri di persona è determinata da natura e eidos [394 D - 396 D]

IV. Parte terza. Spiegazione etimologica dei nomi da parte di Socrate [396 D - 421 C]

1. Collegamento con la discussione precedente [396 D - 397 C]
2. Theós [397 C - D]
3. Daimon [397 D - 398 C]
4. Heros [398 C - E]
5. Anthropos [398 E - 399 C]
6. Psyché [399 C - 400 B]
7. Soma [400 B - C]
8. Invocazione agli dèi [400 D - 401 A]
9. Estia [401 B - E]
10. Crono e Rea [401 E - 402 A]
11. Oceano e Teti [402 B - D]
12. Poseidone, Plutone e Ade [402 D - 404 B]
13. Demetra, Era e Persefone [404 B - E]
14. Apollo [404 E - 406 A]
15. Le Muse, Lethó e Artemide [406 A - B]
16. Dioniso e Afrodite [406 B - D]
17. Pallade Atena [406 D - 407 C]
18. Efesto [407 C]
19. Ares [407 C - D]
20. Ermete e Iride [407 E - 408 B]

21. Pan [408 B - D]
22. Elio o il Sole [408 D - 409 A]
23. Selene o la Luna [409 A - C]
24. Mesi e Astri [409 C]
25. Fuoco e Acqua [409 C - 410 A]
26. Aria, Etere, Terra [410 A - C]
27. Stagioni e Anni [410 C - E]
28. Riflessioni metodologiche [411 A - D]
29. Valori esprimenti la conoscenza [411 D - 412 B]
30. Bene e Giustizia [412 C - 413 D]
31. Ciò che è connesso al maschile e al femminile [413 D - 414 B]
32. Arte ed espediente [414 B - 415 A]
33. Virtù e Vizio [415 A - 416 A]
34. Bello e Brutto [416 A - D]
35. Termini riguardanti l'utile e il vantaggioso [416 D - 417 D]
36. Termini riguardanti il non-utile e il nocivo [417 D - 418 A]
37. Ciò che lega e ciò che è doveroso [418 A - 419 B]
38. Nomi di affezioni, impulsi, sentimenti, moti volontari [419 B - 420 E]
39. Interpretazione etimologica di categorie fondamentali [421 A - C]

V. Parte quarta. Riduzione di nomi e cose agli elementi primi [421 C - 427 D]

1. Come fondare la correttezza dei primi nomi [421 C - 422 C]
2. La mimesi dei nomi [422 C - 424 A]
3. Analisi della lingua e degli esseri: corrispondenza di struttura fra lingua e realtà [424 A - 425 B]
4. Difficoltà della riduzione degli elementi [425 B - 427 D]

VI. Parte quinta. Difesa della correttezza per convenzione dei nomi [427 D - 435 D]

1. Precisazioni metodologiche [427 D - 428 C]
2. Presa di posizione di Cratilo a favore della correttezza per natura dei nomi [428 D - 430 A]
3. Risposta di Socrate: errori nell'attribuzione di nomi [430 A - 431 C]
4. Differenze nell'imitazione [431 C - E]
5. Rapporto fra nome e typos dell'oggetto [431 E - 433 B]
6. Validità relativa della convenzione e dell'abitudine [433 B - 435 D]

VII. Parte sesta. I nomi non sono un fondamento sicuro per la conoscenza dell'essere [435 D - 439 B]

1. Possibilità di errore dell'artefice dei nomi [435 D - 436 B]
2. La concordanza fra etimologie non garantisce la correttezza dei nomi [436 B - 437 D]
3. L'artefice dei nomi deve aver prima conosciuto le cose in un modo diverso dal nome [437 D - 438 D]
4. Il modo migliore per conoscere le cose è quello diretto, senza ricorrere ai nomi [438 D - 439 B]

VIII. Conclusioni. Visione di Socrate delle Idee come superamento dell'Eraclitismo e fondamento della conoscenza [439 B - 440 E]

Personaggi del dialogo

I personaggi del dialogo sono tre: Socrate, Ermogene e Cratilo.
Ermogene, figlio di Ipponico, discepolo di Socrate, viene annoverato, in *Fedone*,

59 B, fra coloro che furono presenti alla morte di Socrate. Apparteneva ad una famiglia nobile; era fratello di Callia, che, come si legge nel *Protagora*, ospitò nella propria ricca casa Protagora, Prodico, Ippia ed i loro amici, mentre il *Cratilo* allude alla precarietà delle condizioni economiche di Ermogene.

Riguardo alla sua posizione filosofica, oltre a quello che vien detto nel *Cratilo*, in cui viene considerato un assertore del convenzionalismo e viene richiamata la sua conoscenza delle dottrine di Protagora, è da ricordare che Diogene Laerzio (cfr. *Vite dei filosofi*, III 6) lo annovera fra i seguaci di Parmenide e lo dichiara maestro di Platone, notizia fortemente sospetta. Nel *Cratilo* compare come una figura piuttosto mediocre e sbiadita, non solo come personalità, ma soprattutto dal punto di vista filosofico. Segue i ragionamenti di Socrate senza realmente penetrarli: quando, alla fine, Socrate, rovesciando la propria precedente posizione, sostiene la tesi del convenzionalismo, non si può parlare tanto di una vittoria di Ermogene, quanto piuttosto di una sconfitta di Cratilo, che era rimasto l'unico interlocutore di Socrate nell'ultima parte del dialogo.

Cratilo fu un filosofo presocratico del V secolo a.C., seguace estremista di Eraclito; di lui restano scarsissime testimonianze. Aristotele, in *Metafisica*, I 6, 987 A, afferma che Platone, prima del suo incontro con Socrate, fu amico di Cratilo e seguace di dottrine eraclitee. Inoltre, in *Metafisica*, IV 5, 1010 A, ricorda la sua convinzione che, se tutto fluisce, non si debba neppure parlare, ma soltanto muovere il dito, e il suo rimprovero a Eraclito di aver detto che non ci si possa bagnare due volte nello stesso fiume, perché non è possibile farlo neppure una volta sola.

Nel *Cratilo* viene presentato come un sostenitore della correttezza per natura dei nomi; non sembra consapevole delle difficoltà che derivano dalla combinazione di questa tesi con l'Eraclitismo.

È un personaggio molto asciutto, taciturno e sprezzante; tuttavia, quando interviene nella discussione, rivela una certa statura filosofica e un grande attaccamento alle proprie convinzioni.

Scena e cronologia del dialogo

Il *Cratilo*, pur avendo una struttura drammaturgica perfettamente articolata e molto artistica, si presenta entro una cornice assai semplice. Non vengono indicati né il luogo né il momento del dialogo: la scena si apre con la proposta di Ermogene a Cratilo, mentre è in corso una discussione tra i due, di far conoscere anche a Socrate, appena sopraggiunto, l'oggetto della disputa.

La questione dell'epoca di composizione del *Cratilo* è molto complessa. Gaiser, *Name und Sache in Platons «Kratylos»*, Heidelberg 1974, p. 95, osserva che, tra tutti i dialoghi riconosciuti autentici, il *Cratilo* è quello la cui datazione oscilla maggiormente: non vi è accordo su ciò che è incontestabile per gli altri, cioè se sia stato composto prima o dopo la *Repubblica*.

La maggior parte dei ricercatori contemporanei propende per un periodo anteriore alla *Repubblica*, ossia, all'incirca, l'epoca di composizione del *Fedone*, o poco prima, ma non sono mancate voci favorevoli ad una datazione successiva, soprattutto in connessione con il *Teeteto* e il *Sofista*. Per questo Gaiser, dopo aver affermato che, probabilmente, Platone ha rielaborato in un periodo successivo un testo scritto precedentemente, dopo aver ricordato le contraddizioni delle ipotesi di parecchi interpreti ed il diverso rapporto fra Platone scrittore e Platone pensatore, messo in luce dalle ricerche sulle dottrine non scritte, lascia in sospeso il problema della datazione.

Introduzione. Presentazione del problema del dialogo

[Steph. I, p. 383 A]

ERMOGENE[1] – Vuoi, allora, che rendiamo partecipe della nostra discussione anche Socrate, che è qui presente?

CRATILO[2] – Se ti pare opportuno.

ERMOGENE – Il nostro Cratilo afferma, o Socrate, che ciascun essere ha per natura un nome che gli si addice correttamente e che questo nome con cui viene designato non è stato dato per convenzione da alcuni, emettendo una parte della propria voce, ma vi è una certa correttezza per natura dei nomi, sia per i Greci, sia per i barbari, identica *[B]* per tutti. Perciò, gli chiedo se gli si attribuisca secondo verità il nome di Cratilo, oppure no, ed egli lo ammette. «E a Socrate?», domandai. «Quello di Socrate», rispose. «Pertanto, anche per tutti gli altri uomini, il nome con cui designiamo ciascuno gli è appropriato?» Ma quello ha replicato: «Certamente non ti si addice il nome di Ermogene, nemmeno se tutti gli uomini ti chiamassero così»[3]. Benché lo interroghi, desiderando sapere che cosa mai *[384 A]* sostenga, non mi dà nessuna spiegazione e scherza con me, fingendo di riflettere tra sé su qualcosa, come se ne avesse una conoscenza tale che, se intendesse parlarne chiaramente, farebbe acconsentire anche me e mi spingerebbe a ripetere ciò che egli afferma[4]. Se, dunque, ti è possibile in qualche modo interpretare l'oracolo di Cratilo, ti ascolto volentieri, ma mi sarebbe ancor più gradito sapere quale sia la tua opinione sulla correttezza dei nomi, se vuoi.

SOCRATE – O Ermogene, figlio di Ipponico[5], un'antica massima afferma che *[B]* le cose belle sono difficili[6] ad apprendersi come siano, ed anche quella concernente i nomi non è una conoscenza da poco. Se io avessi già sentito da Prodico il suo corso da cinquanta dracme[7], che, per chi lo ha udito, costituisce un ammaestramento completo sulla questione, stando a ciò che egli afferma, nulla impedirebbe che tu venissi a conoscere subito la verità sulla correttezza dei nomi: invece, di fatto, non ho ascoltato questo, *[C]* bensì quello da una dracma. Di conseguenza, non so quale sia la verità su tale problema: tuttavia, sono disposto a cercarla insieme con te e con Cratilo. Riguardo, poi, al fatto che egli neghi che tu ti chiami veramente Ermogene, sospetto, per così dire, che scherzi: forse pensa che tu, bramoso di ricchezze, non riesca mai a procurartele. Tuttavia, come dicevo poco fa, è difficile conoscere tali cose; bisogna che, messici insieme, ricerchiamo se esse stiano come affermi tu, oppure come sostiene Cratilo.

ERMOGENE – Ed io, Socrate, pur avendone discusso spesso, sia con lui, sia con molti altri, non riesco a convincermi *[D]* che vi sia altra correttezza dei nomi che l'accordo e la convenzione. Mi sembra, infatti, che il nome che viene assegnato ad un oggetto, sia quello corretto; se, poi, viene sostituito da un altro, senza essere più chiamato con quello, l'ultimo non è meno corretto del precedente come, quando mutiamo nome ai servi, il nome cambiato non è meno esatto di quello attribuito prima: infatti, nessun nome spetta per natura ad alcun oggetto, bensì per legge e per abitudine di coloro per i quali è consuetudine

chiamarlo così. Se, poi, il problema va risolto in altro modo, *[E]* sono pronto, per parte mia, a imparare e udire questo non solo da Cratilo, ma anche da chiunque altro. *[385 A]*

Parte prima. Difesa della correttezza per natura dei nomi [8]

Nesso fra attribuzione soggettiva e relativismo

SOCRATE – Forse, Ermogene, affermi qualcosa di vero: pertanto, esaminiamo la questione. Tu sostieni che quello che viene attribuito ad ogni oggetto è il suo nome?

ERMOGENE – Mi sembra.

SOCRATE – Tanto se glielo assegna un privato quanto se glielo attribuisce una Città?

ERMOGENE – Lo affermo.

SOCRATE – Ebbene: se denomino un qualsiasi essere, che ora chiamiamo uomo, con il termine cavallo, mentre assegno a quello che ora chiamiamo cavallo, il nome di uomo, lo stesso oggetto avrà in pubblico il nome di uomo, in privato invece quello di cavallo, e, viceversa, in privato il nome di uomo, mentre in pubblico quello di cavallo? Sostieni questo? *[B]*

ERMOGENE – Mi sembra.

SOCRATE – Ebbene, dimmi: vi è qualcosa che tu chiami affermare il vero ed il falso?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Pertanto, vi sarebbero un discorso vero ed uno falso? [9]

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – E quello che dice gli enti come sono è vero, mentre quello che li dice come non sono è falso?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Allora, si può dire col discorso, sia ciò che è, sia ciò che non è?

ERMOGENE – Certo. *[C]*

SOCRATE – Ma, forse, il discorso vero è tale nella sua interezza, mentre le sue parti non sono vere?

ERMOGENE – No: lo sono anche le parti.

SOCRATE – Forse le parti grandi sono vere, mentre quelle piccole no, oppure tutte?

ERMOGENE – Credo che lo siano tutte.

SOCRATE – Ti è possibile presentare una parte del discorso più piccola del nome?

ERMOGENE – No, è la parte più piccola.

SOCRATE – Allora, viene detto anche questo nome parte del discorso vero?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Ed è vero, come tu affermi.

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – E la parte del discorso falso, non è falsa?

ERMOGENE – Lo affermo.

SOCRATE – Si può dunque dire un nome falso e uno vero, se questo è possibile anche per il discorso? *[D]*

ERMOGENE – E come no?

SOCRATE – Il nome che ciascuno assegna a un oggetto, è proprio il suo?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – E quanti nomi vengano assegnati a ciascun oggetto, tanti esso ne avrà, e proprio nel momento in cui gli vengono attribuiti?

ERMOGENE – Infatti, Socrate, non riconosco altra correttezza dei nomi che questa: a me, da una parte, è possibile chiamare ciascun oggetto con il nome che gli ho assegnato, mentre a te, dall'altra, con quello che gli hai dato tu. E vedo che è così anche per le singole città: *[E]* vengono assegnati da alcuni in privato dei nomi agli stessi oggetti, sia da Greci a differenza dagli altri Greci, sia da Greci a differenza dai barbari.

SOCRATE – Ebbene, vediamo, Ermogene, se ti sembra che anche gli esseri stiano così: la loro essenza è relativa a ciascuno in particolare, come

affermava Protagora, sostenendo che l'uomo *è misura di tutte le cose*[10], *[386 A]* ossia che le cose quali appaiono a me, tali sono per me, quali appaiono a te, tali sono per te? Oppure ti sembra che abbiano una certa stabilità nell'essenza?

ERMOGENE – Già una volta, Socrate, essendo in difficoltà, venni trascinato dalle tesi di Protagora: però, non mi sembra proprio che la questione stia in tal modo.

SOCRATE – Ma allora, ti sei lasciato trascinare a tal punto *[B]* che ti è sembrato che non vi sia affatto un uomo cattivo?

ERMOGENE – No, per Zeus, ma ho sperimentato questo così spesso, che mi sembra che vi siano degli uomini del tutto cattivi, e molto numerosi.

SOCRATE – Ebbene, non ti è mai sembrato finora che vi siano uomini del tutto buoni?

ERMOGENE – Davvero pochi.

SOCRATE – Ma ti è sembrato?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Allora, come interpreti questo? Forse così: quelli che sono totalmente buoni sono totalmente saggi, mentre quelli che sono del tutto cattivi sono del tutto stolti? *[C]*

ERMOGENE – Mi sembra che sia così.

SOCRATE – E allora, se Protagora affermava il vero e la verità è che le cose quali sembrano a ciascuno tali anche siano, è possibile che alcuni di noi siano saggi, altri invece stolti?[11]

ERMOGENE – No di certo.

SOCRATE – Ritengo, inoltre, che tu sia del tutto convinto che, se esistono saggezza e stoltezza, non sia affatto possibile che Protagora dica il vero. In verità, uno non potrebbe assolutamente essere più saggio dell'altro, se ciò che sembra a ciascuno, *[D]* sarà vero per lui.

ERMOGENE – È così.

SOCRATE – Ma non penso che sosterrai, nemmeno, con Eutidemo[12], che tutti gli esseri siano per tutti insieme in modo uguale e sempre: infatti, neppure così alcuni potrebbero essere buoni, altri cattivi, se tutti allo stesso modo e sempre avessero sia virtù sia vizio.

ERMOGENE – Dici il vero.

SOCRATE – Se, pertanto, né per tutti gli uomini tutti gli esseri sono insieme e sempre allo stesso modo, né ciascuno degli esseri è per ciascuno in un modo particolare, è chiaro che *[E]* gli esseri stessi hanno una essenza stabile e non relativa a noi, né vengono trascinati da noi in su e in giù secondo la nostra immagine, ma esistono in sé secondo la loro essenza, in conformità alla loro natura[13].

ERMOGENE – Mi sembra così, Socrate.

Rapporto fra atti giusti e attribuzione corretta dei nomi

SOCRATE – Forse, le cose potrebbero essere così per natura, mentre i loro atti[14] non sono allo stesso modo? Non sono anche gli stessi atti una determinata specie di esseri?

ERMOGENE – Senz'altro anch'essi. *[387 A]*

SOCRATE – Anche gli atti, dunque, vengono compiuti secondo la loro natura, non in conformità con ciò che appare a noi. Per esempio, se intendiamo tagliare un oggetto, forse lo dobbiamo tagliare come e con lo strumento che vogliamo, oppure, se vogliamo tagliarlo secondo la natura del tagliare e dell'essere tagliato e in conformità con ciò che gli è naturale, allora lo taglieremo e ci riuscirà e agiremo correttamente, mentre, se andremo contro natura, falliremo lo scopo e non concluderemo nulla? *[B]*

ERMOGENE – Mi pare proprio così.

SOCRATE – Allora, anche se intendiamo bruciare qualcosa, non dovremo bruciarla seguendo qualsiasi opi-

nione, bensì quella corretta? Ed è quella sul modo e sul mezzo conforme a natura per ciascuno di essere bruciato e di bruciare?

ERMOGENE – È così.

SOCRATE – Dunque, è così anche per il resto?

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Allora, anche il dire è un atto?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Forse, allora, si esprimerà in modo corretto chi parla nel modo in cui gli sembra che lo si debba fare? *[C]* O, invece, soltanto se parla nel modo e col mezzo secondo cui è naturale dire le cose e per le cose essere dette, riuscirà a parlare, altrimenti fallirà lo scopo e non concluderà nulla?

ERMOGENE – Mi sembra che sia come dici tu.

SOCRATE – E il denominare non è una parte del dire? Il discorrere, infatti, in qualche modo avviene attraverso nomi.

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – Perciò, anche il denominare è un atto, se anche il dire era un'azione riguardante le cose?

ERMOGENE – Sì. *[D]*

SOCRATE – Ma non ci è risultato che gli atti non sono relativi a noi, bensì hanno una propria natura?

ERMOGENE – È così.

SOCRATE – Allora, si devono denominare le cose nel modo e col mezzo secondo cui è naturale denominarle e per esse venire denominate, ma non come vogliamo noi, se questo caso deve essere conforme ai precedenti? E, così, riusciremo a dar loro un nome, altrimenti no?

ERMOGENE – Mi sembra.

Il nome come strumento del denominare

SOCRATE – Ebbene, quello che deve essere tagliato, deve essere tagliato, diciamo, servendosi di un qualche mezzo?

ERMOGENE – Sì. *[E]*

SOCRATE – E quello che bisogna tessere, deve essere tessuto con qualche cosa? E quello che bisogna perforare, dev'essere perforato con qualcosa?

ERMOGENE – Non c'è il minimo dubbio.

SOCRATE – E ciò che si deve denominare, dev'essere denominato con qualcosa? *[388 A]*

ERMOGENE – È così.

SOCRATE – E che cosa occorreva al fine di perforare?

ERMOGENE – Il trapano.

SOCRATE – E per tessere?

ERMOGENE – La spola.

SOCRATE – E per denominare?

ERMOGENE – Il nome.

SOCRATE – Tu dici bene. Effettivamente anche il nome, è uno strumento.

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Se, allora, io ti domandassi: «Quale strumento è la spola?». Non è quello strumento con cui tessiamo?

ERMOGENE – Sì. *[B]*

SOCRATE – E, tessendo, che cosa facciamo? Non distinguiamo la trama e i fili confusi insieme?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – E, allora, non dovrai dire altrettanto del trapano e degli altri strumenti?

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – E non dovrai dire così anche del nome? Denominando col nome, che è uno strumento, che cosa facciamo?

ERMOGENE – Non sono in grado di dirlo.

SOCRATE – Non ci insegniamo, dunque, qualcosa a vicenda e non distinguiamo come sono le cose?

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – Il nome, allora, è uno

strumento per insegnare e *[C]* per distinguere l'essenza, come per la spola il tessuto.

ERMOGENE – Sì.

Rapporto fra artefice delle varie arti e artefice dei nomi

SOCRATE – E la spola è uno strumento per tessere?

ERMOGENE – Come no?

SOCRATE – Perciò, chi sa tessere si servirà bene della spola; bene significa: nel modo peculiare al tessere. E chi sa insegnare userà bene il nome, ossia nel modo peculiare all'insegnare.

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Allora, di chi è l'opera di cui si servirà bene il tessitore, usando la spola?

ERMOGENE – Del falegname.

SOCRATE – Ma è falegname ognuno, oppure chi ne possiede l'arte?

ERMOGENE – Chi ne possiede l'arte. *[D]*

SOCRATE – E di chi è l'opera di cui si servirà bene il trapanatore, usando il trapano?

ERMOGENE – Del fabbro.

SOCRATE – Ma è fabbro ognuno, oppure chi ne possiede l'arte?

ERMOGENE – Chi ne possiede l'arte.

SOCRATE – E sia. E di chi è l'opera di cui si servirà l'insegnante usando il nome?

ERMOGENE – Non so nemmeno questo.

SOCRATE – E non sai dire nemmeno chi ci dà i nomi di cui ci serviamo?

ERMOGENE – Nemmeno.

SOCRATE – Ma non ti sembra che sia la legge quella che ce li dà?

ERMOGENE – Mi sembra. *[E]*

SOCRATE – Perciò, l'insegnante si servirà dell'opera del legislatore, quando usa il nome?

ERMOGENE – Mi pare.

SOCRATE – E ti sembra che sia legislatore ciascun uomo, oppure quello che ne possiede l'arte?

ERMOGENE – Quello che ne possiede l'arte.

SOCRATE – Dunque, Ermogene, non è proprio di ogni uomo stabilire il nome, *[389 A]* ma di un artefice dei nomi. E questo è, come sembra, il legislatore, che, tra gli uomini, è il più raro degli artefici.

ERMOGENE – Mi sembra.

L'artefice costruisce i propri strumenti mirando all'Idea

SOCRATE – Ebbene, osserva a che cosa il legislatore mira, quando stabilisce i nomi: esamina questo a partire da ciò di cui abbiamo precedentemente parlato. A che cosa bada il falegname, quando costruisce la spola? Non guarda, forse, ad un oggetto tale da essere per natura adatto a tessere?

ERMOGENE – Senz'altro. *[B]*

SOCRATE – E, allora, se la spola gli si spezza mentre la costruisce, forse ne rifarà di nuovo un'altra, guardando a quella rotta, oppure a quell'Idea che contemplava, mentre faceva quella che s'è spezzata?

ERMOGENE – A quell'Idea, mi pare[15].

SOCRATE – E non sarebbe, forse, giustissimo chiamarla spola in sé?

ERMOGENE – Mi sembra.

SOCRATE – Perciò, quando si deve costruire una spola per un vestito leggero, o pesante, o di lino, o di lana, o di qualsiasi altro tipo, occorre che tutte abbiano l'Idea della spola, ma che a ciascuna *[C]* si dia la natura più bella, adatta al suo prodotto?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Anche riguardo agli altri strumenti vale lo stesso. Trovato lo strumento che si addice per natura a ciascun oggetto, occorre renderlo adatto al materiale da cui si ricava il prodotto, non come si vuole, bensì

secondo natura. Per esempio, il trapano, adatto per natura a ciascun oggetto, occorre saperlo fare di ferro.

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – E la spola, adatta per natura a ciascun oggetto, di legno.

ERMOGENE – È così. *[D]*

SOCRATE – La spola, infatti, era, a quanto pare, adatta per natura ad ogni tessuto, e così gli altri strumenti.

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Ma allora, carissimo, anche il nome, che per natura s'addice ad ogni oggetto, quel legislatore deve saperlo comporre con i suoni e con le sillabe, e, fissando cio che è nome in sé, deve creare e disporre tutti i nomi, se vuole essere un'autorità nell'istituire nomi. Se, poi, ciascun legislatore non lo compone con le stesse sillabe, non *[E]* si deve essere per nulla perplessi a questo proposito: nemmeno ogni fabbro forgia con lo stesso ferro, pur facendo lo stesso strumento, per il medesimo scopo. Tuttavia, finché vi imprime la stessa Idea, anche se lo pone in un altro ferro, lo strumento va bene, sia che lo si costruisca tra noi, *[390 A]* sia tra i barbari. Non è così?

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – Pertanto, giudicherai così il legislatore, sia da noi, sia tra i barbari: finché riesca a imprimere l'Idea del nome adatta a ciascun oggetto, in sillabe qualsiasi, non lo considererai affatto un legislatore peggiore, sia qui, sia in qualunque altro luogo?

ERMOGENE – Certo. *[B]*

La valutazione dell'opera del legislatore dei nomi spetta al dialettico

SOCRATE – Chi, allora, saprà se l'Idea adeguata di spola si trova impressa in qualsiasi legno? Colui che l'ha fatta, il falegname, oppure colui che la utilizzerà, il tessitore?

ERMOGENE – Sembra, piuttosto, Socrate, chi la userà.

SOCRATE – E chi si servirà dell'opera del costruttore di lire? Non sarà, forse, colui che saprà dirigere meglio chi le produce e giudicare se l'oggetto sia stato eseguito bene oppure no?

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Chi?

ERMOGENE – Il citaredo.

SOCRATE – E chi userà l'opera del costruttore di navi? *[C]*

ERMOGENE – Il pilota.

SOCRATE – E chi saprà dirigere meglio l'opera del legislatore e giudicare l'oggetto, sia tra noi, sia tra i barbari? Non sarà, forse, colui che se ne servirà?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Ebbene, questi non è chi sa domandare?

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – Ma non è anche quello che sa rispondere?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – E colui che sa domandare e rispondere lo chiami in altro modo che dialettico?

ERMOGENE – No, ma così. *[D]*

SOCRATE – Perciò, opera del falegname è costruire un timone sotto la direzione del pilota, se il timone dev'essere fatto in modo adeguato.

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – Invece, opera del legislatore, a quanto pare, è fare un nome, sotto la direzione del dialettico[16], se i nomi devono essere adeguati.

ERMOGENE – È così.

Conclusione della discussione sulla correttezza per natura dei nomi.

SOCRATE – Pertanto, vi è il pericolo, Ermogene, che non sia un'impresa di poco conto, come tu credi, porre i nomi, né da uomini di scarso valore, né da primi venuti. E Cratilo dice la verità, affermando *[E]* che i nomi convengono agli oggetti per natura e che non è da tutti essere artefice dei

nomi, ma solo di colui che fissa lo sguardo sul nome per natura di ciascun oggetto e riesce ad imprimere l'Idea nelle lettere e nelle sillabe.

ERMOGENE – O Socrate, non so in che modo si debba contraddire ciò che affermi. *[391 A]* Forse, però, non è facile essere persuasi subito, anzi, penso che ti crederei di più, se mi riuscissi a mostrare quale sia la correttezza naturale del nome a cui ti riferisci.

SOCRATE – Ma io, caro Ermogene, non ne parlo assolutamente. Invece, ti sei dimenticato di ciò che ho detto poco fa[17], ossia che non so nulla, ma che avrei ricercato con te. Ora, però, mentre ricerchiamo, sia a me, sia a te, appare ormai evidente, in contrasto con quanto pensavamo prima, che il nome ha una certa correttezza per natura e che non è *[B]* da ognuno saperlo attribuire convenientemente a qualsiasi oggetto. Oppure no?

ERMOGENE – Senz'altro.

Parte seconda. Correlazione tra nome e significato universale

Secondo i poeti, nomi diversi vengono assegnati in proporzione alla sapienza di chi li attribuisce

SOCRATE – Perciò, occorre che continuiamo nella ricerca, se vuoi proprio sapere che cosa sia la correttezza del nome.

ERMOGENE – Ma certamente, desidero saperlo.

SOCRATE – Allora, ricerca.

ERMOGENE – E come lo si deve ricercare?

SOCRATE – Il metodo più corretto, caro amico, è stare con quelli che sanno, pagandoli con del denaro e, per di più, con la riconoscenza. Costoro sono i Sofisti: anche tuo fratello *[C]* Callia[18], avendo versato ad essi molto denaro, viene considerato sapiente. Ma tu, dato che non disponi dei beni paterni, devi insistere nel pregare tuo fratello di insegnarti la correttezza riguardo a ciò che ha imparato da Protagora.

ERMOGENE – La mia preghiera, Socrate, sarebbe assurda se, mentre non accetto assolutamente la Verità di Protagora[19], accogliessi, poi, come meritevole di considerazione ciò che è stato detto secondo tale verità.

SOCRATE – Ma se nemmeno questo ti soddisfa, occorre *[D]* imparare da Omero e dagli altri poeti.

ERMOGENE – E che cosa dice, o Socrate, Omero sui nomi, e dove?

SOCRATE – Ne tratta in molti passi, ma i più significativi e belli sono quelli in cui distingue, riguardo agli stessi oggetti, i nomi assegnati dagli uomini e dagli dèi. Oppure, non credi che egli, in questi, dica qualcosa di significativo e di mirabile sulla correttezza dei nomi? È chiaro, infatti, che gli dèi, quanto a correttezza, attribuiscono proprio i nomi che convengono per natura: *[E]* oppure tu non lo credi?

ERMOGENE – So bene che, se attribuiscono nomi, lo fanno in modo corretto. Ma di quali nomi parli?

SOCRATE – Non sai che, riguardo al fiume di Troia, che combatté da solo con Efesto, egli dice: *Ξάνθος [Xanto] lo chiamano gli dèi, mentre gli uomini Σκάμανδρος [Scamandro]*[20]?

ERMOGENE – Sì. *[392 A]*

SOCRATE – Ebbene, non ti sembra ragguardevole sapere perché mai sia corretto chiamare quel fiume Ξάνθος [Xanto], piuttosto che Σκάμανδρος [Scamandro]? Ma, se preferisci, riguardo all'uccello di cui dice che *χαλκίς [chalkís] lo chiamano gli dèi, mentre gli uomini κύμινδις [kymindis]*[21], ti sembra di poco valore l'imparare quanto sia più corretto chiamare lo stesso uccello χαλκίς [chalkís] piuttosto che κύμινδις [kymindis]? Oppure, i nomi di Βατίεια [Bateia] e Μυρίνη [Mirine][22] *[B]* e molti altri, sia di questo poeta, sia di altri? Ma,

forse, trovare questo è troppo al di sopra delle mie e delle tue capacità; invece, mi pare che sia più alla portata dell'uomo e più facile ricercare quale sia la correttezza di Σκαμάνδριος [Scamandrio] e' Αστυάναξ [Astianatte], che Omero dice essere i nomi del figlio di Ettore[23]. Tu conosci senz'altro i versi in cui si trova ciò di cui parlo.

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – Ebbene, quale dei due nomi pensi che Omero ritenesse attribuito più correttamente al fanciullo, quello di 'Αστυάναξ [Astianatte] oppure quello di Σκαμάνδριος [Scamandrio]? *[C]*

ERMOGENE – Non sono in grado di dirlo.

SOCRATE – Considera così la questione. Se qualcuno ti domandasse: pensi che i nomi vengano assegnati più correttamente da chi è più saggio o da chi è più stolto?

ERMOGENE – È chiaro che risponderei: da chi è più saggio.

SOCRATE – Forse, allora, nelle Città ti sembrano essere più sagge le donne o gli uomini, parlando in generale?

ERMOGENE – Gli uomini.

SOCRATE – Ebbene: tu sai che, secondo Omero, il figlioletto di Ettore *[D]* era chiamato 'Αστυάναξ [Astianatte] dai Troiani, mentre è chiaro che veniva denominato Σκαμάνδριος [Scamandrio] dalle donne, dato che gli uomini lo chiamavano 'Αστυάναξ [Astianatte]?

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – Pertanto, anche Omero considerava i Troiani più sapienti delle loro donne?

ERMOGENE – Lo credo anch'io.

SOCRATE – Allora, pensava che 'Αστυάναξ [Astianatte] venisse attribuito più correttamente al fanciullo che Σκαμάνδριος [Scamandrio]?

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – Vediamo, ora, perché mai. Non ce lo spiega egli stesso, nel miglior modo? Dice, infatti: *[E] egli solo difendeva loro la città e le grandi mura*[24]. Per questo, a quanto pare, è corretto chiamare il figlio del salvatore 'Αστυάναξ [Astianatte = signore della città], ossia di ciò che suo padre difendeva, come afferma Omero.

ERMOGENE – Mi sembra.

SOCRATE – E perché mai? Difatti, non capisco ancora nemmeno io; tu, invece, Ermogene, comprendi?

ERMOGENE – Per Zeus, neppure io. *[393 A]*

SOCRATE – Ma allora, caro amico, anche ad "Ηκτωρ [Ettore] il nome venne assegnato da Omero stesso?

ERMOGENE – Che cosa intendi dire?

SOCRATE – Che anche questo nome mi pare essere vicino a quello di 'Αστυάναξ [Astianatte], e questi nomi sembrano greci. Infatti, ἄναξ [= signore] e ἕκτωρ [= possessore] hanno quasi lo stesso significato e sono entrambi nomi regali, perché ciò di cui uno è ἄναξ [= signore] è certamente anche ἕκτωρ [= possessore]. È chiaro, effettivamente, che lo domina, *[B]* lo κέκτηται [= possiede] e lo ἔχει [= tiene]. Oppure, ti sembra che io non dica nulla, bensì che illuda anche me stesso, credendo di cogliere come una traccia della opinione di Omero sulla correttezza dei nomi?

ERMOGENE – Per Zeus, non mi sembra essere il tuo caso, anzi, forse tu riesci a cogliere qualcosa.

Il nome dell'individuo si conforma a quello dell'eidos

SOCRATE – È senz'altro giusto, mi pare, chiamare leone ciò che nasce dal leone e cavallo quello che è nato dal cavallo. Non mi riferisco ad un caso per cui, mostruosamente, da un cavallo nasca altro che un cavallo, *[C]* bensì intendo quello per cui ciò che nasce sia per natura della stessa razza. Se un

cavallo generasse, contro natura, un vitello, che, per natura, è prole bovina, non lo si dovrebbe chiamare puledro, bensì vitello. Così, penso che se da un uomo nascesse un figlio non umano bensì qualcosa di diverso, questo non dovrebbe essere chiamato uomo, e così anche per gli alberi e tutto il resto. O non sei d'accordo?

ERMOGENE – Sono d'accordo.

Differenze di suono nel nome non ne mutano l'identità di significato

SOCRATE – Ben detto: bada, però, che io non ti inganni[25] .Secondo lo stesso ragionamento, infatti, anche chi nasce da un re *[D]* deve essere chiamato re; se, poi, lo stesso oggetto viene espresso da certe sillabe, o da altre, non importa. Che una lettera venga aggiunta o tolta, nemmeno questo ha alcuna importanza, purché nel nome predomini in modo chiaro l'essenza dell'oggetto.

ERMOGENE – Come intendi questo?

SOCRATE – Nulla di complesso. Tu sai, per esempio, che denominiamo le lettere con i nomi, ma non con le lettere stesse, tranne quattro: l'E, l'Υ, l'Ο e l'Ω[26]. Riguardo poi *[E]* alle altre, sia vocali, sia consonanti[27], sai che le pronunciamo aggiungendo altre lettere, creando nomi. Ora, finché riusciamo a inclu lere in essi, in modo evidente, la capacità espressiva, sarà corretto chiamarle col nome che ce le indicherà chiaramente. Ad esempio, il βῆτα [beta]:vedi che l'aggiunta dell' ἦτα [eta], e del ταῦ [tau], e dell'ἄλφα [alpha], non gli ha procurato nessun danno tale da non fargli esprimere chiaramente, con tutto il nome, la natura di quella lettera che il legislatore voleva indicare, tanto egli seppe attribuire bene i nomi alle lettere.

ERMOGENE – Mi sembra che tu dica la verità. *[394 A]*

SOCRATE – Allora, anche per il re vale lo stesso ragionamento? Da re, infatti, deriverà re, da buono, buono, e da bello, bello, e così per tutto il resto, da ciascun genere un altro essere dello stesso tipo, a meno che non nasca un mostro: occorre, dunque, chiamarli con lo stesso nome. Tuttavia, è lecito variare con le sillabe, cosicché a chi è inesperto potrebbe sembrare che siano diversi tra loro, mentre sono gli stessi. Come i farmaci dei medici, che variano per colori e odori, ci sembrano diversi, pur essendo gli stessi, mentre *[B]* al medico, che bada al potere dei farmaci, paiono uguali, ed egli non si lascia impressionare da ciò che viene aggiunto, così, forse, anche chi possiede la scienza dei nomi considera il loro valore e non si turba se qualche lettera viene aggiunta, spostata, o tolta, o, addirittura, se il potere del nome viene espresso in lettere del tutto diverse. Come dicevamo poc'anzi[28], per esempio Ἀστυάναξ [Astianante] ed Ἕκτωρ [Ettore] non *[C]* hanno nessuna lettera uguale, tranne il ταῦ [tau], eppure hanno lo stesso significato.

E Ἀρχέπολις [Archepoli = capo di città], quali lettere ha in comune con essi? Eppure, ha lo stesso significato. Vi sono anche molti altri nomi, i quali non indicano che re, e altri, i quali, a loro volta, non esprimono che strateghi, come Ἄγις [Agide = condottiero], e Πολέμαρχος [Polemarco = capo di guerra] ed Εὐπόλεμος [Eupolemo = bravo in guerra]. Ed altri riguardano il campo della medicina, come Ἰατροκλῆς [Iatrocle = medico illustre] e Ἀκεσίμβροτος [Acesimbroto = guaritore di mortali]. E, forse, potremmo trovarne molti altri, che, nelle sillabe e nelle lettere, hanno suoni differenti, ma, nel loro valore, esprimono lo stesso oggetto. Ti sembra così, oppure no? *[D]*

ERMOGENE – Certamente.

Anche l'attribuzione dei nomi propri di persona è determinata da natura e eidos

SOCRATE – Agli esseri che nascono secondo natura si devono assegnare gli stessi nomi.

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – E che cosa dire di quelli contro natura, che nascono sotto forma di mostri? Per esempio, quando da un uomo buono e pio ne nasca uno empio, non è come nei casi precedenti, in cui, se un cavallo genera un vitello, questo non deve prendere il nome di colui che lo genera, bensì della razza cui appartiene?

ERMOGENE – Senz'altro. *[E]*

SOCRATE – E, allora, all'empio, nato da un uomo pio, si deve assegnare il nome del suo genere.

ERMOGENE – È così.

SOCRATE – Non Θεόφιλος [Teofilo = caro al dio], a quanto pare, né Μνησίθεος [Mnesiteo = memore del dio], né alcuno di tali nomi, bensì uno che abbia un significato opposto, se i nomi devono essere corretti.

ERMOGENE – È così, Socrate.

SOCRATE – Come anche Ὀρέστης [Oreste][29], Ermogene, rischia di essere corretto, sia che il nome gli sia stato assegnato dal caso, sia da qualche poeta, esprimendo, col nome, il carattere ferino della sua natura, è selvaggio, e ὀρεινός [= da montanaro]. *[395 A]*

ERMOGENE – Sembra così, Socrate.

SOCRATE – E sembra che anche suo padre abbia il nome che gli si addice per natura.

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – Ἀγαμέμνων [Agamennone][30] sembra essere tale da designare un uomo che nelle imprese che intendeva compiere si impegnava a fondo e con perseveranza, fino a realizzare con il suo valore ciò che si era proposto. Segno della sua sopportazione e perseveranza è la sua μονή [= permanenza] a Troia. Perciò, *[B]* il nome Ἀγαμέμνων [Agamennone] indica che quest'uomo è ἀγαστός [= ammirevole] per la sua ἐπιμονή [= perseveranza].

Forse anche Ἀτρεύς [Atreo][31] è corretto, perché la sua uccisione di Crisippo[32] e la sua feroce condotta contro Tieste[33] sono tutte azioni dannose e ἀτηρά [= funeste] quanto a virtù.

Nell'attribuzione il nome devia leggermente e resta offuscato, cosicché non mostra a tutti la natura dell'uomo, mentre, per chi è competente nei nomi, è piuttosto chiaro che cosa Ἀτρεύς [Atreo] voglia dire. Questo nome, infatti, *[C]* gli viene attribuito del tutto correttamente, sia nel senso di τὸ ἀτειρές [= l'indomabile], sia in quello di τὸ ἄτρεστον [= l'intrepido], sia in quello di τὸ ἀτερόν [= il funesto]. Mi sembra che anche a Πέλοψ [Pelope][34] il nome venga assegnato in modo conveniente, dato che esso significa: «colui che vede le cose vicine» è degno di tale denominazione.

ERMOGENE – Ma come?

SOCRATE – Per esempio, anche su quest'uomo si racconta che nell'omicidio di Mirtilo[35] non fu assolutamente capace né di presentire, né di prevedere quello che sarebbe accaduto in avvenire a tutta la stirpe, quanta *[D]* sventura avrebbe provocato in essa, vedendo solo l'immediato e il presente, ossia il πέλας [= ciò che è vicino], quando volle ad ogni costo giungere al matrimonio con Ippodamia. Per Τάνταλος [Tantalo][36] poi, chiunque potrebbe pensare che il nome sia stato attribuito correttamente e secondo natura, se è vero ciò che si dice di lui.

ERMOGENE – Che cosa?

SOCRATE – Le sventure che gli capitarono mentre era ancora in vita, numerose e terribili, di cui la conclu-

sione fu anche la completa rovina della sua patria e, dopo la sua morte, nell'Ade, la ταλαντεία [= sospensione] della pietra sulla sua testa, *[E]* che è consona al suo nome in modo singolare. A quanto pare, è proprio come se uno, volendolo chiamare ταλάντατος [= il più infelice], lo denominasse, invece, in modo velato, Τάνταλος [Tantalo]: tale il nome che sembra aver assegnato anche a lui la casualità di ciò che si raccontava. E pare che anche a suo padre, che si dice sia Ζεύς [Zeus][37], *[396 A]* il nome venga attribuito in modo del tutto conveniente; tuttavia, non è facile capirlo. Il nome di Διός [genitivo di Zeus], infatti, è proprio come una proposizione: divisolo in due, ci serviamo, gli uni di una parte, gli altri dell'altra. Gli uni, infatti, lo chiamano Ζῆνα [accusativo di Zeus], gli altri Δία [accusativo di Zeus]: riunite insieme, le due parti manifestano la natura del dio, il che, come affermiamo, è proprio ciò che un nome deve essere in grado di fare. Non vi è, infatti, nessuno, sia per noi, sia per tutti gli altri, che sia maggiormente causa dello ζῆν [= vivere], che il signore e re di tutto. Risulta, pertanto, corretto *[B]* che venga denominato dio questo, δι' ὃν ζῆν [= grazie al quale il vivere] spetta sempre a tutti i viventi; ma il nome, come ripeto, è stato diviso in due, pur essendo uno, nel Διΐ [dativo di Zeus] e nello Ζηνί [dativo di Zeus]. A chi lo sentisse all'improvviso, sembrerebbe oltraggioso che questo sia figlio di Κρόνος [Crono][38], mentre è ragionevole che Δία [l'accusativo di Zeus] derivi da una grande διάνοια [= intelligenza]: in effetti, significa κόρος [= fanciullo], non nel senso di bambino, bensì di ciò che è in lui καθαρόν [= puro] e ἀκήρατον [= senza mescolanza] del νοῦς [= intelletto]. E questo è figlio di Οὐρανός [Urano = cielo], secondo la tradizione: *[C]* d'altra parte, è corretto che la visione rivolta ἄνω [= verso l'alto], riceva questo nome, οὐρανία [= celeste][39], ossia ὁρῶσα τὰ ἄνω [= che guarda le cose in alto]. Proprio da ciò, Ermogene, gli studiosi del cielo dicono che derivi anche il καθαρὸς νοῦς [= l'intelletto puro] e, per l'οὐρανός [= il cielo], la correttezza del nome. Se, poi, ricordassi la genealogia di Esiodo[40], ossia i progenitori, ancora antecedenti a questi, cui egli si riferisce, non potrei mai smettere di spiegare come i nomi vengano loro attribuiti correttamente, finché non avessi constatato che cosa riesca a fare, e se venga meno oppure no, questa sapienza, che, ora, così all'improvviso, *[D]* mi è caduta addosso, non so da dove.

Parte terza. Spiegazione etimologica dei nomi da parte di Socrate

Collegamento con la discussione precedente

ERMOGENE – Davvero, Socrate, mi sembri proprio come quelli che, all'improvviso, ispirati, si mettono a vaticinare.

SOCRATE – E penso, Ermogene, che la causa per cui questa sapienza mi è piombata addosso sia soprattutto Eutifrone di Prospalta[41]: dall'alba, infatti, sono stato a lungo insieme con lui, e gli ho dato ascolto. Vi è, dunque, il pericolo che, essendo ispirato, non solo mi abbia riempito le orecchie di questa sapienza demonica, ma che mi abbia afferrato anche l'anima. Mi sembra, pertanto, *[E]* che dobbiamo fare così: per oggi, servirci di essa, e continuare l'esame di quello che ci rimane riguardo ai nomi; domani, invece, se anche voi siete d'accordo, faremo i dovuti scongiuri su di essa e ci purificheremo, dopo aver trovato qualcuno capace di tali purificazioni, *[397 A]* sia tra i sacerdoti, sia tra i Sofisti.

ERMOGENE – Sono d'accordo: ascolterei, infatti, con molto piacere ciò che resta ancora da dire sui nomi.

SOCRATE – Allora, si deve fare così. Da dove desideri che incominciamo l'indagine, dal momento che ci siamo imbarcati in una certa impresa, per sapere se proprio i nomi stessi ci attesteranno che ciascuno non viene attribuito così, a caso, ma possiede *[B]* una certa correttezza? Forse, i nomi assegnati agli eroi ed agli uomini ci potrebbero ingannare: molti di essi, infatti, sono stati stabiliti secondo la denominazione degli antenati, senza essere per nulla adatti ad alcuni, come sostenevamo all'inizio. Molti, invece, vengono dati per augurio, come Εὐτυχίδης [Eutichide = fortunato], Σωσίας [Sosia = salvatore], Θεόφιλος[42] [Teofilo = caro al dio], e molti altri. Nomi di tale tipo, mi sembra, sono da tralasciare; invece, è probabile che troviamo un'attribuzione corretta soprattutto riguardo agli esseri che permangono sempre per natura. Difatti, soprattutto qui l'attribuzione dei nomi dev'essere stata fatta con serietà: *[C]* forse, alcuni di essi sono stati assegnati da un potere più divino di quello degli uomini[43].

ERMOGENE – Mi sembra che tu dica bene, Socrate.

Theós[44]

SOCRATE – Non è, forse, giusto incominciare dagli dèi, esaminando come mai vennero chiamati correttamente proprio con questo nome, θεοί [= dèi]?

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – Faccio questa congettura: mi pare che i primi abitatori dell'Ellade *[D]* ritenessero θεοί [= dèi] solo quelli, che ora vengono considerati tali da molti barbari: sole, luna, terra, stelle e cielo. Poiché li vedevano andare tutti di corsa e θέοντα [= correndo], da questa natura del θεῖν [= correre], li denominarono θεοί [= dèi]; più tardi, quando giunsero a conoscere tutti gli altri, continuarono, ormai, a chiamarli con questo nome. Ti pare che quello che dico sia verosimile, oppure no?

ERMOGENE – È senz'altro verosimile.

SOCRATE – Che cosa dovremmo esaminare, dopo questo?

Daimon

ERMOGENE – Evidentemente, *[E]* i δαίμονες [= dèmoni]: sia δαίμονες [= dèmoni], sia ἥρωες [= eroi], sia anche ἄνθρωποι [= uomini].

SOCRATE – E veramente, Ermogene, che cosa mai significa il nome di δαίμονες [= dèmoni]? Vedi se ti sembra che io dica qualcosa di significativo.

ERMOGENE – Non hai che da parlare.

SOCRATE – E tu sai quali sono i δαίμονες [= dèmoni] per Esiodo?

ERMOGENE – Non mi viene in mente.

SOCRATE – Nemmeno che afferma che la prima stirpe umana fu d'oro?

ERMOGENE – Questo lo so.

SOCRATE – Ebbene, a questo proposito egli afferma: *Ma dopo che questa stirpe venne seppellita dalla Moira, [398 A] essi vengono chiamati δαίμονες [= dèmoni] puri, sotterranei, buoni, protettori, custodi degli uomini mortali*[45].

ERMOGENE – E con questo?

SOCRATE – Penso che egli con stirpe d'oro non intendesse dire che fosse d'oro per natura, bensì buona e bella. Per me ne è prova il fatto che anche di noi dica che siamo una stirpe di ferro.

ERMOGENE – Dici la verità.

SOCRATE – Perciò, pensi che anche di quelli di oggi, se ve ne fosse qualcuno *[B]* buono, direbbe che è di quella stirpe d'oro?

ERMOGENE – È verosimile.

SOCRATE – Ma i buoni non sono forse assennati?

ERMOGENE – Assennati.

SOCRATE – Ebbene, mi pare che egli intenda soprattutto questo, con δαίμονες [= dèmoni]: poiché erano assennati e δαήμονες [= esperti], li chiamò δαίμονες [= dèmoni]. E nella nostra lingua antica si trova proprio questo nome. Dicono, dunque, bene, sia lui sia molti altri poeti, sostenendo che, quando un uomo buono muore, ottiene grande sorte e onore, e diviene *[C]* un δαίμων [= dèmone], secondo la denominazione derivante dalla sua intelligenza. Perciò, anch'io ritengo che ogni uomo δαήμων [= esperto] che sia buono, sia δαιμόνιος [= divino], tanto in vita, quanto dopo la morte, e venga denominato correttamente δαίμων [= dèmone].

Heros

ERMOGENE – Anch'io penso, o Socrate, di essere del tutto d'accordo con te riguardo a questo. Ma l'ἥρος [= eroe], che cosa sarebbe?

SOCRATE – Non è affatto difficile intendere questo, dato che il nome è stato modificato di poco, e mostra chiaramente la sua origine dall'ἔρως [= amore].

ERMOGENE – Come dici?

SOCRATE – Non sai che gli ἥρωες [= eroi] sono semidèi?[46]

ERMOGENE – E allora? *[D]*

SOCRATE – Tutti, certamente, sono nati o da un dio ἐρασθείς [= innamorato] di una mortale, o da un mortale ἐρασθείς [= innamorato] di una dea. Se, dunque, esamini anche questo secondo l'antica lingua attica, capirai meglio: ti risulterà chiaro, infatti, che, rispetto al nome di ἔρως [= amore], da cui derivarono gli ἥρωες [= eroi], è stata piccola l'alterazione per ottenere il nome. E così, questo è il significato di ἥρωες [= eroi], oppure vuol significare che erano saggi e ῥήτορες [= retori], sia abili, sia dialettici, essendo capaci di ἐρωτᾶν [= interrogare]: εἶρειν [= parlare], infatti, significa dire. Come, dunque, dicevamo poco fa, quelli che nella lingua attica *[E]* eran detti gli ἥρωες [= eroi] risultano essere ῥήτορες [= retori] ed ἐρωτητικοί [= capaci di interrogare], cosicché il genere ἡρωικόν [= eroico] diventa una stirpe di ῥήτορες [= retori] e Sofisti. Però, non è questo nome difficile a intendersi, bensì, piuttosto, quello dato agli uomini: perché mai vengono chiamati ἄνθρωποι [= uomini]? Oppure tu lo sapresti spiegare?

Anthropos

ERMOGENE – E come potrei, carissimo? Anche se fossi capace di scoprire qualcosa, non mi sforzerei, perché penso che tu lo troverai meglio di me. *[399 A]*

SOCRATE – Confidi nell'ispirazione di Eutifrone, a quanto pare.

ERMOGENE – È chiaro.

SOCRATE – E confidi a ragione. Anche adesso mi sembra di aver compreso in modo acuto e, se non sto attento, corro il pericolo di diventare oggi ancora più sapiente del dovuto. Bada a quello che affermo. Innanzi tutto, infatti, si deve considerare questo, riguardo ai nomi, che spesso introduciamo delle lettere, ne togliamo altre, e cambiamo gli accenti, costruendo nomi come vogliamo. Per esempio, Διὶ φίλος [= caro a Zeus]: perché *[B]* questo, che è una locuzione, diventi un nome, abbiamo tolto uno dei due ἰῶτα [iota] e pronunciato grave invece che acuta la sillaba in mezzo. In altri casi, al contrario, introduciamo delle lettere, e pronunciamo acute le sillabe gravi.

ERMOGENE – Dici il vero.

SOCRATE – E uno di questi casi, mi sembra, è successo anche al nome ἄνθρωποι [= uomini]. Da locuzione, infatti, è diventato nome, con la sot-

trazione di una sola lettera, l'ἄλφα [alpha] e la trasformazione in grave della sillaba finale.

ERMOGENE – Come dici? *[C]*

SOCRATE – Così: questo nome ἄνθρωπος [= uomo] significa che, mentre gli altri animali non osservano nulla di quello che vedono, né vi ragionano sopra, né lo ἀναθρεῖ [= considerano], l'ἄνθρωπος [= uomo], invece, non appena ha visto, e questo è il senso dello ὄπωπε [= ha visto], ἀναθρεῖ [= considera] e ragiona su quello che ὄπωπεν [= ha visto]. Per questo, appunto, unico tra gli animali, l'ἄνθρωπος [= uomo] è stato denominato correttamente ἄνθρωπος [= uomo], ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε [= colui che considera ciò che ha visto].

Psyché

ERMOGENE – E poi? Ti posso chiedere ciò che desidererei proprio sapere?

SOCRATE – Senz'altro. *[D]*

ERMOGENE – Mi sembra che vi sia una cosa che segue a queste: noi, infatti, attribuiamo in qualche modo all'uomo ψυχή [= anima] e σῶμα [= corpo].

SOCRATE – Come no?

ERMOGENE – Cerchiamo, allora, di analizzare anche questi nomi come i precedenti.

SOCRATE – Intendi esaminare, riguardo alla ψυχή [= anima], se questo nome venga attribuito convenientemente, e poi fare lo stesso riguardo al σῶμα [= corpo]?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Per rispondere subito, credo che coloro i quali le hanno dato il nome di ψυχή [= anima] abbiano pensato qualcosa di simile, ossia che è ciò che, quando è presente nel σῶμα [= corpo], è causa per esso del vivere, *[E]* dandogli la possibilità di ἀναπνεῖν [= respirare] e ἀναψῦχον [= refrigerandolo], ma appena si allontana l'ἀναψῦχον [= ciò che rinfresca], il σῶμα [= corpo] vien meno e muore[47]. Per questo, mi sembra che l'abbiano chiamata ψυχή [= anima]. Ma se desideri... Abbi pazienza: mi sembra di vedere qualcosa di più persuasivo di questo *[400 A]* per quelli della cerchia di Eutifrone. Mi pare, infatti, che disprezzerebbero e considererebbero grossolana questa spiegazione: guarda, invece, se quest'altra è adeguata anche per te.

ERMOGENE – Non hai che da esporla.

SOCRATE – La φύσις [= natura] di tutto il σῶμα [= corpo], in modo che esso anche viva e si muova, ti sembra che la possa ἔχειν [= avere] e ὀχεῖν [= portare] altro che la ψυχή [= anima]?

ERMOGENE – Nient'altro.

SOCRATE – E anche per la φύσις [= natura] di tutti gli altri esseri non credi, come Anassagora[48], che venga ordinata e conservata dall'intelletto e dalla ψυχή [= anima]?

ERMOGENE – Sì. *[B]*

SOCRATE – Allora, andrebbe bene attribuire a questa forza che φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει [= porta e possiede la natura], il nome di φυσέχη [physeche]. Ma è possibile anche dire ψυχή [= anima], per eleganza.

ERMOGENE – Certamente, anche a me sembra che questa spiegazione sia più adeguata, da un punto di vista tecnico, dell'altra.

SOCRATE – E lo è, infatti; tuttavia, l'attribuzione del nome, come fu fatta, sembra veramente ridicola.

Soma

ERMOGENE – Ma ciò che segue, come può essere spiegato?

SOCRATE – Intendi il σῶμα [= corpo]?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – In molti modi, mi sembra; anzi, se lo si altera un poco, *[C]* in

moltissimi. E, infatti, alcuni lo chiamano σῆμα [= tomba] dell'anima, come se essa vi si trovasse sepolta nella vita presente. E poiché, d'altro canto, attraverso questo l'anima σημαίνει [=significa] ciò che σημαίνῃ [= intende esprimere], anche per questo viene denominata correttamente σῆμα [= segno]. Tuttavia, mi sembra che questo nome sia stato assegnato soprattutto dai seguaci di Orfeo[49], dato che l'anima per essi sconta la pena delle colpe che deve espiare, ed ha questo involucro, immagine di una prigione, affinché σῴζηται [= si salvi]. Questo, pertanto, come suggerisce il nome stesso, è σῶμα [= custodia, salvezza] dell'anima, finché essa non abbia pagato il suo debito. E non occorre mutare nemmeno una lettera. *[D]*

Invocazione agli dèi[50]

ERMOGENE – Di questo, mi sembra, Socrate, si sia parlato a sufficienza. Invece, riguardo ai nomi degli dèi, come poco fa[51] hai spiegato a proposito di quello di Διός [genitivo di Zeus], potremmo esaminare allo stesso modo con quale correttezza essi vengano loro attribuiti?

SOCRATE – Sì, per Zeus, Ermogene, se avessimo intelletto, vi sarebbe un solo modo, il più bello: riguardo agli dèi non sappiamo nulla, né su di loro, né sui nomi con i quali chiamano se stessi; è chiaro, difatti, che essi si denominano con quelli veri. *[E]* Vi sarebbe, poi, un secondo modo per esaminarne la correttezza, invocarli come è nostra consuetudine nelle preghiere, e, chiunque siano e da qualunque parte provengano, con quei nomi con cui desiderano essere chiamati, in questo modo denominarli anche noi, senza sapere nient'altro[52]: *[401 A]* mi sembra, infatti, che tale usanza sia buona. Perciò, se vuoi, mettiamoci a indagare, dopo aver preavvisato, per così dire, gli dèi che non faremo nessuna ricerca su di loro, dato che non ci consideriamo in grado di farlo, bensì sugli uomini, per vedere a partire da quale opinione abbiano assegnato loro dei nomi: questo, infatti, non dovrebbe suscitare la loro collera.

ERMOGENE – Mi sembra, Socrate, che parli in modo conveniente: facciamo così. *[B]*

Estia

SOCRATE – Allora, incominciamo con Ἑστία [Estía], secondo la consuetudine?[53]

ERMOGENE – È senz'altro giusto.

SOCRATE – Che cosa si deve dire che avesse in mente nel denominarla colui che la chiamò Ἑστία [Estia]?

ERMOGENE – Non credo che nemmeno questo, per Zeus, sia facile.

SOCRATE – Caro Ermogene, è probabile che i primi, che diedero i nomi, non fossero uomini di poco conto, bensì degli studiosi del cielo e dei parlatori arguti[54].

ERMOGENE – Perché?

SOCRATE – L'attribuzione dei nomi mi appare *[C]* da uomini di tale tipo e, se si esaminassero i nomi stranieri, non si scoprirebbe di meno ciò che ciascuno intende. Per esempio, anche questa, che noi chiamiamo οὐσία [= essenza], da alcuni è denominata ἐσσία [essia], da altri ὡσία [osia]. Innanzi tutto, dunque, riguardo al secondo nome, è ragionevole che l'οὐσία [= essenza] delle cose sia chiamata Ἑστία [Estia]; inoltre, poiché noi, a nostra volta, diciamo che ciò che partecipa dell'οὐσία [= essenza] ἔστιν [= è], anche in relazione a ciò sarebbe corretto chiamarla Ἑστία [Estia]. Sembra, infatti, che anche noi, anticamente, chiamassimo ἐσσία [essía] l'οὐσία [= essenza].

Inoltre, se uno considerasse ciò anche in riferimento ai sacrifici, *[D]*

dovrebbe intendere così il pensiero di quelli che posero i nomi: il sacrificare, infatti, ad Ἑστία [Estia] prima che a tutti gli dèi, conviene a quelli che hanno denominato ἐσσία [essía] l'οὐσία [= essenza] di tutto. Quelli che, a loro volta, l'hanno chiamata ὠσία [osia], forse pensavano, all'incirca, come Eraclito[55], che tutti gli enti si muovano, e nulla permanga: pertanto, la loro causa e il loro principio è τὸ ὠθοῦν [= ciò che muove], sicché è conveniente denominarlo ὠσία [osia]. E su questo *[E]* basti così, dato che non sappiamo nulla.

Dopo Ἑστία [Estia], è giusto esaminare Ῥέα [Rea] e Κρόνος [Crono][56], benché il nome di Κρόνος [Crono] sia già stato analizzato. Ma, forse, dico cose di nessun valore.

ERMOGENE – Perché, Socrate?

Crono e Rea

SOCRATE – Mio caro, nella mia mente vi è uno sciame di sapienza[57].

ERMOGENE – Che tipo di sciame? *[402 A]*

SOCRATE – È senz'altro ridicolo a dirsi, tuttavia mi sembra avere una certa verosimiglianza.

ERMOGENE – Quale?

SOCRATE – Mi sembra di vedere Eraclito parlare di antiche, sapienti dottrine, addirittura del tempo di Κρόνος [Crono] e Ῥέα [Rea], cui anche Omero si riferisce.

ERMOGENE – Ma che cosa intendi dire?

SOCRATE – Eraclito afferma, forse, che *tutto scorre e nulla permane*[58] e, paragonando gli enti alla corrente di un fiume, sostiene che *non ci si può immergere due volte nello stesso fiume*[59].

ERMOGENE – È così. *[B]*

Oceano e Teti

SOCRATE – E allora? Ti pare che pensasse in modo diverso da Eraclito chi diede ai progenitori degli altri dèi il nome di Ῥέα [Rea] e Κρόνος [Crono]? Credi forse che abbia attribuito casualmente ad entrambi i nomi di ῥεύματα [= acque correnti]? Come dice anche Omero, a sua volta, *Ὠκεανός [Oceano], padre degli dèi, Τηθύς [Teti], la madre*[60], e così, credo, anche Esiodo. E anche Orfeo in qualche passo afferma che *per primo, Ὠκεανὸς καλλίρροος [= Oceano, dalla bella corrente], contrasse le nozze, [C] egli che sposò la sorella uterina Τηθύς [Teti]*[61]. Considera come queste affermazioni concordino tra loro e si accostino tutte alla dottrina di Eraclito.

ERMOGENE – Mi sembra che tu abbia ragione, Socrate, tuttavia non comprendo che cosa significhi il nome di Τηθύς [Teti].

SOCRATE – Ma questo dice quasi da sé di essere un nome di fonte dissimulato. In effetti, τὸ διαττώμενον [= ciò che filtra] e *[D]* τὸ ἠθούμενον [= ciò che gocciola] sono immagini di una fonte, e il nome Τηθύς [Teti] è composto da entrambi.

ERMOGENE – Questo, Socrate, è ingegnoso.

SOCRATE – E come no? Ma dopo? Di Zeus abbiamo già parlato[62].

ERMOGENE – Sì.

Poseidone, Plutone e Ade

SOCRATE – Occupiamoci ora dei suoi fratelli, Ποσειδῶν [Poseidone] e Πλούτων [Plutone][63], e dell'altro nome con cui viene chiamato quest'ultimo.

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Il nome di Ποσειδῶν [Poseidone] mi sembra essere stato attribuito *[E]* dal primo che glielo diede, perché la natura del mare gli impedì di camminare, e non lo fece proseguire, ma risultò per lui come un δεσμὸς τῶν ποδῶν [= catena per i piedi]. Pertanto, chiamò il dio, signo-

re di questa potenza, Ποσειδῶν [Poseidone], in quanto ποσίδεσμος [= catena per i piedi]: forse l'ει [e] è stato introdotto per eleganza. Ma, probabilmente, non vuol dire questo, e, invece, al posto del σῖγμα [sîgma] *[403 A]*, prima venivano due λάβδα [labda], come se il dio fosse πολλὰ ειδώς [= sapiente riguardo a molte cose]. O, forse, dal σείειν [= scuotere] fu denominato ὁ σείων [= colui che scuote]: poi sono stati aggiunti il πεῖ [pei] e il δέλτα [delta]. Il nome Πλούτων [Plutone], invece, venne dato in riferimento al dono del πλοῦτος [= della ricchezza], perché il πλοῦτος [= la ricchezza] viene alla luce dalla profondità della terra.

Riguardo a "Αιδης [Ade][64], mi pare che i più credano che con questo nome sia stato indicato l'ἀιδές [= invisibile] e, per paura di questo nome, lo chiamino Πλούτων [Plutone]. *[B]*

ERMOGENE – Ma a te come sembra, Socrate?

SOCRATE – Mi sembra che gli uomini si siano sbagliati in molti modi sulla potenza di questo dio e che lo temano senza che vi sia motivo. Ne hanno paura perché, quando uno di noi sia morto, rimane là per sempre, e sono spaventati dal fatto che l'anima giunga da lui spoglia del corpo. A me, invece, sembra che tutto tenda a dimostrare lo stesso punto, sia la potenza degli dèi, sia il nome.

ERMOGENE – E come? *[C]*

SOCRATE – Ti dirò quello che mi sembra. Dimmi, difatti: per un vivente qualunque, perché rimanga in qualsiasi luogo, quale legame è più forte, la necessità o il desiderio?

ERMOGENE – Molto di più il desiderio, Socrate.

SOCRATE – Allora, non pensi che molti fuggirebbero l'"Αιδης [Ade], se non legasse quelli che vi giungono, con il legame più forte?

ERMOGENE – È chiaro.

SOCRATE – Egli li lega, a quanto pare, con qualche desiderio, se li lega con il legame più saldo, e non con la necessità.

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – D'altra parte, i desideri sono molti?

ERMOGENE – Sì. *[D]*

SOCRATE – Pertanto, li lega con il massimo dei desideri, se intende trattenerli con il legame più grande.

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Ma vi è un desiderio più forte di quando uno, frequentando un altro, creda di diventare migliore grazie a lui?

ERMOGENE – Per Zeus, in nessun modo, Socrate.

SOCRATE – Allora, per questo, diciamo, Ermogene, che nessuno di coloro che sono laggiù desidera tornare qui, nemmeno le Sirene[65] stesse, *[E]* bensì vengono affascinati, sia quelle, sia tutti gli altri: tanto belli, a quanto pare, sono i discorsi che "Αιδης [Ade] sa fare. E codesto dio, secondo questo ragionamento, è un Sofista perfetto ed un grande benefattore di quelli che gli stanno vicino, egli che manda anche a chi sta quassù beni così grandi: οὕτω πολλά [= così tanti] sono i beni che lo circondano laggiù, che da ciò ebbe il nome Πλούτων [Plutone]. D'altra parte, il non voler vivere insieme con gli altri uomini, finché hanno il corpo, bensì lo stare con loro *[404 A]* solo quando l'anima sia pura da tutti i mali e i desideri del corpo, non ti sembra essere degno di un filosofo e di uno che abbia ben compreso che li può trattenere così, dopo averli legati con il desiderio della virtù, mentre, quando sono in preda all'agitazione e alla follia del corpo, nemme-no il padre Κρόνος [Crono] potrebbe aiutarlo a trattenerli, dopo averli assoggettati con i legami che gli vengono attribuiti?

ERMOGENE – È probabile che tu

abbia ragione, Socrate. *[B]*

SOCRATE – E il nome Ἀιδης [Ade], Ermogene, è molto lontano dal derivare dall'ἀιδές [= invisibile], bensì, molto più probabilmente, esso venne assegnato dal legislatore a partire dal suo εἰδέναι [= conoscere] tutto ciò che è bello[66].

ERMOGENE – E va bene. Ma di Δημήτηρ [Demetra] e di Ἥρα [Era], di Ἀπόλλων [Apollo], di Ἀθηνᾶ [Atena], di Ἥφαιστος [Efesto], di Ἄρης [Ares] e degli altri dèi, che cosa diciamo?[67]

Demetra, Era e Persefone

SOCRATE – Δημήτηρ [Demetra][68] sembra essere stata chiamata così per il dono del cibo, διδοῦσα ὡς μήτηρ [= che dà come madre]. Ἥρα [Era][69], invece, è ἐρατή [= amabile]; *[C]* in questo senso, si racconta anche che Ζεύς, ἐρασθείς [= Zeus, innamorato] di lei, la tenga con sé. Ma, forse, il legislatore, indagando i fenomeni celesti, denominò Ἥρα [Era] l'ἀήρ [= aria] in modo nascosto, ponendo l'inizio alla fine: lo comprenderesti, se ripetessi più volte il nome di Ἥρα [Era].

Vediamo, ora, Φερρέφαττα [Pherrephatta]: molti hanno paura, tanto di questo nome, tanto di quello di Ἀπόλλων [Apollo], per inesperienza, a quanto pare, riguardo alla correttezza dei nomi. Essi, infatti, con modificazioni, fanno riferimento a Φερσεφόνη [Phersephone][70], e sembra loro terribile, mentre esso indica *[D]* che la dea è sapiente. Poiché, infatti, le cose sono φερόμενα [= in movimento], τὸ ἐφαπτόμενον [= ciò che tocca] ed ἐπαφῶν [= ciò che ha contatto] e ciò che può seguirle, sarà sapienza. Perciò, la dea, per la sapienza e l'ἐπαφὴ τοῦ φερομένου [= il contatto con quello che è in movimento], potrebbe essere denominata Φερέπαφα [Pherepapha], o qualcosa di simile, e per questo con lei vive anche Ἀιδης [Ade], che è sapiente, dato che essa è tale, mentre oggi mutano il suo nome, considerando l'eufonia di maggiore importanza della verità, così da chiamarla Φερρέφαττα [Pherrephatta]. Lo stesso vale anche *[E]* per Ἀπόλλων [Apollo][71], come ripeto: molti hanno paura del nome del dio, come se indicasse qualcosa di terribile: oppure non te ne sei accorto?

ERMOGENE – Certamente; e dici la verità.

Apollo

SOCRATE – Però esso è, a quanto sembra, riferito nel modo più conveniente alla potenza del dio.

ERMOGENE – Come?

SOCRATE – Cercherò di esporti il mio parere: non vi è, infatti, *[405 A]* nome che si sarebbe potuto adattare meglio, da solo, ai quattro poteri del dio, così da toccarli tutti, e, in un certo modo, mostrarli: musica, mantica, medicina e tecnica dell'arciere.

ERMOGENE – Dimmelo, perché questo nome, stando a quanto affermi, è qualcosa di straordinario.

SOCRATE – È certamente ben accordato, dato che il dio è musico. Innanzi tutto, la purificazione e le pratiche catartiche, sia nella medicina, sia nella mantica *[B]* e le infusioni di zolfo, per mezzo sia di farmaci medicinali, sia di quelli divinatori, e i lavacri in essi e le aspersioni, tutto questo ha un unico potere: rendere l'uomo puro, sia nel corpo, sia nell'anima. Oppure no?

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Allora, il dio che purifica e ἀπολούων [= che lava] e ἀπολύων [= che scioglie] da mali simili non sarà questo?

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Pertanto, in riferimento a queste ἀπολύσεις [= abluzioni] e ἀπολούσεις [= liberazioni], *[C]* in

quanto è medico di tali cose, sarebbe corretto chiamarlo 'Απολούων [Apolouon]; invece, in relazione alla mantica, e a ciò che è vero e a ciò che è ἁπλοῦν [= semplice], che sono la stessa cosa, sarebbe del tutto esatto il nome che gli attribuiscono i Tessali. Tutti i Tessali, infatti, chiamano questo dio "Απλουν [Aploun]. Ma per il fatto che egli è maestro ἀεὶ βολῶν [= sempre nei colpi] nell'arte dell'arciere, egli è 'Αειβάλλων [Aeiballon = colui che sempre colpisce]. In riferimento alla musica, si deve supporre, come nelle parole ἀκόλουθος [= seguace] e ἄκοιτις [= moglie], che l'ἄλφα [alpha] in molti casi abbia il significato di ὁμου [= insieme]; anche qui, la ὁμου πόλησις [= rotazione simultanea] riguarda sia il cielo, che chiamano appunto πόλοι [= poli], sia *[D]* l'armonia nel canto, che viene denominata sinfonia, perché tutto questo, come affermano gli esperti di musica e astronomia, πολεῖ [= gira] insieme secondo una certa armonia. E questo dio presiede all'armonia ὁμοπολῶν [= movendo insieme] tutto ciò, sia presso gli dèi, sia presso gli uomini. Allora, come abbiamo denominato l'ὁμοκέλευθος [= il compagno di viaggio] e l'ὁμόκοιτις [= lo sposo] con i termini ἀκόλουθος [= seguace] e ἄκοιτις [= moglie], sostituendo all'ὁμο [homo] l'ἄλφα [alpha], così abbiamo chiamato anche 'Απόλλων [Apollon] *[E]* colui che era 'Ομοπολῶν [Homopolôn = che muove insieme], inserendo un secondo λάβδα [labda], perché sarebbe risultato omonimo di un nome funesto. È proprio questo che alcuni sospettano: perché non considerano correttamente il potere del nome, lo temono, come se annunziasse qualche disgrazia, *[406 A]* mentre esso, per di più, come si affermava poco fa, risulta assegnato in modo tale da abbracciare tutti i poteri del dio, ἁπλοῦς [= semplice], ἀεὶ βάλλων [= che sempre colpisce], ἀπολούων [= che lava], e ὁμοπολῶν [= che fa muovere insieme].

Le Muse, Lethó e Artemide

Invece, riguardo alle Μοῦσαι [Muse][72] e, in generale, alla μουσική [= musica], questo nome derivò, a quanto pare, dal μῶσθαι [= dall'aspirare], dalla ricerca e dalla filosofia. Quello di Λητώ [Lethó][73], poi, provenne dalla bontà della dea, in quanto essa è ἐθελήμων [= benevola] verso ciò che le si chiede. Tuttavia, forse è come la chiamano gli stranieri, dato che molti usano il nome Ληθώ [Lethó]. Sembra, pertanto, che sia stata denominata Ληθώ [Lethó] da quelli che la chiamano così per la sua mancanza di asprezza, ma, anzi, per la sua mitezza e il λεῖον [= dolcezza] *[B]* del suo ἦθος [= carattere]. "Αρτεμις [Artemide][74], invece, a quanto pare, per l'ἀρτεμές [= integrità] e la modestia, per il desiderio di verginità. Ma, forse, chi diede questo nome alla dea, la chiamò ἀρετῆς ἵστωρ [= esperta in virtù] e, probabilmente, anche ἄροτον μισήσασα [= che odia la fecondazione] dell'uomo nella donna: per uno di questi motivi, o per tutti, venne attribuito questo nome alla dea da colui che glielo assegnò.

Dioniso e Afrodite

ERMOGENE – Che cosa significano Διόνυσος [Dioniso][75] e 'Αφροδίτη [Afrodite]?[76]

SOCRATE – O figlio di Ipponico, mi poni gravi problemi. Tuttavia, il modo in cui vennero assegnati i nomi a questi dèi può essere esposto secondo serietà, *[C]* oppure per scherzo. Per il modo serio interroga altri, mentre per quello scherzoso nulla impedisce di trattarne: anche gli dèi, infatti, sono amanti dello scherzo. Difatti, Διόνυσος [Dioniso] potrebbe essere detto, per scherzo, Διδοίνυσος [Didoinysos], ὁ

διδοὺς τὸν οἶνον [= colui che dà il vino]. Riguardo poi all'οἶνος [= al vino], perché alla maggior parte di coloro che bevono fa οἴεσθαι [= credere] di avere νοῦς [= senno], mentre non ne hanno, sarebbe più corretto chiamarlo οἰόνους [= colui che fa credere di avere senno]. Su Ἀφροδίτη [Afrodite], poi, non è conveniente contraddire Esiodo, ma *[D]* bisogna convenire che essa venne chiamata Ἀφροδίτη [Afrodite] per la sua nascita dall'ἀφρός [= dalla spuma].

Pallade Atena

ERMOGENE – Ma tu, Socrate, che sei Ateniese, *non ti dimenticherai certamente né di* Ἀθηνᾶ [Atena], né di Ἥφαιστος [Efesto], né, tanto meno, di Ἄρης [Ares].

SOCRATE – Non converrebbe neppure.

ERMOGENE – Certamente no.

SOCRATE – Ebbene, non è difficile spiegare perché le venne attribuito il secondo nome.

ERMOGENE – Quale?

SOCRATE – Talvolta la chiamiamo Παλλάς [Pallade][77].

ERMOGENE – E come no?

SOCRATE – Se riteniamo che questo nome le sia stato attribuito per la danza con le armi, *[E]* credo che la nostra supposizione sia corretta: infatti, il sollevare o sé oppure qualcos'altro dalla terra o nelle *[407 A]* mani viene da noi denominato πάλλειν [= scuotere] e πάλλεσθαι [= scuotersi], far danzare e danzare.

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – Per questo viene chiamata Παλλάς [Pallade].

ERMOGENE – E correttamente. Ma dell'altro nome, che cosa dici?

SOCRATE – Quello di Ἀθηνᾶ [Atena]?[78]

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Questo è più difficile, caro amico. Sembra che anche gli antichi pensassero di Ἀθηνᾶ [Atena] quello che ora affermano gli esperti di Omero. *[B]* Difatti, la maggior parte di questi, interpretando il poeta, sostiene che egli in Ἀθηνᾶ [Atena] ha impersonato lo stesso νοῦς [= intelletto] e la διάνοια [= intelligenza] e che l'artefice dei nomi dovette pensare qualcosa di simile di lei, anzi, denominandola *in modo* ancora più solenne θεοῦ νόησις [= pensiero del dio], dice quasi che ella è ἁ θεονόα [= l'intelligenza divina], usando come gli stranieri l'ἄλφα [alpha] invece della ἦτα [eta], tolti, sia lo ἰῶτα [iota], sia il σῖγμα [sigma].

O, forse, non è nemmeno così, ma la chiamò Θεονόη [Theonóe = intelligenza divina], in quanto si tratta di una τὰ θεῖα νοοῦσα [= che pensa le cose divine] meglio delle altre. E nulla impedisce che volesse anche chiamarla Ἠθονόη [Ethonoe], come se questa dea fosse ἡ ἐν τῷ ἤθει νόησις [= il pensiero nella natura]; *[C]* ma, poiché il nome venne modificato o da lui o da altri in seguito, per renderlo più bello, come sembrava loro, la chiamarono Ἀθηνάα [Athenaa].

Efesto

ERMOGENE – Come lo spieghi il nome di Ἥφαιστος [Efesto]?[79]

SOCRATE – *Mi chiedi* di quel nobile φάεος ἴστωρ [= conoscitore di luce]?

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – Allora, non è chiaro ad ognuno che è Φαῖστος [Festo = luminoso], con l'aggiunta di un'ἦτα [eta]?

ERMOGENE – Può essere, a meno che tu, come pare, non abbia ancora una diversa spiegazione.

Ares

SOCRATE – Allora, per evitare questo, interrogami su Ἄρης [Ares][80].

ERMOGENE – Ti interrogo. *[D]*

SOCRATE – Potrebbe, dunque, essere Ἄρης [Ares], se vuoi, per l'ἄρρεν [= la mascolinità] e l'ἀνδρεῖον [= la virilità]; se, invece, ci si riferisce alla durezza e all'inflessibilità, dette con ἄρρατον [= tendere], anche in tal caso sarebbe del tutto conveniente per un dio della guerra chiamarsi Ἄρης [Ares].

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Ma ora, *in nome degli dèi*, mettiamo da parte gli dèi, perché ho paura di parlare di loro: proponimi, piuttosto, di trattare di altri nomi, che ti interessino, *affinché tu veda quali siano i cavalli* di Eutifrone[81]. *[E]*

Ermete e Iride

ERMOGENE – Farò questo, ma dopo averti rivolto ancora una domanda, riguardo ad Ἑρμῆς [Ermete], perché Cratilo nega che io sia Ἑρμογένης [Ermogene][82].

Cerchiamo, allora, di esaminare il significato del nome Ἑρμῆς [Ermete], anche per vedere se questi dica qualcosa di ragionevole.

SOCRATE – Per il vero, sembra che questo nome di Ἑρμῆς [Ermete] riguardi il discorrere, e l'essere il dio ἑρμηνεύς [= interprete] e messaggero *[408 A]* e ladro e ingannatore nei discorsi e commerciante; tutta questa attività riguarda il potere del discorso. Come, dunque, dicevamo anche prima[83], l'εἴρειν [= il parlare] è esercizio del discorso, mentre l'altro termine, che anche Omero usa in molti luoghi, dicendo ἐμήσατο [= escogitò], significa macchinare. A partire da entrambi gli aspetti, il legislatore ci ordina, per così dire, di intendere questo dio come ὁ μησάμενος [= colui che ha escogitato] il discorrere e il discorso, ma il discorrere è appunto εἴρειν [= parlare]: *[B]* «O uomini, colui che τὸ εἴρειν ἐμήσατο [= escogitò il parlare] sarà chiamato giustamente da voi Εἰρέμης [Eirémes]». Noi però ora, credendo di abbellire il nome, lo chiamiamo Ἑρμῆς [Ermete], e anche Ἶρις [Iride][84] sembra essere stata chiamata così dall'εἴρειν [= dal parlare], perché era messaggera.

ERMOGENE – Ma allora, per Zeus, mi sembra che Cratilo dica con ragione che io non sono Ἑρμογένης [Ermogene]: non sono senz'altro abile nel parlare.

Pan

SOCRATE – Che però Πάν [Pan][85], figlio di Ἑρμῆς [Ermete], abbia una duplice natura, è verosimile, o amico. *[C]*

ERMOGENE – Come?

SOCRATE – Sai che il discorso esprime τὸ πᾶν [= il tutto], gira e πολεῖ ἀεί [= si muove sempre], ed è duplice: vero e falso.

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Perciò, la parte vera di esso è levigata e divina e dimora in alto, tra gli dèi, mentre quella falsa abita in basso, tra la moltitudine degli uomini, ed è ruvida e caprina: qui, nella vita tragica[86], si trova, infatti, la maggior parte dei miti e delle menzogne.

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – Correttamente, allora, colui che esprime πᾶν [= tutto] e ἀεὶ πολῶν [= che si muove sempre] sarà *[D]* Πὰν αἰπόλος [= Pan capraio] figlio dalla duplice natura di Ἑρμῆς [Ermete], liscio nella parte superiore, ruvido e caprino nella parte inferiore. E Πάν [Pan] è certo discorso o fratello di discorso, se è veramente figlio di Ἑρμῆς [Ermete]: che un fratello assomigli ad un fratello non è per nulla straordinario. Tuttavia, come dicevo, caro amico, mettiamo da parte gli dèi.

Elio o il Sole

ERMOGENE – Questi, senz'altro, Socrate, se vuoi. Ma che cosa ti impedisce di trattare di questi altri, quali ἥλιος [= sole], σελήνη [= luna], ἄστρα

[= astri], γῆ [= terra], αἰθήρ [= etere], ἀήρ [= aria], πῦρ [= fuoco], *[E]* ὕδωρ [= acqua], ὧραι [= stagioni] e ἐνιαυτός [= anno]?

SOCRATE – Mi proponi molti termini, tuttavia, se ti è gradito, accetto.

ERMOGENE – Mi è senz'altro gradito.

SOCRATE – Quale scegli per primo? Forse, come hai detto, vuoi che trattiamo dell'ἥλιος [= del sole]?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Ebbene, sembra che diverrebbe più chiaro se *[409 A]* ci si servisse del nome dorico, perché i Dori lo chiamano ἅλιος [halios]. Perciò, potrebbe essere detto ἅλιος [halios] per lo ἁλίζειν [= raccogliere] insieme gli uomini quando sorge, oppure anche per il suo ἀεὶ εἰλεῖν ἰών [= girare sempre nel suo andare] intorno alla terra, o anche, verosimilmente, perché ποικίλλει [= rende variopinto], nel suo corso, ciò che nasce sulla terra: ποικίλλειν [= rendere variopinto] e αἰολεῖν [= rendere variegato] hanno lo stesso significato.

Selene o la Luna

ERMOGENE – E a proposito di σελήνη [= della luna]?

SOCRATE – Mi pare che questo nome metta alle strette Anassagora[87].

ERMOGENE – Perché?

SOCRATE – Mi sembra che mostri chiaramente che è più antico ciò che egli presentava come novità, *[B]* ossia che σελήνη [= la luna] riceve la luce dal sole.

ERMOGENE – Come?

SOCRATE – Σέλας [= splendore] e φῶς [= luce] dicono, all'incirca, lo stesso.

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Ma tale φῶς [= luce] intorno a σελήνη [= alla luna] è sempre νέον [= nuova] ed ἔνον [= vecchia], se i seguaci di Anassagora dicono la verità. Il sole, infatti, girando sempre in cerchio intorno ad essa, vi getta sopra una luce sempre νέον [= nuova], mentre quella del mese precedente è ἔνον [= vecchia].

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Molti, del resto, la chiamano Σελαναία [Selanaía].

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – Poiché, dunque, σέλας νέον καὶ ἔνον ἔχει ἀεί [= ha sempre uno splendore nuovo e vecchio], il nome più corretto sarebbe *[C]* Σελαενονεοάεια [Selaenoneoaeia], che, invece, contrattosi, è divenuto Σελαναία [Selanaia].

Mesi e Astri

ERMOGENE – È ditirambico[88] questo nome, o Socrate. Ma del μείς [o μήν = mese] e degli ἄστρα [= astri] che cosa dici?

SOCRATE – Il μείς [= mese] dovrebbe essere chiamato correttamente μείης [meies] dal μειοῦσθαι [= diminuire], mentre sembra che gli ἄστρα [= astri] traggano il loro nome dall'ἀστραπή [= dal lampo]. E poi l'ἀστραπή [= il lampo], in quanto τὰ ὦπα ἀναστρέφει [= fa muovere gli occhi], dovrebbe essere ἀναστρωπή [anastropé], però, ora, viene denominata, per abbellimento, ἀστραπή [= lampo].

Fuoco e Acqua

ERMOGENE – E inoltre che cosa pensi del πῦρ [= fuoco] e dell'ὕδωρ [= acqua]? *[D]*

SOCRATE – Quanto al πῦρ [= fuoco], sono in difficoltà. È molto probabile che o la Musa di Eutifrone[89] mi abbia abbandonato, o che questo termine sia difficilissimo. Considera, allora, a quale espediente ricorro in tutti i casi simili a questo, in cui mi trovo in difficoltà.

ERMOGENE – Qual è?

SOCRATE – Te lo dirò. Ma tu rispondimi: mi sapresti spiegare perché

il πῦρ [= fuoco] viene chiamato così?

ERMOGENE – Per Zeus, non sarei capace!

SOCRATE – Ebbene, considera la mia supposizione a questo riguardo. Penso, infatti, *[E]* che i Greci, e soprattutto quelli che sono sottoposti al dominio dei barbari, abbiano preso molti nomi proprio dai barbari.

ERMOGENE – E allora?

SOCRATE – Se si ricercasse come è probabile che questi nomi vengano assegnati secondo la lingua greca, ma non secondo quella da cui derivano, sai bene che ci si troverebbe in difficoltà.

ERMOGENE – È probabile. *[410 A]*

SOCRATE – Considera, dunque, se anche questo nome πῦρ [= fuoco] non sia qualcosa di barbaro. Non è, infatti, facile adattarlo alla lingua greca, ed è chiaro che i Frigi lo chiamano così, con una piccola modifica. Questo vale anche per ὕδωρ [= acqua] e κύνες [= cani] e molti altri.

ERMOGENE – È così.

Aria, Etere, Terra

SOCRATE – Non si deve, allora, forzare questi nomi, quand'anche se ne potesse parlare. E con questo mi libero di πῦρ [= fuoco] e di ὕδωρ [= acqua]. *[B]* Ma l'ἀήρ [= aria], o Ermogene, ha tale nome perché αἴρει [= solleva] gli oggetti da terra? Oppure, perché ἀεὶ ῥεῖ [= scorre sempre]? Oppure, perché da esso ῥέων [= che scorre] nasce πνεῦμα [= vento]? I poeti, infatti, chiamano τὰ πνεύματα [= i venti] ἄῆται [= soffi]: forse, per questo, ha il significato di ἀητόρρουν [= che scorre come soffio], come se intendesse πνευματόρρουν [= che scorre nei venti], e così, con questo, vuole affermare che è ἀήρ [= aria]. Riguardo, poi, all'αἰθήρ [= etere], penso che, poiché ἀεὶ θεῖ [= si muove sempre], περὶ τὸν ἀέρα ῥέων [= correndo intorno all'aria], sarebbe esatto chiamarla ἀειθεήρ [= che gira sempre][90]. Γῆ [= terra] esprime meglio il suo significato se *[C]* viene denominata γαῖα [= terra], perché γαῖα [= terra] sarebbe stata chiamata correttamente γεννήτειρα [= genitrice], come afferma Omero: difatti, dice γεγάασιν [= sono nati] nel significato di γεγεννῆσθαι [= essere stato generato]. E basti così; allora, che cosa ci rimane ancora, dopo questo?

Stagioni e Anni

ERMOGENE – Le ὧραι [= stagioni], Socrate: l'ἐνιαυτός [= annata] e l'ἔτος [= anno].

SOCRATE – Le ὧραι [= stagioni] devono essere pronunciate in attico antico, se si vuole conoscere il loro probabile significato. Sono, infatti, ὧραι, a causa dell'ὁρίζειν [= del determinare] gli inverni, le estati, i venti e i frutti della terra: essendo ὁρίζουσαι [= determinanti], sarebbe esatto chiamarle ὅραι [= stagioni]. *[D]* Quanto ad ἐνιαυτός [= annata] ed ἔτος [= anno], rischiano di essere una sola cosa. Ciò che, difatti, porta alla luce quello che nasce e cresce, ciascuno alla sua volta, e lo ἐν αὑτῷ ἐξετάζει [= esamina in se stesso], proprio per questo, come si è detto sopra[91], riguardo al nome Διός [genitivo di Zeus], che viene denominato da alcuni Ζῆνα [accusativo di Zeus], da altri Δία [accusativo di Zeus] anche in questo caso, dagli uni viene chiamato ἐνιαυτός, perché è ἐν ἑαυτῷ [= in se stesso], dagli altri ἔτος [= anno], perché ἑτάζει [= ricerca]. Tuttavia, l'intera frase è τὸ ἐν ἑαυτῷ ἑτάζον [= ciò che ricerca in se stesso]: essa ha un unico significato, ma viene espressa in due modi, cosicché sono nati due nomi, ἐνιαυτός [= annata] ed *[E]* ἔτος [= anno], da un'unica espressione.

ERMOGENE – Stai facendo davvero molti progressi, Socrate.

SOCRATE – Mi sembra di essere già molto avanzato sulla via della sapienza.

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – Presto dirai ancor di più. *[411 A]*

Riflessioni metodologiche [92]

ERMOGENE – Tuttavia, dopo questa specie di termini, osserverei volentieri con quale correttezza siano assegnati questi bei nomi riguardanti la virtù, come φρόνησις [= saggezza], σύνεσις [= comprensione], δικαιοσύνη [= giustizia], e tutti gli altri di tale tipo.

SOCRATE – Tu svegli, caro amico, un genere di nomi non da poco: tuttavia, dal momento che ho indossato la pelle del leone [93], non devo spaventarmi, ma esaminare, come sembra, φρόνησις [= saggezza] e σύνεσις [= comprensione] e γνώμη [= giudizio] ed ἐπιστήμη [= scienza] e tutti quegli altri *[B]* bei nomi di cui parli.

ERMOGENE – Certamente, non dobbiamo tirarci indietro.

SOCRATE – Veramente, per il cane, non mi sembra proprio di aver vaticinato male con cio che mi è venuto in mente poco fa, ossia che a quegli uomini antichissimi, che diedero i nomi, capitasse proprio come alla maggior parte dei sapienti di oggi, che, per il loro continuo andare attorno a ricercare come stiano le cose, vengono presi dalle vertigini e, in seguito, sembra loro che le cose girino e vadano in ogni direzione. *[C]* E ritengono che causa di questa opinione non sia la loro affezione interna, bensì la natura delle cose stesse, che non hanno nulla di stabile e costante, ma scorrono e si muovono e sono sempre affette da ogni moto e divenire [94]. Affermo questo pensando a tutti i nomi appena esaminati.

ERMOGENE – E come, Socrate?

SOCRATE – Forse non hai badato a quello che abbiamo detto poco fa, ossia che i nomi sono stati senz'altro attribuiti alle cose, come se si movessero e scorressero e divenissero totalmente.

ERMOGENE – Non avevo affatto riflettuto su questo. *[D]*

SOCRATE – E, innanzi tutto, il nome che abbiamo ricordato per primo riguarda senz'altro oggetti di tale tipo.

Valori esprimenti la conoscenza

ERMOGENE – Quale?

SOCRATE – La φρόνησις [= saggezza]: essa, infatti, è φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις [= pensiero del moto e del flusso]; potrebbe anche essere intesa come δνησις φορᾶς [= utilità del movimento], ma è, comunque, in relazione con il φέρεσθαι [= muoversi]. Se però, vuoi, la γνώμη [= giudizio], indica senz'altro ricerca e γονῆς νώμησις [= indagine della generazione]: infatti, τὸ νωμᾶν [= l'indagare] e τὸ σκοπεῖν [= il ricercare] sono identici. Se vuoi, ancora, la stessa νόησις [= lo stesso pensiero] è τοῦ νέου ἔσις [= desiderio del nuovo], ed essere νέα [= nuovi] per gli enti vuol dire *[E]* essere sempre γιγνόμενα [= in divenire]: pertanto, colui che assegnò il nome di νεόησις [neóesis] indica che l'anima tende a questo. In epoca antica, infatti, non si chiamava νόησις [= pensiero], ma al posto dell'ἦτα [eta] si dovevano pronunciare due εἶ [e], cioè νοέεσις [noeesis]. La σωφροσύνη [= la temperanza], invece, è σωτηρία [= conservazione] di ciò che abbiamo appena esaminato, *[412 A]*, la φρόνησις [= saggezza]. Ed anche l'ἐπιστήμη [95] [= la scienza] mostra che l'anima, degna di considerazione, è ἑπομένη [= seguace] delle cose che si muovono, senza rimanere indietro né correre avanti: pertanto, inserendo l' εἶ [e], bisogna chiamarla ἐπεϊστήμη [hepeïsteme]. Σύνεσις [= comprensione], a sua volta, sem-

brerebbe quasi equivalente a συλλογισμός [= ragionamento]; quando, poi, si dice συνιέναι [= comprendere], si giunge ad esprimere proprio il medesimo concetto di ἐπίστασθαι [= sapere]: effettivamente συνιέναι [= comprendere] significa che l'anima procede insieme *[B]* con le cose. Riguardo, poi, al termine σοφία [= sapienza], esso significa φορᾶς ἐφάπτεσθαι [= raggiungere il movimento], ma questo è piuttosto oscuro e pare straniero. Tuttavia, si deve ricordare che i poeti, in molti passi, trattando di qualcosa che incominci a muoversi rapidamente, dicono ἐσύθη [= si slanciò]. Inoltre, anche un celebre uomo della Laconia si chiamava Σοῦς [Sous][96]: i Lacedemoni, infatti, designano così lo slancio rapido. Pertanto, σοφία [= sapienza] significa ταύτης τῆς φορᾶς ἐπαφή [= contatto di questo movimento], se gli enti si muovono. *[C]*

Bene e Giustizia

Quanto poi ad ἀγαθόν [= Bene], questo nome vuol esprimere ciò che è ἀγαστόν [= ammirevole] in tutta la natura. Dato che gli enti si muovono, in alcuni il moto è veloce, mentre in altri è lento. Tuttavia, non è ἀγαστόν [= ammirevole] tutto cio che è veloce, bensì una parte di esso. Proprio a ciò che è ἀγαστόν [= ammirevole] del θοόν [= di ciò che è veloce] spetta questa denominazione τἀγαθόν [= Bene]. Riguardo a δικαιοσύνη [= giustizia], è facile comprendere che questo nome viene attribuito alla δικαίου σύνεσις [= comprensione del giusto], mentre è difficile capire che cosa sia lo stesso δίκαιον [= giusto][97]. Difatti, sembra che fino ad un certo punto vi sia un accordo *[D]* nella maggioranza, mentre poi incomincia il dissenso. Quelli che, infatti, ritengono che il tutto sia in movimento, credono che per la maggior parte esso non consista in altro che nel procedere, e che questo universo sia attraversato da qualcosa che lo penetri, causa della nascita di tutto ciò che si genera. E questo sarebbe velocissimo e sottilissimo: altrimenti, non potrebbe attraversare tutto l'essere, se non fosse sottilissimo, in modo che nulla possa trattenerlo, e velocissimo, in modo da trattare con gli altri enti come se fossero fermi. Poiché, dunque, governa *[E]* tutte le altre cose διαϊόν [= penetrandole], venne denominato correttamente δίκαιον [= giusto], con l'aggiunta per eufonia del potere del κάππα [kappa]. Pertanto, fin qui, come ora dicevamo, molti sono d'accordo *[413 A]* che questo sia τὸ δίκαιον [= il giusto].

Tuttavia io, Ermogene, avendo molto a cuore tale tema, sono venuto a sapere tutto questo in segreto: τὸ δίκαιον [= il giusto] coincide con la causa, dato che ciò δι' ὅ [= per cui] qualcosa nasce è la causa, e, per questo, qualcuno disse che era corretto chiamarlo Δία [accusativo di Zeus]. Ma poiché io, dopo avere udito questo, torno nondimeno a chiedere loro tranquillamente: «Che cos'è mai, dunque, caro amico, τὸ δίκαιον [= il giusto], se le cose stanno così?», sembra che ormai chieda più del conveniente e *[B]* oltrepassi i limiti. Essi sostengono, infatti, che ho saputo abbastanza e, volendo saziarmi, cercano di dirmi chi una cosa, chi un'altra, senza essere più d'accordo. Uno afferma che τὸ δίκαιον [= il giusto] è questo, ossia il sole: soltanto esso, infatti, governa gli enti διαϊών [= penetrando] εκάων [= bruciando]. Non appena, contento di avere udito qualcosa di bello, lo ripeto a qualcuno, questi, dopo avermi sentito, mi deride e mi chiede se io creda che non vi sia nulla di δίκαιον [= giusto] tra gli uomini *[C]* dopo il tramonto del sole. Poiché insisto che me lo spieghi lui a sua volta, mi risponde: il fuoco. Tutta-

via, questo non è facile da capire. Un altro, invece, afferma che non è il fuoco stesso, bensì il calore che è nel fuoco. Un altro ancora dice che se la ride di tutto, e che τὸ δίκαιον [= il giusto] è ciò cui Anassagora[98] si riferisce, ossia il νοῦς [= l'intelletto]. Egli afferma, infatti, che esso è autonomo, non mescolato a nulla, ordina tutte le cose, διὰ πάντων ἰών [= penetrandole tutte].

A questo punto, caro amico, mi trovo in una difficoltà molto maggiore di quella in cui ero prima di cercare di imparare *[D]* che cosa mai sia τὸ δίκαιον [= il giusto]. Ma allora, per quanto riguarda lo scopo della nostra ricerca, sembra che tale nome gli venga attribuito per questi motivi.

ERMOGENE – Mi pare, Socrate, che tu abbia udito queste cose da qualcuno, e non le improvvisi tu stesso.

SOCRATE – E le altre?

ERMOGENE – Senz'altro no.

Ciò che è connesso al maschile e al femminile

SOCRATE – Ebbene, ascolta. Forse, infatti, potrei riuscire a farti credere, anche a proposito delle altre, che non parlo senza averle udite. Dopo la δικαιοσύνη [= giustizia], che cosa ci rimane? Il termine ἀνδρεία [= coraggio], penso, non è stato ancora esaminato da noi. È chiaro, infatti, che l'ἀδικία [= ingiustizia] *[E]* è un ostacolo per l'ente διαϊόν [= che penetra], mentre l'ἀνδρεία [= il coraggio] mostra di avere ricevuto tale nome in combattimento, e la lotta nell'essere, se davvero fluisce, non è altro che la ἐναντία ῥοή [= la corrente contraria]. Se, allora, si toglie il δέλτα [delta] dal nome ἀνδρεία [= coraggio], il nome ἀνρεία [= flusso erompente] esprime proprio questa attività. È chiaro, dunque, che l'ἀνδρεία [= il coraggio] non è la ἐναντία ῥοή [= corrente contraria] ad ogni ῥοή [= flusso] ma a quella *[414 A]* ῥέουσα [= che fluisce] contro il δίκαιον [= giusto]: altrimenti, l'ἀνδρεία [= il coraggio] non sarebbe lodevole. E ἄρρεν [= maschile] e ἀνήρ [= uomo] si riferiscono a qualcosa di simile, all'ἄνω ῥοή [= alla corrente verso l'alto]. Γυνή [= donna], invece, mi pare voler dire γονή [= generazione]. E θῆλυ [= femminile] sembra trarre il suo nome dalla θηλή [= mammella]: ma la θηλή [= mammella], Ermogene, non l'ha forse ricevuto perché fa τεθηλέναι [= fiorire], come gli esseri che vengono innaffiati?

ERMOGENE – Mi sembra, o Socrate.

SOCRATE – E lo stesso θάλλειν [= fiorire] mi sembra rappresentare la crescita dei giovani, in quanto è veloce e improvvisa *[B]*: proprio questo viene imitato col nome, composto da θεῖν [= correre] e ἅλλεσθαι [= saltare]. Ma non ti accorgi che mi lascio trascinare, per così dire, fuori dal percorso, non appena mi trovo su una strada piana, mentre ci rimangono ancora molti casi, che sembrano essere seri?

ERMOGENE – Dici il vero.

Arte ed espediente

SOCRATE – E uno di questi è anche vedere che cosa significhi τέχνη [= arte].

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Questo termine non significa ἕξις νοῦς [= possesso dell'intelletto], *[C]* se si toglie il ταῦ [tau], e poi si inserisce un οὖ [o] tra il χεῖ [chei] e il νῦ [ny] e tra il νῦ [ny] e l'ἦτα [eta]?

ERMOGENE – È piuttosto forzato, Socrate.

SOCRATE – O caro, non sai che i primi nomi attribuiti sono già stati sepolti da quelli che volevano renderli pomposi, aggiungendo e togliendo lettere per eufonia e torcendoli in ogni senso, sia per abbellimento, sia

per via del tempo? Perché nel nome κάτοπτρον [= specchio] non ti sembra strano l'inserimento del ῥῶ [rho]? Ma credo che tali mutamenti siano opera di quelli *[D]* che non si curano per nulla della verità, bensì plasmano la pronuncia in modo che, inserendo molti elementi nei nomi originari, finiscono col renderli tali che nessuno comprenda che cosa mai voglia dire il nome. Ad esempio, chiamano anche la Σφίγξ [Sfinge], invece di Φίξ [Phix][99], Σφίγξ [Sfinge] e così via per molti altri nomi.

ERMOGENE – È proprio così, Socrate.

SOCRATE – Ma se poi si permetterà a ciascuno di inserire e togliere ciò che vuole nei nomi, vi sarà una grande facilità e si potrà adattare ogni nome ad ogni oggetto.

ERMOGENE – Dici il vero. *[E]*

SOCRATE – È senz'altro vero. Però tu, da saggio arbitro, devi curarti, credo, della misura e della verosimiglianza.

ERMOGENE – Lo desidererei proprio.

SOCRATE – E anch'io lo desidero insieme con te, Ermogene. Ma *[415 A]* non cercare troppo l'esattezza, divino amico, *per non indebolire le mie forze*[100]. Difatti, giungerò al culmine di quello che ho affermato quando, dopo τέχνη [= arte], esamineremo μηχανή [= espediente]. Μηχανή [= espediente], infatti, mi pare indicare l'ἄνειν ἐπὶ πολύ [= avanzare molto]: difatti, il termine μῆκος [= lunghezza] designa in qualche modo τὸ πολύ [= l'estensione]. Pertanto, il nome μηχανή [= espediente] è composto da entrambi, μῆκος [= lunghezza] e ἄνειν [= avanzare].

Virtù e Vizio

Tuttavia, come ho appena detto, si deve giungere al culmine *[B]* di quello che si è affermato: si deve, in effetti, ricercare che cosa vogliano dire i nomi di ἀρετή [= virtù] e κακία [= vizio]. L'uno non lo distinguo ancora bene, mentre l'altro mi sembra chiaro, perché concorda con tutto quello che è stato appena detto. Dato che, infatti, tutte le cose sono ὀντα [= in movimento], tutto τὸ κακῶς ἰόν [= ciò che si muove male] sarà κακία [= vizio]; ma quando questo è nell'anima, ossia è un κακῶς ἰέναι [= procedere male] verso le cose, soprattutto allora viene chiamato, con il nome dell'intero, κακία [= vizio]. Ma che cosa mai sia τὸ κακῶς ἰέναι [= il procedere male] mi pare che risulti chiaro anche nella δειλία [= viltà], di cui non abbiamo ancora trattato, ed anzi *[C]* abbiamo tralasciato, mentre si sarebbe dovuto esaminarla dopo l'ἀνδρεία [= il coraggio]. Mi sembra, d'altra parte, che ne abbiamo tralasciati anche molti altri. Pertanto, la δειλία [= viltà] dell'anima indica un forte δεσμός [= legame] dell'anima: infatti, λίαν [= molto] esprime una certa forza. Perciò, la δειλία [= viltà] sarebbe il δεσμὸς λίαν [= legame più forte] e più grande dell'anima. Così, anche l'ἀπορία [= la difficoltà] è un male, come, a quanto pare, tutto ciò che costituisce un impedimento allo ἰέναι [= al procedere] e al πορεύεσθαι [= all'avanzare]. Sembra, dunque, che il κακῶς ἰέναι [= procedere male] esprima proprio il πορεύεσθαι [= l'avanzare] con ostacoli e difficoltà; quando l'anima è in tale stato, diventa piena di κακία [= vizio]. Ma se questa condizione ha nome κακία [= vizio], il suo contrario sarà ἀρετή [= virtù], che significa prima di tutto *[D]* εὐπορία [= facilità nel procedere], poi che la ῥοή [= lo scorrere] dell'anima buona è sempre libera, in maniera che τὸ ἀσχέτως καὶ τὸ ἀκωλύτως ἀεὶ ῥέον [= ciò che fluisce sempre irresistibilmente e senza impedimenti] ha ricevuto, a quanto pa-

re, questo nome, che sarebbe corretto pronunciare ἀειρεῖτη [= che sempre scorre] e forse significa αἱρετή [= eleggibile], *in* quanto questa disposizione è quella αἱρετωτάτη [= maggiormente preferibile], mentre, per contrazione, viene detto ἀρετή [= virtù]. E, forse, dirai di nuovo che sto inventando, mentre sostengo che, se è corretto quello di cui ho parlato prima, ossia κακία [= vizio], *[E]* anche questo nome, ἀρετή [= virtù], è giusto. *[416 A]*

ERMOGENE – E il termine κακόν [= male], a cui ti sei riferito per molti nomi precedenti, che cosa significa?

SOCRATE – Per Zeus, mi sembra un po' strano e difficile da comprendere. Pertanto, anche in questo caso introduco quell'espediente[101].

ERMOGENE – Quale?

SOCRATE – Quello di affermare che anche questo nome è straniero.

Bello e Brutto

ERMOGENE – E, probabilmente, quello che dici è corretto. Ma, se ti sembra così, mettiamo da parte questi nomi e cerchiamo piuttosto di vedere come καλόν [= bello] e αἰσχρόν [= brutto] siano denominati bene.

SOCRATE – Ebbene, riguardo ad αἰσχρόν [= brutto] mi pare chiaro *[B]* che cosa significhi: difatti, anch'esso concorda con ciò che abbiamo detto prima. Mi sembra, infatti, che colui che stabilì i nomi biasimasse totalmente ciò che ostacola e trattiene gli enti dalla ῥοή [= dal fluire]; pertanto, a τῷ ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ῥοῦν [= ciò che trattiene sempre lo scorrere] diede questo nome, ossia di ἀεισχοροῦν [= ciò che trattiene sempre il corso], che oggi, per contrazione, vien detto αἰσχρόν [= brutto].

ERMOGENE – E il καλόν [= bello]?

SOCRATE – Questo è più difficile da capire. Eppure, si spiega da sé; si è modificato soltanto per armonia e nella lunghezza dell'οὗ [o].

ERMOGENE – Come?

SOCRATE – Questo termine sembra una denominazione del pensiero.

ERMOGENE – Che vuoi dire? *[C]*

SOCRATE – Ebbene, quale credi che sia, per ciascun ente, la causa del κληθῆναι [= dell'essere denominato]? Non sarà forse chi ha stabilito i nomi?

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – E non sarà il pensiero, o degli dèi, o degli uomini, oppure di entrambi?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – E allora, τὸ καλέσαν [= ciò che ha denominato] e τὸ καλοῦν [= ciò che denomina] gli oggetti sono la stessa cosa, ossia pensiero?

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – Ebbene, tutto ciò che viene prodotto dall'intelletto e dal pensiero è lodevole, mentre ciò che non viene prodotto è biasimevole?

ERMOGENE – Certo. *[D]*

SOCRATE – Perciò, l'arte del medico produce medicine, e quella del costruttore costruzioni? O come lo intendi?

ERMOGENE – Proprio così.

SOCRATE – E allora τὸ καλοῦν [= quello che denomina] produce καλά [= cose belle]?

ERMOGENE – Necessariamente.

SOCRATE – E questo, secondo ciò che sosteniamo, è il pensiero?

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – Pertanto, è corretto che καλόν [= bello] sia la denominazione propria dell'intelligenza, la quale produce cose tali che, dicendole καλά [= belle], ci rallegriamo.

ERMOGENE – Pare.

Termini riguardanti l'utile e il vantaggioso

SOCRATE – Quali nomi ci rimangono ancora di tale tipo? *[E]*

ERMOGENE – Questi, che si riferiscono all'ἀγαθόν [= bene] e al καλόν

[bello] in quanto *[417 A]* συμφέρον [= conveniente], λυσιτελοῦν [= giovevole], ὠφέλιμον [= utile], κερδαλέον [= vantaggioso] e i loro contrari.

SOCRATE – Ebbene, riguardo a συμφέρον [= conveniente], potresti trovare già tu la spiegazione, esaminando ciò che abbiamo detto prima, perché sembra, in qualche modo, fratello della scienza[102]. Non esprime, infatti, altro che ἅμα φορά [= movimento simultaneo] dell'anima con le cose, ed è probabile che i suoi prodotti vengano denominati συμφέροντα [= che convengono] e σύμφορα [= confacenti] dal συμπεριφέρεσθαι [= muoversi intorno insieme], mentre κεραλέον [= vantaggioso] deriva *[B]* da κέρδος [= guadagno]. Κέρδος [= guadagno] a chi ponga nel nome il νῦ [ny] al posto del δέλτα [delta] mostra il suo significato: esso, infatti, denomina il bene in modo diverso. Poiché, infatti, κεράννυθαι [= si mescola] a tutte le cose, penetrandole, gli venne assegnato questo nome per esprimere la sua potenza; tuttavia, introdotto un δέλτα [delta] al posto del νῦ [ny], venne pronunciato κέρδος.

ERMOGENE – E λυσιτελοῦν [= giovevole] che cosa significa?

SOCRATE – Sembra, Ermogene, che λυσιτελοῦν [= giovevole] non sia da intendere secondo l'uso dei bottegai, quando coprono le spese, *[C]* bensì nel senso che, essendo ciò che vi è di più veloce nell'essere, non permette che le cose si fermino, né che il movimento si arresti e finisca, avendo raggiunto il τέλος [= fine], ma non appena qualche τέλος [= fine] comincia a sorgere, lo λύει [= libera] sempre da esso, e lo rende ininterrotto e immortale. In questo senso mi sembra che il bene sia stato detto λυσιτελοῦν [= giovevole]: τὸ λύον τὸ τέλος [= ciò che libera dal fine] del movimento è stato così denominato λυσιτελοῦν [= giovevole]. Ὠφέλιμον [= utile], invece, è un nome straniero, di cui si è servito anche Omero in molti luoghi mediante il termine ὀφέλλειν [= far prosperare]: si tratta di una denominazione dell'accrescere e del produrre[103]. *[D]*

ERMOGENE – Ed i loro contrari quale significato hanno per noi?

SOCRATE – Mi sembra che quelli che ne costituiscono la negazione non debbano essere esaminati.

Termini riguardanti il non-utile e il nocivo

ERMOGENE – Quali sono?

SOCRATE – Ἀσύμφορον [= non-conveniente] e ἀνωφελές [= inutile], ἀλυσιτελές [= non-giovevole] e ἀκερδές [= non-vantaggioso].

ERMOGENE – Dici il vero.

SOCRATE – Vanno considerati, invece, βλαβερόν [= nocivo] e ζημιῶδες [= dannoso].

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Βλαβερόν [= nocivo] significa τὸ βλάπτον τὸν ῥοῦν [= ciò che nuoce al fluire], *[E]* mentre τὸ βλάπτον [= ciò che nuoce], a sua volta, ha come significato βουλόμενον ἅπτειν [= che vuole afferrare]: tuttavia, ἅπτειν [= afferrare] e δεῖν [= legare] sono lo stesso, e questo implica sempre biasimo. Allora, τὸ βουλόμενον ἅπτειν ῥοῦν [= ciò che vuole afferrare il fluire] dovrebbe essere, più correttamente, βουλαπτεροῦν [= colui che vuol afferrare una corrente opposta]; ma questo, credo, è stato abbellito con la denominazione βλαβερόν [= nocivo].

ERMOGENE – O Socrate, i nomi sorgono da te con molte variazioni. Anche adesso, infatti, mi è parso che tu imitassi con la bocca il suono del flauto nel preludio dell'inno di Atena, quando hai pronunciato questa parola, *[418 A]* βουλαπτεροῦν [= colui che vuol afferrare una corrente opposta].

SOCRATE – Non è per causa mia,

Ermogene, ma di quelli che hanno assegnato il nome.

ERMOGENE – Dici il vero. Però ζημιῶδες [= dannoso] che cosa significherebbe?

Ciò che lega e ciò che è doveroso

SOCRATE – Che cosa mai potrebbe significare ζημιῶδες [= dannoso]? Vedi, Ermogene, come dico la verità, quando sostengo che, aggiungendo o togliendo lettere, alterano notevolmente il senso dei nomi, cosicché con delle piccole trasformazioni fanno loro significare talvolta il contrario. *[B]* Così è, ad esempio, per τὸ δέον [= ciò che lega; ciò che è doveroso], cui ho appunto pensato, e di cui mi sono ricordato poco fa a partire da ciò che stavo per dirti: la nostra attuale lingua, pur così bella, ha portato τὸ δέον [= ciò che lega; ciò che è doveroso] e τὸ ζημιῶδες [= ciò che è dannoso] ad affermare il contrario, cancellandone il senso, mentre quella antica mostra che cosa intendevano dire i due nomi.

ERMOGENE – Come dici?

SOCRATE – Te lo spiegherò. Tu sai che i nostri antenati si servivano moltissimo dello ἰῶτα [iota] e del δέλτα [delta], soprattutto *[C]* le donne, che serbano di più l'antica lingua. Ora, invece, trasformano l'ἰῶτα [iota] in εἶ [e] oppure in ἦτα [eta], e il δέλτα [delta] in ζῆτα [zeta], come se fossero suoni più convenienti.

ERMOGENE – E come?

SOCRATE – Per esempio, i più antichi chiamavano ἰμέρα l'ἡμέρα [= il giorno], altri poi dicevano ἑμέρα [hemera], mentre oggi è diventato ἡμέρα [= giorno].

ERMOGENE – È così.

SOCRATE – Sai, allora, che, tra questi, solo il nome antico manifesta il pensiero di colui che l'ha stabilito? Dato che, infatti, *[D]* la luce sorse dall'oscurità per gli uomini in festa e ἱμείροντες [= pieni di desiderio], per questo ricevette il nome di ἰμέρα.

ERMOGENE – È così.

SOCRATE – Ora, però, dato che ha assunto una forma pomposa, non potresti neppure intuire che cosa voglia dire ἡμέρα [= giorno]. Nondimeno, alcuni credono che, poiché ἡ ἡμέρα [= il giorno] rende ἥμερα [= mansueti], per questo abbia ricevuto tale nome.

ERMOGENE – Mi sembra.

SOCRATE – E sai che gli antichi chiamavano τὸ ζυγόν [= il giogo] δυογόν [= tiro doppio].

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – Il termine ζυγόν [= giogo] non manifesta nulla, mentre *[E]* δυογόν [= tiro doppio] è stato assegnato giustamente a motivo della δέσις [= del legame] dei δύο [= due] nell'ἀγωγή [= nel traino]; oggi, invece, si dice ζυγόν [= giogo]. E accade così anche per moltissimi altri.

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – Ebbene, allo stesso modo τὸ δέον[104] [= ciò che lega; ciò che è doveroso], pronunciato così, innanzi tutto esprime il contrario di tutti i nomi riguardanti il Bene: infatti, τὸ δέον [= ciò che lega; ciò che è doveroso], essendo un'Idea del Bene, sembra essere δεσμός [= vincolo] e ostacolo del moto, come se fosse fratello del βλαβερόν [= nocivo].

ERMOGENE – Pare proprio così, Socrate.

SOCRATE – Invece, non è così se si usa il nome antico, *[419 A]* la cui attribuzione è, probabilmente, molto più corretta di quella attuale, anzi, concorderà perfettamente con i nomi del Bene precedenti, se all' εἶ [e] sostituisci lo ἰῶτα [iota], come nell'uso antico: infatti, διϊόν [= ciò che attraversa], e non δέον [= ciò che lega] esprime il Bene, ed è oggetto di elogio. E così, colui che stabilì i nomi non si contraddice, ma δέον [= ciò che è doveroso], ὠφέλιμον [= utile],

λυσιτελοῦν [= giovevole], κερδαλέον [= vantaggioso], ἀγαθόν [= buono], συμφέρον [= conveniente] ed εὔπορον [= facile] sembrano avere lo stesso significato, dato che indicano con nomi diversi che ciò che ordina e va dappertutto *[B]* è oggetto di lode, mentre ciò che impedisce e lega viene biasimato. E così anche per τὸ ζημιῶδες [= il dannoso]: se, in conformità con l'antica lingua, sostituisci il δέλτα [delta] allo ζῆτα [zeta], ti sembrerà che il nome sia stato assegnato a τῷ δοῦντι τὸ ἰόν [= ciò che lega quello che si muove], espresso con δημιῶδες.

Nomi di affezioni, impulsi, sentimenti, moti volontari

ERMOGENE – E che cosa significano, Socrate, ἡδονή [= piacere], λύπη [= dolore], ἐπιθυμία [= desiderio] e i nomi simili?

SOCRATE – Non mi sembrano affatto difficili, Ermogene. Per quanto riguarda l'ἡδονή [= il piacere], infatti, sembra che l'azione tendente all'ὄνησις [= al vantaggio] abbia questo nome, ma viene inserito il δέλτα [delta], in maniera che si dica ἡδονή [= piacere], *[C]* invece di ἠονή [heoné]. Pare, invece, che λύπη [= dolore] abbia preso il nome dalla διάλυσις [= dal dissolvimento] del corpo, che esso subisce in questo πάθος [= travaglio]. E l'ἀνία [= afflizione] è ciò che impedisce lo ἰέναι [= il muoversi], mentre l'ἀλγηδών [= la sofferenza] mi sembra un termine straniero, che è stato denominato così da ἀλγεινόν [= doloroso].' Οδύνη [= pena], inoltre, sembra aver tratto il nome dalla ἔνδυσις [= penetrazione] del dolore. Riguardo poi ad ἀχθηδών [= oppressione], è chiaro ad ognuno che il nome raffigura la pesantezza nel moto. Χαρά [= letizia], invece, sembra essere stata detta così per la διάχυσις [= diffusione] e la εὐπορία [= facilità] della ῥοή [= del fluire] dell'anima. *[D]* E τέρψις [= diletto] deriva da τερπνόν [= dilettevole], mentre τερπνόν [= dilettevole] è stato denominato così dalla ἕρψις [= dal serpeggiare] nell'anima, simile a πνοή [= soffio]: avrebbe dovuto essere denominato, di diritto, ἕρπνουν [herpnoun], ma, col tempo, è stato mutato in τερπνόν [= dilettevole]. Εὐφροσύνη [= gioia], poi, non ha assolutamente bisogno che se ne spieghi il motivo: è, infatti, chiaro ad ognuno che ha ricevuto questo nome dall'εὖ συμφέρεσθαι [= dal movimento ben accordato] dell'anima con le cose; il nome corretto sarebbe stato εὐφερόσυνη [= benessere], mentre noi diciamo εὐφροσύνη [= gioia]. Nemmeno ἐπιθυμία [= desiderio] è difficile, perché *[E]* è chiaro che questo nome venne attribuito alla potenza ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰοῦσα [= che invade l'animo].

E θυμός [= animo] dovrebbe ricevere questo nome dalla θύσις [= impetuosità] e dal ribollire dell'anima[105]. Invece, Ἵμερος [= brama] ricevette questo nome dal ῥοῦς [= dalla corrente] che trascina di più l'anima. *[420 A]* Poiché, infatti, ἱέμενος ῥεῖ καὶ ἐφιέμενος [= fluisce bramoso e desideroso] delle cose e proprio così trasporta con forza l'anima nella ἕσις τῆς ῥοῆς [= impetuosità dello scorrere], per tutta questa potenza venne chiamato ἵμερος [= brama]. Anche πόθος [= nostalgia], a sua volta, viene attribuito per indicare che non riguarda il presente dell'ἵμερος [= della brama] e del ῥεῦμα [= della corrente], ma τὸ ἀλλοθί που ὂν καὶ ἀπόν [= ciò che è altrove e lontano]; da qui viene il nome di πόθος [= nostalgia] per quello che, quando è presente ciò cui si aspira è detto ἵμερος [= brama], mentre, quando esso è assente, vien chiamato πόθος [= nostalgia]. Riguardo ad ἔρως [= amore],

invece, poiché εἰσρεῖ ἔξωθεν [= penetra dall'esterno] e la ῥοή [= corrente] stessa *[B]* non appartiene a chi la possiede, ma è entrata dal di fuori attraverso gli occhi[106], per questo esso venne detto ἔσρος [esros] dall'ἐσρεῖν [= dal penetrare], dato che si usava l'οὖ [o] invece dell'ὦ [o], mentre ora viene chiamato ἔρως [= amore] per la sostituzione dell'ὦ [o lunga] al posto dell'οὖ [o breve]. Ma che cosa dobbiamo ancora esaminare, secondo te?

ERMOGENE – Riguardo a δόξα [= opinione] e a nomi di tale tipo, che cosa ti sembra?

SOCRATE – Δόξα [= opinione] ha preso il nome o dalla διωξις [= dall'inseguimento] che l'anima compie διώκουσα [= perseguendo] la conoscenza di come stiano le cose, oppure dalla βολή [= dal lancio] del τόξον [= dell'arco]: a quanto pare, questa è la spiegazione più probabile. *[C]* Difatti, l'οἴησις [= la credenza] concorda con questo: essa sembra riguardare la οἴσις [= il trasporto] dell'anima per ogni cosa, per comprendere quale sia ciascuno degli enti, così come la βουλή [= la volontà] indica la βολή [= il lancio] ed il βούλεσθαι [= volere] esprime l'ἐφίεσθαι [= il desiderare] ed il βουλεύεσθαι [= deliberare]. Tutti questi termini, che vengono dopo δόξα [= opinione], sembrano immagini della βολή [= del lancio]; a sua volta, al contrario, l'ἀβουλία [= irriflessione] pare essere ἀτυχία [= insuccesso], come di uno οὐ βαλών οὐδὲ τυχών [= che non riesce a colpire né a cogliere] ciò a cui ἔβαλλε [= mirava], che ἐβούλετο [= voleva], e su cui ἐβουλεύετο [= deliberava] e a cui ἐφίετο [= aspirava]. *[D]*

ERMOGENE – Mi sembra che tu, Socrate, adduca ormai spiegazioni troppo serrate.

SOCRATE – Difatti, sto correndo verso la fine. Voglio, però, condurre a termine la spiegazione di ἀνάγκη [= necessità], perché è successiva a questi, e di ἑκούσιον [= volontario]. Riguardo a ἑκούσιον [= volontario], sembrerebbe essere stato espresso con questo nome τὸ εἶκον [= ciò che cede] e non resiste, ma, come affermo, εἶκον τῷ ἰόντι [= quello che cede a ciò che si muove], ossia a ciò che avviene secondo la volontà. Invece, ciò che è ἀναγκαῖον [= necessario] e che resiste, essendo in contrasto con la volontà, sarebbe in relazione con l'errore e l'ignoranza e viene paragonato ad un cammino tra gli ἄγκη [= le gole], che, essendo impraticabili ed aspri e selvosi, ostacolano *[E]* l'andare. Per questo, forse, venne chiamato ἀναγκαῖον [= necessario], essendo stato paragonato ad un cammino attraverso l'ἄγκος [= la gola]. Ma, finché ne abbiamo la forza, non cediamo: anche tu non desistere, ma interrogami. *[421 A]*

Interpretazione etimologica di categorie fondamentali[107]

ERMOGENE – Pertanto, ti interrogo sui termini più importanti e più belli: ἀλήθεια [= verità], ψεῦδος [= menzogna], ὄν [= ente], e ciò stesso su cui ora verte il nostro discorso, ὄνομα [= nome]. Perché mai viene denominato così?

SOCRATE – Vi è qualcosa che tu denomini μαίεσθαι [= ricercare]?

ERMOGENE – Sì, l'indagare.

SOCRATE – Ebbene, sembra che si tratti di un nome contratto da una proposizione, la quale afferma che l'ὄνομα [= il nome] è un ὄν [= ente] sul quale si indaga. Ma lo potresti comprendere meglio in ciò che diciamo ὀνομαστόν [= nominabile]: qui, infatti, si afferma chiaramente che questo è un ὄν οὗ *[B]* μάσμα ἐστίν [= ente su cui si ricerca]. Anche questo nome ἀλήθεια [= verità], poi, pare contratto in modo simile agli altri. Difatti, la θεία φορά [= il divino

movimento] dell'ente sembra essere stata espressa con questo termine, ἀλήθεια [= verità], come se fosse una θεία ἄλη [= agitazione divina]. Invece, τὸ ψεῦδος [= la menzogna] è il contrario del movimento: si giunge, di nuovo, a biasimare ciò che viene impedito e costretto a stare in quiete e assomiglia ai καθεύδοντες [= dormienti], però l'addizione dello ψεῖ [psei] nasconde ciò che il nome intende dire. L' ὄν [= ente] e l'οὐσία [= essenza] concordano con la verità, quando inseriscono lo ἰῶτα [iota]. Difatti, significano ἰόν [= ciò che va], *[C]* mentre l'οὐκ ὄν [= il non-ente], a sua volta, esprime τὸ οὐκ ἰόν [= ciò che non va], come alcuni lo denominano.

Parte quarta. Riduzione di nomi e cose agli elementi primi

Come fondare la correttezza dei primi nomi

ERMOGENE – Mi sembra, Socrate, che tu abbia analizzato con molta audacia questi nomi. Ma se qualcuno ti chiedesse quale correttezza abbiano questi nomi, τὸ ἰόν [= ciò che va], τὸ ῥέον [= ciò che scorre] e τὸ δοῦν [= ciò che lega] ...

SOCRATE – Tu chiedi: «che cosa gli risponderemmo?». Non è così?

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Poco fa avevamo escogitato un espediente[108], in modo che sembrasse che, rispondendo, dicessimo qualcosa.

ERMOGENE – In che cosa consiste?

SOCRATE – Nel sostenere che quello che non conosciamo è qualcosa di barbarico. *[D]* Sarebbe, forse, possibile che qualcuno di essi fosse veramente tale, ma sarebbe anche possibile che i primi nomi, per la loro antichità, risultassero introvabili. Poiché i nomi sono stati rivoltati in ogni direzione[109], non vi sarebbe da meravigliarsi se l'antica lingua, rispetto a quella attuale, non si differenziasse per nulla da una barbarica.

ERMOGENE – Non dici nulla fuori di luogo.

SOCRATE – Affermo, infatti, cose verosimili. Non mi sembra, tuttavia, che la disputa permetta sotterfugi, anzi, ci si deve disporre ad esaminare a fondo questi problemi. Però, riflettiamo: se qualcuno ci interrogasse sempre sui termini da cui il nome deriva, *[E]* e, poi, di nuovo, cercasse di conoscere ciò di cui i termini sono composti, senza mai smettere di farlo, non sarebbe, allora, necessario che colui che risponde finisse col rinunciarvi?

ERMOGENE – Mi sembra. *[422 A]*

SOCRATE – Ebbene, quando colui che risponde avrebbe ragione nello smettere di farlo, avendo desistito? Non sarà, forse, quando sia giunto a quei nomi, che sono, per così dire, elementi degli altri, sia proposizioni, sia nomi? Non sarebbe più giusto, infatti, che apparissero composti di altri nomi, se sono così. Ad esempio, poco fa[110] abbiamo affermato che ἀγαθόν [= Bene], è composto da ἀγαστόν [= ammirevole] e da θοόν [= veloce], ma, forse, potremmo dire che θοόν [= veloce] derivi da altri, e questi da altri ancora. *[B]* Se, però, riuscissimo a raggiungere ciò che non è più composto da altri nomi, potremmo giustamente dire di essere arrivati ad un elemento e di non doverlo più ricondurre ad altri nomi.

ERMOGENE – Mi sembra che tu parli in modo corretto.

SOCRATE – Allora, si dà il caso che anche i nomi su cui adesso mi interroghi siano degli elementi, e che ormai si debba esaminare in qualche altro modo quale sia la loro correttezza?

ERMOGENE – È probabile.

SOCRATE – È senz'altro probabile, Ermogene: pare, in ogni caso, che *[C]*

tutti i nomi precedenti si risolvano in questi. Ma se è così, come mi sembra essere, allora, indaga di nuovo, insieme con me, perché non dica delle assurdità spiegando quale debba essere la correttezza dei primi nomi.

ERMOGENE – Parla pure: per quanto è nelle mie possibilità, indagherò insieme con te.

La mimesi dei nomi

SOCRATE – Ebbene, credo che anche tu convenga che una sola sia la correttezza di ogni nome, sia primo, sia ultimo, e che nessuno di essi si distingua nell'essere nome.

ERMOGENE – Certamente. *[D]*

SOCRATE – Ma la correttezza, almeno dei nomi dei quali abbiamo appena trattato, tendeva ad essere tale, da mostrare quale sia ciascuno degli enti.

ERMOGENE – E come no?

SOCRATE – Questa proprietà deve essere non meno nei primi nomi, che negli ultimi, se sono nomi.

ERMOGENE – Certo.

SOCRATE – Ma gli ultimi, a quanto pare, avevano potuto realizzare questo attraverso i primi.

ERMOGENE – Sembra.

SOCRATE – E sia: ma i primi, che non ne presuppongono più altri, in quale modo, nella misura del possibile, ci renderanno manifesti gli enti *[E]* nel modo migliore, se devono pur essere nomi? Rispondi a questa mia domanda: se non avessimo né voce, né lingua, ma volessimo mostrarci a vicenda le cose, non cercheremmo forse, come ora fanno i muti, di indicarle con le mani, la testa ed il resto del corpo?

ERMOGENE – E come si potrebbe fare altrimenti, o Socrate? *[423 A]*

SOCRATE – Se volessimo, credo, indicare ciò che sta in alto ed è leggero, alzeremmo la mano verso il cielo, imitando la natura stessa della cosa; se intendessimo farlo, invece, con ciò che si trova in basso ed è pesante, la abbasseremmo verso terra. E se volessimo indicare un cavallo in corsa o qualche altro animale, sai che cercheremmo di rendere i nostri corpi e le nostre figure il più possibile simili ai loro.

ERMOGENE – Mi pare che sia necessariamente come tu affermi.

SOCRATE – Così, credo, vi sarebbe un'indicazione di un oggetto del corpo, *[B]* dato che il corpo ha imitato, a quanto pare, quello che voleva mostrare.

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Tuttavia, poiché vogliamo esprimerci con la voce, con la lingua e con la bocca, non otterremo l'indicazione di ciascuna cosa, che avviene grazie a questi mezzi, quando attraverso di essi si realizza un'imitazione di una cosa qualsiasi?

ERMOGENE – Mi pare necessario.

SOCRATE – Allora, il nome è, a quanto pare, un'imitazione per mezzo della voce di ciò che viene imitato, e colui che imita denomina per mezzo della voce ciò che imita.

ERMOGENE – Mi sembra. *[C]*

SOCRATE – Per Zeus, invece a me non sembra proprio che si sia detto bene, caro amico.

ERMOGENE – Perché?

SOCRATE – Saremmo costretti a convenire che quelli che imitano le pecore, i galli e gli altri animali, denominano ciò che imitano.

ERMOGENE – Dici il vero.

SOCRATE – E, perciò, ti sembra che vada bene?

ERMOGENE – Non mi pare. Ma allora, Socrate, che imitazione sarebbe il nome?

SOCRATE – In primo luogo, per quel che mi sembra, non *[D]* dovrà essere come quando imitiamo le cose con la musica, benché anche in questo caso le imitiamo con la voce; inoltre, non mi pare che denominiamo nem-

meno quando imitiamo anche noi ciò che la musica imita. Intendo dire questo: ciascuna cosa ha suono e figura, e molte hanno anche colore?

ERMOGENE – Senz'altro.

SOCRATE – Sembra, quindi, che non si eserciti l'arte onomastica quando si imitano queste proprietà, e nemmeno con queste imitazioni: in questo caso, infatti, si tratta della musica e della pittura. Non ti pare?

ERMOGENE – Sì. *[E]*

SOCRATE – E riguardo a questo? Non ti sembra che ciascuna cosa abbia un'essenza, come ha anche colore e ciò di cui abbiamo appena parlato? E, innanzi tutto, il colore stesso e la voce non hanno ciascuno un'essenza, e così tutte le altre cose, che vengono considerate meritevoli della denominazione dell'essere?

ERMOGENE – Mi sembra proprio.

SOCRATE – Ebbene, se si riuscisse a imitare di ciascun oggetto proprio questo, ossia l'essenza, mediante lettere e sillabe, non si mostrerebbe forse quello che ciascuna cosa è? Oppure no? *[424 A]*

ERMOGENE – Senza dubbio.

SOCRATE – E quale nome assegneresti a chi ha questo potere, come hai chiamato i precedenti, l'uno musico, l'altro pittore? Quale nome gli daresti?

ERMOGENE – Questo mi sembra, Socrate, ciò che cerchiamo da tempo: colui che assegna il nome.

Analisi della lingua e degli esseri: corrispondenza di struttura fra lingua e realtà[111]

SOCRATE – Ma se questo è vero, sembra che ormai si debba indagare su quei nomi di cui chiedevi, ῥοή [= corrente], ἰέναι [= andare], σχέσις [= trattenere], per vedere se egli, attraverso le lettere e le sillabe *[B]* riesca a cogliere il loro essere, in modo da imitare l'essenza, oppure no.

ERMOGENE – Certamente.

SOCRATE – Ebbene, vediamo se soltanto questi sono i primi nomi, oppure anche molti altri.

ERMOGENE – Credo anche altri.

SOCRATE – Difatti, è probabile. Ma quale sarà il modo per distinguere ciò a partire da cui l'imitatore incomincia ad imitare? Dato che l'imitazione dell'essenza avviene per mezzo di sillabe e lettere, il modo più corretto non sarà forse quello di distinguere dapprima gli elementi, come *[C]* fanno coloro che si occupano dei ritmi, che distinguono innanzi tutto il valore degli elementi, poi quello delle sillabe, e così giungono, infine, a considerare i ritmi, ma non prima?

ERMOGENE – Sì.

SOCRATE – Forse, allora, anche noi, in primo luogo, dobbiamo distinguere così le vocali, poi, tra gli altri elementi, suddividere in specie lettere afone e mute, come vengono denominate dagli esperti in questo settore, poi, ancora, quelle che non sono vocali, ma neppure mute?[112] E, tra le stesse vocali, quante hanno specie differenti tra loro? E, *[D]* dopo queste divisioni, di nuovo, occorre distinguere bene tutti gli esseri, ai quali si devono attribuire nomi, per vedere se ve ne siano alcuni a cui tutti si riconducano, come elementi, da cui sia possibile coglierli in sé e comprendere se in essi vi siano delle specie allo stesso modo che negli elementi. Dopo aver ben considerato tutto questo, si deve saper attribuire ciascun elemento secondo la somiglianza, sia che occorra riferirne uno solo ad un oggetto, sia molti mescolati insieme ad uno solo, come fanno i pittori, che, volendo ritrarre un oggetto, a volte usano solo il color porpora, altre volte, invece, *[E]* qualsiasi altro colore; vi sono, poi, dei casi in cui ne mescolano molti, come quando preparano il colore della carne umana o qualcos'altro

di simile, a seconda, credo, del particolare colore che ciascuna immagine sembri esigere. Così, anche noi riporteremo gli elementi alle cose, a volte uno solo ad una, ove sembri necessario, oppure molti, insieme, formando quelle che vengono appunto denominate sillabe e, a loro volta, mettendo insieme le sillabe, *[425 A]* da cui sono composti i nomi, e i verbi; di nuovo, poi, dai nomi e dai verbi, costruiremo, infine, qualcosa di grande, di bello e di unitario, come, là, la figura per mezzo dell'arte del dipingere, qui il discorso per mezzo dell'arte onomastica, o retorica, o qualunque sia. O, meglio, non noi; ma mi sono lasciato trascinare dal parlare. Furono, infatti, gli antichi a comporli come sono costituiti: bisogna, invece, che noi, se li sapremo esaminare tutti a regola d'arte, *[B]* osserviamo, dopo averli distinti così, se i primi nomi e quelli derivati siano attribuiti in modo conveniente, oppure no. Stai attento, caro Ermogene, che comporli in altro modo non sia stolto o fuorviante.

ERMOGENE – Probabilmente sì, per Zeus, o Socrate.

Difficoltà della riduzione degli elementi

SOCRATE – Allora, tu credi di essere capace di distinguere i nomi così? Io proprio no.

ERMOGENE – Anch'io sono molto lontano da questo.

SOCRATE – Pertanto, vi rinunceremo, oppure vuoi che facciamo un tentativo, così come possiamo, anche se saremo capaci di cogliere ben poco, *[C]* dopo aver premesso, come facemmo poco fa[113] riguardo agli dèi, che avremmo presentato delle congetture sulle opinioni degli uomini intorno ad essi, senza saper niente sulla verità? Così, anche noi, ora, prendiamo, dopo aver detto a noi stessi che, se dovessero essere in qualche modo analizzati da un altro qualsiasi, o da noi, dovrebbero essere divisi così, mentre, per adesso, è necessario che ce ne occupiamo, come si dice, secondo le nostre capacità. Sei di questo parere, oppure affermi altro?

ERMOGENE – Sono senz'altro di questo parere. *[D]*

SOCRATE – Parrà, credo, ridicolo, o Ermogene, che le cose, imitate con lettere e sillabe, divengano chiare: tuttavia, è necessario. Difatti, non abbiamo nulla di meglio a cui riferirci, sulla verità dei primi nomi, a meno che tu, come i poeti tragici, che, quando si trovano in difficoltà, ricorrono alle macchine, facendo apparire degli dèi, non voglia che anche noi ci liberiamo così dall'impaccio, affermando che gli dèi stabilirono i primi nomi, e perciò essi sono corretti[114]. Forse, *[E]* anche per noi questo sarà il ragionamento più forte? Oppure quello secondo cui li abbiamo ricevuti da barbari, ed i barbari sono più antichi di noi?[115] O, ancora, quello per cui, data la loro antichità[116], è impossibile *[426 A]* esaminarli, come anche i nomi barbari? Difatti, tutti questi sarebbero dei sotterfugi, e molto ingegnosi, per chi non volesse render conto, riguardo ai primi nomi, della correttezza dell'attribuzione. Eppure, chi in qualche modo non conosce la correttezza dei primi nomi, è impossibile che comprenda quella dei derivati, che necessariamente vengono chiariti a partire da quelli di cui non si sa nulla. Del resto, è evidente che chi afferma di essere competente riguardo a quelli posteriori, *[B]* deve riuscire a dimostrare di esserlo nel modo più completo e chiaro proprio a proposito dei primi nomi, oppure, essere persuaso che dirà delle sciocchezze su quelli posteriori. O sei di un altro parere?

ERMOGENE – Non sono affatto di un altro parere, Socrate.

SOCRATE – Ebbene, le mie impressioni sui primi nomi mi sembrano molto temerarie e ridicole. Te ne renderò partecipe, se vuoi: tu, invece, se hai qualcosa di meglio da cui trarre spiegazione, cerca di comunicarlo anche a me.

ERMOGENE – Lo farò. Ma tu sii coraggioso, e parla. *[C]*

SOCRATE – Innanzi tutto, allora, il ῥῶ [rho] mi sembra essere come uno strumento di ogni κίνησις [= movimento], di cui non abbiamo neppure spiegato perché abbia questo nome: ma è chiaro che intende essere ἕσις [= tendenza], perché anticamente non si servivano dell'ἦτα [eta], bensì dell'ει̃ [e]. Il suo principio, invece, deriva da κλειν [kiein], nome straniero, che significa ἰέναι [= andare]. Se, pertanto, uno desiderasse trovare il suo antico nome, corrispondente alla nostra lingua, lo dovrebbe chiamare, correttamente, ἕσις [= tendenza]. Ora, invece, a partire dal termine straniero κλειν [kiein], e per il mutamento dell'ἦτα [eta] e l'inserimento del νῦ [ny], viene detto κίνησις [= movimento], mentre avrebbe dovuto *[D]* essere denominato κιεἰνησις [kieinesis], oppure εἴσις [eisis]. La στάσις [= quiete], invece, vuole essere ἀπόφασις [= negazione] dello ἰέναι [= dell'andare], ma, per abbellimento, è stata detta στάσις [= quiete]. Pertanto, come dicevo, a colui che pose i nomi la lettera ῥῶ [rho] sembrò essere un bello strumento della κίνησις [= del movimento] per riprodurre la φορά [= il moto], e in parecchi passi si serve di essa a questo scopo. Innanzi tutto, nello stesso ῥεῖν [= fluire] e nella ῥοή [= nel flusso] imita con questa lettera la φορά [= il moto], poi *[E]* nel τρόμος [= tremore], poi nel τρέχειν [= correre], poi con verbi quali κρούειν [= battere], θραύειν [= rompere], ἐρείκειν [= squarciare], θρύπτειν [= stritolare], κερματίζειν [= spezzettare], ῥυμβεῖν [= girare attorno]: tutti questi ne sono una rappresentazione attraverso il ῥῶ [rho]. Difatti, io credo che abbia notato che la lingua su questa lettera non resta per nulla ferma, ma vibra moltissimo: per questo mi sembra che se ne sia servito in riferimento ad essa. Invece, ha utilizzato lo ἰῶτα [iota] in relazione a tutto ciò che è leggero, che ἴοι ἄν [= può passare] attraverso ogni cosa in modo particolare. Per questo *[427 A]* ha imitato l'azione dello ἰέναι [= dell'andare] e dello ἵεσθαι [= slanciarsi] attraverso lo ἰῶτα [iota], come attraverso il φεῖ [phei], lo ψεῖ [psei], il σῖγμα [sigma] e lo ζῆτα [zeta], perché sono lettere spiranti, ha riprodotto e denominato cose quali ψυχρόν [= freddo], ζέον [= bollente], σείεσθαι [= scuotersi] e, in generale, σεισμός [= scuotimento]. E quando colui che pose i nomi vuole imitare in qualche modo ciò che soffia, allora, sembra utilizzare per lo più tali lettere. Inoltre, sembra che abbia considerato la forza che viene dalla compressione e dall'appoggio della lingua nel δέλτα [delta] e nel ταῦ [tau] *[B]* utile per imitare il δεσμός [= legame] e la στάσις [= quiete]. Avendo poi notato che la lingua ὀλισθάνει [= scivola] soprattutto nel λάβδα [labda], per imitazione stabilì i nomi λεῖα [= cose levigate], lo stesso ὀλισθάνειν [= scivolare], λιπαρόν [= unto] e κολλῶδες [= vischioso] e tutti gli altri di tale tipo. E poiché allo ὀλισθάνειν [= scivolare] della lingua si oppone la forza del γάμμα [gamma], imitò così ciò che è γλίσχρον [= glutinoso], γλυκύ [= dolce] e γλιῶδες [= viscido]. *[C]* Inoltre, avendo percepito nel νῦ [ny] l'interiorità del suono, fece i termini ἔνδον [= interno] ed ἐντός [= dentro], quasi rappresentando con le lettere i fatti. Assegnò, inoltre, a μέγα [= grande] l'ἄλφα [alpha], e a

μῆκος [= lunghezza] l'ἦτα [eta], perché queste lettere sono μεγάλα [= grandi]. Inoltre, avendo poi bisogno dell' οὖ [o] come segno per ciò che è γογγύλον [= rotondo], lo mescolò in misura maggiore nel costituire il nome. Il legislatore sembra procedere così anche con gli altri termini, producendo con lettere e sillabe per ciascuno degli enti un segno ed un nome; poi, a partire da essi, compone gli altri, proprio con questi stessi, per imitazione. Ecco, *[D]* Ermogene, in che cosa mi sembra dover consistere la correttezza dei nomi, a meno che Cratilo, qui presente, non affermi qualcosa di diverso.

Parte quinta. Difesa della correttezza per convenzione dei nomi

Precisazioni metodologiche

ERMOGENE – Certamente, Socrate, Cratilo mi mette spesso in gravi difficoltà, come dicevo all'inizio [117], affermando che vi è una correttezza dei nomi, senza però spiegare con chiarezza quale essa sia, cosicché non riesco a comprendere se ogni volta ne parli in modo così oscuro volutamente oppure no. Adesso, perciò, Cratilo, *[E]* in presenza di Socrate, dimmi se ti soddisfa quello che Socrate afferma riguardo ai nomi, oppure se hai qualcosa di meglio da dire [118] in un altro modo. E, se l'hai, dillo, affinché tu o lo possa imparare da Socrate, oppure insegnare a noi due.

CRATILO – Allora, Ermogene, ti sembra facile imparare ed insegnare così in fretta qualsiasi questione, per non parlare poi di una così grande, da sembrare la massima tra le massime? [119] *[428 A]*

ERMOGENE – Per Zeus, direi di no. Però, mi sembra a proposito il detto di Esiodo [120], che anche l'aggiungere poco al poco riesce utile. Se, perciò, sei in grado di fare anche poco di più, non tirarti indietro, ma fa' questo piacere a Socrate qui presente, come è giusto, e a me.

SOCRATE – Del resto, io stesso, o Cratilo, non insisterei su nulla di ciò che ho detto, che, anzi, ho solo esaminato con Ermogene, nel modo che mi sembrava conveniente, cosicché, a motivo di questo, parla pure con coraggio, se hai qualcosa di meglio, *[B]* perché l'accoglierò. Che, poi, tu abbia qualcosa di più adeguato da dire di questo [121], non mi stupisce: mi pare, infatti, che tu stesso abbia approfondito tali questioni e le abbia imparate da altri. Se, perciò, tu affermi qualcosa di più conveniente, annovera anche me come uno dei tuoi discepoli sulla correttezza dei nomi.

CRATILO – Ma certo, Socrate, come tu sostieni, mi sono occupato di questo problema, e, forse, potrei farti mio *[C]* discepolo [122]. Temo, tuttavia, che avvenga tutto il contrario, perché mi viene in mente ora di dirti le parole di Achille, con cui egli nelle Preghiere si rivolge ad Aiace. Egli afferma: *Aiace Telamonio, discendente di Zeus, signore di popoli, tutto hai saputo dirmi secondo il mio animo* [123]. E mi sembra, Socrate, che anche tu dia oracoli in modo conveniente e conforme al mio pensiero, sia che tu abbia ricevuto l'ispirazione da Eutifrone [124], sia che anche qualche altra Musa, da tempo, si trovi dentro di te, senza che tu nemmeno te ne sia accorto. *[D]*

Presa di posizione di Cratilo a favore della correttezza per natura dei nomi

SOCRATE – Mio caro Cratilo, io stesso mi stupisco da tempo della mia sapienza e ne diffido. Mi sembra, perciò, che occorra riesaminare da capo quello che affermo. Difatti, ingannare se stessi per causa propria è quanto di peggio vi sia: e come non sarebbe terribile un ingannatore che non si allontani nemmeno di poco, ma ri-

manga sempre vicino? Bisogna senz'altro, a quanto pare, ritornare di frequente su ciò che si è già detto e, secondo le parole del poeta, cercare di guardare *nello stesso tempo avanti e indietro*[125]. Pertanto, anche adesso, vediamo che cosa abbiamo detto. *[E]* Abbiamo sostenuto che la correttezza del nome consiste nel mostrare quale sia l'oggetto: dovremo concludere che questo è stato detto in modo soddisfacente?

CRATILO – Mi sembra proprio di sì, Socrate.

SOCRATE – Pertanto, i nomi vengono dati a scopo d'insegnamento?[126]

CRATILO – Certamente.

SOCRATE – Non diremo, dunque, che anche questa è un'arte e che in essa vi sono degli artefici?

CRATILO – Certamente.

SOCRATE – Quali? *[429 A]*

CRATILO – Quelli di cui hai parlato all'inizio, i legislatori[127].

SOCRATE – Diremo, allora, che anche quest'arte sorge negli uomini come le altre, oppure no? Intendo dire questo: tra i pittori ve ne sono forse di peggiori e di migliori?

CRATILO – Senz'altro.

SOCRATE – Perciò, i migliori producono opere, pitture più belle, mentre gli altri più brutte? Così, anche tra gli architetti, gli uni costruiscono case più belle, gli altri, invece, più brutte?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Pertanto, anche tra i legislatori, gli uni producono opere più belle, gli altri, invece, più brutte? *[B]*

CRATILO – Questo non mi sembra più esatto.

SOCRATE – Non ti pare, dunque, che, tra le leggi, le une siano migliori, mentre le altre peggiori?

CRATILO – Per nulla affatto.

SOCRATE – Nemmeno riguardo ai nomi, a quanto pare, ti sembra che gli uni vengano assegnati peggio, mentre gli altri meglio?

CRATILO – Proprio no.

SOCRATE – Perciò, tutti i nomi vengono attribuiti in modo corretto?

CRATILO – Almeno, tutti quelli che sono nomi.

SOCRATE – Ebbene, ripeteremo ciò che affermavamo anche poco fa, che ad Ἑρμογένης [Ermogene][128] qui presente, *[C]* questo nome non dovrebbe nemmeno essere attribuito, dato che non ha a che fare in qualche modo con la Ἑρμοῦ γένεσις [= stirpe di Ermete], oppure che gli viene riferito, ma non in modo corretto?

CRATILO – Non mi pare, Socrate, che gli venga nemmeno riferito, bensì che sembri esserlo, e che questo nome, invece, sia di un altro, che possiede anche la natura che mostra il nome.

SOCRATE – E non si mentirebbe neppure affermando che questo è Ermogene? Piuttosto, non potrebbe, probabilmente, nemmeno succedere di sostenere che costui è Ermogene, se non lo è?

CRATILO – Come dici? *[D]*

SOCRATE – Che non sia assolutamente possibile mentire, non è forse questo il senso del tuo discorso? Difatti, sono in molti a sostenerlo, caro Cratilo, sia adesso, sia in passato[129].

CRATILO – Come sarebbe, infatti, possibile, o Socrate, che, dicendo quello che si dice, non si dica ciò che è? Oppure, affermare il falso non è questo: dire ciò che non è?[130]

SOCRATE – Amico, questo ragionamento è troppo sottile, sia per me, sia per la mia età. Tuttavia, rispondi a questo: *[E]* ti pare che non sia possibile dire il falso, ma pronunciarlo sì?

CRATILO – Non mi sembra possibile nemmeno pronunciarlo.

SOCRATE – E nemmeno parlarne, né accennarvi? Per esempio, se uno, incontrandoti in terra straniera, ti prendesse la mano, dicendoti: «Salve, straniero Ateniese, Ermogene, figlio

di Smicrione», costui direbbe di questo, o lo pronuncerebbe o ne parlerebbe, o l'accennerebbe, in tale modo, non a te, bensì ad Ermogene, qui presente? Oppure a nessuno?

CRATILO – Mi sembra, Socrate, che costui non farebbe altro che emettere questi suoni *[430 A]*.

SOCRATE – Ma anche questo sarebbe accettabile. Sarebbero, allora, veri o falsi questi suoni che costui emetterebbe? Oppure, in parte veri, ed in parte falsi? Anche questo, infatti, sarebbe sufficiente.

CRATILO – Direi che costui fa rumore, movendosi senza motivo, come se uno agitasse un oggetto di bronzo, percotendolo.

Risposta di Socrate: errori nella attribuzione di nomi

SOCRATE – Ebbene, vediamo se in qualche modo possiamo riconciliarci, o Cratilo. Non diresti, allora, che altro è il nome, altro, invece, ciò di cui è nome?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Perciò, ammetti che anche il nome sia un'imitazione *[B]* dell'oggetto?

CRATILO – Senza dubbio.

SOCRATE – Pertanto, non sostieni che anche le pitture sono, in un altro modo, imitazioni di certi oggetti?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Ebbene, poiché, probabilmente, non riesco a comprendere che cosa sia ciò di cui parli, mentre può darsi che tu dica in modo corretto, è possibile distribuire e attribuire queste due imitazioni, le pitture e i nomi, agli oggetti, di cui sono imitazioni, oppure no? *[C]*

CRATILO – È possibile.

SOCRATE – Considera innanzi tutto questo. Si potrebbe attribuire l'immagine dell'uomo all'uomo, quella della donna alla donna, e così via?

CRATILO – Certamente.

SOCRATE – E dunque, al contrario, attribuire quella dell'uomo alla donna, quella della donna all'uomo?

CRATILO – È possibile anche questo.

SOCRATE – Perciò, queste attribuzioni sono entrambe corrette, oppure soltanto una?

CRATILO – Soltanto una.

SOCRATE – Penso che sia quella che a ciascuno attribuisce ciò che gli si addice o gli è simile. *[D]*

CRATILO – Sembra anche a me.

SOCRATE – Allora, per non metterci a combattere nei discorsi, tu ed io, mentre siamo amici, ammetti ciò che dico. Difatti, mio caro compagno, affermo che tale attribuzione è corretta per entrambe le imitazioni, le pitture e i nomi; per i nomi, oltre che corretta, è anche vera, mentre l'altra, che consiste nell'attribuire ed assegnare il dissimile, non è corretta ed è falsa, quando si tratta di nomi.

CRATILO – Però, Socrate, sta' attento che l'attribuzione non corretta sia possibile per le pitture, *[E]* mentre non lo sia per i nomi, per i quali sia necessariamente sempre corretta.

SOCRATE – Come dici? Che differenza vi è fra questi due casi? Non è, forse, possibile, avvicinatisi ad un uomo, dirgli: «Questo è il tuo ritratto», e mostrargli, in un caso la sua immagine, in un altro, invece, quella di una donna? Per mostrare, intendo sottoporre alla percezione degli occhi.

CRATILO – Certamente.

SOCRATE – E allora? Non è forse possibile, avvicinatisi di nuovo alla stessa persona, dirle: «Questo è il tuo nome»? Anche il nome, probabilmente, è un'imitazione, come la pittura. Ecco quello che intendo: non sarebbe possibile dirgli: *[431 A]* «Questo è il tuo nome», e, poi, sottoporre alla percezione dell'udito in un caso la sua imitazione, affermando

che è un uomo, in un altro, invece, quella della parte femminile del genere umano, sostenendo che è una donna? Non ti sembra che questo sia possibile e che talvolta succeda?

CRATILO – Sono disposto a concedertelo, Socrate: sia così.

SOCRATE – Fai bene, mio caro, se è così: difatti, adesso, non conviene proprio combattere con accanimento su questo. Se, dunque, *[B]* è possibile un tale tipo di attribuzione anche in questo caso, è opportuno chiamare l'uno dire il vero, l'altro mentire. Ma, se la situazione è questa, ed è possibile attribuire i nomi in modo non corretto, e non assegnare a ciascun oggetto quello che gli si addice, ma, talvolta, quello che non gli conviene affatto, sarà possibile fare lo stesso anche con i verbi. Se, invece, è possibile attribuire verbi e nomi in tale modo, avverrà necessariamente così anche per le proposizioni: *[C]* le proposizioni, infatti, a mio parere, non sono altro che la connessione di questi. Oppure, come intendi questo, Cratilo?

CRATILO – Così: mi sembra che tu dica bene.

Differenze nell'imitazione

SOCRATE – Allora, se paragoniamo di nuovo i primi nomi alle pitture, è possibile, come nei dipinti, applicare anche tutti i colori e le figure che ad essi convengono, e talvolta non tutti, ma tralasciarne alcuni, aggiungerne altri, più numerosi e più grandi. Oppure non è possibile?

CRATILO – È possibile.

SOCRATE – Pertanto, chi li applica tutti, realizza dipinti ed immagini belli, mentre colui che aggiunge o toglie, produce senz'altro anch'egli dipinti ed immagini, però brutti? *[D]*

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Ma che cosa si deve dire di colui che imita con sillabe e lettere l'essenza delle cose? Non avverrà, forse, secondo lo stesso ragionamento, che, se applicherà tutto ciò che è conveniente, l'immagine, ossia il nome, sarà bella, mentre, se talvolta tralascerà, oppure aggiungerà qualcosa di piccolo, vi sarà un'immagine, ma non bella? In tal modo, alcuni nomi saranno fatti bene, mentre gli altri male?

CRATILO – Forse. *[E]*

SOCRATE – E, probabilmente, l'uno sarà un buon artefice di nomi, mentre l'altro cattivo?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Ebbene, questi non aveva il nome di legislatore? [131]

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Forse, allora, per Zeus, vi sarà anche in questa, come nelle altre arti, un legislatore buono, ed uno cattivo, almeno se siamo d'accordo su ciò che abbiamo detto prima.

Rapporto fra nome e typos dell'oggetto

CRATILO – È così. Ma tu, Socrate, vedi che, quando attribuiamo ai nomi, secondo l'arte della grammatica, queste lettere, l'ἄλφα [alpha], il βῆτα [beta] e ciascuno degli elementi, *[432 A]* se togliamo, oppure aggiungiamo, oppure mutiamo qualcosa, allora non è che abbiamo scritto il nome, senza averlo fatto in modo corretto, bensì non l'abbiamo affatto scritto; esso diviene, piuttosto, subito altro, non appena gli capiti una di queste alterazioni.

SOCRATE – Sta' attento, però, Cratilo, che questo metodo di ricerca non sia inadeguato.

CRATILO – E come?

SOCRATE – Forse, quello che dici potrebbe accadere a tutto ciò che, di necessità, è o non è a partire da un numero: per esempio, il dieci stesso, o qualsiasi altro numero tu voglia, se togli o aggiungi *[B]* qualcosa, diventa subito un altro. Tuttavia, bada che

la correttezza, per una certa qualità e un'immagine nella sua interezza, non sia questa, bensì, al contrario, non debba affatto riprodurre tutto di ciò che imita, se dev'essere un'immagine. Vedi, allora, se dico qualcosa di ragionevole. Non vi sarebbero, forse, due cose, quali, per esempio, Cratilo e l'immagine di Cratilo, se un dio, non solo riproducesse il tuo colore e la tua figura, come i pittori, ma anche tutto l'interno, così com'è, e gli assegnasse la stessa mollezza, *[C]* lo stesso calore, e vi infondesse movimento, anima e intelletto, proprio quali sono in te, e, in una parola, di tutte le tue caratteristiche ti ponesse accanto la copia? In questo caso, vi sarebbero, forse, Cratilo e un'immagine di Cratilo, oppure due Cratili?

CRATILO – Mi sembra, Socrate, che vi sarebbero due Cratili.

SOCRATE – Allora, tu vedi, amico, che bisogna cercare un'altra correttezza dell'immagine e di quello di cui abbiamo parlato prima, e che non si deve pretendere che, se *[D]* si toglie o aggiunge qualcosa, l'immagine non sia più tale. Oppure, non ti accorgi di quanto le immagini siano lontane dall'avere le stesse caratteristiche degli oggetti di cui sono immagini?

CRATILO – Lo ammetto.

SOCRATE – Ebbene, Cratilo, quegli oggetti, che vengono denominati dai nomi, subirebbero una sorte ridicola a causa dei nomi, se tutti fossero loro simili da ogni punto di vista. Tutti gli oggetti diventerebbero doppi, e nessuno potrebbe dire di essi quale sia l'oggetto e quale il nome.

CRATILO – Dici il vero.

SOCRATE – Allora, coraggio, mio caro, e concedi anche, riguardo al nome, che l'uno sia attribuito bene, *[E]* mentre l'altro no, e non pretendere che abbia tutte le lettere, per essere proprio come ciò di cui è nome, ma lascia che gli venga assegnata anche una lettera che non gli si addice. E, se lo ammetti per una lettera, lo devi fare anche per un nome in una proposizione: se, poi, è così per un nome, lascia anche aggiungere in un discorso una proposizione che non s'addice agli oggetti, e concedi, nondimeno, che l'oggetto risulti denominato ed espresso, finché sia presente la forma dell'oggetto intorno a cui verte il ragionamento, come nei *[433 A]* nomi degli elementi, se ti ricordi di quello che poco fa dicevamo Ermogene ed io[132].

CRATILO – Ma certo, me ne ricordo.

SOCRATE – Benissimo. Difatti, finché questa sia presente, pur senza avere tutte le caratteristiche appropriate, l'oggetto risulterà espresso, bene quando vi siano tutte, e male quando siano poche. Pertanto, consentiamo, carissimo, che sia espresso, per non dover pagare una multa come quelli di Egina[133], che vanno in giro, per strada, a notte fonda, e così anche noi, a nostra volta, non sembriamo, *[B]* in verità, aver raggiunto gli oggetti più tardi del dovuto, oppure cerca qualche altro tipo di correttezza del nome e non concedere che il nome sia un segno dell'oggetto per mezzo di sillabe e lettere. Difatti, se sosterrai entrambe queste proposizioni insieme, non potrai essere d'accordo con te stesso.

CRATILO – Mi sembra, Socrate, che parli in modo conveniente, e lo ammetto.

Validità relativa della convenzione e dell'abitudine

SOCRATE – Poiché, allora, su tale questione siamo d'accordo, passiamo ad esaminare questo problema: se affermiamo che il nome deve essere assegnato bene, occorre che abbia delle lettere appropriate?

CRATILO – Sì. *[C]*

SOCRATE – E sono appropriate quelle simili agli oggetti?

CRATILO – Certamente.

SOCRATE – Perciò, i nomi attribuiti bene sono fatti così. Se, invece, qualcuno non è stato assegnato bene, probabilmente sarà costituito, per lo più, di lettere appropriate e simili, se deve essere appunto un'immagine, ma potrebbe avere anche qualcosa di non adeguato, sicché il nome non sarebbe né bello, né ben fatto. Diciamo così, oppure in un altro modo?

CRATILO – Non credo proprio che si debba continuare a combattere, Socrate, perché non mi soddisfa dire che si tratta di un nome, che, però, non è stato assegnato bene. *[D]*

SOCRATE – Forse non ti soddisfa questo, che il nome sia un segno dell'oggetto?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Ma che, tra i nomi, alcuni siano composti da antecedenti, mentre altri siano primi, non ti sembra ben detto?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Ma se i nomi primi devono essere segno di alcuni oggetti, hai un modo migliore di farli diventare rappresentazioni, *[E]* che renderli quanto più è possibile simili a quelli che devono indicare? Oppure ti soddisfa di più il modo sostenuto da Ermogene, ed anche da molti altri, secondo cui i nomi sono delle convenzioni e sono un'indicazione per quelli che hanno stabilito tale convenzione, ma conoscono gli oggetti già da prima? Questa è la correttezza del nome, la convenzione, e non vi è alcuna differenza se ci si accorda, come risulta stabilito adesso, o se, al contrario, si chiama grande quello che ora si dice piccolo e piccolo ciò che ora si definisce grande? Quale dei due modi di spiegare preferisci? *[434 A]*

CRATILO – Vi è una differenza enorme, Socrate, tra l'indicare per mezzo di una somiglianza quello che si intende manifestare ed il farlo, invece, a caso.

SOCRATE – Dici bene. Perciò, se il nome dovrà essere simile all'oggetto, sarà necessario che siano per natura simili agli oggetti gli elementi, a partire da cui si comporranno i primi nomi? Intendo affermare questo: qualcuno avrebbe mai potuto comporre, come dicevamo poco fa [134], un dipinto simile a qualcuno degli esseri, se non esistessero per natura *[B]* dei colori, con cui vengono realizzate le pitture, somiglianti a quegli oggetti che l'arte del disegno imita? Oppure sarebbe impossibile?

CRATILO – Impossibile.

SOCRATE – Pertanto, allo stesso modo, anche i nomi non potrebbero mai essere simili a nulla, se non vi fossero, innanzi tutto, quegli elementi da cui i nomi sono composti, e che hanno una certa somiglianza con ciò di cui i nomi sono imitazioni. Ma questi elementi, con cui si deve realizzare la composizione, sono le lettere?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Perciò, anche tu puoi condividere il ragionamento che poco fa *[C]* Ermogene seguiva. Ebbene, ti sembra corretto o no affermare che il ῥῶ [rho] assomiglia alla φορά [= all'impulso] [135], al movimento e alla σκληρότης [= durezza]?

CRATILO – Mi sembra corretto.

SOCRATE – Ed il λάβδα [labda] al λεῖον [= liscio], al μαλακόν [= molle] e a ciò di cui poco fa parlavamo? [136]

CRATILO – Sì.

SOCRATE – E sai che per lo stesso oggetto noi diciamo σκληρότης [= durezza], mentre gli Eretriesi usano σκληρότηρ [skleroter]?

CRATILO – Certo.

SOCRATE – Ma, allora, il ῥῶ [rho] ed il σῖγμα [sigma] sono entrambi simili allo stesso oggetto e lo manifestano, pur terminando per quelli col ῥῶ

[rho], per noi con il σῖγμα [sigma], oppure ad alcuni tra noi non mostrano nulla? *[D]*

CRATILO – Lo mostrano ad entrambi.

SOCRATE – Forse in quanto il ῥῶ [rho] ed il σῖγμα [sigma] risultano essere simili, oppure no?

CRATILO – In quanto sono simili.

SOCRATE – Allora, sono simili da ogni punto di vista?

CRATILO – Per lo meno, in quanto esprimono la φορά [= l'impulso].

SOCRATE – Ed anche il λάβδα [labda] che vi si trova inserito? Non esprime il contrario della σκληρότης [= durezza]?

CRATILO – Forse, non vi si trova inserito correttamente, Socrate. Come succedeva in ciò di cui poco fa parlavi ad Ermogene, togliendo ed inserendo lettere dove occorresse e in modo giusto, per quel che mi sembra, così anche ora, probabilmente, al posto del λάβδα [labda] si deve pronunciare ῥῶ [rho]. *[E]*

SOCRATE – Dici bene. E, perciò, nel modo in cui stiamo pronunciando attualmente, quando uno dice σκληρόν [= duro] non ci comprendiamo affatto tra noi: nemmeno tu sai di che cosa stia parlando adesso?

CRATILO – Lo so, ma per abitudine, carissimo.

SOCRATE – Tuttavia, riferendoti all'abitudine, pensi di sostenere qualcosa di diverso dalla convenzione? Oppure, per abitudine intendi qualcosa di diverso dal fatto che io, quando pronuncio questa parola, penso a quell'oggetto, mentre tu comprendi che vi sto proprio pensando? Non sostieni questo?

CRATILO – Sì. *[435 A]*

SOCRATE – Perciò, se, quando pronuncio qualcosa, tu comprendi, ti giunge da me un'indicazione?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – E pronuncio per mezzo di ciò che è dissimile da quello che penso, se davvero il λάβδα [labda] è diverso da quella che tu chiami σκληρότης [= durezza]. Ma se è così, che cos'altro vuol dire se non che tu hai convenuto con te stesso e che la correttezza del nome è divenuta per te una convenzione, poiché sia le lettere simili che quelle dissimili riescono a manifestare, una volta raggiunte abitudine e convenzione? Se, poi, l'abitudine non è assolutamente *[B]* una convenzione, non sarebbe meglio sostenere che non la somiglianza, bensì l'abitudine ha valore rivelativo: essa, infatti, a quanto pare, manifesta, sia attraverso il simile, sia attraverso il dissimile. Poiché su questo, Cratilo, siamo d'accordo, dato che considero il tuo silenzio come un consenso, è necessario che la convenzione e l'abitudine diano un contributo nel manifestare quello che intendiamo parlando. Perché, mio caro, se vuoi passare al numero, donde pensi di poter trarre nomi simili da riferire ad ogni singolo numero, se non permetti che, in qualche modo, il tuo accordo e la tua convenzione *[C]* abbiano potere riguardo alla correttezza dei nomi? Certamente anche a me piacerebbe che *i* nomi fossero, nei limiti del possibile, simili agli oggetti: ma stiamo attenti che, veramente, come afferma Ermogene[137], questa attrazione della somiglianza non ci invischi, e sia necessario usare anche di questo mezzo grossolano, che è la convenzione, per cogliere la correttezza dei nomi. Difatti, probabilmente, ci si esprimerebbe nel miglior modo possibile quando si usassero termini che fossero o tutti, o per la maggior parte, simili, ossia appropriati, *[D]* mentre si parlerebbe nel modo peggiore in caso contrario. Però, dopo questo, dimmi ancora: quale potere hanno per noi i nomi e quale effetto positivo attribuiamo loro?

Parte sesta. I nomi non sono un fondamento sicuro per la conoscenza dell'essere

Possibilità di errore dell'artefice dei nomi

CRATILO – Mi sembra, Socrate, che insegnino, e che sia del tutto chiaro che chi sa i nomi, conosce anche gli oggetti.

SOCRATE – Forse, Cratilo, intendi affermare che quando si sappia quale sia il nome, che è come l'oggetto, *[E]* si conoscerà anche la cosa, dato che è simile al nome, e l'arte riguardante tutti gli esseri simili tra loro è una sola ed identica. Mi pare che tu affermi in questo senso che colui che conosce i nomi conoscerà anche gli oggetti.

CRATILO – Quello che sostieni è verissimo.

SOCRATE – Ebbene, vediamo quale sia questo modo di apprendere le cose, a cui ora ti riferisci, e se ne esista anche un altro, ma questo sia migliore, oppure non ve ne sia nessun altro tranne che questo. Che cosa ne pensi? *[436 A]*

CRATILO – Secondo me è così, non ve n'è assolutamente un altro, ma questo è l'unico ed il migliore.

SOCRATE – Forse, anche la scoperta degli esseri coincide con questo: chi ha trovato i nomi ha colto anche gli oggetti di cui essi sono nomi. Oppure, per cercare e per trovare occorre un modo diverso, mentre l'imparare richiede questo metodo?

CRATILO – Nel modo più assoluto cercare e trovare richiedono proprio lo stesso metodo.

SOCRATE – Allora vediamo, Cratilo. Se uno, nell'indagine *[B]* sugli oggetti, viene guidato dai nomi, esaminando quello che ciascuno di essi vuol dire, non pensi che il pericolo di restare ingannato non sia piccolo?

CRATILO – Come?

SOCRATE – È chiaro che chi ha assegnato per primo i nomi, come pensava fossero gli oggetti, così ha posto anche i nomi, secondo quello che abbiamo affermato. Oppure no?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Se, dunque, quello non giudicava in modo corretto, ma li ha assegnati secondo tale giudizio, che cosa pensi che capiterà a noi che lo seguiamo, se non di essere ingannati?

La concordanza fra etimologie non garantisce la correttezza dei nomi

CRATILO – Bada, però, Socrate, che non è così, anzi, è necessario *[C]* che chi ha posto i nomi fosse capace di farlo: altrimenti, come stavo sostenendo da tempo, non vi sarebbero nemmeno nomi. E, per te, come massima prova del fatto che non ha mancato di cogliere la verità chi ha assegnato i nomi, valga questo: che non gli sarebbero certamente mai riusciti tutti così concordi. Non lo pensavi anche tu stesso, affermando che tutti i nomi sono nati allo stesso modo e per lo stesso scopo?

SOCRATE – Ma questa, buon Cratilo, non è assolutamente una difesa. Difatti, non vi è nulla di strano se colui che ha assegnato i nomi, dopo aver sbagliato il primo, *[D]* ha poi forzato anche gli altri in funzione di questo, e li ha costretti a concordare con esso, come accade talvolta anche per le figure geometriche, quando, commesso un primo errore, piccolo ed impercettibile, tutte le altre, che seguono, pur numerosissime, risultano concordi tra di loro. È, dunque, intorno al punto di partenza di ogni oggetto che si deve rivolgere tutta la riflessione e la ricerca, per vedere se venga determinato correttamente oppure no: dopo aver esaminato questo in modo adeguato, il resto appare ad esso conseguente. Tuttavia, non *[E]* mi stupirei se anche i nomi stessi fossero concordi tra di loro. Provia-

mo, infatti, ad esaminare di nuovo ciò di cui abbiamo trattato prima. Noi diciamo che i nomi indicano l'essenza, come se tutto andasse, si muovesse e fluisse. Ti pare forse che la manifestino in un altro modo? *[437 A]*

CRATILO – Per nulla affatto, e lo esprimono correttamente.

SOCRATE – Allora, riprendiamo, innanzi tutto, tra di essi il nome ἐπιστήμη [= scienza][138], ed esaminiamolo: esso è ambiguo, e soprattutto sembra indicare che ἵστησιν [= arresta] la nostra anima ἐπί [= sugli] oggetti, piuttosto che muoversi intorno, ed è più corretto pronunciarne l'inizio, come stiamo facendo adesso, che non, introducendo l'εἶ [e], dire ἐπεϊστήμη [epeïsteme], con l'inserimento dello ἰῶτα [iota] al posto dell'εἶ [e]. Poi, βέβαιον [= saldo] è imitazione di βάσις [= base] e di στάσις [= quiete], ma non del moto. *[B]* Inoltre, la stessa ἱστορία [= ricerca] significa che ἵστησι τὸν ῥοῦν [= arresta il flusso]. Anche πιστόν [= credibile] vuol dire proprio ἱστάν [= che arresta]. Poi, anche la μνήμη [= memoria] indica a ciascuno che è μονή [= permanere] nell'anima, ma non movimento. Tuttavia, se desideri, ἁμαρτία [= errore] e συμφορά [= disgrazia], attenendosi al nome, sembrano identici a σύνεσις [= comprensione], e ad ἐπιστήμη [= scienza] e a tutti gli altri nomi riguardanti cose serie. Ebbene, anche ἀμαθία [= ignoranza] e ἀκολασία [= sregolatezza] sembrano simili a questi, *[C]* perché l'ἀμαθία [= ignoranza] sembra essere il procedere dell'ἅμα θεῷ ἰόντος [= di colui che va insieme col dio], mentre l'ἀκολασία [= la sregolatezza] pare senz'altro ἀκολουθία τοῖς πράγμασι [= seguire le cose]. E così, i nomi che pensiamo essere riferiti agli oggetti peggiori, sembrerebbero i più simili a quelli che indicano i migliori. E credo che, se ci si impegnasse, se ne troverebbero anche molti altri, da cui si potrebbe, invece, ricavare che chi ha posto i nomi non intendeva indicare gli oggetti che vanno e si muovono, bensì quelli che permangono. *[D]*

CRATILO – Ma tu vedi, Socrate, che, per la maggior parte, avevano quel significato.

SOCRATE – E questo, che cosa vuol dire, Cratilo? Conteremo i nomi come se fossero voti, ed in ciò consisterà la loro correttezza? E quello che sembrerà indicato dalla maggioranza dei nomi, sarà il vero?

CRATILO – Non è verosimile.

L'artefice dei nomi deve aver prima conosciuto le cose in un modo diverso dal nome

SOCRATE – In nessun modo, mio caro. Allora, mettiamo da parte questo, *[438 A]* e ritorniamo al punto da cui siamo partiti per giungere poi fin qui. Poco fa, nelle precedenti discussioni[139], se ti ricordi, hai sostenuto che è necessario che l'autore dei nomi li abbia attribuiti conoscendo gli oggetti cui li assegnava. Ebbene, ti sembra ancora così, oppure no?

CRATILO – Ancora.

SOCRATE – E sostieni che anche l'autore dei primi nomi li abbia assegnati conoscendo?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Allora, da quali nomi aveva imparato o trovato *[B]* gli oggetti, se i primi nomi non erano ancora stati attribuiti, e se, d'altro canto, abbiamo detto[140] che è impossibile apprendere e scoprire gli oggetti in altro modo che per avere imparato i nomi o aver trovato noi stessi quali sono?

CRATILO – Mi pare che abbia una certa importanza ciò che dici, Socrate.

SOCRATE – Ebbene, come possiamo dire che abbiano posto i nomi conoscendo o che fossero dei legislatori, prima che qualsiasi nome venisse

attribuito e che quelli lo conoscessero, se non è possibile imparare gli oggetti altrimenti che con i nomi? *[C]*

CRATILO – Credo, Socrate, che la spiegazione più vera di questo problema sia che un certo potere, superiore a quello umano[141], abbia dato i primi nomi agli oggetti, cosicché è necessario che siano corretti.

SOCRATE – E pensi che colui che li pose, li abbia attribuiti contraddicendo se stesso, pur essendo un dèmone o un dio? Oppure ti sembra che poco fa non abbiamo detto nulla che abbia valore?

CRATILO – Però, può darsi che, tra questi, alcuni non fossero dei nomi.

SOCRATE – Quali, eccellente uomo? Quelli che conducono alla quiete, o quelli che portano al moto? Non si giudicherà, infatti, come si diceva poco fa, in base alla maggioranza. *[D]*

CRATILO – Non sarebbe proprio giusto, Socrate.

Il modo migliore per conoscere le cose è quello diretto, senza ricorrere ai nomi

SOCRATE – Allora, poiché i nomi sono in conflitto, e gli uni sostengono d'essere simili alla verità, mentre anche gli altri pretendono lo stesso, con quale criterio giudicheremo, o a che cosa ricorreremo? Certo, non ad altri nomi, diversi da questi: infatti, non ne esistono, mentre è evidente che si deve ricercare qualcos'altro, al di fuori dei nomi, che ci manifesti, senza ricorrere a nomi, quali di questi siano veri, mostrando con chiarezza la verità delle cose. *[E]*

CRATILO – Mi sembra così.

SOCRATE – A quanto pare, allora, Cratilo, è possibile imparare le cose senza ricorrere ai nomi, se è così.

CRATILO – Sembra.

SOCRATE – Ebbene, con quale altro mezzo pensi di poterli imparare? Forse, grazie a qualcosa di diverso da ciò che è verosimile e giustissimo, ossia attraverso i loro rapporti reciproci, se in qualche modo sono della stessa natura, e ciascuno per se stesso? Ciò che, infatti, fosse altro e diverso da essi, potrebbe esprimere qualcosa di differente e di estraneo, ma non proprio quelli.

CRATILO – Mi pare che tu dica il vero. *[439 A]*

SOCRATE – Allora, per Zeus, fermati! Non abbiamo ammesso di frequente che i nomi ben attribuiti sono simili agli oggetti cui si riferiscono, e sono immagini delle cose?

CRATILO – Sì.

SOCRATE – Se, allora, è possibile imparare gli oggetti soprattutto attraverso i nomi, ma anche attraverso gli oggetti stessi, quale sarà, tra i due tipi, l'apprendimento migliore e più chiaro? Imparare, a partire dall'immagine, sia l'immagine in se stessa, se è stata ben raffigurata, sia la verità, di cui è immagine, *[B]* oppure, apprendere, a partire dalla verità, sia la verità in se stessa, sia la sua immagine, se è stata eseguita in modo conveniente?

CRATILO – Mi sembra che sia necessario partire dalla verità.

SOCRATE – In che modo, allora, si debbano imparare o trovare le cose, è, forse, una conoscenza che supera di gran lunga le mie e le tue capacità. Però, dobbiamo rallegrarci di essere d'accordo anche su questo: le cose devono essere imparate e ricercate non a partire dai nomi, bensì a partire da se stesse molto più che dai nomi.

CRATILO – Sembra, Socrate.

Conclusioni. Visione di Socrate delle Idee come superamento dell'Eraclitismo e fondamento della conoscenza

SOCRATE – Ebbene, consideriamo ancora tale problema, affinché *[C]* tutti questi nomi, che tendono allo

stesso significato, non ci ingannino: vediamo se realmente quelli che posero i nomi li abbiano assegnati nella convinzione che tutto si muova e scorra sempre (e anche a me sembra che ne fossero persuasi) o se, invece, per caso, non sia così, bensì, loro stessi, caduti come in un vortice[142], ne siano travolti e vi precipitino, portandosi dietro anche noi. Esamina, infatti, meraviglioso Cratilo, quello che spesso sogno[143]. Diremo forse che siano qualcosa il Bello ed il Bene in sé, e così ciascuno degli esseri, oppure no? *[D]*

CRATILO – Mi sembra che sia così, Socrate.

SOCRATE – Pertanto, esaminiamo questo «in sé», non per sapere se sia bello un volto o qualcosa di simile, tutte cose che sembrano scorrere; invece, del Bello in sé, non diremo che è sempre qual è?

CRATILO – Necessariamente.

SOCRATE – Allora, sarà possibile dirlo correttamente in sé, se ci sfugge sempre, innanzi tutto che cosa sia, e poi le sue qualità, oppure non sarà necessario che, nel momento stesso in cui ne parliamo, diventi subito un altro, ci si sottragga e non sia più com'era?

CRATILO – È necessario. *[E]*

SOCRATE – Ebbene, come potrebbe essere qualcosa ciò che non è mai allo stesso modo? Se per un momento, infatti, resta fermo allo stesso modo, è chiaro che in quell'attimo non muta per nulla. Ma se si trova sempre allo stesso modo e rimane identico, come potrebbe trasformarsi o muoversi, senza allontanarsi per nulla dalla propria Idea?

CRATILO – Non sarebbe assolutamente possibile.

SOCRATE – Ma non potrebbe nemmeno essere conosciuto da nessuno. *[440 A]* Nel momento stesso, infatti, in cui ci si avvicinasse per conoscerlo, diverrebbe altro e diverso, cosicché non potrebbe essere più conosciuto qual è o com'è. Certamente, nessuna conoscenza coglie il suo oggetto, se questo non sta assolutamente fermo[144].

CRATILO – È come sostieni.

SOCRATE – Ma non è neppure ragionevole, Cratilo, parlare di conoscenza, se tutti gli esseri mutano e nulla permane. Se, infatti, questa cosa stessa, la conoscenza, non cambia rispetto al suo essere conoscenza, la conoscenza rimarrà sempre stabile e vi sarà conoscenza. Se, invece, la forma stessa *[B]* della conoscenza mutasse, si trasformerebbe, nello stesso tempo, in una forma diversa dalla conoscenza, e non vi sarebbe più conoscenza. Se, poi, continuasse a mutare, non vi sarebbe mai conoscenza, e, in conseguenza di questo ragionamento, non vi sarebbero né soggetto conoscente, né oggetto conosciuto. Se, al contrario, vi sono sempre colui che conosce e ciò che viene conosciuto, ed esistono il Bello, il Bene, e ciascuno degli esseri, non mi pare che questi esseri di cui stiamo parlando *[C]* siano affatto simili ad una ῥοή [= un flusso] o ad una φορά [= un movimento]. Ebbene, temo che non sia facile discernere se queste cose stiano in tal modo, oppure come sostengono quelli della cerchia di Eraclito e molti altri. Inoltre, penso che non sia da uomo assennato, dopo aver affidato se stesso e la propria anima in cura ai nomi, dopo aver riposto fiducia in essi e in coloro che li hanno stabiliti, insistere, come se si sapesse qualcosa, disprezzando se stessi e gli esseri, come se non vi fosse in essi nulla di sano, ma tutto scorresse, simile a vasi d'argilla, e credere che, come gli uomini malati di κατάρροος [= catarro, fluire] *[D]* così anche gli esseri si trovino in condizioni simili, cioè che siano preda dello scorrere e

del κατάρροος [= catarro, fluire]. Pertanto, Cratilo, può darsi che le cose stiano così, ma può anche darsi di no. Bisogna, dunque, che tu vi rifletta coraggiosamente e bene, e non acconsenta con facilità, dato che sei ancora giovane e nel fiore dell'età; dopo aver indagato, se trovassi qualcosa, rendine partecipe anche me.

CRATILO – Lo farò certamente. Tuttavia, Socrate, devi sapere che nemmeno in questo momento mi trovo a discutere senza avervi riflettuto, anzi, quanto più indago su questo *[E]* e me ne occupo, tanto più mi sembra che la questione stia come sostiene Eraclito.

SOCRATE – Caro amico, me lo insegnerai un'altra volta, al tuo ritorno. Per ora, visto che avevi fatto i preparativi, va' in campagna. Anche il nostro Ermogene ti farà compagnia.

CRATILO – D'accordo, Socrate. Però anche tu, per quel che ti riguarda, cerca di riflettere ancora su questo problema.

NOTE

[1] Cfr. la descrizione della figura di Ermogene nella *Presentazione*. Questo dialogo, come il *Filebo*, introduce direttamente *in medias res*. Ermogene e Cratilo stavano già discutendo sulla questione della correttezza dei nomi, e, all'arrivo di Socrate, lo interpellano, esponendogli i motivi del loro dissidio.

[2] Per la figura di Cratilo, cfr. la *Presentazione*.

[3] Cratilo vede un contrasto tra la povertà di Ermogene (cfr., sotto, 407 E - 408 B e la relativa nota 82) e l'etimologia del nome, che significa «nato da Ermete», dio del guadagno. Cfr. anche, sotto, 384 C; 407 E - 408 B.

[4] Cratilo è la caricatura di un esoterico: senza dire nulla di chiaro, fa credere di possedere una conoscenza tale che, se la rivelasse, potrebbe far cambiare opinione all'interlocutore. Cfr., sotto, 427 D, la ripresa di questo tema iniziale.

[5] Sulla famiglia di Ermogene, cfr. la *Presentazione*.

[6] Riguardo a questo proverbio, cfr. *Ippia maggiore*, 304 E; *Repubblica*, 435 C; 497 D.

[7] Per Prodico di Ceo, sofista del V secolo, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 256-263, e vol.V, s.v. Sulla dracma cfr. la nota 8 all'*Apologia di Socrate*. Aristotele, *Retorica*, III 14,1415 B, allude, in relazione a Prodico, ad un pagamento di cinquanta dracme. Riferimenti a Prodico si trovano in *Ippia maggiore*, 282 C-D; *Protagora*, 337 A-E; *Carmide*, 163 D; *Eutidemo*, 277 E; *Menone*, 96 D.

[8] Molto acuta ed accurata è l'articolazione del *Cratilo* presentata da Gaiser, *Name...*, pp. 20-25, di cui spesso ci serviamo, apportandovi, correzioni ed aggiunte.

[9] Per alcuni Sofisti (cfr., ad esempio, gli eristi presentati nell'*Eutidemo*), non si può parlare del falso, perché non è. Questa tesi viene confutata, sotto, 429 C-D ed esaminata in modo approfondito in *Sofista*, 236 E - 246 A.

[10] Per Protagora di Abdera, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 230-242, e vol.V, s.v. In questo passo Platone riporta l'inizio del celebre Fr. 1 di Protagora (Diels-Kranz), presentato e confutato in *Teeteto*, 152 A; 178 B-C.

[11] Sullo scritto *La Verità*, di Protagora, cfr., sotto, la nota 19. Per la distinzione fra saggi e stolti, cfr. *Teeteto*, 171 C.

[12] È un protagonista dell'*Eutidemo* (cfr. la *Presentazione* di questo dialogo). Cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 271-273. Sulla dottrina qui esposta, cfr. *Eutidemo*, 294 A-B; 296 C.

[13] È, questo, un passo classico. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 182 ss.

[14] Sul termine πρᾶξις cfr. *Teeteto*, 155 E; *Sofista*, 262 B-C.

[15] Si tratta di un passo molto importante, in cui Platone ammette le Idee anche degli *artefacta*, oltre a quelle delle realtà naturali. Sui complessi problemi connessi a tale dottrina cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 515 ss.

[16] Cfr., sotto, 424 A - 425 B.

[17] Cfr., sopra, 384 B-C.

[18] Cfr., nella *Presentazione*, la parte dedicata alla famiglia di Ermogene, e la nota 6 all'*Apologia di Socrate*.

[19] Cfr., sopra, 386 C. L'opera principale di Protagora doveva intitolarsi *Sulla verità*, e avere, come sottotitolo, *Ragionamenti demolitori* (cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, p. 230, nota 1). Cfr. anche *Teeteto*, 162 A; 170 E; 171 C.

[20] Omero, *Iliade*, XX 74.

[21] Omero, *Iliade*, XIV 291. Viene citato da Aristofane, *Uccelli*, 1181. In Aristotele, *Ricerche sugli animali*, IX 12, 615 B (il nono libro non è considerato autentico), si legge che è un uccello simile ad un falcone.

[22] Omero, *Iliade*, II 811-815 dice che davanti a Troia c'era una collina, chiamata dagli uomini Batiea, dagli dèi tomba di Mirina (un'Amazzone ivi caduta in battaglia).

[23] Cfr. Omero, *Iliade*, VI 402-403.

[24] Cfr. Omero, *Iliade*, XXII 507.

[25] Socrate sta mettendo in guardia Ermogene, che, tuttavia, non si accorge di nulla.

[26] Queste quattro vocali sono le sole lettere dell'alfabeto greco indicate col suono. I termini *epsilon*, *ypsilon*, *omikron* e *omega* risalgono al periodo bizantino. Qui, come in seguito, presenteremo le lettere dell'alfabeto secondo la forma che si trova nell'edizione del Burnet.

[27] Cfr., sotto, 424 C, in cui Platone distingue un terzo tipo di elementi, che non sono né vocali né mute.

[28] Cfr., sopra, 393 A-B.

[29] Oreste, figlio di Agamennone e di Clitennestra, vendicò la morte del padre uccidendone gli assassini, la madre ed Egisto (cfr. Omero, *Odissea*, III 193-198; 306-310; XI 452-464; Euripide, *Oreste*, *passim*).

[30] Agamennone fu, secondo la leggenda, re di Argo e di Micene, fratello di Menelao e marito di Clitennestra. Fu capo supremo dei Greci nella guerra di Troia. Dopo la caduta della città, tornò in Grecia, portando con sé Cassandra, figlia di Priamo, la quale gli aveva predetto che sarebbe stato ucciso appena giunto a casa (cfr. Omero, *Iliade*, XI, *passim*; *Odissea*, III 193-198; 303-310; XI 452-464; Eschilo, *Agamennone*, *passim*).

[31] Atreo fu re di Argo e Micene. Era figlio di Pelope e Ippodamia e fratello minore di Tieste. La leggenda tratta delle atroci vendette che ebbero luogo fra i due fratelli. In particolare, è da ricordare la falsa riconciliazione di Atreo, che richiamò Tieste a Micene, fingendo di perdonarlo, ma gli uccise di nascosto tre figli, e glieli servì come portata in un banchetto. Poi gli presentò le teste dei figli: Tieste si rotolò per terra, vomitando, e lanciò una maledizione sulla stirpe di Atreo (cfr. Eschilo, *Agamennone*, 1583-1602).

[32] Crisippo, figlio di Pelope, era stato ucciso, secondo una versione del mito, dai fratellastri Atreo e Tieste, gelosi dell'affetto del padre per lui (cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, III 5,5; Giovanni Tzetze, *Chiliadi*, I 18, 418-423).

[33] Cfr., sopra, la nota 31.

[34] Pelope fu figlio, secondo il mito, di Tantalo e padre di Atreo e Tieste. Il padre, per provare l'onniscienza degli dèi, che aveva invitato a un banchetto, lo uccise, e offrì loro le sue membra: ma essi, tranne Demetra, non ne mangiarono e ricomposero il corpo di Pelope, ridandogli la vita (cfr. Pindaro, *Olimpiche*, I 35-55).

[35] Pelope, per conquistare in sposa Ippodamia, figlia di Enomao, corruppe Mirtilo, l'auriga di Enomao. Mirtilo venne poi ucciso da Pelope: mentre annegava, maledì lui e la sua stirpe (cfr. Sofocle, *Elettra*, 505-515; Euripide, *Oreste*, 988-1012).

[36] Tantalo, ricchissimo re della Lidia (o della Frigia), era, secondo una versione del mito, figlio di Zeus e padre di Pelope: per avere, fra l'altro, dato in pasto agli dèi le membra di Pelope, venne gravemente punito. Omero, *Odissea*, XI 582-592, lo presenta immerso

nell'acqua, che si ritira quando cerca di berla, con rami di frutta sospesi sul capo, che si sollevano non appena cerca di coglierli. Pindaro, *Olimpiche*, I 55-64, come Platone, lo presenta con un enorme macigno sospeso sulla testa.

[37] Cfr. anche, sotto, 413 A.

[38] Come si vede, ad esempio, in *Eutidemo*, 287 B (oltre che in Aristofane, *Nuvole*, 929; *Vespe*, 1480), il nome di Crono, detronizzato dal figlio Zeus, era divenuto nel linguaggio popolare sinonimo di «vecchio scimunito».

[39] Cfr. *Repubblica*, VI 509 D; VII 529 A; *Sofista*, 246 A.

[40] Platone fa qui allusione alla *Teogonia* di Esiodo.

[41] Potrebbe essere lo stesso personaggio cui Platone ha dedicato il dialogo *Eutifrone*. Si noti che in *Eutifrone*, 4 E, Socrate ha un atteggiamento ironico verso la cosiddetta «sapienza di Eutifrone», che, in questo passo del *Cratilo*, viene addirittura presentata come «sapienza demonica». Socrate mette in evidenza una svolta importante del dialogo: è una nuova partenza sistematica, in cui Socrate presenta, come se stesse dando oracoli, una grande serie di etimologie, di cui «oggi» intende servirsi, per purificarsene «domani». Si tratta di un rimando di Platone allo sfondo dei suoi dialoghi, le «Dottrine non scritte», in cui è tracciata fino in fondo la via di purificazione della dialettica. Il metodo sicuro per esaminare l'ipotesi trasmessa nel gioco entusiastico è la dialettica filosofica. Si veda anche, sotto, 409 D; 428 C-D.

[42] Cfr., sopra, 394 E.

[43] Cfr. anche, sotto, 425 D; 438 C.

[44] Gaiser, *Name...*, p. 58, spiega che, tra i concetti generali, innanzi tutto, viene presentata la scala dio-dèmone-eroe-uomo, poi le due diverse componenti dell'uomo, ossia l'anima ed il corpo; attraverso questi concetti viene delineata in anticipo la sfera del mondo e della vita analizzata in seguito.

[45] Cfr. Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, 121-123, e *Repubblica*, V 469 A. Nel mito delle cinque razze di uomini, Esiodo (cfr. *Le Opere e i Giorni*, 109-126) presenta per prima la stirpe degli uomini d'oro, vissuti al tempo di Crono, senza preoccupazioni né fatiche, e conclude (cfr. ivi, 174-201) con la razza degli uomini di ferro, preda di pene e preoccupazioni.

[46] Cfr. Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, 159-160.

[47] Cfr. Aristotele, *L'anima*, I 2 405 B.

[48] Su Anassagora di Clazomene, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 162-170, e vol.V, s.v. Aristotele, *L'anima*, I 2,404 A-B; 405 A-B, afferma che Anassagora ha correlato ψυχή e νοῦς, e ha identificato il νοῦς con il principio ordinatore di tutto.

[49] Su Orfeo e l'Orfismo, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 433-455, e vol.V, s.v.

[50] Gaiser, *Name...*, p. 58, rileva che questa parte passa in rassegna la sfera teologica e cosmologica: prima tratta di nomi di dèi della religione greca, da Estia a Pan, poi delle entità divine impersonali, ossia gli astri, gli elementi, e le unità di misura del tempo.

[51] Cfr., sopra, 396 A-B.

[52] Cfr. *Eutidemo*, 288 A-B.

[53] I sacrifici avevano inizio con un'offerta ad Estia.

[54] Cfr. *Fedro*, 270 A; *Repubblica*, 488 E - 489 A; *Politico*, 299 B.

[55] Su Eraclito di Efeso, di cui Cratilo era un seguace estremista, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 72-82, e vol.V, s.v. Il nome di Eraclito, dopo questa prima volta, ritorna in modo insistente, per segnalare l'importanza delle sue dottrine in connessione con le etimologie.

[56] Esiodo, *Teogonia*, 132-138, afferma che Rea nacque da Gaia (= terra) e Urano,

mentre Crono nacque in seguito. Da Crono e Rea nacquero Estia, Demetra, Era, Ade, Poseidone e Zeus (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 453-458). Per Crono, cfr., sopra, 396 B.

[57] Quella dello σμῆνος σοφίας (= sciame di sapienza) è una delle più celebri immagini del *Cratilo*, di carattere fortemente ironico.

[58] Cfr. la Test. 6 di Eraclito (Diels-Kranz).

[59] Cfr. i Frr. 91; 12; 49 A di Eraclito (Diels-Kranz).

[60] Omero, *Iliade*, XIV 201. (Invece, per Esiodo, *Teogonia,* 337-370, da Oceano e Teti nacquero i fiumi e le Oceanine). Teti, figlia di Urano e di Gaia, era una delle sei Titanidi.

[61] Cfr. la nota 49. Per i versi di Orfeo citati, cfr. il Fr. 1 Diels-Kranz (= 15 Kern).

[62] Cfr., sopra, 396 A-B.

[63] Poseidone, dio del mare, era figlio di Crono e Rea e fratello di Zeus (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 15; 453-458). Plutone, il «ricco», è un soprannome di Ade (cfr. la nota 64).

[64] Ade, dio dei morti, figlio di Crono e di Rea, era fratello di Zeus e di Poseidone; dopo la caduta dei Titani gli fu assegnato il mondo dell'oltretomba (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 455; 768-774; 850). Un'etimologia analoga, riferita ai Pitagorici, è in *Gorgia*, 493 B; *Fedone*, 80 D; 81 C. In 404 B, si presenta un'etimologia diversa da quella di questo passo.

[65] Cfr. *Simposio*, 216 A; *Fedro*, 259 A; *Repubblica,* 617 B; Proclo, *Commentario al Cratilo*, 158.

[66] Cfr., sopra, la nota 64.

[67] Per questi nomi, cfr., sotto, le note 68; 69; 71; 78; 79; 80.

[68] Demetra, dea della terra coltivata e del grano, era figlia di Crono e di Rea, madre di Persefone, rapita da Ade (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 453-454; 912-914; Callimaco, *Inno a Demetra, passim*).

[69] Era, figlia di Crono e di Rea, allevata da Oceano e Teti, era la moglie di Zeus e, come tale, la più grande fra le dee dell'Olimpo. Ebbe quattro figli: Efesto, Ares, Ilizia ed Ebe (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 921-929).

[70] Persefone, figlia di Zeus e Demetra, era moglie di Ade, da cui era stata rapita, e perciò regina dell'oltretomba (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 912-914). Invece della forma poetica Φερσεφόνη o Περσεφόνη, nelle iscrizioni attiche in prosa si trova il termine Φερρέφαττα. Il motivo per cui il nome può sembrare terribile è che può essere fatto derivare da φέρειν (= produrre) e da φόνος (= strage).

[71] Apollo, figlio di Zeus e di Letó, fratello gemello di Artemide, era il dio della musica, della poesia, delle arti, della divinazione e della medicina. Era anche un dio guerriero, che dava, con il suo arco, una morte rapida. In cielo era chiamato Febo, e guidava il carro del sole, (cfr. *Inno omerico III. Ad Apollo, passim* [secondo l'edizione della Fondazione Lorenzo Valla]; Callimaco, *Inno ad Apollo, passim*; *Inno a Delo, passim*). Il nome di Apollo può essere collegato ad ἀπολλύναι (= distruggere); cfr. Eschilo, *Agamennone,* 1080-1082. Le altre interpretazioni sono: in riferimento alla medicina Ἀπολούων, ossia colui che purifica, in riferimento alla mantica Ἄπλουν, da ἁπλοῦς (= semplice, vero), in riferimento all'arte dell'arciere Ἀειβάλλων, cioè colui che colpisce sempre, in riferimento alla musica Ἀπόλλων, da Ὁμοπολῶν, colui che fa muovere insieme tutto, presiedendo all'armonia (si tratta di dottrine di carattere pitagorico).

[72] Le Muse erano nove sorelle, figlie di Zeus e Mnemosyne, ognuna delle quali presiedeva ad un ramo delle arti e delle scienze: Calliope (alla poesia epica), Clio (alla storia), Erato (alla lirica corale), Euterpe (al flauto), Melpomene (alla tragedia), Polimnia (all'arte mimica), Talia (alla commedia), Tersicore (alla danza), Urania (all'astronomia) cfr. Esiodo, *Teogonia,* 1-115; 915-918). La forma dorica del termine è Μῶσα.

[73] Letó, figlia del Titano Ceo e della Titanide Febe, ebbe da Zeus i gemelli Apollo e Artemide (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 404-408).

[74] Artemide, figlia di Zeus e di Lethó, nacque, insieme con Apollo, nell'isola di Delo. Era un'abilissima cacciatrice, dea della castità e della luna (cfr. Omero, *Iliade,* XXI 470-513; Esiodo, *Teogonia,* 918-920; Callimaco, *Inno ad Artemide, passim*).

[75] Dioniso, figlio di Zeus e Semele, dio del vino, delle feste, dei piaceri e del delirio mistico (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 940-942; Euripide, *Le Baccanti, passim*). Si noti il richiamo al gioco e alla serietà nel corso della spiegazione etimologica di questo nome.

[76] Afrodite, dea della bellezza, dell'amore e del matrimonio, era nata, secondo Esiodo, *Teogonia,* 195-198, dalla spuma del mare.

[77] Cfr. la nota successiva.

[78] Atena, dea della sapienza e della guerra ordinata, inventrice di molti strumenti, protettrice delle arti e dei lavori femminili, nacque dalla testa di Zeus, dopo che questi ebbe inghiottito la moglie Meti. Era la dea protettrice di Atene. Fra i suoi numerosissimi soprannomi, è da ricordare quello di Παλλάς, ossia colei che scaglia dardi (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 886-900; 924-926).

[79] Efesto, dio del fuoco e dei metalli, fu figlio di Era e di Zeus. Nell'isola di Lemno costruì la sua fucina di fabbro (cfr. Omero, *Iliade,* I 571-608; XVIII 369-616).

[80] Ares, figlio di Zeus e di Era, dio della guerra violenta e disordinata. Da Afrodite ebbe cinque figli: Armonia, Antero, Deimo, Fobo ed Eros (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 921-923; 933-937).

[81] Si tratta di una parodia di Omero, *Iliade,* V, 221-222.

[82] Cfr., sopra, la nota 3. Ermete, figlio di Zeus e di Maia, nacque in Arcadia, sul monte Cillene. Era il messaggero degli dèi, l'accompagnatore delle anime nell'oltretomba, il dio dell'eloquenza, degli inventori, del commercio, il protettore dei ladri e degli imbroglioni (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 938-939).

[83] Cfr., sopra, 398 D.

[84] Iride, figlia di Taumante ed Elettra, la personificazione dell'arcobaleno, era la messaggera di Era e degli dèi (cfr. Esiodo, *Teogonia,* 780-784).

[85] Pan, figlio, secondo una tradizione, di Ermete e di una ninfa, era il protettore dei cacciatori e dei pastori. Nacque deforme, con le corna, la barba, il naso schiacciato, cosce e piedi di caprone e con la coda. Era un dio dei pastori e delle greggi, di carattere allegro, suonatore di flauto (cfr. *Inno omerico XIX. A Pan* [secondo l'edizione della Fondazione Lorenzo Valla]; Erodoto, *Le Storie,* VI 105; Plutarco, *Il tramonto degli oracoli,* 419 B-E). Gaiser, *Name...,* pp. 72-73, sottolinea l'importanza del carattere duplice di Pan per spiegare la bipolarità del nome, del logos e dell'intera realtà.

[86] Platone collega τραγικός (= tragico) con τράγος (= capro) e condanna, come nella *Repubblica,* la tragedia per la sua falsità.

[87] Cfr., sopra, la nota 48, e, per la dottrina qui esposta, il Fr. 18 di Anassagora (Diels-Kranz). Aezio, *Raccolta di opinioni filosofiche,* II 28, attribuisce questa teoria a Talete e alla sua scuola. Aristofane, *Nuvole,* 614, usa il termine σελαναία.

[88] Questa espressione ironica, potrebbe significare che si tratta di un termine molto complesso, come nella poesia corale, oppure che Socrate è profondamente ispirato.

[89] Per questo accenno ironico a Eutifrone, cfr., sopra, la nota 41. Cfr. anche, sopra, 399 A; 400 A; 407 D; sotto, 428 C.

[90] Cfr. Aristotele, *Il cielo,* I 3,270 B; *Meteorologici,* I 3,339 B.

[91] Cfr., sopra, 396 A.

[92] Questa ampia sezione tratta delle facoltà umane e delle circostanze della vita, in una gradazione progressiva dallo spirituale al corporeo (dai diversi tipi di conoscenza ai valori etici, fino ai sentimenti e agli impulsi).

[93] Allusione ironica ad Eracle, vincitore del leone Nemeo, oppure alle *Favole* di Esopo (cfr. 267; 279), su un asino rivestito della pelle di un leone.

[94] Per le allusioni alle dottrine eraclitee, cfr., sopra, la nota 55. Gaiser, *Name...*, pp. 24-25, osserva che *Cratilo*, 411 A-B costituisce l'asse simmetrico della parte etimologica e presenta, con le sue riflessioni sui possibili errori dell'artefice dei nomi, un presupposto teoretico fondamentale della trattazione etimologica.

[95] Un'etimologia diversa di ἐπιστήμη viene presentata in, sotto, 437 A.

[96] Plutarco, *La Vita di Licurgo*, 2, parla di un antenato di Licurgo con questo nome.

[97] Gaiser, *Name...*, p.73, sottolinea l'importanza della trattazione di δίκαιον (si veda l'allusione, sotto, 413 A, al «segreto») come causa, principio che ordina penetrando.

[98] Cfr., sopra, la nota 48 e il Fr. 12 di Anassagora (Diels-Kranz). Per l'etimologia di Zeus, cfr. anche, sopra, 396 A-B.

[99] Per Φίξ, cfr. Esiodo, *Teogonia*, 326.

[100] Omero, *Iliade*, VI 265.

[101] Cfr., sopra, 409 E; sotto, 421 C; 425 E.

[102] Cfr., sopra, 412 A; sotto, 437 A.

[103] Su questo testo controverso, cfr. S.R. Slings, *Plato, Cratylus 417 C*, in «Mnemosyne», 29 (1976), pp. 42-51.

[104] È un'etimologia molto importante, che connette δέον (= ciò che lega; ciò che è doveroso) con δεσμός (= legame), con διϊόν (= ciò che penetra), col Bene e l'ordine.

[105] Cfr. *Timeo*, 70 B.

[106] Cfr. *Fedro*, 251 B (e 238 C).

[107] In questa parte finale vengono presentate le categorie fondamentali che stanno alla base della ricerca etimologica: nome, verità, falsità, essere, non-essere.

[108] Cfr., sopra, 409 E; 416 A; sotto, 425 E.

[109] Cfr., sopra, 414 C.

[110] Cfr., sopra, 412 C.

[111] In modo definitivo, Platone stabilisce un'analogia di struttura fra realtà e linguaggio, fondandosi sulla dialettica, che studia il rapporto fra unità e molteplicità, fra parte e tutto, grazie al metodo diairetico-elementarizzante (e sinottico-generalizzante).

[112] Per suddivisioni delle lettere dell'alfabeto analoghe a quelle presentate in questo passo, cfr. *Teeteto*, 203 B; *Filebo*, 18 B-C.

[113] Cfr., sopra, 400 D - 401 A.

[114] Cfr., sopra, 397 C; sotto, 438 C.

[115] Cfr., sopra, 409 E; 416 A; 421 C.

[116] Cfr., sopra, 421 D.

[117] Cfr., sopra, 383 B - 384 A.

[118] In questo passo, come anche sotto, 428 B, il possesso, o la mancanza di «cose di maggior valore», distingue il vero dal falso dialettico.

[119] Cratilo è qui presentato come uno pseudo-esoterico: l'accenno all'impossibilità di insegnare e imparare le massime dottrine in breve tempo e la cautela nell'accettazione

del discepolo, suonano come ridicoli, perché vengono posti sulla bocca della persona sbagliata.

[120] Cfr. Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, 361-362.

[121] Cfr., sopra, la nota 118.

[122] Cfr., sopra, la nota 119.

[123] Omero, *Iliade*, IX 644-645.

[124] Cfr., sopra, le note 41 e 89. Platone mette spesso in relazione con l'arte delle Muse dottrine filosofiche di difficile comunicazione.

[125] Omero, *Iliade*, I 343; III 109.

[126] Cfr., sopra, 388 B-C.

[127] Cfr., sopra, 389 A.

[128] Cfr., sopra, 383 B; 384 C; 407 E.

[129] Cfr. Antistene, frr. 47 A; C (Decleva-Caizzi); Parmenide, fr. 2 (Diels-Kranz).

[130] Cfr., sopra, 385 B, e la nota 9.

[131] Cfr., sopra, 389 A; 429 A.

[132] Cfr., sopra, 393 E; 426 C-D.

[133] Isola vicino ad Atene. Non si sa a quale consuetudine alluda qui Platone.

[134] Cfr., sopra, 430 B - 431 D.

[135] Cfr., sopra, 426 C.

[136] Cfr., sopra, 427 B.

[137] A proposito di *Cratilo*, 435 B-C, Gaiser, *Name...*, p. 32, osserva che, per Platone, tra l'ordinamento naturale e l'uso convenzionale della lingua non vi è un abisso invalicabile; egli modifica entrambe le tesi e chiarisce che nessuna delle due è sufficiente da sola per la soluzione del problema linguistico.

[138] Cfr., sopra, 412 A.

[139] Cfr., sopra, 436 B-C.

[140] Cfr., sopra, 435 D-E.

[141] Cfr., sopra, le note 43 e 114.

[142] Cfr., sopra, 411 B.

[143] Il fatto che la teoria delle Idee venga presentata come un sogno di Socrate non ne indebolisce il valore, bensì segnala che, in questo contesto, non ne viene data la fondazione. Cfr. anche *Repubblica*, VII 533 C; *Carmide*, 173 A.

[144] Questo passo, insieme con 385 E - 386 E, è diventato un *locus classicus* per esprimere i caratteri di immutabilità e perseità delle Idee: cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 182 ss.

TEETETO

[Sulla scienza]

Quello, Teodoro, che si racconta anche di Talete, il quale, mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo: una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo, e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi. La medesima facezia si può riferire a tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia. In realtà, ad un uomo simile sfugge non solo che cosa fa il suo prossimo, persino il suo vicino di casa, ma quasi quasi anche se è un uomo o qualche altro animale. Invece, che cosa sia un uomo e che cosa convenga alla natura umana fare o subire in modo diverso dalle altre nature, di questo va in cerca, e si impegna a fondo nell'indagine.

174 A - B

Dunque, non è in queste impressioni sensibili che c'è scienza, bensì nel ragionamento su di esse: infatti, è in questo che è possibile, come pare, toccare l'essere e la verità; in quelle, invece, è impossibile.

186 D

Presentazione, traduzione e note di

Claudio Mazzarelli

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Teeteto»

I. Prologo [142 A - 143 C]

II. Posizione del problema del dialogo [143 D - 148 E]

1. Coincidenza di sapienza e scienza [143 D - 145 E]
2. La questione di fondo: che cosa è scienza? [145 E - 146 C]
3. Tutte le scienze si riducono all'unità di una Idea [146 C - 148 E]

III. Breve intermezzo: l'arte maieutica di Socrate [148 E - 151 D]

IV. Prima definizione di scienza e analisi critica di essa [151 D - 172 C]

1. Scienza è sensazione [151 D - E]
2. Nessi con la dottrina di Protagora che l'uomo è misura di tutte le cose [151 E - 152 D]
3. Nessi con la dottrina dell'universale divenire [152 D - 153 D]
4. La sensazione, il soggettivo e l'oggettivo [153 D - 155 E]
5. Il fondamento del sensismo è la dissoluzione dell'essere nel divenire [155 E - 157 D]
6. Sogni, malattie e sensazioni [157 D - 158 E]
7. La dottrina di Protagora e quella dell'universale divenire confluiscono nel relativismo [158 E - 160 E]
8. Se scienza è sensazione, tutti i senzienti sono ugualmente sapienti [160 E - 163 A]
9. Se scienza è sensazione, il ricordo senza sensazione non è scienza [163 A - 165 A]
10. Immaginaria autodifesa di Protagora [165 A - 168 C]
11. Socrate coinvolge Teodoro nella discussione [168 C - 169 D]
12. Contraddittorietà della dottrina di Protagora [169 D - 171 C]
13. Conseguenze etico-politiche della dottrina di Protagora [171 C - 172 C]

V. Intermezzo sul filosofo [172 C - 177 C]

1. La libertà di spirito del filosofo [172 C - 173 C]
2. Il ritratto del filosofo [173 C - 176 A]
3. L'ideale filosofico dell'assimilazione a Dio [176 A - 177 C]

VI. Ripresa della prima definizione [177 C - 186 E]

1. La misura delle cose non è ciascun uomo ma il competente [177 C - 179 D]
2. Proposta di un riesame dell'Eraclitismo che sta sullo sfondo del Protagorismo [179 D - 180 C]
3. Chiamata in causa dell'Eleatismo a confronto con l'Eraclitismo [180 C - 181 B]
4. Il mobilismo universale non giustifica la sensazione [181 B -

183 C]
5. Rinvio dell'esame della dottrina eleatica [183 C - 184 B]
6. Non i sensi, ma l'anima coglie l'essere e la verità [184 B - 186 E]

VII. Seconda definizione di scienza e analisi critica di essa [187 A - 201 C]

1. Scienza è opinione vera [187 A - C]
2. L'opinione falsa non consiste nell'opinare ciò che non è [187 D - 189 B]
3. L'opinione falsa non consiste nell'opinare il diverso da ciò che è [189 B - 190 E]
4. L'opinione falsa come scambio tra opinioni [190 E - 193 D]
5. L'opinione falsa come mancata corrispondenza tra ricordo e sensazione [193 D - 195 B]
6. L'opinione falsa non è mancata corrispondenza tra pensiero e sensazione o tra pensiero e pensiero [195 B - 196 C]
7. Apprendimento, memoria, sensazione, scienza e possibilità di opinione falsa [196 C - 199 C]
8. Impossibilità logica di definire la falsa opinione prima di avere stabilito che cosa è la scienza [199 D - 201 C]

VIII. Terza definizione di scienza e analisi critica di essa [201 C - 210 B]

1. Scienza è opinione vera accompagnata da spiegazione [201 C - 203 E]
2. La terza definizione di scienza si può fondare solo sulla dottrina delle Idee [203 E - 206 B]
3. Primo significato di «spiegazione»: parlare [206 C - E]
4. Secondo significato di «spiegazione»: fornire descrizione analitica [206 E - 208 B]
5. Terzo significato di «spiegazione»: indicare la differenza specifica [208 B - 210 B]

IX. Conclusione aporetica del dialogo: nessuna delle tre definizioni date di «scienza» è accettabile [210 B - D]

Personaggi del dialogo

Euclide di Megara fondò nella propria città una scuola filosofica, caratterizzata dal tentativo di sintetizzare l'etica socratica con l'ontologia eleatica: Platone sembra suggerire che è questa la strada giusta da percorrere per risolvere il problema trattato nel presente dialogo, nel quale la metodologia e l'etica socratica sono messe a fuoco, in particolare, nell'intermezzo sulla maieutica (148 E - 151 D), mentre la trattazione dell'Eleatismo è rinviata (183 C - 184 B).

Di Terpsione sappiamo solo che fu anch'egli seguace di Socrate, e presente, come Euclide, alla morte del Maestro.

I personaggi del dialogo vero e proprio sono, oltre a Socrate, Teeteto e Teodoro.

Teeteto fu uno dei più grandi matematici del suo tempo. Un antico scolio agli *Elementi* di Euclide attribuisce a lui la paternità del quadruplice teorema 9 del libro X, sul problema degli irrazionali quadratici, probabilmente proprio sulla base di *Teeteto*,147 C - 148 B; un altro scolio lo considera il teorico di due dei cinque solidi regolari di cui tratta anche Platone nel *Timeo* (55 A-C), e perciò detti «figure di Platone»: sono il tetraedro, l'ottaedro, il cubo, il dodecaedro e l'icosaedro e la loro costruzione è trattata da Euclide in *Elementi*, XIII 13-18. Tre di questi solidi sarebbero stati noti già ai Pitagorici, mentre l'ottaedro e l'icosaedro sarebbero

un'aggiunta originale di Teeteto.

Teodoro era un matematico nativo di Cirene, esperto soprattutto di geometria; fu amico di Socrate e di Protagora, e, secondo Giamblico (*Vita di Pitagora*, 36), apparteneva alla scuola pitagorica. Come sappiamo dal presente dialogo (147 D), si occupò anche del problema dei numeri irrazionali.

La scelta di questi due personaggi come interlocutori di Socrate è qui molto opportuna: la matematica, come scienza pura, è propedeutica alla filosofia, anzi, ha già carattere filosofico (cfr., soprattutto, *Repubblica*, VII, 525 A - 526 B; *Filebo*, 56 D), e, quindi, sono soprattutto i filosofi (Socrate) e i matematici (Teodoro e Teeteto) che hanno un interesse profondo per la definizione del concetto di scienza.

È presente, infine, ma non parla, anche Socrate il giovane: secondo le testimonianze pervenuteci, ha insegnato all'Accademia dal 368/7 al 365/4, durante il secondo viaggio di Platone in Sicilia; anzi, ne è stato lui il capo, e non Eudosso (come si credeva), durante l'assenza del fondatore. Aristotele lo ebbe come maestro nei primi tre anni del suo soggiorno ad Atene (cfr. F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments*, Napoli 1987, pp. 503 ss.).

Scena del dialogo e cronologia

Il brevissimo dialogo introduttivo si svolge tra Euclide e Terpsione nella città di Megara, poco distante da Atene, di cui entrambi sono nativi. La data in cui si presume svolto questo dialogo è quasi certamente il 369 a.C. Infatti, Euclide racconta di avere incontrato Teeteto, che, ferito a morte, veniva trasportato ad Atene dal campo di battaglia presso Corinto. In quel luogo, del resto non meglio precisato, si sono svolte due importanti battaglie: la prima a Nemea, non lontana da Corinto, nel 394 a.C., durante una guerra svoltasi tra Spartani, da una parte, e Ateniesi e Tebani, dall'altra; la seconda è un episodio della lotta tra Ateniesi e Tebani, ed è avvenuta nel 369 a.C.

Nel dialogo narrato, l'incontro di Teeteto con Socrate, in un ginnasio di Atene, è posto espressamente (142 C; 210 D) poco prima della morte di Socrate, all'epoca del suo processo, cioè nel 399 a.C. Poiché in tale data Teeteto è chiamato «giovanetto», egli non poteva avere ancora diciott'anni, e, quindi, se egli fosse morto nel 394, a circa ventitré anni, sarebbe difficilmente comprensibile come avrebbe potuto essere già diventato quel grande e famoso matematico di cui noi abbiamo notizia. Non resta, per esclusione, che la data del 369 a.C., come anno della morte di Teeteto.

Il 369 a.C. rimane, dunque, il *terminus post quem* per la composizione del *Teeteto* da parte di Platone: non è possibile stabilire niente di più preciso in proposito, se non che, per motivi di contenuto e di affinità stilistica con dialoghi come il *Sofista* e il *Filebo*, esso è da collocarsi tra le opere della tarda maturità.

Prologo

[Steph. I, p. 142 A]

EUCLIDE – È da poco che sei arrivato dalla campagna, Terpsione[1], o già da molto tempo?

TERPSIONE – Da un bel po'. Cercavo proprio te in piazza e mi meravigliavo di non riuscire a trovarti.

EUCLIDE – In effetti, non ero in città.

TERPSIONE – E dov'eri?

EUCLIDE – Mentre scendevo verso il porto, ho incontrato Teeteto[2], che veniva trasportato da Corinto, dal campo di battaglia[3], ad Atene.

TERPSIONE – Vivo o morto? *[B]*

EUCLIDE – Vivo, ma appena appena! In effetti è grave; e non solo per alcune ferite, ma soprattutto perché si è preso la malattia diffusa nell'esercito.

TERPSIONE – Forse la dissenteria?

EUCLIDE – Sì.

TERPSIONE – E tu mi dici che un tale uomo è in pericolo di vita!

EUCLIDE – Un uomo di grande valore, Terpsione: anche ora sentivo gente che esprimeva grandi lodi per il suo comportamento nella battaglia.

TERPSIONE – Niente di strano; anzi, sarebbe molto più strano se *[C]* non fosse stato di grande valore. Ma come mai non è restato qui a Megara?

EUCLIDE – Aveva fretta di tornare a casa: benché io lo pregassi e lo consigliassi di restare, egli non volle. E pertanto lo accompagnai per un po'. Tornando indietro mi ricordai, e ne rimasi meravigliato, di quanto Socrate fosse stato buon profeta, come altre volte, anche nel caso di quest'uomo. Mi pare, infatti, che poco prima di morire egli abbia incontrato Teeteto, che era ancora adolescente, e che, intrattenendosi a dialogare con lui, abbia ammirato molto la sua natura. E, quando io mi recai ad Atene, *[D]* mi riferì il dialogo che aveva avuto con lui, dialogo veramente degno di essere ascoltato, e mi disse che costui era proprio destinato a diventare un uomo di chiara fama, se fosse giunto ad età matura.

TERPSIONE – E disse proprio la verità, come pare. Ebbene, quale fu questo dialogo? Saresti in grado di riferirmelo?

EUCLIDE – Eh no, per Zeus! Almeno non certo così, a memoria. *[143 A]* Ma allora, appena tornato a casa, mi presi degli appunti scritti; in seguito, poi, nel mio tempo libero, ho continuato a scrivere seguendo i miei ricordi, ed ogni volta che mi recavo ad Atene, chiedevo a Socrate quello che non ricordavo, e, tornato qui, correggevo. In questo modo ho messo per iscritto quasi tutto il dialogo.

TERPSIONE – È vero: te l'ho sentito dire anche prima d'ora, e, pur avendo sempre l'intenzione di invitarti a mostrarmelo, ho esitato fino ad oggi. Ma che cosa ci impedisce di leggerlo ora? Quanto a me, ho anche un gran bisogno di riposarmi, poiché vengo dalla campagna.

EUCLIDE – *[B]* Certo, s'intende; anch'io ho accompagnato Teeteto fino ad Erineo[4], e perciò non mi dispiacerebbe riposarmi. Suvvia, andiamo, e mentre noi ci riposeremo lo schiavo leggerà.

TERPSIONE – Dici bene.

EUCLIDE – Ecco qui il libro, Terpsione. Io, però, ho messo per iscritto il dialogo, non facendomelo riferire da Socrate come egli me lo riferiva, ma facendo dialogare Socrate con coloro con i quali egli mi disse che il dialogo si era svolto[5]. E disse di aver discusso con Teodoro[6], il geometra, e

con Teeteto. Perché, dunque, *[C]* non dessero fastidio nello scritto le indicazioni tra una battuta e l'altra (sia quando Socrate diceva di se stesso, per esempio, «ed io dissi», oppure «ed io affermai», sia quando diceva, a proposito dell'interlocutore, «lo ammise» o «non fu d'accordo»), per questo, appunto, ho scritto in modo da far parlare Socrate direttamente con loro, tagliando simili inserzioni.

TERPSIONE – E non hai fatto per niente male, Euclide.

EUCLIDE – Orsù, ragazzo, prendi il libro e leggi. *[D]*

Posizione del problema del dialogo

Coincidenza di sapienza e scienza

SOCRATE – Se mi preoccupassi di più delle cose di Cirene, Teodoro, ti chiederei delle condizioni di quella città e dei suoi abitanti, se ci sono dei giovani che si applicano con diligenza alla geometria o a qualche altra forma di scienza. Ora in realtà, quelli li amo meno di questi di Atene, e desidero piuttosto sapere quali dei nostri giovani ci si può aspettare che diventino insigni. Questo, certo, cerco di capirlo da me stesso, per quanto posso, e, insieme, interrogo gli altri, quelli con cui vedo che i giovani si incontrano volentieri. Ed è certo che non sono affatto pochi i giovani che si avvicinano a te, *[E]* e giustamente, perché lo meriti, oltre che per il resto, per la tua conoscenza della geometria. Se, dunque, ne hai incontrato qualcuno degno di essere nominato, gradirei saperlo.

TEODORO – Ecco, Socrate, è davvero importante per me dire, e per te ascoltare, che tipo di giovane ho incontrato tra i vostri concittadini. Se fosse bello, ne parlerei con grande timore: che a qualcuno non venga in mente che io sia preso dal desiderio di lui! Ora, invece – e tu non volermene! –, non è bello, anzi assomiglia a te per il naso rincagnato e per gli occhi in fuori; ma ha questi difetti meno di te. *[144 A]* Perciò non ho paura di parlarne. Sappi bene che di quanti io abbia mai incontrati – e ne ho avvicinati proprio tanti – non ne ho mai conosciuto uno così mirabilmente dotato per natura. In effetti, io non credevo che esistesse, né vedo esistere, un giovane che abbia tanta prontezza nell'apprendere, quanta è difficile trovarne in un altro, che sia eccezionalmente mite e che, oltre a queste doti, abbia anche coraggio superiore a chiunque. Al contrario, quelli che sono acuti come lui, pronti e di buona memoria, sono per lo più anche assai inclini all'ira, e, nella loro precipitazione, si lasciano trasportare come *[B]* imbarcazioni senza zavorra, e sono per natura più temerari che coraggiosi; d'altro canto, quelli più calmi sono torpidi nell'affrontare gli studi, e pieni di oblio. Costui, invece, si accosta agli studi ed alle ricerche con calma, con sicurezza, con efficacia, insieme con grande mitezza, come un rivolo d'olio che scorre senza far rumore, tanto che ci si meraviglia che un giovane della sua età ottenga questi risultati in questa maniera.

SOCRATE – Mi dai una buona notizia. E di quale mio concittadino è figlio?

TEODORO – Ne ho sentito il nome, ma non me lo ricordo. Ma *[C]* eccolo in mezzo a quelli che si stanno avvicinando. Poco fa, nella pista esterna, si stavano ungendo questi, che sono suoi compagni, e lui stesso, ed ora mi sembra che, finito di ungersi, stiano venendo qui. Ma guarda se lo conosci.

SOCRATE – Lo conosco: è il figlio di Eufronio di Sunio, un uomo, amico mio, proprio tale quale tu mi riferisci che sia costui, di buona reputazione da diversi punti di vista, che, per giun-

ta, ha lasciato anche un patrimonio molto cospicuo. Ma non so il nome del ragazzo. *[D]*

TEODORO – Il nome è Teeteto, Socrate. Quanto al patrimonio, credo che l'abbiano sperperato certi suoi tutori. Pur tuttavia, Socrate, egli è ammirevole anche nella liberalità di fronte al denaro.

SOCRATE – Tu descrivi quest'uomo come nobile. Pregalo per me che venga a sedersi qui vicino.

TEODORO – Così sarà. Teeteto, vieni qui vicino a Socrate.

SOCRATE – Bene, Teeteto! Che anch'io possa vedere me stesso, che faccia ho, dal momento che Teodoro dice *[E]* che io ti assomiglio. Però, se noi avessimo ciascuno una lira e lui dicesse che sono accordate all'unisono, gli crederemmo subito o cercheremmo di sapere se è competente di musica lui che dice così?

TEETETO – Cercheremmo di sapere se è competente.

SOCRATE – Dunque, se trovassimo che è competente di musica gli crederemmo, e se trovassimo che non è competente, non gli crederemmo?

TEETETO – Vero.

SOCRATE – Ora, penso, se ci interessa qualcosa *[145 A]* della somiglianza dei nostri volti, occorre esaminare se è o non è esperto di pittura colui che l'afferma.

TEETETO – Mi pare.

SOCRATE – Teodoro è dunque un esperto di pittura?

TEETETO – No, per quanto ne so io, almeno.

SOCRATE – E neppure di geometria?

TEETETO – Questo sì, Socrate, certamente.

SOCRATE – E si intende di astronomia, di calcolo, di musica e di tutte le discipline matematiche che esistono?

TEETETO – A me sembra di sì.

SOCRATE – Se, dunque, egli dice che noi siamo simili in qualcosa dal punto di vista fisico, per lodarci o per biasimarci che sia, non vale proprio la pena che gli diamo retta.

TEETETO – Forse no. *[B]*

SOCRATE – Ma se lodasse l'anima di uno dei due per la virtù e la sapienza, che cosa faremmo? Non sarebbe importante, per chi ascolta, desiderare di esaminare la persona lodata, e a questa mostrare premurosamente se stesso?

TEETETO – Certamente, Socrate.

SOCRATE – È tempo, dunque, caro Teeteto, per te di farti vedere, e per me di osservarti. Perché devi sapere che Teodoro mi ha, sì, lodato molti forestieri e molti concittadini, ma nessuno come ha lodato te poco fa.

TEETETO – Sarebbe bello, Socrate! Ma bada che non *[C]* abbia parlato per scherzo.

SOCRATE – Non è questo il costume di Teodoro. Ma tu non sottrarti al nostro accordo, col pretesto che costui parli per scherzo, per non essere costretto anche a testimoniarlo, dal momento che assolutamente nessuno lo accuserà. Abbi coraggio, invece, e resta al patto.

TEETETO – Ebbene, bisogna fare così, se a te sembra opportuno.

SOCRATE – Dimmi, dunque: da Teodoro impari nozioni di geometria?

TEETETO – Sì. *[D]*

SOCRATE – E nozioni di astronomia, di armonia e di calcolo?

TEETETO – Almeno ci metto buona volontà.

SOCRATE – Anch'io, in effetti, ragazzo mio, imparo da lui e da altri che ritengo essere competenti in qualcuna di queste discipline. Tuttavia, per il resto, sono abbastanza ben preparato in esse; ma ho una piccola difficoltà, che dovrà essere esaminata insieme con te e con i presenti. E dimmi, l'imparare non consiste forse nel di-

venire più sapienti in ciò che si impara?

TEETETO – Come no?

SOCRATE – I sapienti, credo, sono sapienti per la sapienza.

TEETETO – Sì. *[E]*

SOCRATE – E questo differisce in qualcosa dalla scienza?[7]

TEETETO – Questo che cosa?

SOCRATE – La sapienza. In ciò di cui hanno scienza non sono anche sapienti?

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Dunque, scienza e sapienza sono la stessa cosa?

TEETETO – Sì.

La questione di fondo: che cosa è scienza?

SOCRATE – È proprio questo ciò che mi fa problema, e che non riesco, da me stesso, a comprendere a sufficienza: che cosa è mai scienza? *[146 A]* Siamo forse in grado di rispondere? Chi di noi parlerà per primo? Chi sbaglia, e chiunque via via sbagli, si metterà a sedere «asino», come dicono i ragazzi che giocano a palla[8]. Chi vincerà, perché non avrà commesso errori, regnerà su di noi e ci ordinerà di rispondere a quello che vorrà. Perché tacete? Forse, Teodoro, per il mio amore del discutere mi sto comportando in modo un po' grossolano, col desiderio che ho che noi ci impegniamo a discutere e diventiamo amici e intimi gli uni degli altri? *[B]*

TEODORO – Il tuo comportamento non può essere minimamente grossolano, Socrate, ma chiedi a questi giovanotti di risponderti qualcosa, perché io non sono abituato a questo genere di discussione, e, d'altra parte, non ho neppure l'età per abituarmici. A costoro, invece, può convenire e possono fare progressi molto maggiori: in realtà, la gioventù fa fare progressi in tutto. Perciò, prosegui come hai cominciato; non lasciare andar via Teeteto, ma continua a interrogarlo.

SOCRATE – Tu ben senti, Teeteto, ciò che dice Teodoro, *[C]* al quale, come credo, non vorrai disubbidire; né sarebbe lecito, trattandosi di simili argomenti, che un uomo più giovane disubbidisca agli ordini di un sapiente. Ma parla in modo corretto e con serietà: che cosa ti sembra che sia scienza?

TEETETO – È proprio necessario rispondere, Socrate, dal momento che siete voi che me lo ordinate. Infatti, in ogni modo, se anche commetterò qualche errore, voi mi correggerete.

Tutte le scienze si riducono all'unità di una Idea

A me, dunque, sembra che anche le discipline che si possono apprendere da Teodoro siano delle scienze – la geometria e quello che tu hai elencato poco fa –, e che, d'altro canto, *[D]* l'arte del calzolaio e tutte le arti degli altri lavoratori, tutte nel loro complesso e ciascuna di esse, non siano niente altro che scienze.

SOCRATE – Amico, ti si chiede una cosa sola, e tu ce ne doni, con nobile generosità, molte e svariate, invece di una semplice.

TEETETO – Che cosa vuoi dire con ciò, Socrate?

SOCRATE – Forse niente; tuttavia, ti spiegherò quello che penso. Quando tu dici «arte del calzolaio», dici forse altro che «scienza della fabbricazione delle scarpe»?

TEETETO – Nient'altro. *[E]*

SOCRATE – E quando dici «arte del falegname»? Dici forse altro che «scienza della fabbricazione degli oggetti di legno»?

TEETETO – No; questo.

SOCRATE – Dunque, non definisci in entrambi i casi ciò di cui ciascuna delle due è scienza?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Ma quello che ti è stato chiesto, Teeteto, non era questo, ossia

di quali oggetti sia la scienza, né quante siano le scienze. Ponendo la domanda, infatti, non volevamo enumerare le scienze, bensì sapere che cosa è mai la scienza in sé. O dico una cosa priva di senso?

TEETETO – Tutt'altro; parli in maniera molto corretta. *[147 A]*

SOCRATE – Allora, considera anche questo. Se uno ci domandasse, di una qualsiasi cosa di poco valore, per esempio dell'argilla, che cosa mai essa sia, e noi gli rispondessimo che argilla è quella dei vasai, argilla è quella di coloro che lavorano al forno, argilla è quella dei fabbricanti di mattoni, non saremmo ridicoli?

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Innanzi tutto, perché crediamo che chi fa la domanda possa comprendere qualcosa della nostra risposta, se, quando diciamo «argilla», *[B]* aggiungiamo «quella dei fabbricanti di bambolette» o di altri artigiani qualsiasi. O credi che si possa comprendere il nome di una cosa senza sapere che cosa sia quella cosa?

TEETETO – In nessun modo.

SOCRATE – Dunque, chi non sa che cosa è scienza non può comprendere neanche che cosa significa «scienza delle calzature».

TEETETO – No, infatti.

SOCRATE – Allora, chi ignora il significato di «scienza» non comprende neppure quello di «scienza del calzolaio», né di alcun'altra arte.

TEETETO – È così.

SOCRATE – Dunque, è ridicola la risposta di colui che, se gli è stato chiesto che cosa è scienza, risponda con il nome di un'arte. *[C]* Risponde, infatti, «scienza di una certa cosa», mentre non era questo che gli era stato chiesto.

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – In secondo luogo, saremmo ridicoli perché, pur essendo possibile rispondere in maniera semplice e breve, facciamo un giro interminabile. Per esempio, anche nella domanda sull'argilla ci voleva poco ed era semplice dire che l'argilla è terra impastata con acqua, lasciando perdere il «di chi».

TEETETO – Così, Socrate, ora almeno mi si presenta più facile. Tuttavia, poco manca che tu faccia una domanda simile a quella che è venuta in mente a noi stessi, a me ed a questo Socrate qui[9], il tuo omonimo, *[D]* mentre stavamo discutendo poco fa.

SOCRATE – Una domanda di che tipo, Teeteto?

TEETETO – Teodoro, qui, stava tracciando una figura sulle potenze, quella di tre piedi e quella di cinque, mostrando[10] che esse, quanto alla lunghezza, non sono commensurabili con la misura di unità di un piede; e così scegliendole una per una fino a quella di diciassette piedi: a questa, non so perché, si è fermato[11]. A noi, allora, venne in mente qualcosa del genere: poiché le potenze apparivano infinite di numero, sforzarci di raccoglierle in una unità, in base alla quale *[E]* dare un'unica denominazione a tutte queste potenze.

SOCRATE – E avete trovato qualcosa del genere?

TEETETO – A me sembra che l'abbiamo trovato. Ma vedi anche tu.

SOCRATE – Parla.

TEETETO – Abbiamo diviso in due l'intero insieme dei numeri[12]: i numeri che possono derivare dalla moltiplicazione di due fattori uguali li abbiamo rappresentati con la figura del quadrato, e li abbiamo chiamati numeri quadrati ed equilateri.

SOCRATE – E avete fatto bene.

TEETETO – I numeri intermedi a questi, tra i quali ci sono anche il tre e *[148 A]* il cinque e ogni numero che non può derivare dalla moltiplicazione di due fattori uguali, ma deriva dalla moltiplicazione di un numero

maggiore per un numero minore o di un numero minore per uno maggiore, sono sempre delimitati da un lato maggiore e da uno minore: li abbiamo rappresentati con la figura del rettangolo, e li abbiamo chiamati numeri rettangolari.

SOCRATE – Perfetto. E dopo questo?

TEETETO – Tutte le linee che fanno di un numero equilatero e piano un quadrato, le abbiamo definite «lunghezza»; tutte quelle che fanno un quadrato di un numero rettangolare, *[B]* le abbiamo definite «potenze», in quanto non sono commensurabili alle precedenti per la lunghezza, ma lo sono per le superfici che esse possono formare. E anche dei solidi si sono dette altre cose di questo tipo.

SOCRATE – Al meglio delle umane possibilità, ragazzi! Perciò mi sembra che Teodoro non sarà colpevole di falsa testimonianza.

TEETETO – Tuttavia, Socrate, alla tua domanda sulla scienza non so rispondere come a quella sulla lunghezza e sulla potenza. Eppure mi sembra che tu vada cercando più o meno la stessa cosa; sicché Teodoro torna ad apparire falso testimone. *[C]*

SOCRATE – E perché? Se egli, lodandoti come corridore, avesse detto di non aver mai incontrato nessun giovane così veloce nella corsa, e tu, poi, in una corsa fossi stato sconfitto da un ragazzo fiorente e velocissimo, credi forse che per questo la sua lode sarebbe stata meno vera?

TEETETO – Proprio no.

SOCRATE – Ma credi che scoprire che cosa è scienza, come io dicevo poco fa, sia una cosa da poco e non da uomini di grande ingegno?

TEETETO – Certo, per Zeus; anzi, di grandissimo ingegno.

SOCRATE – Dunque, abbi fiducia in te stesso e credi pure che Teodoro *[D]* parla seriamente: impégnati in ogni modo a cogliere la definizione, oltre che delle altre cose, anche della scienza: che cosa è scienza?

TEETETO – Se è per l'impegno, Socrate, sarà evidente.

SOCRATE – Procedi, dunque. Poco fa, infatti, hai indicato bene la strada. Imita la tua risposta sulle potenze: come hai compreso in un'unica Forma queste, che sono molte, così cerca di esprimere in un'unica definizione anche le molte scienze.

TEETETO – *[E]* Ma sappi bene, Socrate, che ho cercato spesso di affrontare questo problema, porgendo orecchio alle tue domande, quando me le riferivano. Senonché, non riesco a persuadere me stesso di potere rispondere qualcosa in maniera adeguata, né di poter sentire un altro rispondere, come tu inciti a fare; e, d'altra parte, non so neppure rinunciare ad occuparmene.

Breve intermezzo: l'arte maieutica di Socrate

SOCRATE – È che tu hai le doglie, caro Teeteto, perché non sei vuoto, ma gravido.

TEETETO – Non so, Socrate. Però ti dico quello che provo. *[149 A]*

SOCRATE – Ed allora, ridicolissimo ragazzo, non hai sentito dire che io sono figlio di una rinomata ed abile levatrice, Fenarete?

TEETETO – Questo, sì, l'ho già sentito dire.

SOCRATE – E hai sentito dire che io pratico la stessa arte?

TEETETO – Nient'affatto.

SOCRATE – Allora sappi che è così. Però, non dirlo agli altri. In realtà, amico, che io possiedo quest'arte l'ho tenuto nascosto: essi, non sapendolo, non dicono di me questo, bensì che sono un uomo stranissimo e che metto in imbarazzo gli altri. Hai sentito dire anche questo? *[B]*

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Te ne dico, dunque, il motivo?

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Pensa bene a tutto ciò che riguarda la condizione delle levatrici, e apprenderai più facilmente quello che io voglio dire. Forse sai, infatti, che nessuna di loro, finché è lei stessa in grado di essere fecondata e di partorire, fa da levatrice ad altre donne, ma lo fanno quelle che non possono più partorire.

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Il motivo di ciò, almeno così si dice, è Artemide[13], perché, lei che è vergine, ebbe in sorte la protezione del parto. A donne sterili, dunque, *[C]* non ha concesso di fare da levatrici, perché la natura umana è troppo debole per acquisire un'arte relativa a ciò di cui non si abbia esperienza. Ha affidato questo compito, invece, alle donne che, per età, non sono più in grado di partorire, per onorare la loro somiglianza con lei.

TEETETO – Verosimile.

SOCRATE – Orbene, anche questo è verosimile, anzi, inevitabile, che le levatrici riconoscano, più delle altre donne, quelle che sono incinte e quelle che non lo sono?

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – E sono sempre le levatrici, che, fornendo filtri magici e *[D]* facendo incantesimi, riescono a stimolare le doglie ed anche a mitigarle, se vogliono, a far partorire le gestanti in difficoltà, e a farle abortire, se a loro pare opportuno fare abortire un feto immaturo?

TEETETO – È vero.

SOCRATE – E di loro, inoltre, non hai notato anche questo, che sono anche abilissime mediatrici di nozze, dal momento che sanno tutto su come riconoscere quale donna con quale uomo debba unirsi per generare ottimi figli?

TEETETO – Questo non lo so proprio.

SOCRATE – Ma sappi che di questo si vantano più che della loro *[E]* abilità nel tagliare il cordone ombelicale. In effetti, pensaci: ritieni che sia compito della medesima arte, o di una diversa, curare e raccogliere i frutti della terra, e riconoscere in quale terra quale seme e quale pianta vadano collocati?

TEETETO – Non di un'arte diversa, ma della medesima.

SOCRATE – Nei riguardi della donna, amico, pensi che una sia l'arte del seminare ed una diversa quella del raccogliere?

TEETETO – Non credo che sia verosimile. *[150 A]*

SOCRATE – Non lo è, infatti. Ma a causa di quell'accoppiare un uomo e una donna senza norma e senza arte (cosa che ha il nome di «ruffianeria»), le levatrici, che sonno donne serie, rifuggono anche dal combinare giuste nozze, perché temono, per questo, di incorrere in quell'accusa; benché, secondo me almeno, spetti soltanto alle vere levatrici anche combinare matrimoni in modo corretto.

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – Questo, dunque, è il grande compito delle levatrici, benché inferiore all'opera mia. Infatti, alle donne non capita *[B]* di partorire una volta dei fantasmi e un'altra dei figli veri: questo sarebbe troppo facile da distinguere. In effetti, se ciò accadesse, per le levatrici sarebbe un'opera molto grande e molto bella il saper giudicare quello che è un vero figlio e quello che non lo è. Non credi?

TEETETO – Io sì.

SOCRATE – La mia arte di ostetrico possiede tutte le altre caratteristiche che competono alle levatrici, ma ne differisce per il fatto che fa da levatrice agli uomini e non alle donne, e che si

applica alle loro anime partorienti, e non ai corpi. E questo c'è di assolutamente grande *[C]* nella mia arte: l'essere capace di mettere alla prova in ogni modo se il pensiero del giovane partorisce un fantasma ed una falsità, oppure un che di vitale e di vero. Poiché questo, almeno, è comune a me ed alle levatrici: non posso generare sapienza; quello che già molti mi hanno rinfacciato, che io, sì, interrogo gli altri, ma poi io stesso non manifesto nulla su nessun argomento, adducendo come causa il mio non essere sapiente in nulla, è un rimprovero che risponde a verità.

La causa di ciò è questa: il dio mi costringe a far da levatrice, ma mi ha proibito di generare.

Quanto a me, dunque, *[D]* non sono affatto sapiente in qualche cosa, né ho alcuna sapiente scoperta che sia come un figlio generato dalla mia anima. Ma di quelli che mi frequentano, alcuni appaiono dapprima ignoranti, ed anche molto, ma poi tutti, continuando a frequentarmi, almeno quelli ai quali il dio lo conceda, fanno progressi così straordinari, che se ne rendono conto essi stessi, ed anche gli altri. E questo è chiaro: da me non hanno mai imparato nulla, ma sono loro, che, da se stessi, scoprono e generano molte belle cose. Tuttavia, siamo stati il dio e io a fare loro da levatrici. *[E]*

E questo lo rende evidente: molti, che prima ignoravano questo fatto e attribuivano ogni merito a se stessi, disprezzando me, o da se stessi o persuasi da altri, si sono allontanati da me prima del dovuto; ma, allontanatisi, fecero abortire tutto il resto a causa di un cattivo accoppiamento, e rovinarono tutto ciò che avevano partorito col mio aiuto, allevandolo male, tenendo falsità e fantasmi in maggior conto della verità, e finendo *[151 A]* con l'apparire ignoranti a se stessi ed agli altri.

Di costoro uno fu Aristide, figlio di Lisimaco[14], e moltissimi altri. Quando vengono di nuovo e mi pregano di riprenderli con me, facendo anche cose straordinarie, con alcuni il demone che è in me mi proibisce di riprendere i rapporti, con altri me lo permette, e questi ultimi di nuovo ne traggono vantaggio.

Coloro che mi frequentano, anche in questo provano le stesse sofferenze delle partorienti: infatti, hanno le doglie, e notte e giorno sono pieni di perplessità, molto più di quelle. *[B]* E la mia arte è in grado di destare e di far cessare questa sofferenza. E con questi va così. Per altri, poi, Teeteto, che non mi sembrano affatto gravidi, sapendo che non hanno bisogno di me, concilio con molta benevolenza le nozze, e, con l'aiuto del dio, per così dire, riesco a indovinare in modo molto soddisfacente con chi possono unirsi traendone vantaggio. Molti di costoro li ho sposati con Prodico[15], molti ad altri uomini sapienti e venerandi.

Ora, mio ottimo amico, mi sono dilungato su questo argomento per la seguente ragione: sospetto che tu, come anche tu stesso pensi, sia interiormente gravido e che abbia le doglie. Affidati, dunque, *[C]* a me, che sono figlio di una levatrice e ostetrico io stesso, e impégnati a rispondere a quello che io ti domando, così come sei capace di fare.

Qualora, poi, esaminando qualcuna delle tue risposte, io ritenga che sia un fantasma e non cosa vera, e perciò io la strappi da te e la butti via, non infuriarti come fanno le primipare per i loro figli. Già molti, infatti, ammirevole giovane, mi sono così ostili, che sono pronti addirittura a mordere, se strappo via da loro qualche sciocchezza, e non credono che io lo faccia per benevolenza, lontani

come sono dal sapere che *[D]* nessun dio è malevolo verso gli uomini, né io faccio niente di simile per malevolenza, ma perché non mi è lecito ammettere il falso e occultare il vero.

Dunque, Teeteto, di nuovo cerca di dire, da capo, che cosa è mai scienza: e non dire che non sei capace! Infatti, se dio vuole e tu ti comporti da vero uomo, ne sarai capace.

Prima definizione di scienza e analisi critica di essa

Scienza è sensazione

TEETETO – Ebbene, Socrate, dal momento che tu esorti con questa insistenza, sarebbe vergognoso non impegnarsi in ogni modo *[E]* a dire quello che si ha in mente. A me pare, dunque, che chi ha scienza di una cosa abbia la sensazione di ciò di cui ha scienza, e, almeno come mi sembra in questo momento, scienza non è altro che sensazione.

SOCRATE – Risposta buona e di valore, ragazzo. Infatti, è così che bisogna parlare e manifestare ciò che si pensa. Orsù, dunque, esaminiamo insieme questa risposta, se è feconda oppure vuota di senso. Scienza, tu dici, è sensazione?

TEETETO – Sì.

Nessi con la dottrina di Protagora che l'uomo è misura di tutte le cose

SOCRATE – Sembra che tu abbia dato una non disprezzabile definizione di *[152 A]* «scienza»; anzi, è quella che dava anche Protagora. Ma Protagora ha detto le stesse cose in un modo un po' diverso. Dice, infatti, pressappoco: «Di tutte le cose è misura l'uomo; di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono»[16]. L'hai letto, probabilmente?

TEETETO – L'ho letto, e spesso.

SOCRATE – Così, in certo qual modo, non dice che quale ciascuna cosa appare a me tale è per me, quale appare a te, tale è per te – uomo sei tu e uomo sono anch'io –?

TEETETO – In effetti, dice davvero così. *[B]*

SOCRATE – È verosimile che un uomo sapiente non vaneggi: seguiamolo, dunque. Non è forse vero che talora, mentre soffia lo stesso vento, uno di noi ha freddo e l'altro no? E uno poco e l'altro tanto?

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, allora diremo che il vento in se stesso è freddo, oppure che non è freddo? O daremo retta a Protagora: per chi sente freddo il vento è freddo, per chi non sente freddo non lo è?

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – Ebbene, così anche appare a ciascuno?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E questo «appare» è un provare la sensazione?

TEETETO – È proprio così. *[C]*

SOCRATE – Apparenza, dunque, e sensazione sono la stessa cosa, per il calore e per simili qualità. Le cose, infatti, è probabile che siano proprio tali quali ciascuno le percepisce con i sensi.

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – Dunque, una sensazione è sempre di ciò che è, e, poiché è scienza, non è falsa.

TEETETO – Così pare.

SOCRATE – Dunque, per le Grazie!, questo Protagora era un grande sapiente, e questo a noi, gente comune e dappoco, l'ha detto per enigmi, mentre ai suoi discepoli diceva in segreto la verità?[17] *[D]*

TEETETO – Che cosa intendi dire con ciò, Socrate?

Nessi con la dottrina dell'universale divenire

SOCRATE – Io lo dirò, e non sarà

certo un discorso banale. Dunque, niente è uno in sé e per sé, né si può correttamente designare un qualcosa di determinato, né un qualcosa che abbia una determinata qualità, ma se si dice che è grande, apparirà anche piccolo, se pesante, leggero, e così per tutto, perché niente è uno, né determinato, né di una determinata qualità. Tutto quello che noi diciamo che è nasce dal mutare luogo, dal movimento, dalla mescolanza reciproca: non parliamo in modo corretto, *[E]* dal momento che niente mai è, ma tutto diviene. E su questo tutti i sapienti, uno dopo l'altro, tranne Parmenide[18], bisogna riconoscere che concordano, Protagora, Eraclito[19], Empedocle[20] e i poeti più grandi in ciascuno dei generi della poesia, nella commedia Epicarmo[21], nella tragedia Omero, il quale dicendo: *l'Oceano, padre degli dèi, e la madre Teti*[22] ha affermato che tutte le cose sono figlie del flusso e del movimento. O non ti sembra che intenda dire questo?

TEETETO – Sì, mi sembra. *[153 A]*

SOCRATE – Chi, dunque, potrebbe ancora opporsi ad un esercito così grande e ad uno stratego come Omero, senza diventare ridicolo?

TEETETO – Non sarebbe facile, Socrate.

SOCRATE – Certo che no, Teeteto. Anche perché questa dottrina – la quale afferma che ciò che comunemente si ritiene essere, cioè il divenire, è prodotto dal movimento, mentre il non-essere ed il perire sono prodotti dalla quiete – ha queste valide prove: il caldo, infatti, cioè il fuoco, che appunto genera e governa tutte le altre cose, è generato esso stesso da spostamento e sfregamento; e questi due sono dei movimenti. O non sono questi che generano il fuoco? *[B]*

TEETETO – Questi, certo.

SOCRATE – Ed anche la stirpe dei viventi nasce da questi stessi movimenti.

TEETETO – E come no?

SOCRATE – E allora? La sana costituzione dei corpi non è rovinata da quiete e inattività, mentre è conservata per molto tempo da esercizi e movimento?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E la buona costituzione dell'anima non è con l'apprendimento e lo studio, che sono movimenti, che acquista conoscenza, si conserva e diventa migliore, mentre con la quiete, che è assenza di studio e *[C]* di apprendimento, non impara nulla, e quello che impara dimentica?

TEETETO – Sicuramente.

SOCRATE – L'uno, dunque, cioè il movimento, è bene, sia per l'anima sia per il corpo; l'altro, invece, è il contrario?

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – Devo, dunque, ancora parlarti di bonacce di venti e di mare, e di cose simili, e dirti che gli stati di quiete provocano corruzione e distruzione, mentre le situazioni contrarie conservano? E a questi esempi aggiungerò il compimento definitivo, la corda d'oro con cui *[D]* Omero[23] non intende indicare nient'altro che il sole, e mostra che, finché durano in movimento la rotazione del cielo e del sole, tutte le cose esistono e si conservano, sia tra gli dèi sia tra gli uomini, e che, se invece questo movimento si fermasse, come legato, tutte le cose perirebbero e, come si suol dire, andrebbero tutte sottosopra?

TEETETO – A me sembra, Socrate, che Omero mostri proprio quello che dici tu.

La sensazione, il soggettivo e l'oggettivo

SOCRATE – Ebbene, ottimo giovane, supponi questo: innanzi tutto, per quanto riguarda gli occhi, ciò che tu chiami colore bianco, non è, in sé, un

qualcosa d'altro al di fuori dei tuoi occhi, né dentro gli occhi, e poi non *[E]* devi assegnargli una determinata collocazione, perché in tal caso si troverebbe certamente in un determinato luogo, sarebbe stabile, e non nascerebbe in un processo di generazione.

TEETETO – Ma come?

SOCRATE – Seguiamo il discorso appena fatto, e poniamo che nessuna cosa sia in sé e per sé una. E così nero, bianco, e qualunque altro colore ci apparirà nascere dall'incontro degli occhi con il movimento diretto verso di loro, e ciò che *[154 A]* noi diciamo essere questo o quel colore non sarà né ciò che incontra né ciò che è incontrato, bensì qualcosa di intermedio, generatosi in maniera propria a ciascuno. O vorresti insistere che ciascun colore appare a un cane o a qualsiasi animale quale appare a te?

TEETETO – Io no, per Zeus!

SOCRATE – E allora? Una qualsiasi cosa appare forse uguale, ad un altro uomo e a te? Mantieni con forza questa opinione, oppure, con molto maggiore sicurezza, che neppure a te stesso una cosa appare la stessa, per il fatto che neppure tu sei mai uguale a te stesso?

TEETETO – Questo mi sembra più vero di quello. *[B]*

SOCRATE – Dunque, se la cosa con cui noi ci misuriamo, ovvero che percepiamo, fosse grande o bianca o calda, se non venisse mai in contatto con altro, non diventerebbe diversa, poiché non muta, di per sé, in niente. Ma se, d'altra parte, ciò che misura o percepisce fosse ciascuna di queste qualità, allora non potrebbe mai, per il fatto che qualcos'altro gli si accosti o che l'oggetto subisca qualche modificazione, diventare un'altra cosa, visto che di per sé non subisce alcuna modificazione. Perché ora, amico, siamo troppo facilmente costretti a dire cose strane e ridicole.

TEETETO – Come dici? Quali cose intendi dire? *[C]*

SOCRATE – Prendi un piccolo esempio, e saprai tutto quello che voglio dire. Infatti, se a sei dadi ne metti accanto, per esempio, quattro, diciamo che i sei sono più dei quattro, cioè una volta e mezzo di più; se, invece, ne metti dodici, diciamo che sono meno, cioè la metà, e non si potrebbe neppure concedere che si dica diversamente. Tu forse lo concederesti?

TEETETO – Io no.

SOCRATE – Dunque? Se Protagora o qualcun altro ti chiedesse: «Teeteto, è possibile che qualcosa diventi più grande o più numeroso, a meno che non venga accresciuto?», che cosa risponderesti?

TEETETO – Se alla presente *[D]* domanda, Socrate, dovessi rispondere ciò che mi sembra vero, direi che non è possibile. Se, invece, dovessi rispondere alla domanda precedente, badando bene a non contraddirmi, direi che è possibile.

SOCRATE – Bene, per Era!, amico; anzi divinamente. Eppure, come sembra, se tu rispondessi che è possibile, *ti* succederà ciò che dice Euripide[24]: infatti, la nostra lingua sarà inconfutabile, ma non sarà inconfutabile la nostra mente.

TEETETO – Vero.

SOCRATE – Orbene, se tu ed io fossimo abili e sapienti, e avessimo finito di esaminare tutti i problemi della mente, ormai ci resterebbe solo da *[E]* metterci alla prova a vicenda – di tempo ne abbiamo tanto! – e, attaccando battaglia alla maniera dei Sofisti, batterci l'un contro l'altro, opponendo discorsi a discorsi. Ora, invece, da inesperti, vorremo innanzi tutto renderci conto di che cosa mai siano i pensieri che abbiamo, presi in relazione a se stessi, e se, a nostro avviso, sono coerenti fra di loro oppu-

re no.

TEETETO – Certamente; io almeno è questo che vorrei.

SOCRATE – E anch'io. Dal momento che è così, che cos'altro possiamo fare, se non ricominciare ad esaminare di nuovo, visto che di tempo ne abbiamo proprio tanto, con calma, *[155 A]* senza spazientirci, ma sottoponendo noi stessi ad un vero e proprio esame, che cosa siano queste rappresentazioni che abbiamo in noi? Esaminandole, per prima cosa diremo, come credo, che nessuna cosa mai può diventare maggiore o minore, né di massa né di numero, finché rimanga uguale a se stessa. Non è così?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – In secondo luogo, che ciò a cui non si aggiunga né si tolga nulla non cresce né diminuisce mai, ma resta sempre uguale.

TEETETO – Senza dubbio. *[B]*

SOCRATE – E per terza cosa non diremo forse che ciò che prima non esisteva non può esistere dopo, senza l'essere divenuto e il divenire?

TEETETO – Almeno mi sembra.

SOCRATE – Orbene, queste tre affermazioni su cui siamo d'accordo sono in violento contrasto con se stesse nella nostra anima, quando diciamo quello che dicevamo a proposito dei dadi, o quando affermiamo che io, che ho l'età che ho, senza che sia cresciuto o diminuito, nel corso di un anno mi trovo ora ad essere più grande di te che sei giovane, in seguito, invece, più piccolo, *[C]* non perché sia stato tolto qualcosa alla mia mole, ma perché sei cresciuto tu. Infatti, dopo, io sono quello che prima non ero, pur non essendo divenuto: senza il divenire non è possibile l'essere divenuto, e io non sarei potuto mai divenire più piccolo senza aver perso qualcosa della mia mole. Ed è così per un'infinità di altri casi, se ammettiamo, appunto, questi. Tu mi segui, credo, Teeteto: non mi sembri inesperto di simili problemi.

TEETETO – Per gli dèi!, Socrate, io mi trovo straordinariamente pieno di meraviglia: che cosa sono mai queste rappresentazioni? E qualche volta, quando concentro veramente l'attenzione su di esse, mi vengono le vertigini. *[D]*

SOCRATE – È evidente, infatti, caro, che Teodoro non si è sbagliato nel giudicare la tua natura. Infatti, è proprio tipico del filosofo quello che tu provi, l'essere pieno di meraviglia: il principio della filosofia non è altro che questo, e chi ha detto che Iride è figlia di Taumante[25] sembra che non abbia tracciato una cattiva genealogia. Ma cominci a capire, ormai, perché questi problemi siano quello che sono per conseguenza delle affermazioni di Protagora che noi citiamo, o non ancora?

TEETETO – Non ancora, mi sembra.

SOCRATE – Dunque, mi sarai riconoscente, se *[E]* cercherò insieme con te la verità recondita del pensiero di quest'uomo, anzi, di questi uomini famosi?

TEETETO – E come potrò non esserti riconoscente, ed anche molto?

Il fondamento del sensismo è la dissoluzione dell'essere nel divenire

SOCRATE – Volgi gli occhi intorno e guarda bene che non ci stia ascoltando qualcuno che non è iniziato[26]. Costoro sono uomini che pensano che l'essere non sia nient'altro se non ciò che possono afferrare saldamente con le mani, e non accettano azioni, generazioni e tutto ciò che non è visibile, come facenti parte dell'essere.

TEETETO – Davvero duri e *[156 A]* ostinati, Socrate, sono gli uomini di cui stai parlando.

SOCRATE – In effetti, ragazzo, sono

proprio nemici delle Muse. Ma ce ne sono altri molto più raffinati, e di questi sto per esporti i misteri. Per loro il principio, da cui dipendono anche tutte le cose di cui stavamo parlando poco fa, è questo: il tutto è movimento e nient'altro oltre a questo, e del movimento ci sono due specie, ciascuna infinita per quantità, ma una ha la capacità di agire, l'altra di patire. Dal congiungimento e dallo sfregamento reciproco di queste si generano figliolanze *[B]* infinite, sì, per quantità, ma che sono come una serie di gemelli, di cui l'uno è l'oggetto sentito, l'altro la sensazione, che si genera sempre in coincidenza con il sensibile. Le sensazioni, dunque, hanno per noi nomi quali sensazioni visive, uditive, olfattive, sensazioni di freddo e di caldo, e poi piaceri e dolori, desideri e timori, per non citare che queste; ma ce ne sono anche altre, infinite quelle che non hanno un nome, e moltissime quelle che ne hanno uno. Il genere del sensibile, dal canto suo, si genera con ciascun tipo di queste, *[C]* con svariate sensazioni visive svariati colori, con sensazioni uditive altrettanti suoni, e con le altre sensazioni si generano gli altri sensibili corrispondenti. Che cosa vuol dire, dunque, Teeteto, questo mito, in relazione al problema di prima? Ne hai un'idea?

TEETETO – Per niente, Socrate.

SOCRATE – Ma vedi se non riusciamo in qualche modo a portarli ad una soluzione definitiva. In effetti, il mito vuol dire che tutte queste cose, come stiamo dicendo, si muovono, e che nei loro moti ci sono velocità e lentezza. Tutto ciò che è lento, dunque, *[D]* mantiene il proprio movimento nel medesimo luogo ed in relazione alle cose vicine, e così genera; ma le cose generate così sono più veloci, perché cambiano di luogo e in questo trasferimento consiste il loro movimento naturale. Quando, dunque, un occhio e un qualche oggetto, diverso ma commensurabile all'occhio, si avvicinano, generano la bianchezza e la sensazione che per natura nasce con essa (cose che non si sarebbero mai generate, se ciascuno di quelli fosse andato in una diversa direzione), allora, quando si muovono, nello spazio intermedio, *[E]* sia la sensazione visiva in relazione agli occhi, sia la bianchezza in relazione alla sensazione che insieme con essa genera il colore, l'occhio diventa pieno di sensazione visiva, ed allora, appunto, vede, e diventa non più vista, ma occhio che vede, mentre ciò che insieme con l'occhio genera il colore resta riempito di bianchezza ed è diventato a sua volta non più bianchezza ma oggetto bianco, sia legno, pietra o qualsiasi altra cosa a cui accada di essere colorato di tale colore.

E così anche per le altre qualità, duro, caldo, e tutte quante, bisogna ammettere, allo stesso modo, che in sé *[157 A]* e per sé non sono nulla (e questo lo dicevamo anche prima), ma nel rapporto reciproco diventano tutto, e diventano diverse a causa del movimento, poiché, come dicono loro, non è sicuramente possibile ricondurre col pensiero ad una sola di quelle cose, sia ciò che agisce sia ciò che patisce. Infatti, nulla è un qualcosa che agisce prima di congiungersi con qualcosa che patisce, né è un qualcosa che patisce, prima di congiungersi con qualcosa che agisce; e ciò che si congiunge con qualcosa e che agisce, incontrandosi con un'altra cosa, si rivela come qualcosa che patisce.

Conseguenza di tutto questo è, come dicevamo dall'inizio, che nessuna cosa è una in sé e per sé, ma *[B]* sempre diviene rispetto ad un'altra, e che bisogna eliminare dappertutto il termine «essere», benché noi, molte volte, anche poco fa, ci siamo trovati costretti ad usarlo, per abitudine e per

ignoranza. Come dicono questi sapienti, non bisogna fare ciò, né bisogna ammettere «qualcosa», né «di qualcosa», né «di me», né «questo», né «quello», né alcun'altra parola che indichi un che di stabile; bensì bisogna parlare, secondo natura, di cose che si generano, si fanno, periscono, si alterano: perché, quando uno rende stabile qualcosa con la parola, chi fa questo è facile da confutare. Invece, è così che bisogna parlare, sia di ogni singola cosa, sia di tante prese insieme: è a questo insieme che viene attribuito il nome *[C]* «uomo», «pietra», e così via per ciascun animale e per ciascuna specie. Allora, Teeteto, ti sembrano piacevoli queste cose, e le puoi gustare come di tuo gradimento?

TEETETO – Io non so, Socrate. Neanche per quanto riguarda te, infatti, riesco a capire se dici quelle cose perché le pensi o se cerchi di mettere alla prova me.

SOCRATE – Tu, caro, non ti ricordi che io non so, e che non faccio mia nessuna di tali opinioni, ma sono incapace di concepirle; però, faccio da levatrice a te, ed a questo fine ti faccio l'incantesimo, e ti offro *[D]* da gustare le opinioni di ciascuno di questi sapienti, finché non avrò portato alla luce, insieme con te, la tua opinione. Quando essa sarà stata portata alla luce, allora esaminerò se si presenterà priva di vita o vitale. Ma fatti coraggio e usa la tua forza; rispondi bene e da vero uomo che cosa ti pare di ciò che ti domando.

TEETETO – E tu domanda.

Sogni, malattie e sensazioni

SOCRATE – Dimmi, dunque, di nuovo, se approvi questo: niente è, ma sempre diviene: il buono, il bello e tutto ciò di cui abbiamo appena parlato.

TEETETO – Ma a me, quando ti sento esporre così, sembra che sia un discorso meraviglioso e che si debba accettare così come tu l'hai fatto. *[E]*

SOCRATE – Allora non trascuriamo quanto ancora ne manca. Resta da parlare dei sogni e delle malattie, e di queste, in particolare, della follia, di tutto quanto, cioè, si dice che si vede, si ode, si percepisce con qualche altro senso in maniera distorta. Tu forse sai, infatti, che in tutte queste condizioni è opinione comune e concorde che trovi confutazione il discorso che facevamo poco fa, *[158 A]* perché le sensazioni che si generano in noi in quelle condizioni sono ingannevoli più di ogni cosa, e perché le cose che appaiono a ciascuno sono ben lungi dall'essere, anche, così come appaiono, ma ogni cosa, al contrario, non è niente di ciò che appare.

TEETETO – Dici cose verissime, Socrate.

SOCRATE – Che cosa, dunque, ragazzo, resta da dire a chi pone che la sensazione è scienza, e che quello che appare a ciascuno, questo anche è per colui al quale appare?

TEETETO – Io esito, Socrate, a riconoscere che non so che cosa dire, per il fatto che proprio ora mi hai rimproverato, perché ti avevo risposto così. Poiché, *[B]* per la verità, non sarei capace di contrastare l'affermazione che non abbiano opinioni false coloro che sono in preda alla follia, o che stanno sognando, quando alcuni di loro credono di essere dèi, e altri pensano di avere le ali e di volare nel sonno.

SOCRATE – Dunque, non riesci a concepire neppure questa obiezione nei loro confronti, soprattutto per quanto riguarda il sogno e la veglia?

TEETETO – Quale?

SOCRATE – Quella che io penso che tu abbia sentito spesso: c'è chi chiede quale prova dimostrativa si abbia per rispondere a chi ora ci chiedesse se, per esempio, in questo momento stia-

mo dormendo e se tutto quello che stiamo pensando ce lo sogniamo, *[C]* oppure se siamo svegli e discorriamo fra di noi in stato di veglia.

TEETETO – In verità, Socrate, è impossibile dire di quale prova ci si debba avvalere per dare una dimostrazione, dal momento che tutte le cose sono connesse come corrispondenti e identiche in entrambe le condizioni. Infatti, quello che stiamo dicendo ora niente impedisce che ci sembri che ce lo stiamo dicendo l'un l'altro anche nel sonno. E quando in sogno ci sembra di raccontare dei sogni, è incredibile la somiglianza di queste cose sognate con quelle vissute nella veglia.

SOCRATE – Tu vedi, dunque, che non è difficile avere dubbi in proposito, quando *[D]* è possibile dubitare persino se si tratta di veglia o di sogno, e poiché il tempo in cui dormiamo è uguale a quello in cui siamo svegli, in ciascuno dei due casi la nostra anima si accanisce ad affermare che le opinioni che di volta in volta le sono presenti sono vere più di ogni cosa; per conseguenza, diciamo che sono reali queste cose della veglia per un tempo uguale a quello in cui diciamo che sono reali quelle del sogno, ed insistiamo con uguale fermezza in ciascuno dei due casi.

TEETETO – È certamente così.

SOCRATE – Orbene, anche per malattie e pazzie il discorso è lo stesso, tranne per il fatto che la durata non è uguale?

TEETETO – Esatto.

SOCRATE – E allora? La verità sarà determinata dalla lunghezza o dalla brevità del tempo? *[E]*

TEETETO – Sarebbe veramente ridicolo.

SOCRATE – Ma hai qualche altro chiaro indizio per dimostrare quali di queste opinioni siano vere?

TEETETO – Non mi pare.

La dottrina di Protagora e quella dell'universale divenire confluiscono nel relativismo

SOCRATE – Ascolta da me, allora, che cosa potrebbero rispondere a questo proposito coloro che definiscono realmente vere, per colui al quale appaiono, le cose che di volta in volta gli appaiono. Rispondono, credo, con questa domanda: «Teeteto, ciò che fosse diverso in ogni aspetto, potrebbe mai avere una potenzialità identica a quella di ciò che è diverso? E non dobbiamo fare l'ipotesi che l'oggetto della nostra domanda sia in parte identico e in parte diverso, ma interamente diverso». *[159 A]*

TEETETO – Allora è impossibile che abbia qualcosa di identico, o in potenza o in qualsiasi altro modo, se è assolutamente diverso.

SOCRATE – Non è vero, dunque, che è necessario riconoscere che tale oggetto è anche dissimile?

TEETETO – A me sembra di sì.

SOCRATE – Allora, se accade che una cosa diventi simile o dissimile a qualunque cosa, a se stessa o ad un'altra, non diremo noi che, in quanto diventa simile, diventa identica, ed in quanto diventa dissimile, diventa diversa?

TEETETO – Necessariamente.

SOCRATE – Dunque, prima dicevamo che molte, anzi infinite, sono le cose che agiscono, e che almeno altrettante sono quelle che patiscono?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E che, mescolandosi l'una con l'altra, e poi con un'altra ancora, generano cose non identiche ma diverse? *[B]*

TEETETO – È proprio così.

SOCRATE – Ebbene, parliamo di me, di te e di tutte le altre cose secondo la medesima definizione, di Socrate sano e di Socrate, invece, ammalato. Diremo che questo è simile a quello, oppure che è dissimile?

TEETETO – Con «Socrate ammalato» intendi questa espressione nel suo insieme in rapporto a quella di «Socrate sano» nel suo insieme?

SOCRATE – Hai capito perfettamente: intendo dire proprio questo.

TEETETO – In tal caso è dissimile.

SOCRATE – E quindi sarà diverso, così come è dissimile?

TEETETO – Necessariamente. *[C]*

SOCRATE – E di «Socrate dormiente» e in tutte le condizioni di cui or ora stavamo discorrendo, dirai altrettanto?

TEETETO – Io sì.

SOCRATE – Allora, ciascuna cosa che per natura sua agisce, quando troverà Socrate sano, non mi tratterà come un uomo diverso, e quando mi troverà ammalato, non mi tratterà pure come diverso?

TEETETO – Perché non dovrebbe?

SOCRATE – E in ciascuno dei due casi, io che subisco e quella cosa che agisce genereremo insieme cose diverse?

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Quando bevo vino da sano, mi appare piacevole e dolce?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Infatti, in base a quanto abbiamo prima concordemente ammesso, *[D]* l'agente ed il paziente generano la dolcezza e insieme la sensazione, che sono entrambe in movimento nello stesso tempo: da una parte, la sensazione, che esiste in relazione al soggetto che la prova, rende senziente la lingua; dall'altra, la dolcezza relativa al vino e in movimento intorno ad esso fa sì che il vino, ad una lingua sana, e sia e appaia dolce.

TEETETO – È proprio così quello che abbiamo prima concordemente ammesso.

SOCRATE – Ma quando trova Socrate malato, non è forse vero, per prima cosa, che non ha trovato lo stesso uomo? Si è accostato, infatti, ad un uomo diverso.

TEETETO – Sì. *[E]*

SOCRATE – In questo caso, il Socrate ammalato e la bevuta del vino hanno generato cose diverse: intorno alla lingua sensazione di amarezza, mentre intorno al vino si genera e si muove l'amarezza; e il vino non sarà amarezza, ma amaro, e io non sarò sensazione ma senziente?

TEETETO – Proprio così.

SOCRATE – E io non sarò dunque mai in grado di sentire niente altro in questo modo: infatti, la sensazione di una cosa è diversa da quella di un'altra, e altera *[160 A]* e rende diverso il senziente; né quello che agisce su di me, incontrando un altro genererà l'identica cosa diventando identico, perché, generando una cosa diversa da un soggetto diverso, diverranno entrambi diversi.

TEETETO – È così.

SOCRATE – E neppure io diventerò determinato in tal modo per me stesso, né quella cosa determinata in tal modo per se stessa.

TEETETO – Proprio no.

SOCRATE – È necessario, invece, che quando io divento senziente, lo diventi di un qualcosa, perché è impossibile diventare senziente, ma senziente di nulla; *[B]* ed è necessario che quella cosa, quando diventa dolce o amara o qualcosa di simile, lo diventi per qualcuno, perché è impossibile diventare dolce, senza diventarlo per qualcuno.

TEETETO – Del tutto esatto.

SOCRATE – Ebbene, resta, credo, che io e l'oggetto, sia che siamo sia che diventiamo, siamo e diventiamo l'uno in relazione all'altro, dal momento che la necessità che lega insieme la nostra esistenza non ci lega a nessun'altra cosa, neppure ciascuno di noi a se stesso; resta, dunque, che ci troviamo reciprocamente legati l'uno all'altro. Per conseguenza, se uno dice

che una cosa è, bisogna che dica che è per qualcosa o di qualcosa o in relazione a qualcosa; lo stesso, se uno dice che diviene. Ma che una cosa in sé e per sé sia o diventi *[C]* non deve dirlo, né deve accettare che altri lo dica, come dimostra il ragionamento che abbiamo fatto.

TEETETO – Del tutto esatto, Socrate.

SOCRATE – Ebbene, dunque, poiché l'oggetto che agisce su di me è per me e non per un altro, sono io anche che lo sento, e non un altro?

TEETETO – Come no?

SOCRATE – Vera, dunque, è per me la mia sensazione – infatti, essa appartiene sempre alla mia sostanza –, ed io, secondo Protagora, sono giudice, delle cose che per me sono, che sono, di quelle che non sono, che non sono.

TEETETO – Sembra. *[D]*

SOCRATE – Come, dunque, se non mi inganno e se non erro nel ragionare sulle cose che sono o che divengono, potrò non avere scienza delle cose di cui ho sensazione?

TEETETO – Non è assolutamente possibile che tu non l'abbia.

SOCRATE – Tu, dunque, hai detto benissimo che scienza non è altro che sensazione. E si confluisce nella medesima tesi, seguendo, da una parte, Omero, Eraclito e tutta la tribù dei loro seguaci: tutte le cose sono in movimento come flussi continui; dall'altra, il sapientissimo Protagora: l'uomo è misura di tutte le cose; *[E]* infine, Teeteto: stando così le cose, sensazione diventa scienza. È così, Teeteto? Diciamo che questo pensiero è, sì, come un tuo figlioletto neonato, ma partorito con il mio aiuto? O come dici?

TEETETO – Così, necessariamente, Socrate.

Se scienza è sensazione, tutti i senzienti sono ugualmente sapienti

SOCRATE – Orbene, questo, come sembra, l'abbiamo finalmente generato, sia pure a fatica, quale che possa mai essere. E dopo il parto dobbiamo fargli vere e proprie «anfidromìe»[27], portandolo in giro di corsa con il ragionamento, perché non sfugga al nostro esame che il neonato non merita di essere allevato, ma è vuoto e falso. *[161 A]* O tu pensi che in quanto è tuo si debba assolutamente allevarlo e non esporlo? Oppure arriverai a sopportare di vederlo confutato, e non ti adirerai troppo, se qualcuno, essendo tu come al primo parto, te lo porti via?

TEODORO – Teeteto sopporterà, Socrate, perché non è affatto un tipo che dia fastidi. Ma, per gli dèi!, dimmi: come mai le cose non stanno ancora così?

SOCRATE – Sei davvero amante della ragione e uomo stimabile, Teodoro, visto che pensi che io sia una specie di sacco pieno di discorsi e che mi sia facile tirarne fuori uno e *[B]* dire che, di nuovo, queste cose non stanno così. Ma non riesci a capire ciò che avviene realmente: nessun discorso viene fuori da me, ma sempre dal mio interlocutore, mentre io non so niente di più di questo poco, quanto basta per prendere un discorso da un altro, che sia sapiente, ed accoglierlo come merita. Anche ora cercherò di farlo con Teeteto, senza dire nulla io stesso.

TEODORO – È meglio come dici tu, Socrate; fa' pure così.

SOCRATE – Sai, dunque, Teodoro, che cosa mi meraviglia del tuo amico Protagora? *[C]*

TEODORO – Che cosa?

SOCRATE – Quanto al resto, mi piace molto che dica che ciò che pare a ciascuno, questo anche è. Ma è il principio del suo discorso che mi ha meravigliato, perché non ha detto, all'inizio de *La verità*, che di tutte le cose è misura il porco, oppure il cinocefalo, o qualunque altro più

strano animale capace di provare sensazioni, per cominciare a parlarci in modo grandioso e molto sprezzante, dimostrando che, mentre noi lo ammiravamo come un dio per la sua sapienza, in realtà egli, *[D]* per saggezza, si trovava a non essere per niente superiore ad un girino di rana, non dico a qualsiasi altro uomo.

O come vogliamo dire, Teodoro? Infatti, se per ciascuno sarà vera l'opinione che si farà mediante la sensazione, se ciò che uno prova, nessun altro potrà giudicarlo meglio di lui, se nessun altro sarà *più* autorevole nell'esaminare se l'opinione di un altro è corretta o falsa, bensì (e questo si è detto più volte) ciascuno, da solo, avrà lui le sue opinioni, e queste sono tutte corrette e vere, perché mai, amico, Protagora sarebbe tanto sapiente da *[E]* essere stimato degno di essere a buon diritto maestro anche ad altri, al prezzo di grossi compensi, e noi, invece, saremmo più ignoranti e dovremmo frequentare la sua scuola, visto che ciascuno è *misura* della propria sapienza? Come potremmo negare che Protagora diceva queste cose per cercare il favore popolare? E non ti dico a quanta derisione siamo condannati io e la mia arte maieutica, e, penso, anche tutta la mia pratica del dialogo. Infatti, esaminare e cercar di confutare le rappresentazioni e le opinioni gli uni degli altri, se per ciascuno sono vere, non sarebbe una grande, *[162 A]* anzi una immensa stupidaggine, se è vera *La verità* di Protagora, e non era uno scherzo, quando veniva proclamata dal santuario del suo libro?

TEODORO – Socrate, quell'uomo fu mio amico, come tu hai detto poco fa. Non potrei, dunque, accettare che Protagora venga confutato con il mio consenso, né, d'altro canto, potrei oppormi a te, contro la mia stessa opinione. Prendi, dunque, di nuovo, Teeteto: anche poco fa mostrava proprio di ascoltarti con molta attenzione. *[B]*

SOCRATE – E allora, se anche tu andassi a Sparta, Teodoro, e ne frequentassi le palestre, riterresti corretto restare a guardare nudi altri, alcuni anche brutti, senza spogliarti a tua volta e senza mostrare tu stesso la tua figura?

TEODORO – Ma perché non dovrebbe sembrarti corretto, se essi volessero concedermelo e si lasciassero persuadere? Così ora ritengo che riuscirò a persuadere voi a lasciarmi qui a guardare e a non trascinarmi nel ginnasio, irrigidito come sono, ormai, ma a lottare con lui che è più giovane e più agile.

SOCRATE – Ma, Teodoro, se a te piace così, neppure a me *[C]* dispiace, come si suol dire col proverbio. Si torni di nuovo, dunque, al sapiente Teeteto. Ebbene, Teeteto, dimmi per prima cosa, riguardo a ciò che abbiamo discusso poco fa: non ti meraviglieresti, se, all'improvviso, tu apparissi per niente inferiore in sapienza a chiunque degli uomini, o persino degli dèi? O ritieni che la misura, di cui parla Protagora, sia, riferita agli dèi, qualcosa di meno valido che riferita agli uomini?

TEETETO – Io no, per Zeus! Anzi, alla tua domanda rispondo che mi meraviglierei molto. Infatti, quando analizzavamo il modo in cui potevamo dire che ciò che pare *[D]* a ciascuno, questo anche è per coloro a cui pare, mi sembrava evidente che fosse molto ben detto. Ma ora mi si è rapidamente trasformato nel contrario.

SOCRATE – Sei giovane, infatti, caro ragazzo, e quindi ascolti con acuta attenzione discorsi sofistici e te ne lasci persuadere. Infatti, a questa osservazione, Protagora, o qualcun altro per lui, obietterà: «Illustri, giovani e vecchi, state qui seduti a parlare

come oratori di piazza, e coinvolgete anche gli dèi, *[E]* mentre io mi astengo dal dire e dallo scrivere di loro sia che esistono sia che non esistono[28]. E voi fate affermazioni che la gente potrebbe accettare, quando le sente: come, per esempio, che sarebbe terribilmente strano se ciascun uomo, quanto a sapienza, non differisse da una qualsiasi bestia. Ma una dimostrazione necessaria qualsiasi voi non la date, ma vi servite della verosimiglianza: se Teodoro, o qualcun altro esperto di geometria, volesse fare uso della verosimiglianza nella propria disciplina, non sarebbe degno nemmeno di un solo ascoltatore. Guardate bene, dunque, tu e Teodoro, se accettereste, *[163 A]* su cose di tale importanza, dei discorsi fatti soltanto in modo persuasivo e secondo verosimiglianza».

TEETETO – Ma, Socrate, né tu né noi potremmo dire che ciò sia giusto.

SOCRATE – Allora, come sembra, bisogna indagare in altro modo, come indicano il tuo discorso e quello di Teodoro.

TEETETO – Certamente, in altro modo.

Se scienza è sensazione, il ricordo senza sensazione non è scienza

SOCRATE – In questo modo, allora, esaminiamo se scienza e sensazione sono la stessa cosa, o una cosa diversa. Tutto il nostro discorso, infatti, tendeva a questo, mi pare; ed è in vista di ciò che abbiamo messo in moto questi numerosi e insoliti problemi. Non è vero?

TEETETO – È proprio così. *[B]*

SOCRATE – Riconosceremo, dunque, di comune accordo che di tutte queste cose che percepiamo con i sensi, mediante l'atto del vedere o dell'udire, noi abbiamo, insieme, anche scienza? Per esempio: prima di aver appreso la lingua dei barbari, diremo che non udiamo, quando essi parlano, oppure che udiamo e che abbiamo scienza di quello che dicono? E, d'altro canto, se non abbiamo scienza delle loro lettere scritte, e dirigiamo lo sguardo su di esse, sosterremo che non le vediamo, oppure che, dal momento che le vediamo, ne abbiamo scienza?

TEETETO – Diremo, Socrate, di avere scienza proprio di ciò che di queste cose noi vediamo e udiamo: diremo che, in effetti, noi vediamo la figura ed il colore e che ne abbiamo scienza, che udiamo *[C]* l'acutezza e la gravità, e che, insieme, ne abbiamo scienza. Diremo, invece, che di quello che ne insegnano i grammatici e gli interpreti non abbiamo né sensazione mediante l'atto del vedere, né scienza.

SOCRATE – Ottimo, Teeteto. E non vale la pena di muoverti delle obiezioni, per farti crescere ancor più in maturità. Ma, allora, guarda anche quest'altro problema che ci viene incontro, ed esamina in che modo potremo risolverlo.

TEETETO – Quale? *[D]*

SOCRATE – Questo. Se si domandasse: «È possibile che uno che abbia avuto scienza di qualcosa, e di questa medesima cosa abbia e conservi ancora il ricordo, proprio nel momento in cui la ricorda non abbia scienza di ciò che ricorda?». Sono prolisso, sembra: il fatto è che voglio domandare se uno, pur avendo appreso una cosa e ricordandosene, non la sappia.

TEETETO – E come, Socrate? Quello che dici sarebbe, in effetti, una mostruosità.

SOCRATE – Vuoi, dunque, che io non dica sciocchezze? Ma sta' attento. Non dici che il vedere è un avere sensazione e che la visione è sensazione?

TEETETO – Io sì. *[E]*

SOCRATE – Dunque, colui che ha visto una cosa ha acquisito scienza di

quella cosa che ha visto, secondo il ragionamento appena fatto?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E allora? non c'è qualcosa che tu pure chiami memoria?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Memoria di niente o di qualche cosa?

TEETETO – Di qualche cosa, certo.

SOCRATE – Dunque, di una cosa di quelle che uno ha appreso e di cui ha avuto sensazione?

TEETETO – Sì: e allora?

SOCRATE – Di ciò che uno ha visto, qualche volta si ricorda, non credi?

TEETETO – Se ne ricorda.

SOCRATE – Anche se chiude gli occhi? O, se fa così, se ne dimentica?

TEETETO – Ma è assurdo, secondo me, affermare queste cose, Socrate. *[164 A]*

SOCRATE – Tuttavia bisogna affermarlo, secondo me, se vogliamo salvare il ragionamento di prima; se no, quello se ne va.

TEETETO – Anch'io, per Zeus, lo sospetto; ma non capisco abbastanza. Orsù, dimmi come.

SOCRATE – In questo modo. Colui che vede, diciamo, acquisisce scienza di ciò che vede: abbiamo concordato, infatti, che visione, sensazione e scienza sono la stessa cosa.

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Colui che vede e che ha acquisito scienza di ciò che ha visto, se chiude gli occhi, si ricorda, sì, ma non vede quella cosa. Non è vero?

TEETETO – Sì. *[B]*

SOCRATE – Ma "non vede" è lo stesso che "non ha scienza", se è vero che vedere è avere scienza.

TEETETO – Vero.

SOCRATE – Allora succede che di ciò di cui uno ha acquisito scienza, pur ricordandoselo, non ha scienza, poiché non lo vede: e questo dicevamo che sarebbe una mostruosità se accadesse.

TEETETO – Quello che dici è verissimo.

SOCRATE – Appare evidente che succederebbe una cosa impossibile, se uno dicesse che scienza e sensazione sono la stessa cosa.

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – Dunque, bisogna affermare che ciascuna delle due è una cosa diversa.

TEETETO – È probabile. *[C]*

SOCRATE – Che cosa, dunque, sarà scienza? Bisogna rifare il discorso da capo, come sembra. Eppure, che cosa stiamo per fare, Teeteto?

TEETETO – A che proposito?

SOCRATE – Mi sembra che noi facciamo come un gallo non di razza: abbandoniamo il discorso e cantiamo vittoria prima di avere vinto.

TEETETO – In che senso?

SOCRATE – Sembra che noi abbiamo raggiunto un accordo, alla maniera degli antilogici, sulle concordanze verbali, e ci accontentiamo di aver vinto, in tal modo, il ragionamento avversario, e diciamo di non essere dei polemisti, bensì *[D]* dei filosofi, senza renderci conto di fare le stesse cose di quei temibili uomini.

TEETETO – Non capisco ancora quello che intendi dire.

SOCRATE – Ma io cercherò di chiarire quello che personalmente penso su questi problemi. Ci siamo chiesti, infatti, se uno che ha appreso e che ricorda una cosa non ne abbia scienza, e, avendo dimostrato che chi ha visto una cosa e chiude gli occhi la ricorda, ma non la vede, abbiamo dimostrato che non sa e insieme ricorda: ma questo è impossibile. E così, allora, resta distrutto il mito di Protagora, e insieme anche il tuo, quello che afferma che scienza e sensazione sono la stessa cosa. *[E]*

TEETETO – È evidente.

SOCRATE – Non sarebbe così, credo, se il padre del primo dei due miti

fosse vivo, perché lui avrebbe respinto molte obiezioni. Ora, invece, che è orfano, noi lo maltrattiamo. Infatti, neppure i tutori, che Protagora gli ha lasciato (uno dei quali è Teodoro qui presente) vogliono prestargli soccorso. Ma rischieremo di essere proprio noi, per amor di giustizia, a portargli soccorso.

TEODORO – Sì, perché io non sono uno *[165 A]* dei suoi tutori, ma piuttosto Callia[29], il figlio di Ipponico. Noi troppo presto siamo passati dai ragionamenti puri e semplici alla geometria. Tuttavia, se non altro, ti saremmo grati se gli portassi soccorso tu.

Immaginaria autodifesa di Protagora

SOCRATE – Dici bene, Teodoro. Esamina, dunque, il mio soccorso. Infatti, si arriverà ad ammettere cose più terribili di quelle di poco fa, se non si riflette su quello che si dice, nel modo in cui, per lo più, siamo soliti fare affermazioni o negazioni. Il come, lo dico a te, oppure a Teeteto?

TEODORO – Diccelo in comune, ma risponda il più giovane, *[B]* perché se sbaglierà si dovrà vergognare di meno.

SOCRATE – Ebbene, dico che la domanda più temibile è di questo tipo, credo: «È possibile che la medesima persona, che sa una cosa, non sappia proprio questa cosa che sa?».

TEODORO – Che cosa risponderemo, dunque, Teeteto?

TEETETO – Che è impossibile; almeno credo.

SOCRATE – No, se porrai che il vedere è un avere scienza. Come ti comporterai di fronte ad una domanda che non lascia scampo, chiuso, come si dice, in un pozzo, se un uomo imperterrito, mentre ti tiene chiuso, con la mano, *[C]* uno degli occhi, ti chiede se vedi il suo mantello con l'occhio chiuso?

TEETETO – Dirò, credo, che non lo vedo con questo, bensì con l'altro.

SOCRATE – Tu, dunque, vedi e insieme non vedi la medesima cosa?

TEETETO – In qualche modo è proprio così.

SOCRATE – Niente di questo, dirà lui, io ordino, né ti ho chiesto il «come», ma «se» ciò di cui hai scienza, di questo anche non hai scienza. Ma ora tu non vedi ciò che è evidente che vedi. Eppure tu ammetti che il vedere è un avere scienza. Rifletti, dunque: che cosa ti risulta in base a questa premessa? *[D]*

TEETETO – Penso che mi risulti il contrario di ciò che ho premesso.

SOCRATE – Ma forse, ammirevole giovane, capiterebbero molte situazioni simili, se uno ti chiedesse se è possibile avere scienza con acutezza, se è possibile con ottusità, e se è possibile avere scienza da vicino, e non da lontano, con intensità e debolmente, della stessa cosa. E infinite altre domande potrebbe porti, tendendoti un agguato, uno armato alla leggera, un mercenario in discorsi, se tu ponessi che scienza e sensazione sono la stessa cosa; e scagliatosi all'assalto dell'udire, dell'odorare e delle sensazioni di questo tipo, ti confuterebbe *[E]* insistentemente, e senza lasciarti, prima che tu, preso dall'ammirazione per la tanto desiderata sapienza, sia stato da lui incatenato; e, dopo averti sopraffatto e catturato, solo allora tu potresti essere da lui lasciato libero al prezzo di un riscatto tanto grande quanto tu e lui avrete concordato. Ebbene, tu forse dirai, quale discorso farà Protagora per difendere le proprie posizioni? Non vogliamo sforzarci di farlo noi?

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Ebbene, egli dirà tutto quanto stiamo dicendo noi per difenderlo, *[166 A]* e, credo, moverà contro di noi con disprezzo, dicendo: «Questi è, dunque, il bravo Socrate! Dopo avere spaventato un ragazzino

chiedendogli se è possibile che la medesima persona si ricordi e insieme non abbia scienza della medesima cosa, e dopo che questi, spaventato, ha risposto di no, perché non era capace di vedere oltre il suo naso, ha reso ridicola, nei suoi discorsi, la mia stessa persona.

«Incosciente di un Socrate, la cosa sta in questo modo, invece: se tu esamini qualcuna delle mie opinioni col metodo delle domande, se l'interrogato sbaglia rispondendo quello che io stesso risponderei, sono io a *[B]* restare confutato; se, al contrario, risponde cose diverse, è lui stesso, l'interrogato, che viene confutato.

«Ti sembra, infatti, che ti si concederà subito che in una persona sia presente il ricordo delle impressioni che ha provato una volta, ma che ora non prova più? Ci vuol altro, secondo me! Oppure, d'altro canto, ti sembra che esiterà ad ammettere che sia possibile che la stessa persona abbia e non abbia scienza della stessa cosa? O, se questo lo spaventa, concederà mai che la persona diventata dissimile sia la stessa di quella che era prima di diventare dissimile? O, di più, che sia una determinata persona e non molte, e che queste non diventino infinite, qualora *[C]* si generi una dissomiglianza (almeno se dobbiamo guardarci l'uno dall'altro come cacciatori di parole)? No, ma dirà: O te beato! Fatti incontro con più coraggio a quello che io dico, e dimostra, se puoi, che per ciascuno di noi non si generano sensazioni sue proprie, oppure che, benché siano proprie di ciascuno, non ne conseguirebbe che quello che appare si generi, oppure sia (se è necessario usare la parola «essere») soltanto per quell'individuo al quale appare.

«Ebbene, mentre parli di porci e di cinocefali, non solo fai il porco [30] tu, ma anche quelli che ti stanno a sentire li *[D]* persuadi a farlo contro i miei scritti. Non è bello da parte tua comportarti così.

«Io affermo, infatti, che la verità è come ho scritto: ciascuno di noi, di fatto, è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma c'è un'enorme differenza tra l'uno e l'altro, appunto per questo, perché per uno esistono e appaiono certe cose, per un altro esistono e appaiono cose diverse. E sono tanto lontano dal negare che esistano sapienza e uomo sapiente, che, al contrario, chiamo sapiente proprio chi, ad uno di noi, al quale appaiono e per il quale certe cose anche sono cattive, scambiando le posizioni, le fa apparire, ed anche essere, buone.

«Dal canto tuo, non *[E]* rifiutare il mio discorso prendendolo alla lettera, ma cerca di capire sempre più chiaramente ciò che voglio dire, in questo modo. Per esempio, cerca di ricordare, in quello che si diceva prima, che all'ammalato sembra amaro ciò che mangia, e così anche è per lui, mentre per chi è sano è ed appare il contrario. Non bisogna, dunque, considerare nessuno di questi più sapiente *[167 A]* dell'altro (in effetti, non è possibile), né si deve affermare che l'ammalato è ignorante perché ha una simile opinione, o che il sano è sapiente perché ha un'opinione diversa, ma bisogna far cambiare una condizione nell'altra, poiché la seconda condizione è migliore.

«Così anche nell'educazione bisogna produrre il passaggio da un modo di essere peggiore ad uno migliore. Ma questo cambiamento il medico lo produce con farmaci, il sofista con discorsi. E ciò, perché nessuno è riuscito a far sì che, dopo, avesse opinioni vere uno che prima le aveva false, visto che non è neanche possibile avere opinioni su ciò che non esiste, né avere opinioni diverse, rispetto alle

impressioni che uno riceve, *[B]* perché queste sono vere in ogni caso. Ma, io credo, uno che per una cattiva condizione[31] della sua anima abbia opinioni ad essa affini, con una buona disposizione d'anima si può far sì che abbia opinioni diverse e valide: sono queste, appunto, le rappresentazioni che alcuni, per inesperienza, chiamano vere, mentre io dico che le une sono migliori delle altre, ma per niente più vere.

«E i sapienti, caro Socrate, sono ben lontano dal chiamarli ranocchi; al contrario, rispetto ai corpi li chiamo medici, e rispetto alle piante agricoltori. Io affermo, infatti, che gli agricoltori introducono nelle piante, *[C]* quando qualcuna di esse si ammala, sensazioni buone e sane, cioè vere, al posto di sensazioni cattive, e che i retori, quelli sapienti e buoni, fanno sì che alle città sembrino essere giuste le cose vantaggiose al posto di quelle dannose. Questo, perché ciò che a ciascuna città sembra giusto e bello, così è anche per essa, finché lo riconosce tale: ma è il sapiente che, al posto delle cose che sono cattive, fa sì che per i cittadini di questa o quella città siano ed appaiano cose vantaggiose.

«Seguendo il medesimo ragionamento, anche il sofista, che sia capace di dare questa formazione ai suoi discepoli, è sapiente *[D]* e merita grandi compensi da coloro che sono stati da lui formati. E così alcuni sono più sapienti di altri e nessuno ha opinioni false, e tu, che lo voglia o no, devi accettare di essere misura, perché è in queste considerazioni che sta la salvezza del mio discorso.

«Se tu hai argomenti per controbatterlo fin dal principio, fallo, contrapponendo al discorso un discorso continuo; se, invece, vuoi farlo mediante domande, fallo con domande: perché neppure questo metodo deve essere evitato, ma chi ha intelligenza deve seguirlo più di tutti. *[E]* Tuttavia, procedi in questo modo: non commettere ingiustizia nel fare domande. Infatti, sarebbe del tutto illogico che uno che dice di avere a cuore la virtù non facesse poi altro che commettere continue ingiustizie nei suoi discorsi.

«Commettere ingiustizia consiste in un comportamento di questo tipo: quando uno conduce le sue dispute senza distinguere se le fa con l'intenzione di polemizzare, o, invece, con l'intenzione di dialogare. Nel primo caso fa per gioco e cerca di far cadere in errore, quanto più può; nel caso del dialogare si comporta seriamente e cerca di correggere l'interlocutore, mostrandogli soltanto quegli *[168 A]* errori che lui ha commesso, per colpa propria o per colpa di coloro che ha frequentato prima. Se tu fai davvero così, coloro che disputano con te incolperanno se stessi, e non te, della propria confusione mentale e del loro stato di perplessità, e seguiranno e ameranno te, e, al contrario, odieranno se stessi e fuggiranno da sé per rifugiarsi nella filosofia, per diventare diversi e prendere le distanze da quelli che erano prima. Se, invece, come i più, fai il contrario di questo, ti capiterà il contrario, e coloro che ti frequentano, quando siano diventati più adulti, invece che filosofi li *[B]* farai diventare uomini che odiano questa attività.

«Se, dunque, dai retta a me (e questo si è detto anche prima), senza malanimo e senza ostilità, ma con la mente serena, e ben disposto, esamina secondo verità che cosa mai intendiamo dire, quando dichiariamo che tutte le cose sono in movimento, e che quello che a ciascuno pare, questo anche è, sia per il privato, sia per la città. Su queste basi esaminerai se scienza e sensazione sono la stessa cosa o cose diverse, e non, come poco

fa, sulla base del comune uso *[C]* di verbi e nomi, che i più tirano in un senso o nell'altro, come capita, procurandosi reciprocamente un sacco di difficoltà logiche».

Sono questi gli argomenti, Teodoro, che ho inteso portare, secondo la mia capacità, in soccorso del tuo amico: piccoli argomenti da parte di piccole capacità. Se, invece, fosse vivo lui, porterebbe più grandi aiuti alle proprie affermazioni.

Socrate coinvolge Teodoro nella discussione

TEODORO – Stai scherzando, Socrate. Di fatto, hai portato soccorso a quell'uomo proprio come un giovane.

SOCRATE – Parli bene, amico. Ma dimmi: ti sei reso conto che Protagora, quando, poco fa, parlava e ci rimproverava *[D]* di rivolgere i nostri discorsi contro un ragazzino, e di approfittare della paura di questo ragazzo per polemizzare contro le sue tesi, e definendolo come una specie di divertimento, e magnificando, invece, la misura di tutte le cose, ci invitava ad essere seri nel trattare la sua dottrina?

TEODORO – Come avrei potuto non rendermene conto, Socrate?

SOCRATE – E allora? Ci esortì a dargli retta?

TEODORO – E con insistenza.

SOCRATE – Vedi, dunque, che qui sono tutti dei ragazzini, tranne te. Ora, dunque, se diamo retta a quell'uomo, bisogna che tu ed io *[E]* ci diamo da fare seriamente a porre domande e a risponderci reciprocamente sulla sua dottrina, affinché non abbia da lamentarsi almeno di questo, di avere noi esaminato la sua dottrina confrontandoci per scherzo con dei ragazzi.

TEODORO – Come? Teeteto non potrebbe, meglio di tanti che hanno lunghe barbe, seguire un discorso finalizzato alla ricerca?

SOCRATE – Sì, però non meglio di te, Teodoro. Non credere, dunque, che il tuo amico defunto debba *[169 A]* difenderlo io in ogni modo, e tu, invece, in nessuno. Orsù, carissimo, seguimi un po', fino a questo punto qui, finché vediamo se delle figure geometriche la misura devi essere tu, o se tutti, come te, bastino a se stessi per affrontare l'astronomia e le altre discipline nelle quali hai fama di distinguerti.

TEODORO – Non è facile, Socrate, restare seduto accanto a te senza partecipare attivamente al discorso; al contrario, io poco fa deliravo, quando dicevo che tu *mi* avresti concesso di non spogliarmi, e che non mi ci avresti costretto, come fanno gli Spartani: mi sembra, invece, che tu *[B]* tenda piuttosto dalla parte di Scirone[32]. Gli Spartani, infatti, impongono di andarsene o di spogliarsi, mentre mi sembra che tu piuttosto reciti la parte di Anteo[33], perché non lasci che chi si avvicina se ne vada prima di averlo costretto a spogliarsi e ad affrontare il combattimento dialettico con te.

SOCRATE – Hai disegnato perfettamente, Teodoro, l'immagine della mia malattia. Infatti, ormai sono migliaia gli Eracli ed i Tesei che mi hanno incontrato, e, forti nel parlare, mi hanno picchiato proprio per bene, ma io tuttavia non abbandono il campo: *[C]* così forte è penetrato in me una specie di amore per gli esercizi di questo tipo. Dunque, nemmeno tu devi rifiutarti di lottare, e di giovare, così, a te stesso e a me.

TEODORO – Non faccio più opposizione; al contrario, conducimi dove vuoi. Bisogna che io sopporti interamente il destino che, in questo caso, tu hai filato, e che affronti la tua critica. Tuttavia, non sarò capace di restare a tua disposizione al di là dei limiti che hai fissati prima.

SOCRATE – Ma è sufficiente anche fino a questi limiti. E bada bene a questo: che, senza accorgercene, non *[D]* facciamo discorsi di tipo infantile, e che qualcuno ce lo rimproveri di nuovo.

TEODORO – Ma sì, certo, mi sforzerò quanto posso.

Contraddittorietà della dottrina di Protagora

SOCRATE – Ebbene, per prima cosa riprendiamo il problema dal punto di prima, e vediamo se era giusto o no che fossimo scontenti e che rimproverassimo a questa dottrina il fatto che faceva ciascuno sufficiente di per sé a raggiungere la saggezza, e se Protagora ci ha concesso che sull'argomento del meglio e del peggio alcuni si distinguono, e che appunto questi sono sapienti. O no?

TEODORO – Sì.

SOCRATE – Ebbene, se lui stesso l'avesse ammesso di persona e non *[E]* l'avessimo, invece, concesso noi, prestandogli aiuto, non ci sarebbe alcun bisogno di riprendere da capo il discorso e renderlo solido. Ora, invece, qualcuno potrebbe sostenere che noi non avevamo il diritto di fare questa ammissione per lui. Perciò è meglio pervenire ad un accordo più chiaro su questo punto stesso, perché non c'è poca differenza se le cose stanno in questo modo oppure in un altro.

TEODORO – Dici il vero.

SOCRATE – Ebbene, dunque, *[170 A]* raggiungiamo questo accordo non per altre vie, ma in base alla sua stessa dottrina, che è la via più breve.

TEODORO – Come?

SOCRATE – Così: egli dice, credo, che quello che pare a ciascuno, questo anche è per colui al quale pare?

TEODORO – Certo che lo dice.

SOCRATE – Dunque, Protagora, anche noi esprimiamo opinioni di un uomo, o meglio, di tutti tutti gli uomini, ed affermiamo che non c'è nessuno che non stimi se stesso più sapiente degli altri in certe cose, mentre in altre stima altri più sapienti di se stesso, e che, almeno nelle situazioni più rischiose, quando gli uomini sono agitati perché sono in guerra, o sono ammalati, o nel mare in tempesta, si rivolgono come a delle divinità a coloro che in ciascuna di queste situazioni sanno dare ordini, *[B]* aspettandosi da loro la propria salvezza, benché quelli non si distinguano per altro se non per il sapere. E tutte, credo, le situazioni umane sono piene di uomini che cercano per se stessi, per altri viventi e per le proprie imprese maestri e governanti, e di uomini che a loro volta ritengono di essere all'altezza sia di insegnare sia di governare. Ora, in tutti questi casi, che cos'altro diremo se non che gli uomini stessi pensano che esistano presso di loro sapienza e ignoranza?

TEODORO – Nient'altro.

SOCRATE – Dunque, ritengono pensiero vero la sapienza, e opinione falsa l'ignoranza? *[C]*

TEODORO – Di sicuro.

SOCRATE – Dunque, Protagora, come utilizzeremo la tua teoria? Diremo che gli uomini hanno sempre opinioni vere, oppure che ora le hanno vere, ora false? Da entrambe le posizioni, mi sembra, risulta che essi non abbiano sempre opinioni vere, ma sia vere che false. Infatti, guarda, Teodoro, se uno dei seguaci di Protagora, o tu stesso, potrebbe voler sostenere a spada tratta che nessuno pensa che un altro sia ignorante e abbia opinioni false.

TEODORO – Ma non è credibile, Socrate. *[D]*

SOCRATE – Eppure è proprio a questo che giunge necessariamente la tua teoria, che dice che di tutte le cose è misura l'uomo.

TEODORO – E come?

SOCRATE – Quando tu, dopo aver giudicato qualcosa in te stesso, esprimessi a me un'opinione su qualcosa, per te, certo, questo giudizio sarà, secondo la teoria di Protagora, vero, lo ammetto, ma per noi, per gli altri, non è possibile diventare giudici del tuo giudizio, oppure giudichiamo che tu abbia sempre opinioni vere? Oppure sono migliaia, ogni volta, quelli che ti contestano, opponendoti opinioni contrarie, e ritenendo che tu giudichi e pensi il falso? *[E]*

TEODORO – Per Zeus, Socrate, sono davvero migliaia e migliaia, come dice Omero[34], quelli che mi procurano tutte le difficoltà che possono derivare da uomini.

SOCRATE – Dunque? Vuoi che diciamo che allora la tua opinione per te è vera, mentre per queste migliaia è falsa?

TEODORO – In base a quella teoria, almeno, sembra che sia necessariamente così.

SOCRATE – E per Protagora stesso? Se egli non avesse pensato che l'uomo è misura, e non l'avessero pensato i più (come, di fatto, non lo pensano), non sarebbe inevitabile che non esiste per nessuno questa «verità» *[171 A]* di cui lui ha scritto? Ma se egli lo pensava, mentre la gente non è d'accordo, tu capisci, innanzi tutto, che quanto maggiore è il numero di coloro a cui non pare rispetto a quelli a cui pare, di tanto essa non è piuttosto che essere.

TEODORO – È necessario, se è vero, almeno, che sarà o non sarà a seconda dell'opinione di ciascuno.

SOCRATE – E poi c'è anche questa raffinatissima conseguenza: Protagora, con l'ammettere che le opinioni di tutti abbiano come oggetto la realtà, riconosce che sia vera, a proposito della propria convinzione, la convinzione dei suoi oppositori, con la quale essi ritengono che è lui che è nel falso.

TEODORO – Non c'è dubbio. *[B]*

SOCRATE – Dunque, concederà che la propria opinione è falsa, se riconosce che è vera quella di coloro che ritengono che sia lui ad essere nel falso?

TEODORO – Necessariamente.

SOCRATE – E gli altri, però, non ammettono di essere essi stessi nel falso?

TEODORO – Certo che no.

SOCRATE – E, d'altro canto, lui ammette, in base a quello che ha scritto, che anche questa opinione è vera.

TEODORO – È evidente.

SOCRATE – Da parte di tutti, dunque, a cominciare da Protagora, ciò sarà messo in discussione. Da lui, però, verrà piuttosto un'ammissione: qualora riconosca, a chi dice il contrario di lui, che ha opinione vera, *[C]* allora anche lo stesso Protagora riconoscerà che né un cane né un uomo, quale che sia, è misura, neppure di una sola delle cose che non abbia appresa. Non è così?

TEODORO – È così.

SOCRATE – Dunque, poiché è messa in discussione da tutti, per nessuno la «verità» di Protagora sarà vera, né per un altro, né per lui stesso.

TEODORO – Stringiamo troppo da vicino, Socrate, l'amico mio.

Conseguenze etico-politiche della dottrina di Protagora

SOCRATE – Sì, caro; ma non è chiaro se stiamo anche andando al di là di ciò che è corretto. Certo, è probabile che, essendo lui più vecchio, *[D]* sia più sapiente di noi. E se in questo momento emergesse di qui fino al collo, rimprovererebbe, come è verosimile, me di avere fatto molte chiacchiere, e te di averle approvate, e poi sprofonderebbe, andandosene via di corsa. Ma è necessario, credo, che noi, quali che siano le nostre capacità,

facciamo uso delle sole nostre forze, e diciamo sempre le nostre opinioni. E, appunto, anche ora non dobbiamo affermare che tutti ammettono almeno questo, che uno è più sapiente di un altro, e che uno è anche più ignorante?

TEODORO – A me almeno, sembra di sì.

SOCRATE – Arriveremo a dire che la sua dottrina è salda al massimo grado nella posizione in cui *[E]* noi l'abbiamo delineata, difendendo Protagora, cioè che le molteplici cose, come sembrano, così anche sono per ciascuno, calde, secche, dolci, e tutte quante le qualità di questo tipo? Ma se in qualche modo Protagora stesso concederà che in certe cose uno è superiore ad un altro, vorrà dire, a proposito di ciò che giova o che nuoce alla salute, che non ogni donnetta o ragazzino, o addirittura una bestiola, è in grado di guarirsi, conoscendo ciò che giova alla propria salute, ma che è proprio in quella situazione, se mai, che uno è superiore ad un altro?

TEODORO – A me pare di sì. *[172 A]*

SOCRATE – Dunque, anche in politica, il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, il santo ed il non-santo, quale ciascuna città pensa e pone come legge a se stessa, così anche è in verità per ciascuna; e in questo campo un individuo non è affatto più sapiente di un altro individuo, né una città di un'altra città. Nello stabilire ciò che è vantaggioso per lei stessa e ciò che non lo è, qui, d'altro canto, se mai in altra occasione, ammetterà che un consigliere è superiore ad un altro consigliere, e che l'opinione di una città sarà diversa, rispetto alla verità, da quella di un'altra città, e non oserà mai *[B]* affermare che quello che una città ritiene e sancisce come vantaggioso per sé, questo sarà anche realmente vantaggioso in tutti i casi. Ma nel campo di cui sto parlando, nel campo del giusto e dell'ingiusto, del santo e dell'empio, vogliono insistere a dire che nessuna di queste cose esiste per natura e con una sostanza propria, ma è ciò che sembra alla comunità che diventa vero, nel momento in cui sembra e per tutto il tempo in cui sembra. E tutti quelli che seguono, anche se non proprio in tutto, la dottrina di Protagora, concepiscono la sapienza pressappoco in questo modo. Ma, Teodoro, ci prende un discorso che deriva da un altro, *[C]* uno più importante, da uno che lo è meno.

Intermezzo sul filosofo

La libertà di spirito del filosofo

TEODORO – E non abbiamo, dunque, tempo a disposizione, Socrate?

SOCRATE – È evidente che l'abbiamo. E certo, spesso, venerabile, anche in altre occasioni ho osservato, ma in particolare adesso, che coloro che dedicano molto tempo agli studi filosofici, quando affrontano i tribunali, si rivelano, naturalmente, degli oratori ridicoli.

TEODORO – In che senso, dunque, lo dici?

SOCRATE – Quelli che fin da giovani si aggirano nei tribunali e nei luoghi simili, in confronto con coloro che sono stati *[D]* allevati nella filosofia e in questo tipo di studio, rischiano di apparire come degli schiavi in confronto con uomini liberi.

TEODORO – Come mai?

SOCRATE – Gli uomini liberi, di sicuro, come tu dicevi, hanno sempre tempo a disposizione, e svolgono i loro discorsi in pace, con comodo. Come noi in questo momento stiamo passando da un argomento all'altro, che è già il terzo", così fanno quelli, quando l'argomento che si fa avanti piace, come a noi, di più di quello che stanno affrontando. Ed a loro non

importa nulla fare discorsi lunghi o brevi, purché solo possano cogliere l'essere.

Gli altri, invece, *[E]* parlano sempre con scarsa disponibilità di tempo, perché l'acqua della clessidra, scorrendo, li incalza, e non è loro concesso di fare i discorsi che riguardano l'argomento che desiderano, ma l'avversario sta loro addosso con l'inesorabilità delle norme e con l'atto d'accusa da leggere: al di fuori di questi limiti non è lecito parlare. E i loro discorsi, che riguardano sempre un compagno di schiavitù, sono rivolti ad un padrone che, seduto, ha nelle sue mani una qualche pena, e le gare non vanno mai in altra direzione, bensì sempre verso la stessa meta, anzi, spesso *[173 A]* la corsa mette in palio la vita.

Cosicché, per tutti questi motivi, diventano intenti e pronti, acquistano la scienza di adulare il padrone con le parole e di guadagnarsene la benevolenza con i fatti: piccini nell'anima, non retti. L'essere schiavi fin dalla giovinezza toglie loro la capacità di crescere moralmente, la dirittura del comportamento e la nobiltà del sentire, costringendoli ad agire in modo contorto, gettando addosso ad anime ancora delicate grandi rischi e grandi paure, che essi non possono sopportare insieme con la giustizia e la verità, ma, subito volgendosi alla menzogna ed all'offesa reciproca, *[B]* si piegano e si rompono in molti pezzi, così da non aver più nulla di sano nella mente quando, da ragazzini che erano, finiscono con l'essere uomini fatti, divenuti esperti e sapienti, come credono loro.

Tali sono anche costoro, Teodoro. Vuoi che passiamo in rivista quelli del nostro coro, o che li lasciamo perdere e ci dedichiamo di nuovo al nostro discorso, per non approfittare troppo, come dicevamo poco fa, della libertà di cambiare discorso?

TEODORO – Nient'affatto, Socrate; passiamoli in rivista. *[C]* Hai detto molto bene, infatti, che non siamo noi, che facciamo parte di un simile coro, che siamo schiavi dei discorsi, bensì che sono i discorsi che sono come dei nostri servitori, e ciascuno di loro attende di essere portato a termine quando pare a noi. In effetti, non c'è né un giudice né uno spettatore, come per i poeti, che ci faccia da ispettore, per valutarci e darci degli ordini.

Il ritratto del filosofo

SOCRATE – Dobbiamo allora parlare, come sembra, poiché a te almeno pare opportuno, dei corifei; che cosa, infatti, si potrebbe dire di quelli che si occupano di filosofia in modo superficiale? I veri filosofi, credo, per prima cosa, *[D]* fin da giovani non conoscono la strada che porta alla piazza, né dove si trovi il tribunale o il palazzo del Consiglio, o qualche altra sede di riunioni pubbliche della città: leggi e decreti, orali e scritti, né vedono né sentono. Intrighi di eterie[36] per cariche pubbliche, e convegni e pranzi e festini con suonatrici di flauto, neppure per sogno viene loro in mente di fare. Che uno, in città, sia di nobile o ignobile stirpe, oppure che qualche pecca sia ad uno derivata dagli avi, o da parte del padre o da parte della madre, egli sa ancor meno di quanti siano, come si suol dire, i boccali d'acqua del mare. *[E]* E tutto questo non sa neppure di non saperlo. Infatti, non si astiene da quelle cose con lo scopo di crearsi una fama, ma perché, in realtà, è solo il suo corpo che si trova nella città e vi risiede, mentre la sua mente, giudicando tutte queste cose di scarso, anzi di nessun valore, non le stima per niente, e se ne vola dappertutto, come dice Pindaro[37], *sotto la terra*, misurando le superfici come un geometra, studiando gli astri

lassù nel cielo, [174 A] ed esplorando da ogni parte l'intera natura delle cose esistenti, di ciascuna nella sua interezza, senza abbassarsi a nessuna di quelle che gli stanno vicino[38].

TEODORO – Che cosa intendi dire con ciò, Socrate?

SOCRATE – Quello, Teodoro, che si racconta anche di Talete[39], il quale, mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo: una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo, e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi. La medesima facezia si può riferire a *[B]* tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia. In realtà, ad un uomo simile sfugge non solo che cosa fa il suo prossimo, persino il suo vicino di casa, ma quasi quasi anche se è un uomo o qualche altro animale. Invece, che cosa sia un uomo e che cosa convenga alla natura umana fare o subire in modo diverso dalle altre nature, di questo va in cerca, e si impegna a fondo nell'indagine. Tu capisci, suppongo, Teodoro; o no?

TEODORO – Io sì, e dici il vero.

SOCRATE – Ecco perché, amico, quando un uomo simile si intrattiene *[C]* con qualcuno, in privato o in pubblico, come dicevamo fin dal principio, quando in tribunale o in qualche altro luogo sia costretto a discutere delle cose che ha tra i piedi e davanti agli occhi, provoca il riso non solo delle schiave di Tracia, ma anche del resto della gente, cadendo, per inesperienza, nei pozzi e in ogni difficoltà, e la sua terribile goffaggine gli procura la reputazione di stupidità. Infatti, nel caso delle maldicenze, egli non ha nulla di proprio per dire male di alcuno, in quanto non conosce nessuna pecca di alcuno, per non essersene mai occupato: trovandosi, quindi, in difficoltà, *[D]* si rende ridicolo.

Nel caso delle lodi e delle millanterie degli altri sembra essere uno stupido, quando è evidente che non fa finta di ridere, ma ride davvero. Infatti, se sente lodare un tiranno o un re, egli ritiene che si lodi un pastore, per esempio, di porci o di pecore o di mucche, perché munge molto latte; ma pensa che tiranni e re pascolino e mungano un animale più riottoso e più insidioso di quelli, e che *[E]* un uomo simile divenga, per mancanza di tempo a disposizione, selvatico ed incolto non meno dei pastori, in una stalla in montagna, con il muro costruito tutt'intorno.

Quando sente parlare di uno che ha acquistato diecimila plettri di terra, o anche più, come se ne avesse acquistato una quantità stupefacente, gli pare di sentir parlare di cose molto piccole, lui che è abituato a guardare alla terra nella sua totalità.

Se innalzano inni alle stirpi, e proclamano che uno è nobile perché ha sette avi ricchi, egli ritiene che questa lode sia tipica di uomini che hanno la vista debole e corta, *[175 A]* uomini che, per mancanza di cultura, non sono capaci di guardare sempre all'intero, né di calcolare che di avi e proavi ciascuno ne ha miriadi innumerevoli, e che chiunque ha in esse molte miriadi di ricchi e di poveri, di re e di schiavi, di barbari e di Elleni. Ma vantarsi di un catalogo di venticinque proavi, e farlo risalire fino ad Eracle, figlio di Anfitrione, al filosofo appare come un segno straordinario di grettezza d'animo, perché *[B]* il venticinquesimo antenato da Anfitrione in su fu tale quale la sorte gli toccò, e lo stesso il cinquantesimo da Anfitrione in giù; e ride di uomini che non sono capaci di fare questi conti e di allontanare la vanità dalla loro anima stolta.

Ebbene, in tutti questi casi, un uomo simile è deriso dalla gente, sia

perché sembra comportarsi da arrogante, sia perché non conosce quello che ha tra i piedi e si trova impicciato in ciascuna situazione.

TEODORO – Tu stai dicendo proprio tutto quello che avviene, Socrate.

SOCRATE – Ma quando egli, amico mio, fa salire qualcuno alla propria altezza, e *[C]* uno vuole uscir fuori con lui da questioni tipo «in che cosa io ho fatto ingiustizia a te e tu a me?», per cercare la giustizia e l'ingiustizia in sé, per vedere che cosa differenzi ciascuna delle due ed in che cosa differiscano da tutte le cose o tra loro, oppure da questioni tipo «se il re è felice», «se è felice a sua volta chi possiede ricchezza», per indagare sulla regalità in sé e sulla felicità e infelicità umana nel suo complesso, per vedere di che natura siano entrambe, ed in quale modo si addica alla natura dell'uomo acquistarle ovvero fuggirle; quando debba, a sua volta, *[D]* rendere ragione di tutte queste cose, quel tale, piccolo d'animo, pronto ed esperto di tribunali, di nuovo rende la contropartita. Sospeso a quell'altezza, e guardando da lassù per aria, prova le vertigini, perché non ci è abituato; si sente infelice e imbarazzato, e balbetta, facendo ridere non delle servette tracie né alcun altro ignorante, perché questi non percepiscono la situazione, ma tutti quelli che sono stati allevati in modo contrario a quello degli schiavi.

Ebbene, Teodoro, questo è il carattere di ciascuno dei due: uno è quello *[E]* dell'uomo allevato realmente nella libertà e nella disponibilità di tempo, l'uomo che tu, appunto, chiami filosofo, per il quale non è biasimevole apparire ingenuo ed essere considerato una nullità quando incappi nella necessità di svolgere mansioni servili, per esempio, perché non sa prepararsi un sacco da viaggio con l'arredo per il letto, né condire una vivanda, o fare discorsi adulatori. L'altro, dal canto suo, è di colui che è capace di svolgere tutte le mansioni di questo tipo velocemente e prontamente, ma non sa gettarsi indietro il mantello sulla spalla destra alla maniera di un uomo libero, né *[176 A]* cogliere l'armonia dei discorsi per cantare con inni adeguati la vera vita degli dèi e degli uomini felici.

L'ideale filosofico dell'assimilazione a Dio

TEODORO – Se tu, Socrate, riuscissi a persuadere tutti come me, ci sarebbero più pace e minori mali tra gli uomini.

SOCRATE – Sì, Teodoro, ma non è possibile che i mali scompaiano del tutto – perché è una necessità che ci sia sempre qualcosa di contrapposto al bene –, né possono avere sede tra gli dèi, ma si aggirano nella natura mortale e in questo nostro mondo qui. È per questo che bisogna anche sforzarci *[B]* di fuggire di qui a lassù al più presto[40]. E fuga è rendersi simili a Dio[41] secondo le proprie possibilità: e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti.

Ma, in effetti, ottimo amico, non è una cosa molto facile ingenerare la persuasione che, dunque, non è per i motivi che dice la gente che bisogna fuggire il vizio e perseguire la virtù, cioè per non sembrare di essere un malvagio ma un uomo buono: queste, infatti, sono quelle che si chiamano frottole di vecchie, come a me sembra evidente.

Ma diciamo la verità nel modo seguente. Dio in nessuna circostanza, *[C]* in nessun modo, è ingiusto, ma, anzi, è supremamente giusto, e non c'è niente di più simile a lui di quello di noi che, a sua volta, sia diventato il più giusto possibile.

Da questo si giudica la vera abilità di un uomo, ovvero la sua nullità e la

sua mancanza di umanità autentica. La conoscenza di questo principio, infatti, è vera sapienza e virtù, l'ignoranza di esso, invece, è stoltezza e malvagità evidente. Le altre, abilità e sapienze apparenti, nel potere politico finiscono con l'essere grossolane e volgari, nelle arti *[D]* basso mestiere.

Di fronte a chi, dunque, commette ingiustizia ed a chi fa cose empie è di gran lunga la cosa migliore non ammettere che egli sia abile perché è furbo; costoro, infatti, si compiacciono di questo, che è un rimprovero, e pensano di sentirsi dire che non sono cosette da nulla, «inutili fardelli della terra»[42], bensì uomini, quali devono essere quelli che in una città vogliono vivere sicuri.

Bisogna, dunque, dire la verità: che sono tanto più quali non credono di essere, proprio perché non lo credono. Ignorano, infatti, ciò che meno bisogna ignorare: la pena dell'ingiustizia. Essa non è, infatti, quella che sembra a loro, percosse e condanne a morte, che talvolta riescono *[E]* a non subire affatto, pur avendo commesso ingiustizia, ma è una punizione alla quale è impossibile sfuggire.

TEODORO – Quale dici, allora?

SOCRATE – Amico, ci sono due modelli di vita fissi nell'ambito dell'essere: uno divino, felicissimo, e uno senza Dio, infelicissimo; non vedendo che le cose stanno così, per stupidità e per estrema *[177 A]* demenza, non si accorgono che, con le loro azioni ingiuste, si rendono simili all'uno, ma dissimili dall'altro. Di questo, appunto, pagano la pena vivendo la vita che è immagine del modello a cui si rendono simili. E se noi diciamo che, se non prenderanno le distanze da quella abilità, anche morti, quel luogo che è puro dai mali non li accoglierà, ma qui in terra, per sempre, vivranno una vita simile a loro stessi, cattivi in compagnia di cattivi, ascolteranno queste parole come uomini abili e furbi ascoltano quelle dei dementi.

TEODORO – Hai proprio ragione, Socrate. *[B]*

SOCRATE – Lo so bene, amico. Tuttavia, una sola cosa capita loro: qualora, in privato, debbano dare e accogliere ragione delle cose che disprezzano, e vogliano resistere coraggiosamente per molto tempo e non fuggire vigliaccamente, allora, stranamente, venerando amico, finisce che ciò di cui parlano con se stessi non piace nemmeno a loro, e quella loro eloquenza, per così dire, appassisce, così che non sembrano differire per niente dai bambini. Ma, suvvia, lasciamo stare questi argomenti, poiché, oltre tutto, si tratta di discorsi accessori – se no, *[C]* affluendo sempre più numerosi, sommergeranno il discorso da cui abbiamo cominciato –, e ritorniamo agli argomenti precedenti, se anche a te sembra opportuno.

TEODORO – Argomenti simili, Socrate, non sono per me meno piacevoli da ascoltare, perché alla mia età è più facile seguirli. Tuttavia, se ti pare opportuno, ritorniamo da capo.

Ripresa della prima definizione

La misura delle cose non è ciascun uomo ma il competente

SOCRATE – Eravamo, dunque, mi pare, a questo punto del nostro discorso: quello in cui dicevamo che coloro i quali affermano che l'essere è in movimento, e che ciò che di volta in volta pare a ciascuno, questo anche è per colui a cui pare, vogliono sostenerlo, non meno che negli altri casi, anche a proposito del giusto, *[D]* affermando soprattutto che le leggi che una città ritiene giusto dare a se stessa, queste anche sono giuste per la città che se le è date, finché restano in

vigore. Riguardo al bene, invece, nessuno è ancora così ardito da osare di sostenere a spada tratta che le leggi che una città si è date, perché le ha ritenute vantaggiose, anche siano vantaggiose, per tutto il tempo in cui restano in vigore, a meno che non si voglia fermarsi alle parole; e questo, credo, sarebbe una presa in giro del discorso che stiamo facendo. O no?

TEODORO – Certo. *[E]*

SOCRATE – In effetti, non si deve parlare del nome, bensì considerare la cosa designata dal nome.

TEODORO – D'accordo.

SOCRATE – Ma con qualunque nome lo designi, è questo ciò a cui mira una città, quando si dà delle leggi, e tutte le leggi, per quanto sa e può, se le dà perché le ritiene molto vantaggiose. Oppure mira a qualche cosa d'altro, quando si dà delle leggi? *[178 A]*

TEODORO – Per niente.

SOCRATE – E, dunque, raggiunge sempre il suo scopo, o ciascuna città commette anche molti errori?

TEODORO – Io credo che commetta anche degli errori.

SOCRATE – Ebbene, chiunque sarà d'accordo con queste affermazioni, ancor più se si parte da questo punto: se si pone la domanda su tutta la specie in cui viene a trovarsi anche l'utile. Ma ciò riguarda, credo, anche il tempo futuro. Infatti, quando ci diamo delle leggi, poniamo le leggi pensando che saranno utili nel tempo che viene dopo, e questo possiamo chiamarlo, correttamente, futuro. *[B]*

TEODORO – Certo.

SOCRATE – Orsù, dunque, chiediamo a Protagora o ad un altro che sostenga la sua stessa dottrina, «di tutte le cose è misura l'uomo», come dite voi, Protagora, di quelle bianche, pesanti, leggere, e di tutte quelle di questo tipo, senza eccezione, perché, avendo in se stesso il criterio per giudicarle, pensando che siano tali quale è l'impressione che ne riceve, pensa cose che sono per lui vere e realmente esistenti. Non è così?

TEODORO – È così.

SOCRATE – Diremo, Protagora, che l'uomo *[C]* ha in se stesso anche il criterio delle cose future, e che quali egli crede che saranno, tali anche diventano per chi lo crede? Per esempio, calde: dunque, se uno che è profano pensa che sarà colto dalla febbre e che ci sarà questo calore, ed un altro, che però è medico, pensa il contrario, secondo l'opinione di quale dei due noi diremo che il futuro si attuerà? Oppure secondo l'opinione di entrambi, e per il medico non avrà né caldo né febbre, mentre per lui stesso avrà entrambe le cose?

TEODORO – Sarebbe proprio ridicolo.

SOCRATE – Sì, ma io credo che, per quanto riguarda il vino, se diventerà dolce o aspro, è determinante l'opinione dell'agricoltore, non quella del citarista.

TEODORO – Certamente.

SOCRATE – E, d'altro canto, per quanto riguarda la disarmonia o l'armonia *[D]* futura, un maestro di ginnastica non avrà un'opinione più valida di quella di un musicista su ciò che in seguito sembrerà essere armonico anche allo stesso maestro di ginnastica.

TEODORO – Certo che no.

SOCRATE – Dunque, anche il giudizio di uno, non esperto di cucina, che sta per partecipare ad un banchetto, mentre il banchetto è in preparazione, sarà meno autorevole di quello del cuoco, per quanto riguarda il piacere futuro. Infatti, di ciò *[E]* che è già al presente piacevole per ciascuno, o che lo è stato in passato, non intendiamo ora discutere, bensì se, di ciò che sembrerà e sarà per ciascuno piacevole in futuro, sarà lui stesso il giudice

migliore; oppure tu, Protagora, almeno per quanto concerne i discorsi, potrai giudicare in anticipo, meglio di un profano qualsiasi, quello che per ciascuno di noi riuscirà persuasivo nei riguardi del tribunale?

TEODORO – Certo, Socrate. Almeno in questo egli dava la sua parola di essere notevolmente superiore a tutti.

SOCRATE – Sì, per Zeus, mio caro! Altrimenti nessuno avrebbe disputato con lui, *[179 A]* dandogli tanto denaro, se egli non avesse persuaso coloro che lo frequentavano che anche su ciò che sarebbe stato e sembrato in futuro né un indovino né alcun altro poteva giudicare meglio di lui.

TEODORO – Verissimo.

SOCRATE – Non è vero, dunque, che anche le legislazioni e l'utile si riferiscono al futuro, e che ognuno concorderebbe sul fatto che una città, nel darsi delle leggi, spesso, fatalmente, non coglie il massimo dell'utilità?

TEODORO – Sicuro.

SOCRATE – Dunque, non mancheremo di misura nei confronti del tuo maestro se gli *[B]* diremo che egli deve necessariamente riconoscere che uno è più sapiente di un altro, e che il più sapiente è misura, mentre non c'è alcuna necessità che funga da misura io, che sono uno che non possiede scienza, come poco fa mi costringeva ad essere, volessi o non volessi, il discorso in sua difesa.

TEODORO – In quella trappola, Socrate, mi sembra che sia stata presa la sua dottrina, presa in trappola anche qui, dove considera sovrane le opinioni degli altri, mentre esse manifestamente giudicavano assolutamente non veri i discorsi di Protagora. *[C]*

SOCRATE – Anche in molti altri punti, Teodoro, tale dottrina può essere presa in trappola, mostrando che non ogni opinione di ogni uomo è vera. Per quanto riguarda l'impressione che ciascuno riceve nell'istante presente: le impressioni da cui nascono le sensazioni e le conseguenti opinioni, è più difficile dimostrare che non sono vere. Forse dico una sciocchezza. Infatti, può darsi che siano irrefutabili, e coloro che dicono che esse sono evidenti e sono scienze forse dicono ciò che è realmente, ed il nostro Teeteto qui non ha mancato il bersaglio, con le sue parole, *[D]* quando ha posto che sensazione e scienza sono la stessa cosa. Bisogna dunque avvicinarsi di più, come ordinava il discorso in difesa di Protagora, ed esaminare questo essere in movimento, battendolo come un vaso, quando si vuol sentire se risuona sano o incrinato. Intorno ad esso c'è stata una non piccola battaglia, e non tra pochi uomini.

Proposta di un riesame dell'Eraclitismo che sta sullo sfondo del Protagorismo

TEODORO – Tutt'altro che piccola, la battaglia! Al contrario, anzi, attraverso la Jonia si sta propagando molto diffusamente, perché i seguaci di Eraclito fanno da corifei a questa dottrina con molta energia.

SOCRATE – Ragione di più, caro Teodoro, per doverla esaminare meglio, e dal *[E]* principio, come essi stessi propongono.

TEODORO – Hai perfettamente ragione. E infatti, Socrate, di queste dottrine eraclitee, o, come dici tu, omeriche e ancora più antiche, non è possibile discutere con i filosofi di Efeso, quanti se ne professano esperti, più di quanto sia possibile discutere con uomini punti dalla tarantola. In effetti, essi sono in continuo e disordinato movimento, conformemente ai loro scritti, e restar fermi su di un argomento e su di una domanda, e tranquillamente *[180 A]* domandare e rispondere, a turno, è loro possibile meno che niente; anzi, è persino esa-

gerato dire «meno che niente», di fronte al fatto che in questi uomini non c'è neppure una piccola traccia di quiete. Ma se tu fai una domanda a qualcuno di loro, estraggono come da una faretra delle frasette enigmatiche e le scagliano come frecce, e se cerchi di afferrare che cosa significa il discorso di costui, sei già stato colpito da un altro con un nuovo gioco di parole. Non concluderai mai niente con nessuno di loro; e neppure essi stessi fra di loro, bene attenti come sono, invece, a non lasciare sussistere alcunché di sicuro, *[B]* né nel discorso né nelle proprie anime, credendo, come a me sembra, che ciò che è sicuro sia fermo; ed è contro questo che fanno grande guerra, e, per quanto possono, lo rigettano da ogni parte.

SOCRATE – Probabilmente, Teodoro, tu hai visto questi uomini mentre combattevano, ma non li hai frequentati mentre erano in pace, perché non sono amici tuoi. Ma io credo che essi espongano con calma e tranquillità dottrine sicure a quegli scolari che vogliono rendere simili a sé.

TEODORO – A quali scolari, venerando amico? Non c'è nessuno *[C]* di tali uomini che sia scolaro di un altro, ma spuntano spontaneamente, ciascuno di loro traendo ispirazione da dove capita, e l'uno ritiene che l'altro non sappia nulla. Ti andavo dicendo, dunque, che da costoro non riuscirai mai a farti render conto, né se vogliono, né se non vogliono: bisogna afferrarli e studiarli come un problema.

Chiamata in causa dell'Eleatismo a confronto con l'Eraclitismo

SOCRATE – E parli assennatamente. Orbene, questo problema è forse diverso da ciò che ci è stato tramandato dagli antichi, che, velandolo di poesia, lo *[D]* tenevano nascosto alla gente comune, cioè che la genesi di tutte le altre cose, Oceano e Teti[43], sono due correnti, e che niente sta fermo, mentre i posteri, in quanto più sapienti, lo hanno dimostrato apertamente, affinché anche i calzolai possano ascoltare e apprendere la loro sapienza, e smettano di credere, da sciocchi, che alcune realtà sono ferme, ed altre, invece, in movimento, e, dopo avere appreso che tutto si muove, abbiano stima di quei pensatori? E per poco mi dimenticavo, Teodoro, che altri, dal canto loro, hanno affermato chiaramente tesi contrarie a queste, per esempio che *[E] il Tutto viene ad avere il nome di Immobile*[44], e quant'altro i Melissi e i Parmenidi, contrapponendosi gli uni agli altri, sostengono con energia, cioè che tutte le cose sono una cosa sola, e questa sta ferma in se stessa, non avendo luogo in cui muoversi. Che conto faremo, dunque, di tutti costoro, amico? Infatti, procedendo, a poco a poco, senza accorgercene, siamo caduti nel mezzo dei due gruppi, e se non *[181 A]* ci difendiamo e non fuggiamo da qualche parte, ne pagheremo il fio, come quelli che nelle palestre giocano attraverso la linea, quando, afferrati dagli uni e dagli altri, sono trascinati in direzioni opposte. A me, dunque, sembra che dobbiamo esaminare, innanzi tutto, quelli contro i quali già ci eravamo lanciati, i «fluenti», e se apparirà che dicono qualcosa di valido, trascineremo con loro noi stessi, cercando di sfuggire agli altri. Se, invece, i sostenitori dell'immobilità dell'Intero ci parranno dire cose più vere, fuggiremo *[B]* dalla loro parte, abbandonando, questa volta, coloro che fanno muovere le cose immobili. Ma se apparirà evidente che né gli uni né gli altri dicono alcunché di giusto, saremo ridicoli se riterremo di poter dire qualcosa noi, che siamo da poco, dopo aver dichiarato incapaci uomini tanto antichi e tanto sapienti. Guarda, dunque, Teodoro, se è convenien-

te che andiamo incontro ad un rischio così grande.

TEODORO – Sarebbe affatto inaccettabile, Socrate, non indagare a fondo che cosa questi uomini dicono, gli uni e gli altri.

Il mobilismo universale non giustifica la sensazione

SOCRATE – L'indagine si deve fare, se tu la desideri tanto. *[C]* A me sembra, dunque, che principio dell'indagine sul movimento sia: che cosa mai intendono dire quando affermano che tutto si muove? Voglio dire questo: dicono che c'è una sola specie di movimento, oppure, come a me sembra evidente, che ce ne sono due? Tuttavia, non deve sembrare così soltanto a me, ma partecipa anche tu con me, affinché, se dovesse capitare qualcosa, lo subiamo tutt'e due insieme. E dimmi: lo chiami «muoversi» quando una cosa passa da un luogo ad un altro, ovvero anche quando gira su se stessa nello stesso luogo?

TEODORO – Io sì.

SOCRATE – E allora, sia questa una singola specie. Quando, invece, una cosa resta, sì, *[D]* nel medesimo luogo, ma invecchia, o diventa da bianca nera, da molle dura, o subisce qualche altra alterazione, non è giusto dire che questa è una seconda specie di movimento?

TEODORO – A me sembra di sì[45].

SOCRATE – Necessariamente, dunque. Io dico appunto che esistono queste due specie di movimento: alterazione l'una, traslazione l'altra.

TEODORO – E dici bene.

SOCRATE – Ebbene, dopo che abbiamo fatta questa suddivisione, passiamo ormai a discutere con quelli che dicono che tutto si muove e chiediamo: *[E]* voi dite che ogni cosa si muove secondo entrambi i movimenti, trasferendosi e insieme alterandosi, oppure che una cosa si muove secondo entrambi e un'altra secondo uno solo dei due?

TEODORO – Ma, per Zeus, non so che cosa dire; credo, però, che essi direbbero «secondo entrambi».

SOCRATE – Se no, amico, certo le cose appariranno loro in movimento e insieme immobili, e non sarà per niente più corretto dire che tutto si muove, di quanto lo sia dire che tutto sta fermo.

TEODORO – Verissimo.

SOCRATE – Dunque, poiché le cose devono muoversi, e il non muoversi *[182 A]* non è possibile per nessuna di esse, tutte, allora, si muovono sempre secondo ogni tipo di movimento.

TEODORO – È necessario.

SOCRATE – Considerami, allora, questo aspetto della loro dottrina. Non dicevamo che la genesi del colore o della bianchezza o di qualsiasi altra qualità essi la spiegano pressappoco così: ognuna di queste cose, insieme con la sensazione, viene a porsi in mezzo tra l'agente e il paziente, e il paziente diventa sensibile ma non sensazione, mentre l'agente diventa un che di qualificato ma non una qualità? Forse, dunque, questa «qualità» ti appare un nome insolito, e, nello stesso tempo, non lo comprendi detto in senso globale. *[B]* Ascolta, dunque, punto per punto. L'agente, in effetti, non diventa calore o bianchezza, ma caldo e bianco, e così anche il resto. Ti ricordi, infatti, credo, che nei discorsi precedenti dicevamo così, che nessuna cosa è una in sé e per sé, neppure, quindi, l'agente o il paziente; ma dal congiungimento reciproco di entrambi si generano le sensazioni ed i sensibili, e da una parte si generano oggetti che hanno una certa qualità, dall'altra soggetti senzienti.

TEODORO – Me ne ricordo; come no? *[C]*

SOCRATE – Ebbene, il resto lascia-

molo pure perdere, se dicono così o diversamente. Difendiamo solo questo, che è lo scopo del nostro discorrere, e chiediamo: tutto si muove e scorre, come dite voi, non è vero?

TEODORO – Sì.

SOCRATE – Dunque, secondo entrambi i movimenti che abbiamo distinto, trasferendosi e alterandosi?

TEODORO – Come no? Almeno se si muoveranno nel pieno senso della parola.

SOCRATE – Ebbene, se si trasferissero soltanto, ma non si alterassero, potremmo in qualche modo dire che qualità abbiano nel fluire le cose che si trasferiscono; o come diciamo?

TEODORO – Così. *[D]*

SOCRATE – Ma poiché neppure questo rimane fermo, che quello che scorre, scorra bianco, ma cambia, cosicché anche di questa stessa determinazione, della bianchezza, c'è uno scorrere, e un cambiamento in altro colore, per non essere colta ferma da questo punto di vista, sarà dunque mai possibile attribuirle un determinato colore, e chiamarla, per conseguenza, anche col nome giusto?

TEODORO – E che mezzo c'è, Socrate? O come una qualche altra cosa del genere può essere chiamata col nome giusto, dal momento che, sempre, mentre uno ne parla, la cosa gli sfugge, in quanto appunto scorre?

SOCRATE – E che cosa diremo di una sensazione qualsiasi, per esempio *[E]* del vedere e dell'udire? Che qualche volta rimane ferma nello stesso vedere o udire?

TEODORO – Non si deve certo dire così, se tutto si muove.

SOCRATE – Né qualcosa si deve chiamare «vedere» più che «non-vedere», né alcun'altra sensazione si deve chiamare «sensazione» piuttosto che «non-sensazione», se tutto, in tutti i sensi, si muove.

TEODORO – No, infatti.

SOCRATE – Eppure sensazione è scienza, come dicevamo io e Teeteto.

TEODORO – Era questo che dicevate.

SOCRATE – Poiché ci è stato chiesto che cosa è scienza, abbiamo dunque risposto che scienza non è niente di più che non-scienza. *[183 A]*

TEODORO – Così sembra.

SOCRATE – Sarebbe bella la correzione della nostra risposta! E dire che noi ci siamo dati da fare per dimostrare che tutto si muove, proprio perché quella risposta si rivelasse corretta. Invece, come sembra, è diventato evidente che, se tutto si muove, ogni risposta, su qualunque argomento si risponda, è del pari corretta, dire sia che è così, sia che non è così, e, se vuoi, che diviene così o non così, per non fermare con la parola proprio loro.

TEODORO – Hai ragione.

SOCRATE – Tranne che io, Teodoro, ho detto «così» e «non così». Ma neppure questo si deve dire, il «così», *[B]* perché il «così» non sarebbe più in movimento; né, a sua volta, il «non così», perché neppure questo è movimento; ma bisogna che coloro che sostengono questa teoria stabiliscano un qualche linguaggio, perché, almeno per ora, non hanno parole per sostenere la propria ipotesi, a meno che il termine «neppure così» non faccia proprio al caso loro, essendo una espressione indeterminata.

TEODORO – Questo sarebbe il linguaggio più appropriato per loro.

SOCRATE – Dunque, Teodoro, abbiamo preso le distanze dal tuo amico, e non gli concediamo più che ogni uomo *[C]* è misura di tutte le cose, a meno che non sia un uomo intelligente. Né gli concederemo che scienza sia sensazione, almeno non seguendo il principio che tutto si muove, a meno che Teeteto qui presente non dica qualcosa di diverso.

TEODORO – Hai parlato benissimo,

Socrate. Infatti, giunti a questo termine, anch'io dovevo essere liberato dall'obbligo di risponderti secondo i patti, cioè quando fosse giunta la fine dell'esame della dottrina di Protagora.

Rinvio dell'esame della dottrina eleatica

TEETETO – Sì, Teodoro, ma non prima che tu e Socrate *[D]* abbiate esaminato a fondo anche coloro che affermano che il Tutto sta fermo, come poco fa avete promesso.

TEODORO – Tu che sei giovane, Teeteto, insegni ai vecchi a commettere ingiustizia violando gli accordi? Preparati, invece, a rendere conto a Socrate di quanto ancora resta.

TEETETO – Se lui vuole. Molto volentieri avrei sentito discutere le dottrine di cui sto parlando.

TEODORO – Tu inviti cavalieri in pianura, invitando Socrate al dialogo. Interroga, dunque, e sentirai. *[E]*

SOCRATE – Sì, ma io credo, Teodoro, che non darò retta a Teeteto a proposito di ciò a cui mi invita.

TEODORO – E perché non gli darai retta?

SOCRATE – Di fronte a Melisso ed agli altri che sostengono che il Tutto è un'unità immobile, mi vergogno, temendo di esaminarli in maniera grossolana, ma mi vergogno di meno che di fronte a Parmenide, che pure è uno solo. Parmenide mi pare che, secondo l'espressione di Omero, sia *per me venerando e terribile*[46] insieme. Mi incontrai, infatti, con quell'uomo quando io ero molto giovane e lui molto vecchio, *[184 A]* e mi parve che avesse un che di profondo e di nobile, in senso assoluto.

Temo, dunque, che noi non comprendiamo le sue parole, e, molto più, che ci sfugga che cosa aveva nella mente quando le pronunciava, e questo è il timore più grande: che ciò a cui mirava il nostro discorso, riguardo alla scienza, che cosa mai essa sia, rimanga inesplorato a causa dei discorsi che irrompono ora come ad un festino, se uno si lascia da loro convincere. D'altro canto, anche il discorso che stiamo ora svegliando è di una complessità enorme: se lo si esaminasse di sfuggita, subirebbe un trattamento indegno, e se lo si affrontasse adeguatamente, si andrebbe per le lunghe e si farebbe scomparire il problema della scienza[47]. Nessuna delle due cose deve accadere; *[B]* ma bisogna che noi cerchiamo, con l'arte maieutica, di liberare Teeteto dei pensieri sulla scienza, di cui è gravido.

TEODORO – Bisogna proprio fare così, se ti pare opportuno.

Non i sensi, ma l'anima coglie l'essere e la verità

SOCRATE – Ebbene, Teeteto, esamina ancora questo punto, riguardo a ciò che si è detto. Hai risposto, infatti, che sensazione è scienza. Non è vero?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Se, dunque, uno ti chiedesse: «Con che cosa un uomo vede gli oggetti bianchi e neri, e con che cosa ode i suoni acuti e gravi?», risponderesti, credo: «Con gli occhi e con le orecchie».

TEETETO – Sì. *[C]*

SOCRATE – La libertà nell'uso dei nomi e dei verbi, e il non esaminarli con precisione, è cosa, per lo più, non ignobile, ma piuttosto il contrario di questo è indegno di un uomo libero. Ma c'è il momento in cui ciò è necessario, come, per esempio, anche ora c'è la necessità di riprendere la risposta che tu hai dato, nel punto in cui non è corretta. Rifletti, infatti: quale delle due risposte è più corretta, che gli occhi sono ciò «con cui» vediamo oppure «per mezzo di cui» vediamo, e che le orecchie sono ciò «con cui» udiamo oppure ciò «per mezzo di cui» udiamo?

TEETETO – Mi sembra che si debba dire, Socrate, «per mezzo di cui» abbiamo sensazione di ciascun oggetto, piuttosto che «con cui». *[D]*

SOCRATE – Infatti, ragazzo, sarebbe strano se molti sensi stessero nascosti in noi come dentro cavalli di legno, ma tutte queste cose non convergessero in una sola determinata Idea[48], sia essa un'anima o come altrimenti si debba chiamare, con la quale, per mezzo dei sensi come di strumenti, noi abbiamo sensazione di tutti gli oggetti sensibili.

TEETETO – Ma a me sembra meglio detto in questo modo, piuttosto che in quello.

SOCRATE – Appunto per questo ti faccio fare quelle precise distinzioni, per vedere se è con qualcosa di noi stessi per se stesso che giungiamo a cogliere per mezzo degli occhi il bianco e *[E]* il nero, e per mezzo degli altri sensi a cogliere gli altri sensibili. E, se tu fossi interrogato, potresti ricondurre al corpo tutte le cose di questo tipo? Ma forse è meglio che sia tu a parlare e a dare quelle risposte, piuttosto che io a darmi da fare al posto tuo. E dimmi: gli organi per mezzo di cui tu hai sensazione di caldo, duro, leggero, dolce, non li poni forse come singoli organi del corpo? O di qualche altra cosa?

TEETETO – Di nient'altro.

SOCRATE – Forse vorrai anche ammettere che le cose che *[185 A]* percepisci per mezzo di una facoltà distinta, è impossibile che siano percepite da un'altra facoltà, come, per esempio, ciò che è possibile per mezzo dell'udito, per mezzo della vista, oppure ciò che è percepibile per mezzo della vista, per mezzo dell'udito?

TEETETO – Come potrei non volerlo ammettere?

SOCRATE – Se tu, dunque, pensassi qualcosa di entrambi i tipi di oggetto, non potresti pensarlo per mezzo di uno dei due organi, e, d'altro canto, neppure potresti, per mezzo di uno solo dei due organi, avere sensazioni di entrambi i tipi di oggetto.

TEETETO – Ebbene no, infatti.

SOCRATE – E allora, del suono e del colore, non pensi, innanzi tutto, proprio questo di entrambi, che entrambi «sono»?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Dunque, anche che ciascuno è diverso[49] da ciascun altro, ma è identico a se stesso? *[B]*

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – E che entrambi insieme sono due, ma ciascuno è uno?

TEETETO – Anche questo.

SOCRATE – Dunque, sei capace di osservare anche se sono dissimili o simili fra di loro?

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Ebbene, per mezzo di che cosa pensi tutto questo di essi? Infatti, non per mezzo dell'udito, né per mezzo della vista è possibile afferrare di essi l'elemento comune. Inoltre, ecco anche questa prova di ciò che stiamo dicendo: se fosse possibile di entrambi insieme esaminare se sono salati oppure no, *[C]* sai che potresti rispondere con che cosa condurresti quest'esame, e questo, evidentemente, non è la vista né l'udito, ma qualcos'altro.

TEETETO – Ma che cosa non sarà, se non la facoltà che usa la lingua come mezzo?

SOCRATE – Dici bene. Ma, allora, per mezzo di che cosa opera, e che facoltà è quella che ti chiarisce che cosa c'è di comune a tutte le cose, ed a queste in particolare, e che tu designi con il termine «è» e il termine «non è», e con tutti gli altri termini a proposito dei quali poco fa ci interrogavamo? Quali organi attribuirai a tutti questi termini, organi per mezzo dei quali quella parte di noi che sente ha sensazione di ciascuno di essi?

TEETETO – Intendi dire l'essere e il non-essere, la somiglianza e la dissomiglianza, l'identico e il diverso, e inoltre *[D]* l'unità e l'altro tipo di numero che a quegli oggetti si riferisce. Ma è chiaro che anche il pari e il dispari, e tutto quanto va insieme con queste proprietà, tu chiedi per mezzo di quale organo mai del corpo noi ne abbiamo sensazione con l'anima.

SOCRATE – Mi segui a meraviglia, Teeteto, ed è proprio questo che io chiedo.

TEETETO – Ma, per Zeus, Socrate, io non saprei che cosa rispondere, se non che a me sembra che, per quanto riguarda il principio, non ci sia nessun organo specifico di tal tipo per queste cose come c'è per quelle, ma mi appare evidente che è l'anima *[E]* stessa che per mezzo di se stessa fa l'esame di tutte le cose per quanto riguarda i loro aspetti comuni[50].

SOCRATE – In effetti, sei bello, Teeteto, e non brutto, come diceva Teodoro; perché chi parla in modo bello è insieme bello e virtuoso. Ma oltre ad essere bello, hai fatto bene a tenermi lontano da un discorso troppo lungo, se ti sembra evidente che alcune cose l'anima esamina da sé per mezzo di se stessa, altre, invece, per mezzo delle facoltà corporee[51]. Questo, infatti, era ciò che sembrava vero anche a me, ma volevo che fosse anche la tua opinione. *[186 A]*

TEETETO – Ma certo, mi sembra evidente.

SOCRATE – In quale dei due tipi di cose tu poni, dunque, l'essere? Perché è soprattutto l'essere che è comune a tutte le cose.

TEETETO – Io lo pongo tra le cose a cui l'anima tende da sé, per se stessa.

SOCRATE – E anche il simile e il dissimile, l'identico e il diverso?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E poi? Il bello e il brutto, il buono e il cattivo?

TEETETO – Anche di queste cose mi sembra che l'anima indaghi l'essere, soprattutto nelle loro relazioni reciproche, quando confronta in se stessa *[B]* il passato ed il presente con il futuro.

SOCRATE – Un momento! Non è forse per mezzo del tatto che l'anima percepirà la durezza di ciò che è duro, così come la mollezza di ciò che è molle?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Ma il loro essere, il fatto che sono due, la loro reciproca contrarietà, e, di nuovo, l'essere della contrarietà, è l'anima stessa che, ritornandoci su e confrontandoli fra di loro, si sforza di renderli oggetto di un nostro giudizio.

TEETETO – Certamente. *[C]*

SOCRATE – Dunque, uomini e animali, per natura, hanno la possibilità, appena nati, di percepire sensibilmente alcune cose: sono tutte quelle impressioni che si spingono fino all'anima attraverso il corpo; invece, le riflessioni su queste impressioni, in relazione all'essere ed all'utilità, è a fatica e col tempo, per mezzo di molti sforzi e con l'educazione, che si presentano alla mente di coloro a cui pur si presentano?

TEETETO – È proprio così.

SOCRATE – È, dunque, possibile che colga la verità chi non coglie neppure l'essere?

TEETETO – Impossibile.

SOCRATE – E uno avrà mai scienza di quello di cui non avrà colto la verità? *[D]*

TEETETO – E come potrebbe, Socrate?

SOCRATE – Dunque, non è in queste impressioni sensibili che c'è scienza, bensì nel ragionamento su di esse: infatti, è in questo che è possibile, come pare, toccare l'essere e la verità; in quelle, invece, è impossibile.

TEETETO – Appare evidente.

SOCRATE – Dunque, chiamerai con lo stesso nome quello e questo, che sono due cose tanto differenti?

TEETETO – Non è certo giusto.

SOCRATE – Ebbene, che nome darai al primo atteggiamento, al vedere, udire, odorare, aver freddo, aver caldo? *[E]*

TEETETO – Avere sensazione, secondo me: quale altro, infatti?

SOCRATE – In conclusione, chiami tutto ciò sensazione?

TEETETO – Necessariamente.

SOCRATE – Ad esso, stiamo dicendo, non è concesso toccare la verità, perché non tocca neppure l'essere.

TEETETO – No, infatti; per conseguenza.

SOCRATE – Dunque, neppure la scienza.

TEETETO – No, infatti.

SOCRATE – Dunque, Teeteto, sensazione e scienza non potranno mai essere la stessa cosa.

TEETETO – Evidentemente no, Socrate. E, soprattutto, almeno, adesso è diventato chiarissimo che scienza è altro da sensazione. *[187 A]*

Seconda definizione di scienza e analisi critica di essa

Scienza è opinione vera

SOCRATE – Ma non è per questo, per scoprire che cosa mai non è scienza, che abbiamo cominciato a discutere, bensì per scoprire che cosa è. Tuttavia, almeno, abbiamo fatto un progresso, tanto che non la cerchiamo più affatto nella sensazione, ma nell'ambito di quella denominazione, quale che sia, che l'anima viene ad avere quando da sé, per se stessa, si occupa degli enti.

TEETETO – Certo; ma credo che questo, Socrate, si chiami «opinare».

SOCRATE – In effetti, hai ragione, amico. Ebbene, ora, *[B]* cancella tutto quanto è stato detto prima, e torna da capo a guardare se, dopo essere arrivato fin qui, riesci a vedere qualcosa di più. E dimmi, di nuovo, che cosa è mai scienza.

TEETETO – È impossibile, Socrate, dire che scienza è ogni opinione, dal momento che esiste anche un'opinione falsa. Ma c'è l'eventualità che scienza sia l'opinione vera, e poniamo che io abbia risposto così. Infatti, se, mentre proseguiamo, le cose non appariranno più come in questo momento, cercheremo di dire qualche cosa d'altro.

SOCRATE – Proprio così bisogna parlare, Teeteto, con coraggio, piuttosto che esitare, come facevi prima, a rispondere. Se, infatti, *[C]* ci comportiamo così, delle due l'una: o troveremo ciò a cui aspiriamo, o saremo meno convinti di sapere ciò che non sappiamo affatto. Ed anche un tale guadagno non sarebbe da disprezzare. Ebbene, che cosa dici ora? Posto che ci sono due specie di opinione, l'una vera e falsa l'altra, definisci scienza l'opinione vera?

TEETETO – Io sì. D'altra parte, infatti, è questo che ora mi sembra evidente.

SOCRATE – Dunque, vale ancora la pena riesaminare, di nuovo, a proposito dell'opinione ...

TEETETO – A quale aspetto dell'opinione ti riferisci? *[D]*

L'opinione falsa non consiste nell'opinare ciò che non è

SOCRATE – Sono in certo modo turbato ora, e spesso anche altre volte, tanto da trovarmi in una grossa difficoltà, sia con me stesso sia con altri, perché non so dire che cosa mai sia questa situazione che ci troviamo a subire, ed in quale modo essa si generi in noi.

TEETETO – Quale?

SOCRATE – Il fatto di avere opinioni false. Anche in questo momento sto

indagando, ancora incerto se lasciarlo perdere, o esaminarlo in modo diverso da quello di poco fa.

TEETETO – Perché no, Socrate, almeno se ti sembra di doverlo fare in qualsiasi modo? Poco fa, infatti, tu e Teodoro non dicevate male, parlando del tempo libero, che niente, in argomenti di questo tipo, ci può fare fretta. *[E]*

SOCRATE – Hai ragione a ricordarmelo, perché, forse, non è fuori di proposito tornare di nuovo sulle tracce, come si dice. In effetti, è meglio ottenere un risultato piccolo ma buono, piuttosto che uno grande ma non adeguato.

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Come, dunque? Che cosa stiamo dicendo, appunto? Diciamo che c'è sempre un'opinione falsa, e che uno di noi opina il falso, l'altro, invece, dal canto suo, opina il vero, come se ci trovassimo in questa situazione per natura?

TEETETO – Diciamo proprio così. *[188 A]*

SOCRATE – Dunque, questa è la possibilità che abbiamo per tutte le cose e per ciascuna: conoscere o non conoscere? Infatti, l'apprendere e il dimenticare, in quanto sono attività intermedie a queste, le lascio perdere per il momento, perché non hanno alcun interesse per il nostro ragionamento.

TEETETO – Ma certo, Socrate. Per ciascuna cosa non rimane niente altro se non conoscere o non conoscere.

SOCRATE – Dunque, ormai non è necessario che, chi opina, opini una delle cose che conosce oppure una di quelle che non conosce?

TEETETO – È necessario. *[B]*

SOCRATE – Ed è impossibile, rispetto al medesimo oggetto, non conoscerlo conoscendolo, e conoscerlo non conoscendolo.

TEETETO – E come no?

SOCRATE – Dunque, chi opina il falso crede che le cose che conosce non siano queste, ma diverse da quelle che conosce, e conoscendo entrambe, entrambe, d'altro canto, ignora?

TEETETO – Ma è impossibile, Socrate!

SOCRATE – Ma, dunque, le cose che non conosce ritiene che siano certe altre tra quelle che non conosce, ed è possibile che chi non conosce né Teeteto né Socrate arrivi a pensare che Socrate sia Teeteto, ovvero che Teeteto sia Socrate? *[C]*

TEETETO – E come potrebbe?

SOCRATE – Ma, certo, almeno le cose che uno conosce, credo, non pensa che siano quelle che non conosce, né, d'altro canto, che quelle che non conosce siano quelle che conosce.

TEETETO – In effetti, sarebbe mostruoso.

SOCRATE – Come, dunque, si potrebbero ancora avere opinioni false? Al di fuori di questi casi, in effetti, è impossibile, credo, avere delle opinioni, visto che tutte le cose o le conosciamo o non le conosciamo, mentre appare evidente che in questi casi non è affatto possibile avere opinioni false.

TEETETO – Verissimo.

SOCRATE – Forse, dunque, su ciò che stiamo cercando bisogna indagare non in questo modo, *[D]* cioè procedendo dal punto di vista del conoscere e del non-conoscere, bensì dal punto di vista dell'essere e del non-essere?

TEETETO – Come dici?

SOCRATE – Vediamo se non sia semplicemente così: che chi opina, a proposito di una cosa qualunque, ciò che non è, non è possibile che non abbia opinioni false, qualunque possa essere la situazione del suo pensiero da altri punti di vista.

TEETETO – È almeno verosimile,

Socrate.

SOCRATE – Come, dunque? Che cosa diremo, Teeteto, qualora uno ci chieda: «Ma è possibile per un uomo qualunque ciò che si sta dicendo, cioè che un uomo opinerà il non-ente, sia il non-ente relativo ad uno degli enti, sia il non-ente in sé e per sé?» Ed allora noi, come pare, a questo risponderemo: «Sì, *[E]* almeno quando chi pensa non pensa il vero». O come diremo?

TEETETO – Così.

SOCRATE – Ma è, dunque, in qualche modo possibile, anche in altri casi, una cosa di questo genere?

TEETETO – Che genere di cosa?

SOCRATE – Il caso in cui uno veda qualcosa, ma non veda niente.

TEETETO – E come?

SOCRATE – Ma se vede anche soltanto un qualcosa che sia uno, vede un qualche ente. O tu pensi che l'unità esista nelle cose che non sono?

TEETETO – Certo che no.

SOCRATE – Dunque, se vede qualcosa che è uno, vede qualcosa che è.

TEETETO – Sembrerebbe evidente. *[189 A]*

SOCRATE – E, dunque, chi sente qualcosa, sente qualcosa che è uno e che è.

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E allora, chi tocca qualcosa che è uno, tocca qualcosa che è, poiché è uno?

TEETETO – Anche questo.

SOCRATE – Ma allora, chi opina, non opina qualcosa che è uno?

TEETETO – Necessariamente.

SOCRATE – E chi opina qualcosa che è uno, non opina qualcosa che è?

TEETETO – Sono d'accordo.

SOCRATE – Dunque, chi opina un non-ente, non opina nulla.

TEETETO – Evidentemente no.

SOCRATE – Ma, in quanto opina il non-ente, nulla neppure opina, in nessun modo.

TEETETO – È chiaro, pare. *[B]*

SOCRATE – Dunque, non è possibile opinare il non-ente, né il non-ente degli enti, né il non-ente in sé e per sé.

TEETETO – Evidentemente no.

SOCRATE – Dunque, opinare il falso è una cosa diversa dell'opinare il non-ente.

TEETETO – Sembra una cosa diversa.

SOCRATE – Dunque, né così né nel modo che esaminavamo poco fa è possibile in noi una opinione falsa.

TEETETO – Ebbene, proprio no, in effetti.

L'opinione falsa non consiste nell'opinare il diverso da ciò che è

SOCRATE – Ma, dunque, diamo questo nome a ciò che si genera in questo modo?

TEETETO – In quale modo?

SOCRATE – Diciamo opinione falsa una specie di opinione del diverso, *[C]* quando uno dica che un ente è un altro ente, scambiando l'uno con l'altro nel pensiero. Infatti, è così che opina sempre un ente, ma ne opina uno invece di un altro, e, poiché manca il punto a cui mirava, sarà giusto dire che opina il falso.

TEETETO – Mi sembra che tu ora abbia parlato benissimo. Infatti, quando uno opina che una cosa è brutta invece che bella, oppure che è bella invece che brutta, allora è proprio vero che opina il falso.

SOCRATE – È chiaro, Teeteto, che non mi apprezzi e non mi rispetti.

TEETETO – In che cosa in particolare?

SOCRATE – A te non sembra, credo, che io possa fare obiezioni alla tua espressione «è proprio vero... il falso», *[D]* domandandoti se, per esempio, ciò che è veloce si generi lentamente, o ciò che è leggero pesantemente, o qualche altro contrario si generi non secondo la propria natura,

ma secondo quella del suo contrario, in modo contrario a se stesso. Orbene, lascio perdere questa obiezione, per non rendere vano il tuo coraggio. Ma è sufficiente, come dici, che l'opinare il falso sia opinare una cosa diversa?

TEETETO – Per me sì.

SOCRATE – Dunque, secondo la tua opinione, è possibile porsi nel pensiero una cosa diversa come diversa e non come quella che è?

TEETETO – Certamente sì. *[E]*

SOCRATE – Quando, dunque, il pensiero di uno fa questo, non è anche necessario che pensi o entrambe le cose o una delle due?

TEETETO – Certo, è necessario: o insieme, o una per volta.

SOCRATE – Benissimo. Ma col termine «pensare» intendi quello che intendo io?

TEETETO – Tu che cosa intendi?

SOCRATE – Io intendo il dialogo che l'anima per sé instaura con se stessa[32] su ciò che sta esaminando. Ti do spiegazioni da ignorante, però. Infatti, mi pare chiaro che, quando pensa, l'anima non fa nient'altro che dialogare, *[190 A]* interrogando se stessa e rispondendosi da sé, e affermando e negando. Quando è giunta a una definizione, sia che abbia proceduto lentamente, sia rapidamente, ormai afferma la medesima cosa, e non è più incerta, è questa che noi poniamo essere la sua opinione. Per conseguenza, io chiamo l'opinare «discorrere» e l'opinione «discorso pronunciato», non tuttavia rivolto ad un altro né pronunciato con la voce, ma in silenzio rivolto a se stesso. E tu che cosa dici?

TEETETO – Anch'io dico lo stesso.

SOCRATE – Insomma, quando uno opina una cosa per un'altra, costui anche dice, come sembra, a se stesso, che una cosa è l'altra. *[B]*

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Ebbene, cerca di ricordarti se mai una volta hai detto a te stesso che in senso assoluto il bello è brutto, oppure che l'ingiusto è giusto. O anche, la cosa più importante di tutte, guarda se mai hai cercato di persuadere te stesso che in senso assoluto il diverso è diverso, oppure, tutt'al contrario, se nemmeno in sogno hai mai osato dire a te stesso che in senso assoluto il dispari è pari, o qualche altra cosa del genere.

TEETETO – Dici il vero: mai. *[C]*

SOCRATE – Pensi che qualcun altro, sano o ammalato di mente, osi dire sul serio a se stesso, persuadendosene, che necessariamente il bue è cavallo, o che il due è uno?

TEETETO – Io no, per Zeus!

SOCRATE – Dunque, se il parlare a se stesso è opinare, nessuno, quando dice e opina due cose diverse insieme, abbracciandole entrambe con l'anima, potrà dire e opinare che una cosa è l'altra. Ma bisogna che anche tu lasci perdere questa espressione. Io, infatti, intendo dire *[D]* in questo modo: nessuno opina che il brutto sia bello, o qualche altra cosa di simile.

TEETETO – Ma sì, Socrate, la lascio perdere; anzi, anche a me sembra giusto come dici tu.

SOCRATE – Dunque, è impossibile che chi opina due cose diverse insieme opini che l'una sia l'altra.

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – Ma certo chi opina soltanto una delle due cose diverse, e nient'affatto l'altra, neppure in questo caso potrà opinare che l'una sia l'altra.

TEETETO – Dici il vero, perché sarebbe costretto ad abbracciare insieme anche quella di cui non ha opinione.

SOCRATE – Dunque, né a chi opina due cose diverse insieme, né a chi opina una sola delle due è dato *[E]* di avere opinione del diverso. Per con-

seguenza, se si definirà essere falsa opinione l'opinare ciò che è diverso, non si dirà niente, perché, né in questo modo né seguendo quelli precedenti, appare esistere in noi opinione falsa.

TEETETO – Sembra di no.

L'opinione falsa come scambio tra opinioni

SOCRATE – Ma, tuttavia, Teeteto, se non apparirà che questo esiste, saremo costretti ad ammettere molte cose assurde.

TEETETO – E quali?

SOCRATE – Non te le dirò prima di essermi sforzato di condurre l'indagine in ogni direzione. Mi vergognerei di noi, infatti, se, nell'aporia in cui ci troviamo, fossimo costretti *[191 A]* ad ammettere le assurdità di cui sto parlando. Se, invece, troveremo il modo di liberarcene, solo allora, fuori come saremo dal rischio del ridicolo, diremo che sono gli altri che subiscono quelle conseguenze. Se, invece, ci troveremo in imbarazzo da ogni punto di vista, umiliati, credo, ci affideremo al ragionamento, perché, come naviganti che soffrono il mal di mare, ci calpesti e faccia di noi quello che vuole. Ascolta, dunque, dove trovo per noi ancora un espediente per risolvere il problema.

TEETETO – Parla senz'altro.

SOCRATE – Dirò che non abbiamo fatto bene ad ammetterlo, quando abbiamo ammesso che è impossibile che uno opini che quello che conosce sia quello che non conosce *[B]* e così si inganni. Al contrario, in qualche caso è possibile

TEETETO – Intendi dire, forse, quello che io anche allora sospettai, quando facevamo quell'affermazione, e cioè che, talvolta, io, che pur conosco Socrate, vedendo da lontano un altro che non conosco, ho creduto che fosse Socrate, che conosco? In simile caso, infatti, si verifica appunto quello che stai dicendo.

SOCRATE – Non abbiamo rifiutato questa spiegazione, perché faceva risultare che noi, pur conoscendolo, non conosciamo ciò che conosciamo?

TEETETO – Precisamente.

SOCRATE – Infatti, non è così che dobbiamo porre il problema, ma in quest'altro modo; forse *[C]* cederà, forse, invece, ci farà resistenza. Ma, in effetti, ci troviamo in una situazione tale, in cui è necessario esaminare con precisione un argomento che tutto sconvolge. Guarda, dunque, se dico qualcosa di valido. È forse possibile che uno, che prima non conosce una cosa, in seguito l'apprenda?

TEETETO – Certo che è possibile.

SOCRATE – E quindi, di nuovo, un'altra e un'altra?

TEETETO – Perché no?

SOCRATE – Per amore del ragionamento, per piacere, poni che nelle nostre anime ci sia una massa di cera, in uno più grande, in un altro più piccola, e in uno di cera più pura, in un altro di cera più sudicia e più dura, *[D]* in alcuni, invece, più umida, ed in altri, infine, di giusta consistenza.

TEETETO – Così pongo.

SOCRATE – Ebbene, diciamo dunque che essa è un dono della madre delle Muse, Mnemosine[33], e che è in essa che imprimiamo ciò che vogliamo ricordare di quello che vediamo o udiamo, o pensiamo nella nostra mente, sottoponendola alle nostre sensazioni ed ai nostri pensieri, come se vi imprimessimo impronte di sigilli. E ciò che venga improntato, lo ricordiamo e ne abbiamo scienza, finché la sua immagine permane; ciò che, invece, venga cancellato, o non sia in grado di *[E]* rimanervi improntato, lo dimentichiamo e non ne abbiamo scienza.

TEETETO – Sia pure così.

SOCRATE – Ebbene, colui che ha, sì,

scienza di quelle cose, ma poi esamina qualcuna delle cose che vede o che ode, rifletti se può opinare il falso nel modo seguente.

TEETETO – In quale modo?

SOCRATE – Pensando che le cose che conosce siano talora cose che sa, talora cose che non sa. Infatti, è questo che nel discorso di prima, quando ammettevamo che fosse impossibile, abbiamo sbagliato ad ammettere.

TEETETO – Ed ora come dici che sia? *[192 A]*

SOCRATE – Su questo argomento, ricominciando da capo ad operare distinzioni, bisogna fare il seguente discorso: ciò che uno sa, possedendone nella sua anima il ricordo, ma senza averne la sensazione, è impossibile che creda che sia una cosa diversa da quelle che sa, perché anche di quella ha l'impronta, pur non avendone la sensazione.

E, d'altro canto, ciò che sa è impossibile che pensi che sia ciò che non sa e di cui non ha in sé il sigillo; e ciò che non sa è impossibile, a sua volta, che pensi che sia un'altra cosa che non sa, e che ciò che non sa sia ciò che sa.

E ciò di cui ha sensazione non può pensare che sia una cosa diversa da quelle di cui ha sensazione; e che ciò di cui ha sensazione sia una delle cose di cui non ha sensazione; che *[B]* ciò di cui non ha sensazione sia un'altra delle cose di cui non ha sensazione; che ciò di cui non ha sensazione sia una delle cose di cui ha sensazione.

Inoltre: ciò che uno sa, di cui ha sensazione e di cui ha il segno che deriva dalla sensazione, è ancora più impossibile, se si può dire, di quegli altri casi, che pensi che sia una cosa diversa da quelle che sa, di cui ha sensazione e di cui pure possiede il segno che deriva dalla sensazione. E ciò che sa, di cui ha sensazione e di cui conserva un preciso ricordo, è impossibile che pensi che sia una cosa che solo sa; e che ciò che sa, di cui ha sensazione e conserva il ricordo *[C]* allo stesso modo, sia una cosa di cui ha solo sensazione.

E, d'altro canto, ciò che non sa e di cui non ha sensazione, non può pensare che sia ciò che non sa e di cui non ha sensazione; e che ciò che non sa e di cui non ha sensazione, sia una cosa di cui non ha sensazione.

Tutti questi casi si distinguono per l'assoluta impossibilità che in essi si abbiano opinioni false. Ed allora resta che tale possibilità si trovi, se mai, altrove, nei casi del tipo seguente.

TEETETO – In quali, dunque? Purché da questi io possa capire forse qualcosa di più! Perché ora non ti seguo.

SOCRATE – Nei casi in cui pensa che ciò che sa sia qualcos'altro di ciò che sa e di cui ha sensazione; oppure che sia diverso da ciò che non sa, ma di cui ha sensazione; oppure che ciò che *[D]* sa e di cui ha sensazione sia diverso da ciò che sa e di cui ha sensazione.

TEETETO – Ora sono stato lasciato molto più indietro di prima!

SOCRATE – Così, allora, di nuovo ascolta. Io conosco Teodoro e mantengo in me il ricordo delle sue qualità, e conosco Teeteto e ne ricordo le qualità: non è vero che talora li vedo e talora no, qualche volta li tocco e qualche altra volta no, e li odo, ovvero li percepisco con qualche altro senso, ma altre volte non ho alcuna sensazione di voi, eppure, nondimeno, mi ricordo di voi e sono proprio io che ho in me stesso scienza di voi? *[E]*

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – È questa, dunque, la prima cosa che devi imparare tra quelle che voglio renderti chiare: è possibile che di ciò che uno sa non abbia sensazione, ma è possibile anche che ce l'abbia.

TEETETO – Vero.

SOCRATE – Non è dunque possibile

che di ciò che uno sa spesso non abbia neppure sensazione, ma spesso ne abbia soltanto sensazione?

TEETETO – Anche questo è vero.

SOCRATE – Guarda, allora, se mi segui un po' di più. Socrate, *[193 A]* se conosce Teodoro e Teeteto, ma non vede nessuno dei due, e non ha di loro alcun'altra sensazione, non potrà mai avere in sé l'opinione che Teeteto sia Teodoro. Dico qualcosa di sensato, oppure no?

TEETETO – Sì, dici la verità.

SOCRATE – Questo, allora, era il primo dei casi di cui parlavo.

TEETETO – Lo era, infatti.

SOCRATE – Ecco il secondo: se conosco uno di voi, ma non conosco l'altro, e non ho sensazione di nessuno dei due, non potrò mai credere che quello che conosco sia quello che non conosco.

TEETETO – Giusto. *[B]*

SOCRATE – Terzo: se non conosco nessuno dei due e neppure ne ho sensazione, non potrò credere che quello che non conosco sia un altro di quelli che non conosco. E tutti gli altri casi di prima, pensa di averli sentiti di nuovo uno dopo l'altro: in essi io non avrò mai un'opinione falsa su di te e Teodoro, sia che vi conosca entrambi, sia che entrambi non vi conosca, sia che conosca l'uno ma non l'altro. E lo stesso vale per le sensazioni, se mi segui.

TEETETO – Ti seguo.

SOCRATE – E allora resta che l'opinare il falso consista in questo: quando io, conoscendo te e Teodoro, e possedendo in quel famoso blocco di cera *[C]* le impronte di voi due come di due sigilli, vedendovi da lontano e in modo non sufficientemente chiaro, mi sforzo di ricondurre l'impronta propria di ciascuno dei due alla visione propria, di sovrapporre e di adattare ciascuna alla propria orma, affinché si attui il riconoscimento; ma se, poi, questo non mi riesce e se, come quelli che si infilano le scarpe scambiate, riferisco, scambiandole, la visione di ciascuno dei due all'impronta dell'altro, o, anche, come accade alla visione negli specchi, *[D]* che fa passare a sinistra ciò che è a destra, mi capita di incorrere nel medesimo errore. Ed è allora che si verifica lo scambio di un'opinione con l'altra, cioè l'opinare il falso.

TEETETO – Infatti, Socrate, così pare. È ammirevole il modo in cui tu descrivi quello che succede all'opinione!

L'opinione falsa come mancata corrispondenza tra ricordo e sensazione

SOCRATE – Inoltre, allora, anche quando, conoscendovi entrambi, di uno, oltre a conoscerlo, ho sensazione, dell'altro no, ma del primo ho la conoscenza conforme alla sensazione: è questo che dicevo prima e tu allora non mi capivi.

TEETETO – In effetti no, è vero.

SOCRATE – Ora, io dicevo questo: se si conosce uno e *[E]* se ne ha la sensazione, e se si possiede la conoscenza di lui in conformità con la sensazione, non si crederà mai che quello sia qualcun altro che si conosca, di cui si abbia sensazione, e di cui si possegga anche la conoscenza conforme alla sensazione. Era questo che dicevo?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Restava, però, credo, il caso ora descritto, in cui appunto diciamo che si genera la falsa opinione: pur conoscendoli entrambi *[194 A]* e vedendoli entrambi, o avendo di entrambi qualche altra sensazione, non si possiede ciascuno dei due oggetti in modo conforme alla sensazione che se ne ha, ma come un arciere poco abile che saettando sbaglia il bersaglio e lo fallisce; è questo, insomma, che prende il nome di «falso».

TEETETO – Almeno è verosimile.

SOCRATE – E allora, quando con una delle impronte sia presente una sensazione, con l'altra, invece, no, e quando alla sensazione presente cerchi di adattare l'impronta della sensazione assente, la mente, in questo caso, si sbaglia del tutto. E in una parola, di ciò che uno non sa e di cui non ha mai avuto neppure sensazione, non è possibile, *[B]* come sembra, né ingannarsi né avere falsa opinione, se noi ora stiamo dicendo qualcosa di valido. Invece, è proprio tra le cose che sappiamo e di cui abbiamo sensazione che si aggira e si avvolge l'opinione, diventando falsa e vera: vera, se mette insieme, l'una di fronte all'altra e direttamente, le immagini appropriate ed i loro modelli; falsa, se il confronto avviene tra immagini e modelli di traverso e obliquamente.

TEETETO – E non si dice bene, Socrate? *[C]*

SOCRATE – Sì, e lo dirai ancor più quando avrai sentito quanto segue. Infatti, l'opinare il vero è bello, l'opinare il falso è brutto.

TEETETO – E come no?

SOCRATE – Ebbene, dicono che queste cose nascano di qui. Quando la cera nell'anima di qualcuno è profonda, abbondante, liscia, impastata nella giusta misura, ciò che vi entra per mezzo dei sensi, restando impresso in questa parte, che Omero chiamò «cuore» dell'anima, alludendo alla sua somiglianza con la parola «cera»[54], allora avviene anche che in costoro *[D]* le impronte nascano pure, sufficientemente profonde, e che siano molto durature. E tali uomini, innanzi tutto, sono pronti ad apprendere, poi hanno buona memoria, ed infine non scambiano le impronte delle sensazioni, ma hanno opinioni vere. Infatti, poiché le impronte risultano chiare e si trovano in un luogo spazioso, essi fanno presto a fare corrispondere ciascuna ai propri sigilli, che si chiamano, appunto, cose reali: e allora questi uomini vengono chiamati sapienti. O non ti pare?

TEETETO – A meraviglia, anzi. *[E]*

SOCRATE – Quando, invece, il cuore di uno è irsuto, come lo chiamava, lodandolo, il poeta sapiente in tutto[55], oppure quando è sporco e fatto di cera non pura, o troppo molle o troppo duro, quelli che lo hanno molle sono, sì, pronti ad apprendere, ma dimenticano facilmente; quelli, invece, che ce l'hanno duro, il contrario. Ora, quelli che hanno cuore irsuto e ruvido, come un qualcosa di pietroso, o pieno di terra o di sudiciume insieme mescolato, hanno le impressioni poco chiare. E le hanno poco chiare anche coloro che hanno il cuore duro, perché in essi non c'è profondità. E poco chiare *[195 A]* anche quelli che hanno il cuore molle, perché si fondono insieme e presto diventano indistinguibili. Se, poi, oltre a tutto questo, le impronte cadono una sull'altra a causa della ristrettezza dello spazio, se l'animuccia di uno è proprio piccola, esse risultano ancora meno chiare delle altre. Tutti costoro, dunque, vengono a trovarsi predisposti a opinare il falso. Infatti, quando vedono, oppure odono o pensano qualcosa, non essendo capaci di far corrispondere rapidamente ciascuna cosa a ciascuna impronta, sono lenti, e, facendo corrispondere tra loro cose diverse, moltissime volte vedono, odono e pensano in modo erroneo, e, di nuovo, di costoro si dice che si sbagliano riguardo alle cose reali e che sono ignoranti. *[B]*

TEETETO – Tu dici le cose più giuste che uomo possa dire, Socrate.

SOCRATE – Diremo, dunque, che in noi ci sono opinioni false?

TEETETO – Sicuramente.

SOCRATE – Ed anche opinioni vere?

TEETETO – Anche vere.

SOCRATE – Ormai, dunque, crediamo di essere abbastanza d'accordo sul fatto che indubbiamente esistono in noi entrambe queste opinioni?

TEETETO – Senza alcun dubbio, certo.

L'opinione falsa non è mancata corrispondenza tra pensiero e sensazione o tra pensiero e pensiero

SOCRATE – Quanto è vero, Teeteto, che un uomo chiacchierone rischia di essere una cosa terribile e spiacevole!

TEETETO – Cioè? A quale scopo dici questo? *[C]*

SOCRATE – Perché sono irritato contro la mia scarsa intelligenza e contro questa mia vera e propria mania di chiacchierare. Quale altro nome, infatti, si potrebbe usare, quando uno stiracchia in su e in giù i suoi discorsi, perché non è capace, per ottusità, di giungere ad una persuasione definitiva, e quando non è capace di sbrogliarsi da ciascun discorso?

TEETETO – Ma tu, dunque, perché ti irriti?

SOCRATE – Non mi irrito soltanto, ma anche temo quello che potrò rispondere se uno mi chiederà: «Socrate, hai proprio scoperto che un'opinione falsa non è possibile né nelle sensazioni in rapporto l'una con l'altra, né *[D]* nei ragionamenti, bensì nell'incontro di una sensazione con un ragionamento?». Ed io risponderò di sì, credo, vantandomi con me stesso, come se avessimo scoperto qualcosa di bello.

TEETETO – A me, però, sembra che non sia brutto ciò che ora è stato dimostrato.

SOCRATE – E quello continua: «Dunque, tu dici che, dal canto suo, l'uomo che soltanto pensiamo, ma che non vediamo, non potremmo mai credere che sia un cavallo, il quale, a sua volta, non vediamo né tocchiamo, ma soltanto pensiamo, e non abbiamo di lui nessun'altra sensazione?». Risponderò, credo, che è questo che io intendo dire.

TEETETO – Ed è corretto. *[E]*

SOCRATE – E quello dice: «Dunque, l'undici, che uno non può far altro che pensare, in base a questo tuo ragionamento non si potrà mai credere che sia dodici, il quale, a sua volta, non può essere altro che pensato?». Orsù, dunque, rispondi tu.

TEETETO – Ma io risponderò che se uno lo vedesse o lo toccasse potrebbe credere che l'undici sia dodici; tuttavia, delle cose che uno ha solo nel pensiero non potrà mai averne opinione in questo modo.

SOCRATE – Come, dunque? Credi che qualcuno mai, propostosi di considerare in se stesso cinque e *[196 A]* sette (ma non intendo dire cinque e sette uomini, né nient'altro del genere, bensì cinque e sette di per sé, che noi diciamo che sono ricordi impressi là nel blocco di cera, e che in essi non è possibile opinare il falso), credi che se un uomo qualsiasi li considera mai in se stessi, parlando con se stesso e domandandosi quanto fanno, succeda anche che uno creda e dica che fanno undici, e un altro dodici, oppure che tutt'e due dicano e pensino che fanno dodici? *[B]*

TEETETO – No, per Zeus; ma anzi molti dicono appunto anche undici. Ma se uno prende in considerazione un numero più grande, si sbaglia di più. Credo, infatti, che tu stia parlando di ogni numero.

SOCRATE – E credi giusto. E pensa se non avviene, allora, qualcos'altro se non questo: che uno crede che il dodici stesso nel blocco di cera sia un undici.

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – Dunque, si torna di nuovo ai discorsi di prima. Infatti, colui al quale capita questo pensa che ciò che sa sia una cosa diversa da

quelle che pure sa: cosa che abbiamo detta impossibile, e proprio per questo siamo stati costretti a dire che non esiste *[C]* opinione falsa, affinché lo stesso uomo non si trovi necessariamente nello stesso tempo a non sapere proprio le stesse cose che sa.

TEETETO – Verissimo.

Apprendimento, memoria, sensazione, scienza e possibilità di opinione falsa

SOCRATE – Ma allora bisogna, dunque, dimostrare che l'opinare il falso è un'altra cosa qualsiasi, diversa da uno scambio di un pensiero con una sensazione. Se, infatti, fosse questo, non ci sbaglieremmo mai nell'ambito dei pensieri in se stessi. Ora, invece, o non esiste opinione falsa, oppure quello che uno sa è possibile anche che non lo sappia. E di queste due alternative quale scegli?

TEETETO – Mi proponi una scelta difficile, Socrate. *[D]*

SOCRATE – Ma tuttavia c'è il rischio che il discorso non le lasci sussistere entrambe. Eppure, poiché si deve osare tutto, che ne diresti, se cercassimo di non aver alcun pudore?

TEETETO – Come?

SOCRATE – Decidendoci a dire che cosa sia mai «avere scienza».

TEETETO – E perché questo sarebbe un comportamento privo di pudore?

SOCRATE – Sembra che tu non capisca che tutto il nostro discorso, fin dall'inizio, è stato ricerca di «scienza», mentre non sappiamo che cosa mai è scienza.

TEETETO – Lo capisco, invece.

SOCRATE – Dopo di che non ti sembra spudorato che uomini che non sanno che cosa è scienza definiscano che cosa è l'avere scienza? Ma, anzi, *[E]* Teeteto, già da tempo siamo saturi di questo dialogare in maniera non pura. Infinite volte, infatti, abbiamo detto «conosciamo» e «non conosciamo», «abbiamo scienza» e «non abbiamo scienza», come se capissimo qualcosa l'uno dell'altro nel momento in cui ancora ignoriamo che cosa sia scienza. E se vuoi, anche ora, in questo momento, abbiamo di nuovo usato i termini «ignorare» e «capire», come se fosse conveniente usarli, visto che siamo privi di scienza.

TEETETO – Ma in che modo potrai dialogare, Socrate, astenendoti dall'usare questi termini? *[197 A]*

SOCRATE – In nessun modo, dal momento, almeno, che sono quello che sono; tuttavia lo potrei, se fossi un esperto di contraddittorio. Un uomo simile, se anche ora fosse presente, ci direbbe che dovremmo astenerci da questi termini, e ci moverebbe un grande rimprovero per quello che io sto dicendo. Benché, dunque, siamo degli uomini dappoco, vuoi che io osi dire che cosa sia l'avere scienza? A me pare, infatti, che potrebbe risultarci utile.

TEETETO – Ebbene, osa, per Zeus! Per te si avrà molta comprensione, anche se non ti asterrai dall'usare questi termini.

SOCRATE – Hai sentito, dunque, che cosa ora dicono che sia l'avere scienza?

TEETETO – Forse. Tuttavia, almeno in questo momento, non me ne ricordo. *[B]*

SOCRATE – Dicono che sia un «avere», in qualche modo, scienza.

TEETETO – Vero.

SOCRATE – Ed allora, noi cambiamo un po', e diciamo: un «possedere» scienza.

TEETETO – In che cosa dirai che questa definizione differisce da quella?

SOCRATE – Forse in niente. Ma tu, comunque, ascolta la mia opinione e rifletti con me.

TEETETO – Purché ne sia capace.

SOCRATE – Ebbene, a me non sembra che «avere» sia la stessa cosa che «possedere». Per esempio: se uno ha comprato un mantello e ne è padrone, ma non lo indossa, certamente diremmo che egli non l'ha, ma lo possiede.

TEETETO – Giusto. *[C]*

SOCRATE – Vedi, dunque, anche della scienza, se è possibile possederla in questo modo e non averla, ma possederla come uno, che, catturati degli uccelli selvatici, colombi o altro, costruisca in casa una colombaia, e ve li allevi: potremmo dire che in certo qual modo egli li ha sempre, perché, appunto, li possiede. Non è così?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Ma da un altro punto di vista potremmo dire che non ne ha nessuno, ma che su quegli uccelli, poiché li ha resi disponibili in un recinto domestico, gli è derivato il potere di prenderli e di averli quando *[D]* vuole, catturando quello che di volta in volta vuole, e poi di lasciarlo andare di nuovo, e che può fare ciò tutte le volte che gli pare.

TEETETO – Così è.

SOCRATE – E allora, di nuovo, come nei discorsi precedenti abbiamo costruito nelle nostre anime un qualcosa di cera, una non so quale immagine, ora, invece, in ciascun'anima faremo una specie di colombaia per ogni tipo di uccello, alcuni riuniti in stormi separati dagli altri, altri, invece, in piccoli gruppi, e alcuni, infine, che volano solitari in mezzo a tutti, dove capita. *[E]*

TEETETO – E diamolo per fatto. Ma che cosa ne consegue?

SOCRATE – Bisogna affermare che, quando si è bambini, questo serbatoio è vuoto, ma al posto degli uccelli pensa «scienze». Quando uno si sia impossessato di una scienza e l'abbia rinchiusa in questo recinto, dobbiamo dire che costui ha appreso, ovvero che ha trovato l'oggetto di cui quella era la scienza, e questo è l'avere scienza.

TEETETO – E sia. *[198 A]*

SOCRATE – E allora, di nuovo, il fatto di andare a caccia della scienza che si vuole, e, dopo averla catturata, di averla e poi ancora di lasciarla andare, vedi con quali parole si debba indicarlo: se con le stesse parole del primo momento in cui uno se ne è impossessato, oppure con altre. Di qui apprenderai più chiaramente ciò che intendo dire. Infatti: c'è un'arte che si chiama aritmetica?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Allora, supponi che quest'arte consista nella caccia di scienze di ogni numero, pari e dispari.

TEETETO – Lo suppongo.

SOCRATE – Con quest'arte, credo, uno ha a propria disposizione *[B]* le scienze dei numeri e chi le trasmette, le trasmette ad un altro.

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E diciamo che chi le trasmette insegna, mentre chi le riceve impara, e che chi ce l'ha, per il fatto di possederle in quella famosa colombaia, ha scienza.

TEETETO – Sicuramente.

SOCRATE – Ed ora concentra la tua mente su ciò che ne consegue. Se uno, infatti, è un aritmetico perfetto, non ha forse scienza di tutti i numeri? Di tutti i numeri, infatti, ci sono scienze nella sua anima.

TEETETO – Certo. *[C]*

SOCRATE – Un uomo simile, dunque, potrà mai contare da se stesso quelle realtà che esistono solo per lui o qualche realtà esterna che ha un numero?

TEETETO – Come no?

SOCRATE – Ma il contare noi porremo che non è altro se non l'indagare quanto grande un numero si trovi ad essere?

TEETETO – È così.

SOCRATE – Se indaga, è evidente

che non sa ciò di cui, pure, ha scienza, colui che noi avevamo ammesso che conosce tutti i numeri. Le senti, infatti, le obiezioni di questo tipo.

TEETETO – Io sì. *[D]*

SOCRATE – Dunque, noi, traendo l'immagine dal possesso e dalla caccia dei colombi, diremo che la caccia era duplice: l'una, precedente il possesso, avente come scopo il possedere; l'altra, invece, per chi già possiede, avente come scopo quello di prendere e avere tra le mani ciò di cui già prima si era impossessato. Così anche le cose di cui già prima c'erano scienze per lui che le apprendeva, cioè aveva scienza di esse, è possibile apprendere di nuovo queste stesse cose, riprendendo e avendo la scienza di ciascuna, scienza di cui già da prima si era impossessato, ma che non aveva a portata di mano nel suo pensiero?

TEETETO – È vero. *[E]*

SOCRATE – Ebbene, è questo che domandavo poco fa: quali parole si devono usare per parlare di quelle cose, quando l'aritmetico si accinga a contare, o il grammatico a leggere qualcosa: uno che pure ha scienza in tale ambito giunge di nuovo ad imparare da sé quello di cui ha scienza?

TEETETO – Ma è assurdo, Socrate.

SOCRATE – Ma allora diremo che quegli leggerà *[199 A]* e conterà cose di cui non ha scienza, dopo che gli abbiamo concesso che ha scienza di tutte le lettere e di ogni numero?

TEETETO – Ma anche questo sarebbe illogico.

SOCRATE – Vuoi, dunque, che diciamo che non ci importa niente delle parole, e che si tiri pure dove piace il senso di «avere scienza» e di «imparare», ma poiché abbiamo definito che una cosa è «possedere» altra «avere» la scienza, diciamo che è impossibile che uno non possegga ciò che possiede, ragion per cui non accade mai che uno non sappia ciò che sa, e che tuttavia è possibile un'opinione falsa su questa stessa cosa? *[B]* Infatti, è possibile non «avere» la scienza di questa cosa, ma averne un'altra al posto di quella, quando, nel cercar di catturare una certa scienza, tra quelle che svolazzano in giro, ci si sbaglia e se ne prende una al posto di un'altra: allora, ecco, uno crede che l'undici sia dodici, prendendo la scienza dell'undici al posto di quella del dodici, come la colombella che è in lui invece del colombo.

TEETETO – In effetti, dunque, questo ha un senso.

SOCRATE – Ma quando uno prende quella che cerca di prendere, diciamo che allora non cade in errore, e che opina le cose che realmente sono, e che è così appunto che esistono vera e *[C]* falsa opinione, e che non ci troviamo più tra i piedi nessuna di quelle difficoltà che ci disturbavano nei discorsi precedenti? Forse, dunque, concorderai con me. O come farai?

TEETETO – Così.

SOCRATE – Ed in effetti abbiamo preso le distanze dall'affermazione che non si ha scienza di ciò di cui invece si ha scienza. Non consegue più, infatti, in nessun modo, che non si possegga ciò che si possiede, né per chi opini il falso di qualcosa, né per chi non opini il falso. Tuttavia, mi pare che si stia presentando un'obiezione ancor più temibile.

TEETETO – Quale?

SOCRATE – Se lo scambio delle scienze diventerà mai un'opinione falsa.

TEETETO – E come? *[D]*

Impossibilità logica di definire la falsa opinione prima di avere stabilito che cosa è la scienza

SOCRATE – Innanzi tutto, il fatto che uno che ha scienza di una cosa proprio questa cosa ignori, e non per ignoranza, ma per la sua stessa scien-

za; in secondo luogo, di nuovo, il fatto che opini che l'altro sia questo, e che questo sia l'altro, come non sarebbe una grande assurdità che, mentre è presente in lei la scienza, l'anima non sappia nulla, ma ignori tutto? In base a questo ragionamento niente impedisce che, quando è presente, l'ignoranza faccia conoscere qualcosa e la cecità faccia vedere, se è vero che anche la scienza qualche volta farà ignorare alcune cose. *[E]*

TEETETO – In effetti, Socrate, forse non abbiamo fatto bene a porre in campo gli uccelli, ponendoli soltanto come scienze, ma bisognava porre come svolazzanti nella nostra anima anche delle non-scienze, e dire che il cacciatore, catturando una volta una scienza, un'altra una non-scienza della medesima cosa, opina il falso con la non-scienza, il vero, invece, con la scienza.

SOCRATE – Non è facile, Teeteto, non lodarti. Tuttavia, rifletti di nuovo su quello che hai detto. Sia, infatti, come dici tu: *[200 A]* chi, dunque, cattura la non-scienza, opinerà il falso, tu dici. O no?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Ma non crederà certo anche di opinare il falso.

TEETETO – Come potrebbe, infatti?

SOCRATE – Ma crederà di opinare il vero, e si troverà nella condizione di uno che sa ciò su cui si è ingannato.

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, penserà, dopo aver cacciato, di avere una scienza, ma non una non-scienza.

TEETETO – Chiaro.

SOCRATE – Ebbene, dopo aver compiuto un lungo giro ci troviamo ancora una volta di fronte alla prima difficoltà. Infatti, quel nostro confutatore si metterà a ridere e dirà: *[B]* «Bravissimi! Uno che le conosca entrambe, scienza e non-scienza, crede forse che una, che conosce, sia una certa altra di quelle che pure conosce? Oppure, pur non conoscendo nessuna delle due, quella che non conosce opina che sia un'altra di quelle che non conosce? Oppure ne conosce una sì e l'altra no, e opina che quella che conosce sia quella che non conosce? o che quella che non conosce sia quella che conosce? Oppure, di nuovo, mi direte che di queste scienze e non-scienze ci sono a loro volta delle scienze, e che chi possiede queste ultime, perché *[C]* le ha rinchiuse in certe altre ridicole colombaie o in blocchi di cera lavorati, ne ha scienza finché le possiede, anche se non le ha a portata di mano nella sua anima? E così, allora, sarete costretti a fare un'infinità di giri senza compiere alcun progresso?». Che cosa ribatteremo, Teeteto, a queste obiezioni?

TEETETO – Ma, per Zeus, Socrate, io non so proprio che cosa si dovrebbe dire.

SOCRATE – Non fa, dunque, bene il ragionamento a rimproverarci, ragazzo, e a dimostrarci che non è corretto che noi cerchiamo falsa opinione prima di *[D]* scienza, trascurando quest'ultima? È impossibile conoscere falsa opinione prima che si sia adeguatamente afferrato che cosa è mai scienza.

TEETETO – È necessario, Socrate, ora come ora, pensare come dici tu.

SOCRATE – Che cosa, dunque, cominciando di nuovo dal princípio, si dirà scienza? Non rinunceremo, infatti, almeno credo, a rispondere.

TEETETO – Proprio per niente, a meno che, almeno, non sia tu a rinunciare.

SOCRATE – E allora dimmi: che cos'è il massimo che possiamo dirne per trovarci al minimo in contraddizione con noi stessi? *[E]*

TEETETO – Quello che cercavamo di dire, Socrate, nel discorso prece-

dente: io almeno non ho nessun'altra risposta.

SOCRATE – E cioè?

TEETETO – Che scienza è l'opinione vera. L'opinare il vero, almeno credo, è immune da errore, e ciò che ne deriva è tutto di grande valore.

SOCRATE – La guida al guado del fiume, Teeteto, diceva: sarà il fatto stesso che lo mostrerà. E questo che cerchiamo, se proseguiamo nella ricerca, può darsi che *[201 A]* ci capiti tra i piedi e ci si manifesti da sé; ma se restiamo fermi, niente diverrà per noi chiaro.

TEETETO – Hai ragione. Ma allora proseguiamo e indaghiamo.

SOCRATE – Dunque, questo, almeno, richiede una indagine breve: infatti, c'è un'intera arte che ti mostra che opinione vera non è scienza.

TEETETO – Come? E quale arte?

SOCRATE – Quella dei più grandi in fatto di sapienza, che vengono chiamati retori e avvocati. Costoro, infatti, io credo, con la loro arte persuadono, non insegnando, ma facendo opinare quello che vogliono. O tu credi che ci siano dei maestri così abili *[B]* da poter insegnare adeguatamente, nel breve scorrere dell'acqua nella clessidra, la verità dei fatti accaduti a questi uomini, che non avevano testimoni quando sono stati derubati dei loro averi o quando hanno subito qualche altra violenza?[56]

TEETETO – Non li credo affatto capaci di insegnare, ma di persuadere sì.

SOCRATE – E con il termine «persuadere» non intendi «fare opinare»?

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Dunque, quando dei giudici restino giustamente persuasi di fatti che solo chi li ha visti può conoscere, altrimenti no, allora, *[C]* giudicando questi fatti sulla base del sentito dire e facendosi un'opinione vera, hanno giudicato senza scienza, benché persuasi rettamente, almeno se hanno giudicato bene?

TEETETO – Assolutamente.

SOCRATE – Amico, se fossero la stessa cosa opinione vera e scienza, nemmeno il più competente dei giudici potrebbe avere opinioni rette senza scienza. Ma ora sembra che ciascuna di esse sia una cosa diversa.

Terza definizione di scienza e analisi critica di essa

Scienza è opinione vera accompagnata da spiegazione

TEETETO – Quello che io, Socrate, mi ero dimenticato di aver sentito dire da qualcuno, ora, invece, ce l'ho in mente. Diceva che *[D]* l'opinione vera accompagnata da spiegazione[57] è scienza, mentre quella priva di spiegazione resta al di fuori della scienza; e che le cose di cui non c'è spiegazione non sono oggetto di scienza – questo è il termine che usava –, mentre quelle che l'hanno sono oggetto di scienza.

SOCRATE – Come parli bene! Ma dimmi: allora, come distingueva questi che sono oggetti di scienza da quelli che non lo sono, se per caso tu e io abbiamo sentito parlare allo stesso modo.

TEETETO – Ma non so se riuscirò a ritrovarlo; se, tuttavia, lo esponesse un altro, credo che potrei seguirlo.

SOCRATE – Allora, ascolta un sogno in cambio di un altro sogno. Infatti, dal canto mio, mi è sembrato di *[E]* sentire alcuni[58] dire che i primi elementi, per così dire, di cui siamo composti noi e le altre cose, non hanno spiegazione. Infatti, ciascun elemento di per se stesso può soltanto essere nominato, ma non è possibile dirne nient'altro di più, né che è, né che non è: già questo *[202 A]* gli aggiungerebbe l'essere o il non-essere, mentre non bisogna attribuirgli niente di più, se si vorrà parlare di quello, e di quello

soltanto. Perché neppure il «per sé», né il «quello», né il «ciascuno», né il «solo», né il «questo» si deve aggiungergli, né alcuno dei molti altri termini del genere. Questi, infatti, essendo correnti, vengono attribuiti a tutte le cose, poiché essi sono diversi da quelle cose alle quali si aggiungono, ma, se fosse possibile che l'elemento stesso venisse espresso con parole e che avesse una sua propria spiegazione, bisognerebbe che fosse espresso senza tutti gli altri termini.

Ora, invece, è impossibile che *[B]* uno qualsiasi dei primi elementi sia espresso con una spiegazione. Infatti, non ha altra possibilità se non quella soltanto di essere nominato, perché possiede solo il nome, mentre, come le cose già composte di questi elementi sono esse stesse connesse, così anche i loro nomi, connessi insieme, generano una spiegazione, perché l'essenza di una spiegazione è una connessione di nomi.

Ebbene, così, gli elementi sono privi di spiegazione e inconoscibili, ma sono sensibili; le sillabe, invece, sono conoscibili, esprimibili, e opinabili con opinione vera. Quando, dunque, uno raggiunga l'opinione vera di qualcosa, ma senza spiegazione, *[C]* la sua anima, rispetto a quell'oggetto, è sì nel vero, ma non lo conosce, perché chi non è in grado di fornire e ricevere spiegazione di una cosa non ha scienza di questa cosa; ma se vi aggiunge una spiegazione è capace di tutto questo, ed è, rispetto alla scienza, in condizioni perfette. Il segno di cui hai sentito parlare è così, o in modo diverso?

TEETETO – È proprio così, da ogni punto di vista.

SOCRATE – Ti piace, dunque, determinare in questo modo che scienza è opinione vera accompagnata da spiegazione?

TEETETO – Certamente. *[D]*

SOCRATE – E così, Teeteto, ora, in questo giorno, abbiamo colto ciò che da tanto tempo anche molti sapienti hanno cercato, invecchiando prima di trovarlo?

TEETETO – Eppure, Socrate, a me sembra che sia detto bene quello che ora è stato detto.

SOCRATE – Ed è verosimile, almeno, che, in sé, questo sia proprio così. Infatti, quale scienza ancora potrebbe esistere separatamente dalla spiegazione e dalla retta opinione? Tuttavia, una cosa di quelle dette non mi soddisfa.

TEETETO – E quale, allora?

SOCRATE – Quella che sembra perfino che venga detta con la massima raffinatezza, cioè che *[E]* gli elementi sono inconoscibili, mentre il genere delle sillabe è conoscibile.

TEETETO – Non è, dunque, corretto?

SOCRATE – Bisogna vedere: infatti, abbiamo come ostaggi di questa dottrina gli esempi di cui si è servito chi ha affermato tutte queste cose.

TEETETO – E quali?

SOCRATE – Gli elementi dell'alfabeto e le sillabe. O credi che chi ha affermato quello che stiamo dicendo mirasse ad altro?

TEETETO – No, ma proprio a questo. *[203 A]*

SOCRATE – Allora riprendiamoli e mettiamoli alla prova, o, piuttosto, mettiamo alla prova noi stessi: è così o non è così che abbiamo imparato l'alfabeto? Innanzi tutto, dimmi: le sillabe hanno una spiegazione, e i loro elementi[59] non hanno una spiegazione?

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Senza dubbio; anche per me è evidente. Se uno facesse una domanda sulla prima sillaba di «Socrate» in questo modo: «Dimmi, Teeteto, che cosa è "So"», che cosa risponderesti?

TEETETO – Che è «s» e «o».

SOCRATE – È dunque questa la spiegazione che hai della sillaba?

TEETETO – Sì. *[B]*

SOCRATE – E allora, suvvia, dimmi anche la spiegazione di «s».

TEETETO – E come potrà uno dire elementi dell'elemento? In effetti, Socrate, la «s» non appartiene alle vocali; è soltanto un certo suono, come quando sibila la lingua; d'altra parte, del «b» non c'è né voce né suono, e neppure della maggior parte degli elementi dell'alfabeto. Di conseguenza, va benissimo che si dica che essi sono privi di spiegazione: persino quei sette che sono i più chiari di loro hanno soltanto voce, ma nessuna spiegazione, neppure una qualsiasi[60].

SOCRATE – Su questo punto, dunque, amico, abbiamo avuto successo, per quanto riguarda la scienza.

TEETETO – È evidente. *[C]*

SOCRATE – Allora? Abbiamo dimostrato correttamente che l'elemento non è conoscibile, ma lo è la sillaba?

TEETETO – È naturale.

SOCRATE – Orsù: diciamo che la sillaba è i due elementi insieme, e se sono più di due, tutti quanti insieme, oppure che è un'unica determinata forma, generatasi dalla combinazione degli elementi?

TEETETO – A me almeno, sembra che diciamo che la sillaba è tutti gli elementi insieme.

SOCRATE – Guarda, dunque, a questi due: «s» e «o». Entrambi costituiscono la prima sillaba del mio nome. Chi conosce la sillaba, non conosce i due elementi che la compongono? *[D]*

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, conosce la «s» e la «o».

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Come? Ignora l'una e l'altra, e, pur non conoscendo né l'una né l'altra, le conosce tutt'e due insieme?

TEETETO – Ma è strano e assurdo, Socrate!

SOCRATE – Ma, tuttavia, se è necessario che conosca ciascuna di esse, se uno le conosce tutt'e due insieme, è necessario che chi conoscerà poi una sillaba ne conosca prima tutti gli elementi, e così il nostro bel discorso ci scapperà e se ne andrà via. *[E]*

TEETETO – E molto rapidamente, anche!

La terza definizione di scienza si può fondare solo sulla dottrina delle Idee

SOCRATE – Il fatto è che non l'abbiamo custodito bene. Infatti, bisognava porre che la sillaba non è i suoi elementi, ma una certa forma unitaria, composta da quelli, avente di se stessa un'unica Idea in sé, ma una Idea diversa da quella dei suoi elementi.

TEETETO – Certo. E forse le cose stanno in questo modo, piuttosto che in quello.

SOCRATE – Bisogna riflettere e non abbandonare così vigliaccamente un discorso importante e serio.

TEETETO – Certo che no. *[204 A]*

SOCRATE – Stiano pure le cose come ora andiamo dicendo: la sillaba è un'unica forma costituita dagli elementi che di volta in volta si armonizzano insieme, e analogamente al caso delle lettere dell'alfabeto[61] anche nel caso di tutti gli altri elementi.

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, bisogna che essa non abbia parti.

TEETETO – Perché?

SOCRATE – Perché, dove ci siano delle parti, l'intero necessariamente è l'insieme di tutte le parti. O forse intendi dire che anche l'intero che è costituito delle parti, è una qualche forma unica, diversa dall'insieme di tutte le parti?

TEETETO – Io sì.

SOCRATE – E allora, il tutto e l'inte-

ro tu dici che sono la stessa cosa, o *[B]* ciascuno una cosa diversa?

TEETETO – Non ho niente di chiaro da dire, ma poiché tu mi inviti a rispondere con coraggio, corro il rischio di dire che sono una cosa differente.

SOCRATE – Il tuo coraggio, Teeteto, è giusto; ma se lo sia anche la tua risposta, bisogna vedere.

TEETETO – Sì, bisogna vedere.

SOCRATE – Dunque, secondo la definizione ora data, ci sarebbe differenza tra l'intero e il tutto?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E come, allora? È possibile che ci sia differenza fra l'insieme di tutte le parti e il tutto? Per esempio: quando diciamo uno, due, tre, quattro, cinque, sei, e *[C]* quando diciamo tre per due, o due per tre, o quattro più due, o tre più due più uno, in tutti questi casi diciamo la stessa cosa, o una cosa diversa?

TEETETO – La stessa cosa.

SOCRATE – Forse qualcos'altro che non sia il sei?

TEETETO – Nient'altro.

SOCRATE – Dunque, in ciascuna espressione abbiamo detto sei tutte le parti.

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Ma, dicendo «l'insieme di tutte le parti» non diciamo «tutto»?

TEETETO – Necessariamente.

SOCRATE – Forse diciamo qualcosa di diverso dal sei?

TEETETO – No, nient'altro. *[D]*

SOCRATE – Dunque, almeno in tutte le cose che sono costituite da un numero indichiamo la stessa cosa sia dicendo «il tutto» sia dicendo «l'insieme di tutte le parti»?

TEETETO – È evidente.

SOCRATE – Su questo argomento, allora, esprimiamoci in questo modo. Il numero del plettro[62] e il plettro sono la stessa cosa, non è vero?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E il numero dello stadio[63], allora, ugualmente.

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E così pure il numero dell'esercito e l'esercito, e tutte le cose di questo tipo ugualmente? Infatti, il numero totale è la realtà totale per ciascuna di quelle cose.

TEETETO – Sì. *[E]*

SOCRATE – Ma il numero di ciascuna è forse qualcosa di diverso dalle sue parti?

TEETETO – No, per niente.

SOCRATE – E tutte le cose che hanno parti sono costituite di parti?

TEETETO – È evidente.

SOCRATE – Ma si è d'accordo che l'insieme di tutte le parti è il tutto, se è vero che anche il numero totale è il tutto.

TEETETO – È così.

SOCRATE – L'intero, dunque, non è costituito di parti, perché sarebbe un tutto, se fosse l'insieme di tutte le sue parti.

TEETETO – Pare di no.

SOCRATE – Ma una parte può essere parte di qualcos'altro che dell'intero?

TEETETO – Sì: del tutto. *[205 A]*

SOCRATE – Se non altro combatti coraggiosamente, Teeteto. Ma il tutto non è proprio questo, cioè un tutto, quando non gli manca niente?

TEETETO – Necessariamente.

SOCRATE – Ma un intero non sarà questa medesima cosa, quella di cui non sia andato perduto assolutamente nulla? Ciò, invece, di cui qualcosa sia andato perduto, non sarà né un intero né un tutto, poiché insieme sono la stessa cosa sulla base della stessa cosa. Non è vero?

TEETETO – Ora mi sembra che «tutto» e «intero» non differiscano in niente.

SOCRATE – Ma non dicevamo che, quando una cosa ha parti, l'intero,

ovvero il tutto, sarà l'insieme di tutte le parti?

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Ecco, di nuovo, il punto su cui mi affaticavo poco fa: *[B]* non è necessario che, se la sillaba non è gli elementi, essa non abbia come parti i propri elementi, oppure che, se è la medesima cosa che gli elementi, sia conoscibile allo stesso modo di quelli?

TEETETO – È così.

SOCRATE – Ma non è proprio perché non capitasse questo che abbiamo posto che la sillaba è diversa dagli elementi?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E allora? Se le lettere non sono parti della sillaba, mi sai tu dire altre cose che siano parti della sillaba, senza tuttavia essere suoi elementi?

TEETETO – In nessun modo. Perché, Socrate, se io ammettessi che della sillaba ci sono delle parti, sarebbe ridicolo, credo, lasciar perdere le lettere e indirizzarmi ad altri elementi. *[C]*

SOCRATE – Ebbene, Teeteto, secondo il presente discorso, la sillaba dovrà essere una determinata forma assolutamente una e indivisibile.

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – Ti ricordi, dunque, amico, che poco fa, nel discorso precedente, abbiamo accettato e pensavamo che fosse ben detto che delle cose prime di cui sono composte le altre non è possibile una spiegazione, per il fatto che ciascuna in sé e per sé sarebbe non composta, e non sarebbe corretto parlarne né predicandone l'«essere», né il «questo», in quanto esprimerebbero cose diverse ed estranee, e che è proprio questa la causa che la rende in sé priva di spiegazione e inconoscibile?

TEETETO – Mi ricordo. *[D]*

SOCRATE – Dunque, è forse un'altra o è la stessa la causa del suo essere semplice e indivisibile? Io, infatti, non ne vedo un'altra.

TEETETO – In effetti, è evidente che non ce n'è altra.

SOCRATE – Dunque, la sillaba non è finita col cadere nella forma identica a quella degli elementi primi se è vero che non ha parti ed è un'unica forma?

TEETETO – Proprio così.

SOCRATE – Se, dunque, da una parte la sillaba è molti elementi ed è un certo intero, e, dall'altra, questi elementi sono parti di essa, proprio come le sillabe anche i loro elementi saranno conoscibili ed esprimibili, se è vero che l'insieme di tutte le parti si è rivelato la stessa cosa che l'intero. *[E]*

TEETETO – Sicuramente.

SOCRATE – Se, invece, si tratta di un'unità priva di parti, proprio come la sillaba, da un canto, altrettanto l'elemento, dall'altro, sarà privo di spiegazione e inconoscibile. La medesima causa, infatti, li renderà tali.

TEETETO – Non posso dire diversamente.

SOCRATE – Non dobbiamo, dunque, accettare la tesi di chi dicesse che la sillaba è conoscibile ed esprimibile, ma l'elemento, al contrario, no.

TEETETO – Certo che no, se diamo retta al ragionamento. *[206 A]*

SOCRATE – E, di nuovo, non accetterai piuttosto l'opinione di chi dice il contrario, sulla base di ciò di cui hai avuto coscienza in te stesso nell'apprendimento delle lettere dell'alfabeto?

TEETETO – Che cosa?

SOCRATE – Che tu, nell'apprendere, hai continuato a non fare altro che cercare di distinguere gli elementi, sia con la vista, sia con l'udito, ciascuno in sé e per sé, affinché la loro posizione, pronunciati o scritti che fossero, non ti confondesse.

TEETETO – È verissimo quello che dici.

SOCRATE – E avere appreso perfettamente alla scuola del citarista che cos'altro *[B]* era se non l'essere in grado di seguire ciascun suono, di quale corda fosse? E questi suoni, appunto, non sarebbe d'accordo ognuno che si chiamano elementi della musica?

TEETETO – Nient'altro che questo.

SOCRATE – Se, dunque, è da questi elementi e connessioni, di cui noi stessi abbiamo esperienza, che si devono trarre congetture anche per gli altri, diremo che il genere degli elementi ha una conoscibilità molto più chiara e più efficace di quella della connessione, rispetto al cogliere perfettamente ciascun oggetto di studio; e se uno dicesse che, sì, la connessione è conoscibile, mentre l'elemento per sua natura è inconoscibile, noi riterremo che egli stia scherzando, che lo voglia o no.

TEETETO – Proprio così. *[C]*

Primo significato di «spiegazione»: parlare

SOCRATE – Ma allora, di questo si potrebbero evidenziare ancora altre dimostrazioni, credo. Ma non ci dimentichiamo, per questo, di vedere quello che ci siamo proposti: che cosa mai anche vuol dire che la più perfetta scienza è la spiegazione che accompagna un'opinione vera.

TEETETO – Sì, bisogna vedere.

SOCRATE – Orsù, quale significato mai si vuole che abbia per noi la parola «spiegazione»? A me sembra, infatti, che essa voglia dire una di queste tre cose.

TEETETO – Quali? *[D]*

SOCRATE – La prima sarebbe il rendere manifesto il proprio pensiero per mezzo della voce, con verbi e nomi, proiettando l'immagine della propria opinione, come in uno specchio o nell'acqua, nel flusso che scorre attraverso la bocca. Non ti sembra che «spiegazione» sia una cosa del genere?

TEETETO – A me sì. Almeno, noi diciamo che chi lo fa parla[64].

SOCRATE – D'altro canto, ognuno è in grado di fare questo, cioè di esprimere la sua opinione su ciascuna cosa, più velocemente o più lentamente, se non è sordomuto fin dalla nascita. Ed in questo senso tutti quelli che *[E]* hanno un'opinione corretta, è evidente che l'avranno insieme con una spiegazione, ed in nessun luogo ci sarà più un'opinione corretta separata da scienza.

TEETETO – È vero.

Secondo significato di «spiegazione»: fornire descrizione analitica

SOCRATE – E allora non accusiamo con facilità di non aver detto nulla di sensato chi dà della scienza la definizione che stiamo ora esaminando. Forse, infatti, chi lo diceva non intendeva dire questo, ma l'essere in grado, quando ci viene chiesto che cosa è, di volta in volta, una certa cosa, *[207 A]* di fornire all'interrogante la risposta mediante gli elementi costitutivi.

TEETETO – Per esempio, Socrate, che cosa vuoi dire?

SOCRATE – Per esempio: anche Esiodo, a proposito del carro, parla dei «cento pezzi del carro»[65]. Io non sarei capace di enumerarli, e, penso, neppure tu; ma, se ci venisse chiesto che cosa è un carro, saremmo soddisfatti se potessimo rispondere: ruote, asse, tettoia, parapetti, timone.

TEETETO – Certo.

SOCRATE – Ma chi ci interroga ci giudicherebbe ridicoli, come se noi, interrogati sul tuo nome, rispondessimo sillabandolo, *[B]* opinando e dicendo, sì, correttamente quello che diciamo, ma poi credendo di essere dei grammatici, e di sapere esprimere la spiegazione grammaticale del nome «Teeteto». Egli affermerebbe, invece,

che non è possibile dire nulla in modo scientifico, prima di aver penetrato ciascuna cosa, con l'opinione vera, elemento per elemento; ed è questo, credo, che è stato già detto prima.

TEETETO – È stato detto, infatti.

SOCRATE – Orbene, così anche del carro noi possiamo, sì, avere un'opinione corretta, ma solo chi sia in grado di determinarne *[C]* l'essenza enumerandone quei suoi cento pezzi, aggiungendo questo, avrà aggiunto all'opinione vera anche una spiegazione, e sarà giunto, a proposito dell'essenza del carro, ad averne conoscenza tecnica e scientifica, invece che una semplice opinione, avendo penetrato l'intero, elemento per elemento.

TEETETO – E a te, Socrate, sembra dunque ben detto?

SOCRATE – Se a te, amico, lo sembra, e se accetti che la descrizione di ciascuna cosa elemento per elemento sia una spiegazione, mentre è ancora mancanza di spiegazione definirla secondo le sillabe o secondo una parte più grande: è questo che mi devi dire, *[D]* affinché possiamo esaminarlo.

TEETETO – Ma io l'accetto completamente.

SOCRATE – È perché ritieni che un uomo qualsiasi abbia scienza di una qualsiasi cosa quando gli sembra che la medesima cosa appartenga ora alla medesima cosa ora ad un'altra, oppure anche quando opini una volta una cosa, una volta un'altra della medesima cosa?

TEETETO – Per Zeus, io no!

SOCRATE – E poi ti dimentichi che nell'apprendimento dell'alfabeto, agli inizi, tu e gli altri vi comportavate in quel modo?

TEETETO – Forse intendi dire che noi *[E]* credevamo che della medesima sillaba fosse parte ora una lettera ora un'altra, e che ponevamo la medesima lettera ora nella sillaba giusta, ora in un'altra?

SOCRATE – È questo che intendo dire.

TEETETO – Ebbene no, per Zeus, non me lo dimentico, e non credo neppure che abbiano scienza coloro che si trovano in questa condizione.

SOCRATE – E dunque? Quando, in quella tale situazione, uno, scrivendo «Theeteto», pensi di dover scrivere «Th» ed «e», *[208 A]* e, d'altro canto, cercando di scrivere «Theodoro» pensi di dover scrivere, e scriva, «T» ed «e», diremo forse che egli ha scienza della prima sillaba dei vostri nomi?"

TEETETO – Ma poco fa abbiamo concordato che colui che si trova in questa condizione non ha ancora conoscenza.

SOCRATE – Qualcosa, dunque, impedisce che anche rispetto alla seconda sillaba, ed alla terza e alla quarta, lo stesso individuo si trovi in questa condizione?

TEETETO – Nulla.

SOCRATE – Dunque, solo allora, quando ne possiederà la descrizione elemento per elemento, scriverà «Theeteto» con opinione corretta, qualora li scriva per ordine, uno dopo l'altro?

TEETETO – È chiaro. *[B]*

SOCRATE – Dunque, mentre è ancora privo di scienza, ma opina rettamente, come stiamo dicendo?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Almeno se possiede una spiegazione insieme con una retta opinione. Infatti, ha scritto seguendo il metodo di passare da un elemento all'altro; metodo che abbiamo concordato, appunto, che è una spiegazione.

TEETETO – Vero.

SOCRATE – Esiste, dunque, amico, un'opinione retta accompagnata da spiegazione, che non bisogna ancora chiamare «scienza».

TEETETO – Pare.

Terzo significato di «spiegazione»: indicare la differenza specifica

SOCRATE – Allora, come sembra, eravamo ricchi soltanto in sogno, quando abbiamo creduto di possedere la più vera definizione di «scienza». Oppure non dobbiamo ancora pronunciare la condanna? *[C]* Forse, infatti, non sarà proprio questa la definizione che si vuol dare, bensì l'altra specie che rimane delle tre, in almeno una delle quali dicevamo che avrebbe posto «spiegazione» colui che definisce che scienza è opinione retta accompagnata da spiegazione.

TEETETO – Hai fatto bene a ricordarmelo: infatti, rimane ancora un tipo di spiegazione. Il primo era come un'immagine del pensiero nella voce, il secondo, appena detto, era un metodo che attraverso gli elementi conduce all'intero; ed il terzo, allora, che cosa dici che sia?

SOCRATE – Quello che direbbe la gente: il poter esprimere un qualche segno per cui la cosa sulla quale si è interrogati differisce da tutte le altre.

TEETETO – Per esempio, quale spiegazione tu puoi dare, e di che cosa? *[D]*

SOCRATE – Per esempio, se vuoi, penso che del sole ti basti accettare che è la cosa più luminosa tra quelle che girano nel cielo intorno alla terra.

TEETETO – Certamente.

SOCRATE – Afferra, allora, il motivo per cui è stato detto. È quello che dicevamo poco fa: se tu cogli, di ciascuna cosa, la differenza per la quale si distingue dalle altre, avrai colto, come alcuni dicono, la sua spiegazione; se tu, invece, ne afferri un che di comune, tu avrai la spiegazione di quelle cose che hanno quel carattere in comune. *[E]*

TEETETO – Capisco; e mi sembra che sia giusto chiamare spiegazione una cosa del genere.

SOCRATE – Colui che insieme con la retta opinione su di un ente qualsiasi adducesse la sua differenza dagli altri enti, verrebbe ad essere uno che ha scienza di quella cosa, di cui in precedenza aveva solo un'opinione.

TEETETO – Diciamo così, certo.

SOCRATE – Ebbene, ora, Teeteto, dopo essermi avvicinato a ciò di cui stiamo parlando come ad una pittura in prospettiva, non ci capisco più niente; finché invece me ne stavo lontano, mi sembrava che qualcosa di sensato si dicesse.

TEETETO – Come? Che cosa significa questo? *[209 A]*

SOCRATE – Lo dirò, se ci riuscirò. Io, che ho di te una retta opinione, se posso addurre la tua spiegazione, allora ti conosco; se no, al contrario, ho di te soltanto un'opinione.

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E spiegazione era l'interpretazione della tua differenza.

TEETETO – È così.

SOCRATE – Dunque, quando avevo di te soltanto un'opinione, non è forse vero che col pensiero non attingevo nessuna di queste caratteristiche, per cui tu sei differente dagli altri?

TEETETO – Non pare.

SOCRATE – Dunque, coglievo col pensiero qualcuna delle caratteristiche comuni, delle quali tu non hai niente di più che chiunque altro. *[B]*

TEETETO – Necessariamente.

SOCRATE – Orsù, dunque, per Zeus! Come mai, in tal caso, la mia opinione poteva avere per oggetto te piuttosto che un altro qualunque? Supponiamo, infatti, che io pensassi: questo Teeteto è uno che è uomo, ed ha naso, occhi, bocca, e così via, uno per uno ciascun membro del corpo. È dunque possibile che questo pensiero mi faccia pensare Teeteto piuttosto che Teodoro, o, come si dice, l'ultimo dei Misii?[67]

TEETETO – Come potrebbe?

SOCRATE – Ma se, allora, *[C]* avrò

in mente quello che non solo ha naso e occhi, bensì anche il naso camuso e gli occhi sporgenti, di nuovo, ci sarà una maggior ragione perché la mia opinione abbia per oggetto te piuttosto che me, o quanti altri sono simili?

TEETETO – Nessuna.

SOCRATE – Ma, credo, Teeteto, questa determinata camusità non sarà diventata un'opinione dentro di me, prima che abbia deposto, lasciando un segno in me, un qualche ricordo differente da quello delle altre camusità che io ho visto (e così dico delle altre caratteristiche dalle quali tu sei determinato). E questa, anche se ti incontrerò domai, susciterà il mio ricordo, e mi farà avere di te opinioni corrette?

TEETETO – Verissimo. *[D]*

SOCRATE – Dunque, la retta opinione su ciascuna cosa avrà come oggetto la differenza.

TEETETO – Almeno pare.

SOCRATE – L'aggiungere una spiegazione alla retta opinione, che cosa sarà in più? Se, infatti, significa opinare ulteriormente in quale maniera una cosa si differenzi dalle altre, questo precetto è molto ridicolo.

TEETETO – Come?

SOCRATE – Alle cose, di cui abbiamo già una retta opinione sul modo in cui differiscono dalle altre, ci comanda di aggiungere una retta opinione sul modo in cui differiscono dalle altre. E così, *[E]* far girare, come si dice, una bacchetta od un pestello o qualsiasi altra cosa, non significherebbe nulla di fronte a questo precetto, ma sarebbe più giusto chiamarlo l'ordine di un cieco. In effetti, l'ordinare di aggiungere ciò che già possediamo, per apprendere ciò che opiniamo, sembra proprio tipico di un uomo ottenebrato.

TEETETO – E allora dimmi: che cosa volevi sapere, poco fa, quando mi interrogavi?

SOCRATE – Se quello di aggiungere una spiegazione, ragazzo, fosse il comando di conoscere, e non invece quello di opinare la differenza, sarebbe piacevole possesso della più bella definizione di ciò che riguarda scienza. Infatti, il conoscere *[210 A]* è, se non erro, afferrare una scienza. Non è vero?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Dunque, come sembra, colui a cui viene chiesto che cosa è scienza risponderà che è retta opinione accompagnata da scienza della differenza, perché l'aggiunta di «spiegazione» significherebbe proprio questo, secondo lui.

TEETETO – Sembra.

SOCRATE – E sarebbe proprio una risposta sciocca dire, mentre noi cerchiamo «scienza», che essa è opinione retta accompagnata da scienza sia della differenza, sia di quello che vuoi. Dunque, Teeteto, né sensazione, né *[B]* opinione vera, né spiegazione aggiunta ad opinione vera potranno essere scienza.

TEETETO – Pare di no.

Conclusione aporetica del dialogo

Nessuna delle tre definizioni date di «scienza» è accettabile

SOCRATE – Siamo, dunque, ancora gravidi e abbiamo le doglie, amico, per quanto riguarda la scienza, o abbiamo partorito tutto?

TEETETO – Eh, sì, per Zeus! Io almeno, per opera tua, ho detto molte più cose di quante avessi in me stesso.

SOCRATE – Ma l'arte maieutica non ci dice che tutte queste cose sono nate vuote e indegne di essere allevate?

TEETETO – Proprio così.

SOCRATE – Ebbene, se cercherai di diventare gravido di altre cose, dopo di queste, *[C]* Teeteto, e se lo diventerai, sarai pieno, per l'attuale ricerca, di cose migliori; se resterai vuoto,

sarai meno pesante con quelli con cui converserai, e più mite, perché, saggiamente, non crederai di sapere ciò che non sai. Infatti, solo tanto può la mia arte, e nulla più; né io so alcuna delle cose che sanno gli altri, quanti sono e sono stati uomini grandi ed ammirevoli. Ma quest'arte maieutica, io e mia madre, l'abbiamo ricevuta in dono da un dio: lei per le donne, *[D]* io per i giovani nobili, e per quanti sono virtuosi. Ma ora, dunque, devo recarmi al portico del Re[68] per affrontare l'accusa che Meleto ha rivolto contro di me. Ma domani mattina, Teodoro, incontriamoci di nuovo qui.

NOTE

[1] Per Euclide e Terpsione, cfr. *Presentazione*, e *Fedone*, 59 C e relative note 23 e 24.

[2] Cfr. *Presentazione*.

[3] Cfr. *Presentazione*.

[4] Demo attico sul monte Cefiso, vicino alla città di Eleusi.

[5] Socrate aveva riferito a Euclide in forma indiretta il proprio dialogo con Teeteto; Euclide lo ha scritto, invece, in forma diretta.

[6] Cfr. *Presentazione*.

[7] Riteniamo necessario tradurre ἐπιστήμη e i termini della stessa famiglia sempre con «scienza» e derivati, perché è chiaro dall'intero dialogo che il problema non è quello generico della «conoscenza» (come intendono molti traduttori), bensì quello di una conoscenza vera, stabile e rigorosamente fondata. Si badi, però, che il termine, sia in greco che in italiano, ha oscillazioni semantiche anche notevoli, passando dal piano oggettivo a quello soggettivo, dal particolare all'universale. Per l'etimologia di ἐπιστήμη cfr. *Cratilo*, 412 A e, soprattutto, 437 A.

[8] Si tratta di un gioco infantile, in cui, come risulta da questo stesso passo, chi vince è dichiarato «re» e chi perde «asino».

[9] Cfr. *Presentazione*.

[10] Burnet, col ms. T, omette ἀποφαίνων (147 D 4); noi lo conserviamo, con Diès e Cambiano.

[11] Teodoro ha dimostrato la irrazionalità – in senso matematico, ovviamente – delle radici quadrate (= potenze) dei numeri da 3 a 17, ma senza fornirne un'adeguata giustificazione.

[12] Teeteto ha sistematicamente distinto tutti i numeri interi in numeri «quadrati» e numeri «rettangolari», facendoli corrispondere, rispettivamente a quadrati e rettangoli geometrici. I lati dei primi risultano commensurabili con l'unità di misura prescelta, quelli dei secondi, invece, incommensurabili con essa: Teeteto chiama «lunghezze» i primi e «potenze» (= radici quadrate) i secondi. Cfr. *«Gli elementi» di Euclide*, a cura di A. Frajese e L. Maccioni, Torino 1970, pp. 613 ss.

[13] Per la dea Artemide, cfr. *Cratilo*, 406 B e, ivi, nota 76.

[14] Per questi personaggi ateniesi, cfr. *Lachete*, 178 A-179 A.

[15] Prodico di Ceo, Sofista del V secolo a.C., più volte nominato da Platone come maestro di Socrate. Cfr. *Cratilo*, 384 B e nota 7.

[16] È la più celebre delle affermazioni del grande Sofista Protagora di Abdera (fr. 1 Diels-Kranz), contenuta nell'opera intitolata *La verità*. Cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 230-242, e vol. V., s.v.

[17] Per questo presunto atteggiamento esoterico di Protagora, cfr., più avanti, 155 E, 156 A, 180 B, 180 D; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), *passim*.

[18] Per Parmenide di Elea cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 119-131, e vol. V., s.v.; cfr. anche, nello stesso volume, la voce «Eleatismo», p. 91.

[19] Per Eraclito di Efeso cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 72-82, e vol. V, s.v.; cfr., inoltre, nello stesso volume, la voce «Eraclitismo», a p. 99.

[20] Per Empedocle di Agrigento, cfr. Reale, *Storia ...*, vol. I, pp. 151-161, e vol. V, *s.v.*

[21] Epicarmo nacque probabilmente a Siracusa, dove visse tra il VI ed il V sec. a.C.; autore di molti drammi, di cui ci restano alcune centinaia di brevi frammenti; fu assai celebre nell'antichità.

[22] *Iliade*, XIV 201. Cfr. *Cratilo*, 402 B.

[23] Allusione alle interpretazioni allegoriche che alcuni eraclitei traevano dalle opere di Omero. In questo caso si veda *Iliade*, VIII 18 ss.

[24] Nella tragedia *Ippolito*, 612.

[25] Taumante è il padre di Iride, messaggera degli dèi (cfr. Esiodo, *Teogonia*, 265 s. e, soprattutto, 780-784). In italiano va perduto il gioco di parole che in greco si instaura fra il nome Θαύμας e il verbo θαυμάζειν, che vuol dire «provare meraviglia». Per il significato etimologico di Iride, cfr. *Cratilo*, 408 B. Sulla «meraviglia» come causa originaria del filosofare si veda anche Aristotele, *Metafisica*, I 2,982 B 12 ss. Cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 471 ss.

[26] Cfr., sopra, nota 16.

[27] In Atene era costume festeggiare la nascita di un bambino con una particolare cerimonia: due donne portavano di corsa il bimbo, pochi giorni dopo la sua nascita, intorno al focolare (ἀμφι, intorno; δρόμος, corsa), per associarlo al culto domestico.

[28] Cfr. Protagora, fr. 4 Diels-Kranz.

[29] Callia fu uno dei più nobili e ricchi Ateniesi del suo tempo (morì dopo il 370 a.C), celebre per il suo mecenatismo, soprattutto nei confronti dei Sofisti, di cui era ammiratore; ospitò nella propria casa anche Protagora, come sappiamo dall'omonimo dialogo di Platone.

[30] Per i Greci antichi il maiale era simbolo della stupidità.

[31] Seguiamo in 167 B 1-2 la lettura del Diès, invece che quella del Burnet.

[32] Plutarco, *Teseo*, 10, riferisce due diverse tradizioni: secondo l'una Scirone era un rapinatore di passanti; secondo l'altra, soleva ordinare ai forestieri di lavargli i piedi, e, mentre questi lo facevano, li buttava a mare a calci. Fu ucciso da Teseo che lo fece precipitare dalle rocce.

[33] Figlio di Gea, la Terra, era invincibile fino a che poteva essere in contatto con essa; Eracle riuscì ad ucciderlo sollevandolo di peso e soffocandolo.

[34] Cfr., per esempio, *Odissea*, XVI 121, e XVII 422.

[35] Un primo cambiamento di discorso si ha in 161 B; il secondo in 169 D.

[36] In questo caso il termine *eterie* indica gruppi politici informali.

[37] Cfr. Pindaro, fr. 121 Puech.

[38] Inizia qui una delle pagine più famose di Platone: si tratta di un vero e proprio *locus classicus*, che ha avuto una risonanza universale fino ai nostri giorni.

[39] L'episodio (11 A 9 Diels-Kranz) è notissimo, ed è divenuto addirittura emblematico come espressione della vera filosofia, intesa come «vita contemplativa». Sul tema si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 473-477.

[40] La «fuga dal mondo», insieme con la «fuga dal corpo» è uno dei due temi paradossali della morale ascetica di Platone: cfr. Reale, *Storia...*, vol. II, pp. 245 ss. e vol. V, voce «Fuga dal mondo», p. 122.

[41] Cfr. *Fedro*, 253 A-B; *Repubblica*, X 613 A-B; *Timeo*, 90 D; *Leggi*, IV 716 C ss. Questo concetto, fortemente spiritualistico, avrà una grande fortuna nel Medioplatonismo, anzi ne sarà uno degli elementi qualificanti: cfr. Reale, *Storia...*, vol. IV, pp. 309-364, soprattutto pp. 355 ss., e vol. V, s.v.

[42] Espressione omerica (cfr. *Iliade*, XVIII 104).

[43] Cfr. nota 21.

[44] Cfr. Parmenide, fr. 8, 38.

[45] Burnet espunge queste parole di Teodoro, e gli attribuisce quello che per noi è l'inizio della battuta successiva, di Socrate («Necessariamente, dunque»); noi traduciamo seguendo il testo del Diès.

[46] *Iliade*, III 172.

[47] La discussione della dottrina parmenidea è affrontata adeguatamente, e superata, nel *Sofista*, soprattutto alle pp. 236 D-242 D, e 258 D-259 D.

[48] Cfr. 147 D-E, 148 D, 184 D, 185 D-E, 186 A-D, 203 E-206 B; inoltre, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 186-189; 197-210.

[49] L'*identico* ed il *diverso* sono alcuni dei generi sommi, la cui natura e i cui reciproci rapporti sono ampiamente analizzati da Platone, che per questa via giunge a superare l'Eleatismo, in *Sofista*, 236 D-258 D (si veda, soprattutto, 254 B-255 E).

[50] La conoscenza degli «universali», dunque, è un fatto reale, e non mitico, su cui è possibile fondare l'affermazione della non-materialità, ossia della spiritualità dell'anima.

[51] Questa distinzione, tra operazioni che l'anima compie di per se stessa e operazioni per le quali essa ha bisogno dell'ausilio dei sensi, è fondamentale nell'antropologia platonica.

[52] Il ragionamento è concepito come un silenzioso dialogo dell'anima con se stessa anche nel *Sofista*, 263 E, e nel *Filebo*, 38 E.

[53] Il nome greco significa «memoria». Per Mnemosine madre delle Muse cfr. Esiodo, *Teogonia*, 52 ss. e 915 ss.

[54] Il termine omerico κέαρ (=κῆρ), «cuore», può far pensare, per associazione, a κηρός, «cera». Cfr. *Iliade*, II 851, e XVI 554.

[55] Si tratta di Omero, come del resto è chiaro dal contesto.

[56] Sulla forza persuasiva della retorica, in specie nei tribunali, cfr. *Gorgia*, 452 E ss.

[57] Il termine λόγος ha qui il significato pregnante di «spiegazione, giustificazione, fondamento».

[58] Si tratta, molto probabilmente, di Antistene e dei suoi seguaci: cfr. Aristotele, *Metafisica*, VIII 1043 B 4 ss. (= Antistene, fr. 44 A Decleva Caizzi).

[59] Στοιχεῖον significa sia «elemento» in generale, sia «elemento di una sillaba», cioè «lettera dell'alfabeto»; da qui in avanti bisogna tenerlo ben presente per comprendere il senso del discorso.

[60] La lingua greca ha sette suoni vocalici, perché, oltre ai cinque della lingua italiana, possiede la «e» e la «o» lunghe, cioè pronunciate con una emissione di voce prolungata, e scritte con due caratteri diversi da quelli delle corrispondenti vocali brevi.

[61] Cfr. *Sofista*, 253 A; *Politico*, 277 E-278 C; *Filebo*, 17 A-18 D.

[62] Misura di lunghezza, equivalente a 100 piedi, circa 30 metri.

[63] Altra misura di lunghezza: equivale a 6 plettri, circa 185 metri.

[64] Si noti la connessione morfologica tra λόγος, nel senso da noi indicato sopra, alla nota 56, e λέγειν, parlare.

[65] Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, 456.

[66] In greco entrambi i nomi iniziano con «Th».

[67] La Misia è una regione dell'Asia Minore; gli abitanti di quella regione, come appare da *Gorgia*, 521 B, avevano fama di essere degli adulatori: di conseguenza, il modo di dire qui usato da Socrate, *l'ultimo dei Misii*, significa «un uomo qualsiasi, anche il più spregevole».

[68] Cfr. *Eutifrone*, nota 2.

SOFISTA

[Sull'essere]

Invece, quanto a ciò che noi ora abbiamo detto, ossia che il non-ente è, o qualcuno dovrà cercare di persuaderci che non diciamo bene, confutandoci, oppure, fintanto che non ne sarà capace, bisogna che anche lui dica come diciamo noi, ossia che i generi si mescolano fra di loro, e che l'ente ed il diverso penetrano attraverso tutti i generi e l'uno nell'altro, e che il diverso, partecipando dell'ente, non è però, a motivo di questa partecipazione, ciò di cui partecipa, bensì è diverso; e poiché è diverso dall'ente, è evidentissimo che è necessario che sia non-ente.

259 A

Per noi, dunque, anche l'ente non è, per tante volte quanti sono gli altri generi. Esso, infatti, non essendo quelli, è in sé uno, ma, d'altro canto, non è quegli altri, che sono infiniti di numero.

257 A

Presentazione, traduzione e note di

Claudio Mazzarelli

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Sofista»

I. Prologo [216 A - 217 A]

II. Precisazioni metodologiche [217 A - 221 C]

1. Scelta del metodo dialogico [217 C - 218 B]
2. Determinazione dell'argomento [218 B - D]
3. Esempio esplicativo del procedimento diairetico: definizione del pescatore con la lenza [218 D - 221 C]

III. Definizioni preliminari del sofista [221 C - 236 D]

1. Prima definizione: il sofista è un cacciatore di giovani ricchi [221 C - 223 B]
2. Seconda definizione: il sofista è un mercante di cose che riguardano l'anima [223 C - 224 D]
3. Terza definizione: il sofista è un rivenditore al minuto di nozioni [224 D - E]
4. Quarta definizione: il sofista è un vero e proprio erista [224 E - 226 A]
5. Quinta definizione: il sofista è colui che purifica l'anima dal sapere apparente [226 A - 231 C]
6. Sesta definizione: il sofista è un imitatore delle cose con parole secon do apparenza [231 C - 236 D]

IV. L'Eleatismo e il problema del non-essere [236 D - 242 B]

1. Il non-essere non è pensabile, né predicabile, né esprimibile [236 D - 237 E]
2. Al non-essere non si possono attribuire predicati: né essere, né uno, né molteplice [238 A - 239 A]
3. L'aporia dell'immagine: essa è, insieme, essere e non-essere [239 B - 240 B]
4. L'intreccio di essere e non-essere impone il superamento dell'Eleatismo [240 C - 242 B]

V. Il problema dell'essere [242 B - 248 A]

1. Diversità di opinioni fra i Presocratici [242 B - 245 E]
2. Materialismo radicale e suo superamento [245 E - 248 A]

VI. Alcuni generi sommi [248 A - 258 D]

1. Introduzione al problema [248 A - 250 A]
2. Essere, movimento e quiete [250 A - 251 A]
3. Unità e molteplicità dal punto di vista della predicazione [251 A - 252 D]
4. Partecipazione reciproca fra i generi sommi [252 E - 253 B]
5. Definizione della dialettica e sua identificazione con la filosofia [253 B - 254 B]
6. I generi sommi fondamentali: essere, movimento, quiete, identico,

diverso [254 B - 255 E]
7. Rapporti possibili fra i cinque generi sommi fondamentali [255 E - 256 E]
8. Il non-essere come «diverso» [256 E - 258 D]

VII. Superamento dell'Eleatismo: il non-essere, nel senso di «diverso», è [258 D - 259 D]

VIII. Possibilità di opinioni e discorsi falsi [259 D - 264 B]

1. Condizione di possibilità del discorso: il reciproco intreccio delle Forme [259 D - 260 B]
2. Possibilità di intreccio tra essere e non-essere [260 B - 261 C]
3. Il discorso è intreccio di nomi e verbi [261 C - 262 E]
4. Il discorso si riferisce necessariamente ad un oggetto [262 E - 263 D]
5. Pensiero, discorso, opinione, apparenza [263 D - 264 B]

IX. Ripresa del procedimento diairetico per definire il sofista [264 B - 267 D]

1. Riproposizione del problema iniziale [264 B - 265 B]
2. Arte produttiva divina e umana [265 B - E]
3. Produzione di cose reali e di apparenze [265 E - 266 E]
4. Imitazione con il corpo e la voce [267 A - B]
5. Imitazione di ciò che si conosce o di ciò che si ignora [267 B - D]

X. Definizione conclusiva del problema dell'essenza del sofista [267 D - 268 D]

I personaggi

I personaggi sono i medesimi del *Teeteto*: Socrate, e i matematici Teodoro e Teeteto (per essi si veda *Teeteto*, *Presentazione*); in più, viene introdotto, fin dall'inizio, anche uno straniero (per noi del tutto sconosciuto), proveniente da Elea e seguace della scuola fondata da Parmenide. In realtà, dopo il breve prologo, restano sulla scena soltanto Teeteto e lo straniero, che è il vero protagonista. L'introduzione dello straniero di Elea – di fatto portavoce di Platone stesso – ha un duplice scopo: in primo luogo, quello di collegare una tematica nuova, quella relativa alla definizione di «sofista», con quella del *Teeteto*, relativa alla definizione di «scienza»; in secondo luogo, e soprattutto, quello di dare maggior risalto e maggior credito alla critica dell'Eleatismo, che, in quanto condotta da un figlio ideale di Parmenide, si configura come un vero e proprio parricidio (241 D).

Scena del dialogo e cronologia

Il luogo in cui si svolge il dialogo è il ginnasio di Atene, in cui, il giorno precedente, è avvenuto l'incontro e la discussione tra Socrate e Teeteto.

Il dialogo è certamente della vecchiaia di Platone, e si deve collocare tra il *Teeteto*, a cui è espressamente collegata, l'azione dialogica fin dalle prime righe, ed il *Politico*, che si presenta fin dall'inizio come il proseguimento della discussione svoltasi precedentemente intorno al sofista. Evidente, inoltre, è la sua connessione con la tematica di fondo del *Filebo*, che, senza dubbio, è uno degli ultimi scritti di Platone, anteriore soltanto al *Timeo* e alle *Leggi*.

Prologo

[Steph. I, p. 216 A]

TEODORO – Secondo l'accordo di ieri[1], Socrate, siamo qui di persona e puntualmente, e conduciamo uno straniero, quest'uomo qui, originario di Elea, compagno dei seguaci di Parmenide e di Zenone, un uomo che è un autentico filosofo[2].

SOCRATE – Ma non è che tu, Teodoro, ci porti, senza rendertene conto, non uno straniero, ma un qualche dio, come dice Omero?[3] Egli afferma che altri *[B]* dèi, sì, si accompagnano agli uomini che hanno un giusto rispetto per gli altri, in particolare soprattutto il dio dell'ospitalità[4], e vengono per osservare la tracotanza ed il rispetto che gli uomini hanno di fronte alla legge. E, dunque, anche costui, che ti accompagna, potrebbe essere uno degli esseri superiori, che viene per osservare e per confutare noi che siamo uomini dappoco[5], un dio che è abile nella confutazione.

TEODORO – Non è questo, Socrate, il modo di comportarsi del nostro ospite; al contrario, è più misurato di coloro che si accaniscono nelle dispute. E a me quest'uomo non sembra per niente un dio, ma divino sì: *[C]* infatti, io chiamo divini tutti i filosofi.

SOCRATE – E fai bene, amico. Però, c'è questo rischio: non è molto più facile, per così dire, distinguere questo genere, che non quello della divinità. Infatti, questi uomini «vanno attorno per le città»[6] assumendo sembianze diversissime, a causa dell'ignoranza altrui, e non i filosofi finti, ma quelli autentici, ispezionando dall'alto la vita degli uomini di quaggiù; e ad alcuni sembrano uomini di nessun valore, ad altri uomini dotati di ogni valore. E talora *[D]* si presentano come politici, talora come sofisti, e qualche volta si dà il caso che in alcuni suscitino l'impressione di essere del tutto pazzi. Pertanto, chiederei volentieri a questo nostro ospite di dirci, se vuole, *[217 A]* che cosa pensavano i suoi concittadini di queste cose, e come le chiamavano.

Precisazioni metodologiche

TEODORO – Quali cose?

SOCRATE – Il sofista, il politico, il filosofo[7].

TEODORO – Ma che cosa vuoi sapere, soprattutto? Qual è la difficoltà su di loro, per cui hai pensato di fare questa domanda?

SOCRATE – Eccola: tutte queste cose le ritenevano una sola, o due, oppure, come tre sono i nomi, così distinguevano anche tre generi, e facevano corrispondere a ciascuno un solo nome?

TEODORO – Ma niente, credo, gli impedirà di spiegarci queste cose. O come dobbiamo dire, straniero? *[B]*

STRANIERO – Così, Teodoro. Non c'è nessun impedimento, infatti, e non è neppure difficile dire che li ritenevano tre. Ma definire con chiarezza che cosa è mai ciascuno, singolarmente preso, è impresa non piccola, né facile.

TEODORO – Ebbene, per fortuna, Socrate, hai toccato argomenti molto simili a quelli sui quali anche prima di venire qui lo stavamo interrogando; ma egli, le obiezioni che ora fa a te, anche prima le faceva a noi: dice, infatti, di averne sentito parlare in maniera adeguata, e di non avere dimenticato. *[C]*

Scelta del metodo dialogico

SOCRATE – Ebbene, straniero, non rifiutarci un favore, che è il primo che

ti chiediamo, ma dicci questo: di solito preferisci, parlando da solo con te stesso, trattare con un discorso lungo ciò che vuoi dimostrare a qualcuno, oppure con domande[8], metodo che una volta usò Parmenide, facendo discorsi bellissimi, quando lo incontrai io, che ero giovane, mentre egli era allora già molto vecchio? *[D]*

STRANIERO – Con l'interlocutore, Socrate, trattabile e docile, è più facile così: rivolgersi ad un altro; se no, parlare con se stessi.

SOCRATE – Allora, è possibile scegliere chi vuoi dei presenti, perché tutti ti risponderanno con calma. Ma se vuoi seguire il mio consiglio, sceglierai uno dei giovani, questo Teeteto qui, o anche uno degli altri, se qualcuno ti va a genio.

STRANIERO – Socrate, sono preso da un certo ritegno, ora che è la prima volta che mi incontro con voi, a non svolgere *[E]* la discussione con brevi domande e risposte, ma a dilungarmi e a protrarre un lungo discorso con me stesso, sia pure anche con un altro, come se dessi un saggio di eloquenza. In realtà, infatti, l'argomento ora esposto non è della misura che si potrebbe sperare che sia, dal modo in cui la questione è stata posta, bensì è tale da richiedere un discorso assai ampio. D'altra parte, non fare un favore a te ed a costoro, soprattutto dopo che tu hai parlato come hai parlato, mi sembra cosa indegna di un ospite, *[218 A]* anzi da selvaggi. Perciò accetto senza riserve che l'interlocutore sia Teeteto, per i discorsi che ho già prima scambiato con lui, e perché tu ora me lo consigli.

TEETETO – E allora, straniero, fa' così, e, come ha detto Socrate, farai un favore a tutti.

STRANIERO – C'è il rischio che, oltre a questo, non ci sia più niente da dire, Teeteto[9]; dopo di ciò, come sembra, il discorso, ormai, si rivolgerà a te. Ma se, poi, per la sua lunghezza, ti sentirai affaticato e oppresso, non accusare me di questo, bensì questi tuoi amici. *[B]*

TEETETO – Ma credo che certamente, per ora ed in questa maniera, non mi stancherò; ma se accadesse qualcosa del genere, coinvolgeremo anche Socrate qui[10], questo omonimo di Socrate, ma mio coetaneo e compagno di esercizi, per il quale non è insolito condividere con me la maggior parte delle fatiche.

Determinazione dell'argomento

SOCRATE – Dici bene, e questo lo deciderai per conto tuo nel corso della discussione. Insieme con me, invece, devi intraprendere l'indagine incominciando ora, innanzi tutto, come mi pare evidente, dal sofista, ricercando *[C]* e mettendo in chiaro con una spiegazione[11] che cosa mai esso sia. Per ora, infatti, tu ed io, per quanto riguarda il sofista, abbiamo in comune soltanto il nome, mentre la cosa a cui diamo questo nome, forse, l'abbiamo in noi stessi, ciascuno per conto proprio. Bisogna, invece, su ogni argomento, mettersi d'accordo sulla cosa stessa con delle spiegazioni, piuttosto che sul nome soltanto senza spiegazione. Quanto alla razza che noi ora abbiamo in mente di cercare, il sofista, non è la cosa più facile di tutte afferrare che cosa mai sia. D'altro canto, quando bisogna trattare con fatica, ma adeguatamente, grosse questioni, è opinione di tutti, e da molto tempo, a questo proposito, *[D]* che bisogna darsi da fare in via preliminare con questioni piccole e più facili, prima che con le più grandi stesse. Ora, dunque, Teeteto, io anche a noi due consiglio questo: poiché riteniamo che il genere del sofista sia riottoso e difficile da catturare, mettiamo in pratica il metodo prima in un'altra impresa più facile; a meno

che tu non sappia indicare da qualche parte un'altra strada più praticabile.

TEETETO – Ma io non lo so.

Esempio esplicativo del procedimento diairetico: definizione del pescatore con la lenza

SOCRATE – Vuoi, allora, che, trattando di una cosa di poco conto, cerchiamo di porla come modello della cosa più importante? *[E]*

TEETETO – Sì.

SOCRATE – Che cosa, dunque, potremo proporre, che sia facilmente conoscibile e di piccola importanza, ma che abbia una spiegazione per niente inferiore a quella delle cose più importanti? Per esempio, il pescatore con la lenza: non è forse una cosa nota a tutti, e non è vero che non merita una considerazione molto grande?

TEETETO – È così. *[219 A]*

STRANIERO – Spero che esso ci offra un metodo e una spiegazione non inutili per quello che noi vogliamo.

TEETETO – Sarebbe bello.

STRANIERO – Orsù, dunque, cominciamo di qui ad analizzarlo. E dimmi: lo porremo come possessore di un'arte, o come uno senza arte, ma che abbia un'altra capacità?

TEETETO – Non è affatto senza arte.

STRANIERO – Ma di tutte le arti, in certo qual modo, ci sono due specie.

TEETETO – Come?

SOCRATE – L'agricoltura e ogni arte che si curi di ogni corpo mortale, e, insieme, d'altro canto, l'attività che riguarda ciò che è artificialmente composto e plasmato, che noi, appunto, *[B]* chiamiamo suppellettile, e l'arte imitativa, tutte queste cose insieme potremmo benissimo chiamarle con un nome unico.

TEETETO – Come? E con quale nome?

STRANIERO – A proposito di tutto ciò che prima non è e che poi qualcuno porta all'essere, noi diciamo, in un certo senso, che chi lo porta all'essere produce, e che ciò che viene portato all'essere è prodotto[12].

TEETETO – Giusto!

STRANIERO – Ma tutte le arti che or ora menzionavamo avevano la propria capacità rivolta a questo.

TEETETO – L'avevano, infatti.

STRANIERO – E allora, raccogliendole insieme, chiamiamole «arte produttiva». *[C]*

TEETETO – Sia.

STRANIERO – D'altro canto, dopo questa, l'intera specie dell'apprendere e quella del conoscere e quella del guadagnare, del lottare, del cacciare – poiché nessuna di queste attività costruisce qualcosa, ma alcune si impadroniscono, con parole o con azioni, di ciò che esiste ed è già nato, altre, invece, non permettono ad altri di impadronirsene –, soprattutto, credo, attraverso tutte quante queste parti, può mettersi in evidenza un'arte detta «acquisitiva».

TEETETO – Sì; è un'osservazione opportuna. *[D]*

STRANIERO – Se tutte le arti nel loro insieme sono o acquisitive o produttive, in quale, Teeteto, dobbiamo porre l'arte di pescare con la lenza?

TEETETO – Nell'arte acquisitiva; è chiaro, credo.

STRANIERO – Ma dell'arte acquisitiva non ci sono due specie? L'una è quella dello scambio fra due, per volontà di entrambi, mediante doni, remunerazioni, contratti; l'altra, invece, che nel suo complesso consiste nell'impadronirsi, con fatti o con parole, non sarebbe l'arte dell'impadronirsi?

TEETETO – Risulta evidente da ciò che è stato detto.

STRANIERO – Davvero? L'arte dell'impadronirsi non si dovrà forse tagliare in due?

TEETETO – In che modo? *[E]*

STRANIERO – Ponendo da una parte tutto ciò che di essa si attua scopertamente come arte della lotta, e dall'altra tutto ciò che si fa di nascosto, come, per esempio, l'arte della caccia.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Ma è certo che sarebbe assurdo non dividere in due l'arte della caccia.

TEETETO – Di' come.

STRANIERO – Dividendo, da una parte, la caccia al genere inanimato, e, dall'altra, la caccia al genere animato.

TEETETO – Certo, se è vero che ci sono entrambe. *[220 A]*

STRANIERO – E come non ci sono? È bisogna che noi lasciamo perdere la caccia agli esseri inanimati, non avendo essa un nome, tranne che per alcune parti dell'arte del tuffarsi, e poche altre simili, e che, invece, diamo il nome di «caccia ad esseri viventi» all'altra, in quanto è caccia ad esseri viventi animati.

TEETETO – Sia.

STRANIERO – E dell'arte della caccia ad esseri viventi non si può forse dire a buon diritto che esistono due specie: una relativa al genere degli animali terrestri, che si suddivide in molte specie ed in molti nomi, «caccia ai viventi terrestri», e l'altra, invece, relativa al genere dei viventi fluttuanti, nel suo complesso, «caccia ai viventi fluttuanti in un elemento umido»?[13]

TEETETO – Certo. *[B]*

STRANIERO – Del genere dei fluttuanti vediamo, da una parte, una specie fornita di ali, e, dall'altra, una che vive nell'acqua?

TEETETO – E come no?

STRANIERO – E la caccia al genere dei fluttuanti forniti di ali, nel suo complesso, noi la chiamiamo, se non erro, «caccia agli uccelli».

TEETETO – La chiamiamo così, infatti.

STRANIERO – Il complesso della caccia ai fluttuanti che vivono nell'acqua, invece, lo chiamiamo, direi, «arte della pesca».

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E allora? Non dobbiamo dividere questa caccia, a sua volta, in due parti molto grandi?

TEETETO – In quali?

STRANIERO – In queste: l'una si fa, senz'altro, con delle reti; l'altra, invece, con dei colpi?

TEETETO – Come dici? Come divisi l'una e l'altra? *[C]*

STRANIERO – L'una, tutto ciò che abbraccia qualcosa per costituirgli un impedimento, è naturale chiamarla «irretimento».

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – Bisogna, allora, chiamare in qualche altro modo, diverso da «irretimenti», gabbie, reti, lacci, nasse, e simili?

TEETETO – No, affatto.

STRANIERO – Dunque, chiameremo questa parte della caccia «caccia mediante irretimento», o qualcosa di simile.

TEETETO – Sì. *[D]*

STRANIERO – L'altra sua parte, invece, che si fa con colpi di amo e di tridente, bisogna ora che noi la chiamiamo, con un'unica parola, «caccia con dei colpi». O che cosa, Teeteto, si potrebbe dire di meglio?

TEETETO – Non curiamoci del nome; basta, infatti, anche questo.

STRANIERO – E allora, della caccia con dei colpi, la parte che si fa di notte, io penso, poiché si fa alla luce di un fuoco, è successo che è stata chiamata, da quelli stessi che praticano questa caccia, «pesca col fuoco».

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Invece, quella che si fa di giorno, poiché anche i tridenti hanno sulle punte degli ami, è detta, nel suo insieme, «pesca con l'amo».

TEETETO – Si chiama così, infatti. *[E]*

STRANIERO – Ebbene, della caccia che si fa con dei colpi d'amo la parte che si effettua dall'alto verso il basso, per il fatto che usa così soprattutto i tridenti, è chiamata, credo, «pesca col tridente».

TEETETO – Alcuni, almeno, la chiamano così.

STRANIERO – E la parte che rimane costituisce ancora un'unica e sola specie, per così dire.

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Quella del modo di colpire contrario a questo, che si fa con l'amo, e coglie il corpo dei pesci non dove capita, come *[221 A]* con i tridenti, bensì sempre la testa e la bocca del pesce a cui si dà la caccia, e tira in senso contrario, dal basso verso l'alto, con bastoni e canne. A questa, Teeteto, quale nome diremo che si debba attribuire?

TEETETO – Mi sembra che ciò che poco fa ci proponevamo di dover cercare, proprio di questo ora si sia venuti a capo[14].

STRANIERO – Ora, dunque, riguardo alla pesca con la lenza, tu ed io *[B]* non solo abbiamo raggiunto l'accordo sul nome, ma abbiamo anche colto in modo soddisfacente la spiegazione della cosa stessa. Del complesso dell'arte, infatti, una metà era arte acquisitiva, dell'acquisitiva una metà era arte dell'impadronirsi, dell'arte dell'impadronirsi una metà era arte della caccia, della caccia una metà era caccia agli esseri viventi, della caccia agli esseri viventi una metà era caccia ai viventi fluttuanti in un elemento umido, della caccia ai fluttuanti in un elemento umido la sezione inferiore nel suo complesso era pesca, della pesca una metà era pesca con dei colpi, una metà era arte del pescare con l'amo: di quest'ultima, infine, la parte che *[C]* tira un colpo dal basso verso l'alto è stata chiamata, con nome derivato per imitazione dall'azione stessa, pesca con la lenza, oggetto della nostra attuale ricerca.

TEETETO – In tutti gli aspetti, dunque, questo è stato messo sufficientemente in chiaro.

Definizioni preliminari del sofista

Prima definizione: il sofista è un cacciatore di giovani ricchi

STRANIERO – Orsù, allora, secondo questo modello sforziamoci di scoprire che cosa è mai il sofista.

TEETETO – Benissimo.

STRANIERO – Ed il primo punto della ricerca era se bisognasse porre che il pescatore con la lenza è un inesperto oppure uno che possiede una determinata arte.

TEETETO – Sì. *[D]*

STRANIERO – Ed allora, adesso porremo che questi è un inesperto, Teeteto, oppure che in tutti gli aspetti è veramente un sapiente?[15]

TEETETO – Per niente inesperto. Intendo, infatti, quello che vuoi dire: avendo questo nome, deve essere tale in tutto e per tutto.

STRANIERO – Ma noi dobbiamo porre, come è naturale, che egli abbia una determinata arte.

TEETETO – E quale mai sarà quest'arte?

STRANIERO – Non ci accorgiamo, forse, per gli dèi!, che l'uno è affine all'altro?

TEETETO – Chi? A chi?

STRANIERO – Il pescatore con la lenza al sofista.

TEETETO – In che modo?

STRANIERO – Entrambi mi si sono rivelati determinati cacciatori. *[E]*

TEETETO – Di che tipo di caccia lo è il secondo? Del primo, infatti, abbiamo già parlato.

STRANIERO – Poco fa abbiamo diviso in due, se non mi sbaglio, il complesso della caccia, separando la caccia agli animali terrestri da quella ai

fluttuanti.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E abbiamo trattato di una parte, per quanto si riferisce a quei fluttuanti che vivono nell'acqua. Invece, abbiamo lasciato indivisa la parte dei terrestri, dicendo che può essere di molte specie. *[222 A]*

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – Ebbene, fino a questo punto il sofista ed il pescatore con la lenza procedono insieme, a partire dall'arte acquisitiva.

TEETETO – Sembrano procedere insieme.

STRANIERO – Si allontanano, invece, a partire dalla caccia agli esseri viventi: l'uno verso il mare, i fiumi, i laghi, per cacciare gli animali che in essi vivono.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – L'altro verso la terra e certi diversi fiumi, che sono come prati non avari di ricchezza e di gioventù, per impadronirsi delle creature che in essi vivono. *[B]*

TEETETO – Come dici?

STRANIERO – Della caccia agli animali terrestri ci sono due determinate parti molto grandi.

TEETETO – Di che tipo è ciascuna?

STRANIERO – L'una degli animali domestici, l'altra dei selvatici.

TEETETO – Ma esiste una caccia degli animali domestici?

STRANIERO – Sì; almeno se è vero che l'uomo è un animale domestico. Ma mettila come ti piace, ponendo sia che non c'è alcun animale domestico, sia che qualche altro animale sia domestico, e l'uomo, invece, selvatico; sia, d'altra parte, che tu dica, sì, domestico l'uomo, ma poi creda che non vi sia alcuna caccia agli uomini. Quale di queste proposizioni ritieni preferibile affermare? Determinala tu per noi. *[C]*

TEETETO – Ma ritengo che noi, straniero, siamo un animale domestico, e, insieme, affermo che esiste una caccia agli uomini.

STRANIERO – Diciamo, allora, che anche la caccia agli animali domestici è duplice.

TEETETO – In che senso lo diremo?

STRANIERO – Definendo caccia violenta il brigantaggio, la cattura degli schiavi, la tirannide, l'arte della guerra nel suo complesso, perché tutto ciò costituisce un'unità.

TEETETO – Bene.

STRANIERO – Invece, l'arte di parlare nei tribunali, nelle assemblee popolari, nelle conversazioni, poiché anche questo complesso costituisce un'unità, la *[D]* chiameremo una sola arte determinata: «arte della persuasione».

TEETETO – Giusto.

STRANIERO – Diciamo, allora, che sono due i generi dell'arte della persuasione.

TEETETO – Quali?

STRANIERO – Da una parte, quello che si pratica in privato, dall'altra, quello che si pratica in pubblico.

TEETETO – Infatti, si praticano l'una e l'altra specie.

STRANIERO – Di nuovo, dell'arte di cacciare persuadendo in privato, una parte non mira forse al guadagno, e l'altra, invece, a fare doni?

TEETETO – Non capisco.

STRANIERO – A quanto pare, non hai ancora rivolto la tua attenzione alla caccia degli innamorati.

TEETETO – A quale proposito? *[E]*

STRANIERO – A questo: che a quelli che si sono lasciati catturare essi fanno per di più dei doni.

TEETETO – È verissimo ciò che dici.

STRANIERO – Ebbene, sia questa la specie dell'arte di amare.

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Dell'arte che mira al guadagno, invece, la parte del conversare gradevolmente, che si fa l'esca, in ogni senso, con il piacere, e che per

ricompensa si procura soltanto il proprio sostentamento, *[223 A]* tutti potremo chiamarla «arte dell'adulazione», come credo, ovvero una determinata arte di procurare piacere.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Quella parte, invece, che proclama di effettuare le conversazioni a scopo di virtù, ma si procura denaro in ricompensa, non sarà forse conveniente chiamare questo genere con un altro nome?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – E con quale nome? Prova a dirlo.

TEETETO – È chiaro. Mi sembra, infatti, che noi abbiamo scoperto il sofista. Dicendo questo, dunque, io, almeno, credo di chiamarlo con il nome che gli si addice. *[B]*

STRANIERO – Ebbene, secondo il nostro attuale discorso, Teeteto, come sembra, l'arte che rientra nell'appropriarsi, <nell'arte dell'impadronirsi> [arte acquisitiva], nell'arte del cacciare, del cacciare animali [cacciare animali che camminano], cacciare animali terrestri [caccia ad animali domestici], caccia agli uomini, <caccia mediante persuasione>, caccia che avviene in privato [in vista di una ricompensa], di una ricompensa in denaro, che si dà l'aria di educare, questa caccia che si fa a giovani ricchi e di famiglia illustre, come il nostro attuale discorso fa risultare, deve essere chiamata «arte sofistica»[16]. *[C]*

Seconda definizione: il sofista è un mercante di cose che riguardano l'anima

Ma vediamo ancora, anche da questo punto di vista: ciò che stiamo ora cercando, infatti, è qualcosa che fa parte di un'arte non dappoco, ma di un'arte che ha molte e varie forme. Ed infatti, anche in ciò che abbiamo detto prima ci si presenta un'immagine che non è questa stessa che noi ora stiamo dicendo, bensì un qualche genere diverso.

TEETETO – In che modo?

STRANIERO – La specie dell'arte acquisitiva era duplice, se non erro, perché aveva una parte relativa alla caccia ed una allo scambio.

TEETETO – Era così, infatti.

STRANIERO – E allora, non diremo che dell'arte dello scambio ci sono due specie, una relativa allo scambio di doni, l'altra di tipo commerciale?

TEETETO – Diciamolo.

STRANIERO – E certo, di nuovo, diremo che l'arte del commercio si divide in due. *[D]*

TEETETO – In che modo?

STRANIERO – Da una parte resta distinta l'arte della vendita diretta dei propri prodotti, dall'altra quella che scambia i prodotti altrui, arte del commercio vero e proprio.

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – E allora? La parte dell'arte commerciale che è commercio all'interno di una città, e che ne è pressappoco la metà, non si chiama «arte del commercio al minuto»?

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E lo scambio di compravendita tra una città e l'altra non si chiama, invece, «arte dell'importazione e dell'esportazione»?

TEETETO – E come no? *[E]*

STRANIERO – E dell'arte dell'importazione e dell'esportazione non ci rendiamo dunque conto che una parte scambia e vende per denaro tutto ciò di cui il corpo si nutre e si serve, l'altra, invece, tutto ciò di cui si nutre e si serve l'anima?

TEETETO – In che senso dici questo?

STRANIERO – Forse non conosciamo la parte che riguarda l'anima; perché l'altra, almeno, in qualche modo la conosciamo.

TEETETO – Sì. *[224 A]*

STRANIERO – Diciamo, allora, che

l'arte musicale nel suo complesso, ogni volta che, da città a città, è di qui comprata e di là trasportata [e venduta], e la pittura e l'arte dei prestigiatori, e molte altre arti che riguardano l'anima, alcune trasportate e vendute per divertire, altre, invece, per uno scopo serio, ci permettono di chiamare, a buon diritto, colui che le trasporta e le vende «mercante», né più né meno di chi vende cibi e bevande.

TEETETO – È verissimo quello che dici. *[B]*

STRANIERO – E non darai, allora, lo stesso nome a chi fa incetta di cognizioni e le scambia, da città a città, con denaro?

TEETETO – Proprio così.

STRANIERO – Non sarà, dunque, giustissimo chiamare una parte del commercio che riguarda l'anima «arte dell'ostentazione», e l'altra, invece, con un nome ridicolo non meno del precedente? Non è forse necessario, poiché anch'essa è vendita di cognizioni, indicarla con un nome che sia fratello di questa azione?

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – Ebbene, di quest'arte di vendere cognizioni, la parte che riguarda *[C]* le cognizioni delle altre arti bisogna chiamarla con un nome, e con un altro, invece, quella che riguarda l'ambito della virtù?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – A quella che riguarda le altre cognizioni, può convenire il nome di «vendita delle arti»; per quella che riguarda la virtù, invece, sforzati di dire tu un nome.

TEETETO – E quale altro nome si potrebbe dire, senza sbagliare, salvo che è questo l'oggetto stesso della nostra attuale ricerca, il genere del sofista?

STRANIERO – Nessun altro. Su, dunque, ora ricapitoliamo, dicendo che la parte dell'arte acquisitiva, dello scambio, del commercio, dell'importazione e dell'esportazione, *[D]* dell'importazione ed esportazione di beni relativi all'anima, parte che vende discorsi e nozioni di virtù, per la seconda volta ci si è manifestata come arte sofistica.

TEETETO – Appunto.

Terza definizione: il sofista è un rivenditore al minuto di nozioni

STRANIERO – In terzo luogo, io credo, che tu non darai nessun altro nome se non quello di poco fa a colui che si stabilisce in una città, alcune nozioni compra, altre costruisce egli stesso su questi medesimi temi, e le vende, essendosi prefisso di trarre di che vivere da questa attività.

TEETETO – Perché non dovrei? *[E]*

STRANIERO – E dunque, la parte dell'arte acquisitiva che si attua mediante scambi, commerci, sia per rivendita, sia per vendita di prodotti propri, in entrambi i casi, qualunque cosa sia il genere che vende nozioni su simili temi, sempre tu lo chiamerai, come appare evidente, «sofistica».

TEETETO – Necessariamente; perché bisogna essere coerenti con il discorso.

Quarta definizione: il sofista è un vero e proprio erista

STRANIERO – Indaghiamo ancora se il genere che stiamo inseguendo sia simile a qualcosa di questo tipo. *[225 A]*

TEETETO – Quale cosa?

STRANIERO – Secondo noi l'arte della lotta era una parte dell'arte acquisitiva.

TEETETO – Lo era, infatti.

STRANIERO – Ebbene, non è fuori luogo dividerla in due.

TEETETO – Dimmi in quali parti.

STRANIERO – Ponendo da un lato il gareggiare, dall'altro il combattere.

TEETETO – È così.

STRANIERO – E allora, dell'arte del

combattere, alla parte che consiste nel combattimento corpo a corpo è forse naturale e conveniente attribuire come nome qualcosa di simile, come «fare violenza».

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E l'altra, invece, che con discorsi si oppone a discorsi, Teeteto, con quale altro nome *[B]* si potrebbe designare se non con quello di «arte della controversia»?

TEETETO – Con nessun altro.

STRANIERO – Ma anche il genere che si riferisce alle controversie va posto come duplice.

TEETETO – In che modo?

STRANIERO – In quanto, infatti, si effettua con discorsi lunghi contrapposti a discorsi lunghi contrari, e si riferisce al giusto e all'ingiusto in pubblico, si dice «arte giudiziaria».

TEETETO – Sì.

STRANIERO – La parte che, dal canto suo, si sminuzza in brevi domande e risposte in privato, siamo soliti forse chiamarla con nome diverso da «arte del contraddittorio»?

TEETETO – Con nessun altro.

STRANIERO – Ma, dell'arte del contraddittorio, quanto *[C]* costituisce controversia intorno ai contratti, e si fa a questo proposito alla buona e senz'arte, deve essere, sì, posta come una specie, dal momento che il nostro discorso l'ha distinta come diversa, e tuttavia non ha ricevuto una denominazione dai nostri antenati, né merita di riceverla ora da noi.

TEETETO – Vero. Infatti, si suddivide in particolari troppo minuti ed in forme troppo varie.

STRANIERO – E la parte, invece, che si effettua con arte, e costituisce controversia sul giusto in sé e sull'ingiusto, e sulle altre cose in generale, non siamo forse soliti, d'altro canto, chiamarla «eristica»?

TEETETO – Come no? *[D]*

STRANIERO – Dell'eristica si danno una parte che dissipa ed un'altra che accumula ricchezza.

TEETETO – Perfettamente.

STRANIERO – Allora cerchiamo di indicare la denominazione che si deve dare all'una e all'altra di esse.

TEETETO – Bisogna proprio.

STRANIERO – A me pare che la parte che, per il piacere di passare il tempo trattando questi temi, finisce col trascurare i propri interessi, mentre, per quanto riguarda il modo di parlare, non è ascoltata con piacere dalla massa degli ascoltatori, non sia chiamata, secondo la mia personale opinione, con un nome diverso da quello di «chiacchiericcio».

TEETETO – Infatti, si chiama pressappoco così. *[E]*

STRANIERO – Ebbene, al contrario di questo, che trae ricchezza dalle contese private, prova tu ora, a tua volta, a dargli un nome.

TEETETO – E che cos'altro si potrebbe dire, senza sbagliare, se non che di nuovo, per la quarta volta, ci viene incontro quell'uomo straordinario, il sofista, che noi stiamo continuando a inseguire? *[226 A]*

STRANIERO – Nient'altro che il genere che accumula ricchezza, come pare, appartenendo all'arte eristica, che è parte dell'arte del contraddittorio, parte dell'arte della controversia, parte dell'arte della lotta, parte dell'arte acquisitiva, è, come il discorso ha ora di nuovo messo in evidenza, il sofista.

TEETETO – Precisamente.

Quinta definizione: il sofista è colui che purifica l'anima dal sapere apparente

STRANIERO – Vedi, dunque, che è vero dire che questa bestia è multiforme, e che, come dice il proverbio, non è afferrabile con una sola mano?

TEETETO – Bisogna, dunque, afferrarla con tutt'e due. *[B]*

STRANIERO – Bisogna proprio, infatti; e si deve farlo, almeno secondo la nostra capacità, in questo modo: correndo dietro a qualcosa di simile, come dietro ad una traccia di lui. E dimmi: esistono dei termini con cui indichiamo i lavori domestici?

TEETETO – E molti, anche. Ma quali, tra i tanti, tu vuoi sapere?

STRANIERO – Quelli come, per esempio, filtrare, setacciare, vagliare, cernere.

TEETETO – Ebbene?

STRANIERO – Ed oltre a questi, ancora, noi sappiamo che esistono, tra le arti, cardare, filare, tessere, e infiniti altri lavori simili. O no? *[C]*

TEETETO – Che cosa vuoi mettere in evidenza a proposito di queste attività, portando questi esempi, e interrogandoci su tutte?

STRANIERO – Le attività nominate indicano tutte delle divisioni, se non erro.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Ebbene, secondo il mio discorso, poiché c'è una sola arte, in tutti gli esempi, che riguarda queste attività, riterremo tale arte meritevole di un unico nome.

TEETETO – Quale nome le daremo?

STRANIERO – «Arte del separare»[17].

TEETETO – Sia.

STRANIERO – Guarda bene se di questa, di nuovo, possiamo in qualche modo scorgere due specie.

TEETETO – Tu imponi un esame troppo rapido per me. *[D]*

STRANIERO – Eppure, nelle cernite suddette, una parte consisteva nel separare il cattivo dal buono, l'altra il simile dal simile.

TEETETO – Ora che l'hai detto, è abbastanza chiaro che è così.

STRANIERO – Di questa parte, però, non ho un nome da indicare; di quella, invece, che trattiene il buono, ma rigetta il cattivo, ce l'ho.

TEETETO – Di' quale.

STRANIERO – Tutto l'insieme di questo tipo di cernita, per quanto ne capisco io, è da tutti chiamata una specie di purificazione.

TEETETO – Effettivamente, è chiamata così. *[E]*

STRANIERO – Non è vero che ognuno può vedere che la specie della purificazione è, di nuovo, duplice?

TEETETO – Sì, forse; almeno avendone il tempo: quanto a me, ora, non lo vedo di certo.

STRANIERO – Eppure, almeno le tante specie di purificazione che riguardano i corpi è conveniente abbracciarle con un solo nome.

TEETETO – Quali specie? Con quale nome?

STRANIERO – Negli esseri viventi, quelle relative a quanto *[227 A]* viene correttamente sceverato e purificato all'interno dei corpi da parte della ginnastica e della medicina, e, riguardo alle parti esterne, che non vale la pena di nominare, tutte quelle che offre l'arte di fare il bagno; e nei corpi inanimati, dei quali si prendono cura, nei minimi particolari, l'arte del lavaggio e, in genere, della decorazione, hanno molti nomi che appaiono persino ridicoli.

TEETETO – E molto!

STRANIERO – Senz'altro, Teeteto. Però, per il metodo dei nostri discorsi non è importante, né poco né tanto, l'arte di lavarsi con la spugna, o del bere medicine, se la purificazione ci porta un piccolo oppure un grande giovamento. Infatti, *[B]* per acquisire intelligenza di tutte le arti, quando il metodo cerca di comprendere la loro affinità o la loro non affinità, le stima tutte, in vista di questo fine, sulla base di una uguale misura, e, per la loro somiglianza, non ritiene affatto le une più ridicole delle altre; anzi, non ritiene affatto più dignitoso chi illustra l'arte della caccia con quella della

strategia piuttosto che con quella dello spidocchiare, ma, tutt'al più, più pretenzioso. In particolare ora, quanto a ciò che chiedevi, cioè quale nome daremo all'insieme di tutte quelle capacità *[C]* a cui compete di purificare un corpo, sia animato sia inanimato, per questo metodo non fa alcuna differenza quale nome si riterrà essere più appropriato da pronunciarsi: solamente, bisogna che le tenga separate dalle purificazioni dell'anima e tenga legate insieme fra loro tutte le cose che purificano qualcos'altro. Infatti, il nostro metodo si è ora accinto a distinguere la purificazione del pensiero da quella delle altre cose, almeno se comprendiamo ciò che vuole ottenere.

TEETETO – Ma io ho capito, e ammetto due specie di purificazione: una è la specie che riguarda l'anima, che è distinta da quella che riguarda il corpo.

STRANIERO – Ottimamente. Ed ora, per piacere, ascolta bene quanto segue, *[D]* cercando di dividere a sua volta in due ciò che è stato detto.

TEETETO – Cercherò di dividere insieme con te, dovunque tu voglia guidarmi.

STRANIERO – Diciamo che nell'anima la cattiveria è qualcosa di diverso dalla virtù?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – E purificazione era lasciare l'una delle due cose, ma eliminare tutto quanto vi fosse in qualche modo di malvagio.

TEETETO – Così era, infatti.

STRANIERO – E, dunque, ci esprimeremo appropriatamente se, tutto ciò per cui potremo trovare una certa diminuzione di vizio, lo chiameremo «purificazione dell'anima».

TEETETO – In modo molto appropriato.

STRANIERO – Bisogna affermare due specie di vizio, per quanto riguarda l'anima.

TEETETO – Quali? *[228 A]*

STRANIERO – L'una, che vi si produce come una malattia, l'altra come una bruttezza in un corpo.

TEETETO – Non capisco.

STRANIERO – Non pensi, forse, che siano la stessa cosa malattia e dissidio?

TEETETO – Di nuovo, neanche a questa domanda so che cosa debba rispondere.

STRANIERO – Perché pensi che dissidio sia qualcosa di diverso dalla discordia derivante da una certa corruzione di ciò che per natura è affine?

TEETETO – Per nient'altro.

STRANIERO – Ma pensi che la bruttezza sia qualcos'altro che il genere, che è unico[18], della mancanza di misura, dovunque deforme? *[B]*

TEETETO – Assolutamente nient'altro.

STRANIERO – E allora? Non ci rendiamo conto che nell'anima dei cattivi le opinioni sono in contrasto con i desideri, l'impulso generoso con i piaceri, la ragione con i dolori, e tutte queste cose in contrasto fra di loro?

TEETETO – E molto in contrasto.

STRANIERO – Eppure tutte queste cose sono di necessità affini.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Dunque, diremo bene se chiameremo la cattiveria dell'anima dissidio e malattia.

TEETETO – Molto correttamente. *[C]*

STRANIERO – E allora? Tutte le cose che, partecipando di movimento e proponendosi un determinato scopo, cercano di raggiungerlo, ma ad ogni slancio ne restano lontane e non lo raggiungono, diremo che subiscono ciò a causa della loro reciproca commensurabilità, oppure, al contrario, per mancanza di misura?

TEETETO – È chiaro: per mancanza di misura.

STRANIERO – Ma sappiamo che ogni anima è senza volerlo che ignora tutto ciò che ignora.

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – L'ignorare, appunto, quando *[D]* l'anima si slancia verso la verità, ma fallisce il bersaglio dell'intenzione, non è altro che deviazione del pensiero.

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Dunque, bisogna porre che l'anima ignorante è brutta e priva di misura.

TEETETO – Sembra.

STRANIERO – Evidentemente, allora, esistono in essa due generi di male, ed uno la gente lo chiama cattiveria, ed è *sicurissimamente una malattia* dell'anima.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – L'altro lo chiamano, invece, ignoranza, ma non vogliono riconoscere che, esistendo solo nell'anima, è un suo vizio. *[E]*

TEETETO – Bisogna assolutamente ammettere ciò su cui, mentre tu parlavi poco fa, io rimanevo perplesso: ci sono due generi di vizio nell'anima, e dobbiamo ritenere che viltà, intemperanza ed ingiustizia sono una malattia in noi, e, d'altra parte, bisogna porre come bruttezza quell'affezione che è l'ignoranza, che è tanta, ed ha molti aspetti.

STRANIERO – Non è forse vero che per queste due affezioni, almeno quando si trovano nel corpo, esistono due determinate arti?

TEETETO – Quali sono queste due arti? *[229 A]*

STRANIERO – Per la bruttezza la ginnastica, per la malattia la medicina.

TEETETO – Evidente.

STRANIERO – E non è forse vero che, per la tracotanza, l'ingiustizia e la viltà, la più conveniente di tutte le arti è, per natura, la giustizia punitiva?[19]

TEETETO – È verosimile, per parlare secondo l'umana opinione.

STRANIERO – E poi? Per l'ignoranza nel suo complesso si può forse indicare più correttamente qualche determinata arte diversa dall'insegnamento?

TEETETO – Nessuna. *[B]*

STRANIERO – Orsù: bisogna, dunque, affermare che dell'arte dell'insegnamento esiste soltanto un unico genere o più? E se più, due determinati generi di essa sono i più importanti? Vedi tu.

TEETETO – Sto vedendo.

STRANIERO – E mi sembra che per questa via in qualche modo possiamo trovarli molto rapidamente.

TEETETO – In quale modo?

STRANIERO – Guardando se l'ignoranza in qualche maniera abbia un taglio nel suo mezzo. Infatti, se essa è duplice, è chiaro che anche l'arte dell'insegnamento deve per forza avere due parti, una per ciascuno dei generi dell'ignoranza.

TEETETO – E allora? Ti si è in qualche modo chiarito l'oggetto dell'attuale ricerca? *[C]*

STRANIERO – Mi sembra di vedere una specie ben distinta, grande e pericolosa, che fa da contrappeso a tutte le altre sue parti.

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Il credere di sapere qualche cosa, senza saperlo: è per questo che tutti corriamo il rischio di cadere in tutti gli errori che commettiamo col pensiero.

TEETETO – Vero.

STRANIERO – Ed in particolare credo che a questa sola specie dell'ignoranza venga dato il nome di «incultura».

TEETETO – Certo.

STRANIERO – E quale nome si deve dare, allora, a quella parte dell'arte dell'insegnamento che allontana da noi l'incultura? *[D]*

TEETETO – Credo, straniero, che

l'altra parte venga chiamata «insegnamento dei mestieri», e questa, invece, almeno qui, sia da noi chiamata «educazione».

STRANIERO – E così, infatti, si chiama, Teeteto, presso quasi tutti i Greci. Ma noi dobbiamo indagare ancora se essa sia ormai un tutto indivisibile, oppure se abbia qualche suddivisione degna di un nome specifico.

TEETETO – Bisogna proprio indagare.

STRANIERO – Ebbene, a me sembra che anche questa specie si divida ancora in qualche modo.

TEETETO – Come? *[E]*

STRANIERO – Dell'insegnamento esercitato attraverso i discorsi, una parte mi sembra essere una via più aspra; l'altra sua parte, invece, più piana.

TEETETO – Come chiamiamo l'una e l'altra di queste?

STRANIERO – Una, veneranda per l'antichità, «costume patrio», di cui si servivano soprattutto nei rapporti con i figli, e di cui ancora oggi molti si servono quando, *[230 A]* secondo loro, i figli commettono qualche errore, ora rimproverandoli duramente, ora esortandoli più delicatamente. Tutto questo, insieme, si può molto correttamente chiamare «arte dell'ammonimento».

TEETETO – È così.

STRANIERO – Quanto all'altra, invece, alcuni, quando danno una spiegazione a se stessi, sembrano ritenere che ogni incultura è involontaria, e che chi crede di essere sapiente non può mai volere apprendere nessuna di queste cose di cui crede di essere esperto, e che, anzi, la specie di educazione mediante ammonimenti, pur con molta fatica, ottiene poco.

TEETETO – E pensano giustamente? *[B]*

STRANIERO – Così, si accingono a scacciare questa opinione nell'altro modo.

TEETETO – In quale?

STRANIERO – Interrogano sugli argomenti sui quali uno crede di dire qualcosa, mentre non dice nulla; poi, passano facilmente in rassegna le opinioni, dato che sono di uomini che vanno errando, e, raccogliendole con i discorsi, le confrontano tra loro sul medesimo argomento, e dimostrano che esse sono contrarie a se stesse, nello stesso tempo, riguardo ai medesimi argomenti, in confronto con le medesime cose, secondo gli stessi punti di vista. Ed essi, vedendo ciò, si inaspriscono con se stessi, ma diventano miti nei confronti degli altri, *[C]* ed in questo modo si liberano delle grandi e rigide opinioni che avevano su se stessi, e di tutte le liberazioni questa è la più gradevole da ascoltare, e dà la massima sicurezza a chi la prova. Infatti, amico, a coloro che li purificano, pensando, come pensano i medici per i corpi, che un corpo non può trarre vantaggio dal cibo offertogli, prima che siano espulsi gli impedimenti interni, quelli hanno pensato la stessa cosa anche riguardo all'anima, che essa non avrà vantaggio dalle nozioni offertele, *[D]* prima che qualcuno, esercitando la confutazione, porti il confutato a vergognarsi, e, espulse le opinioni che erano di ostacolo all'apprendimento, lo faccia apparire puro, e tale da ritenere di sapere solo quello che sa, e non di più.

TEETETO – Questa è la migliore e la più saggia delle disposizioni.

STRANIERO – Per tutte queste ragioni, Teeteto, noi dobbiamo dire che la confutazione è la più grande e la più potente delle purificazioni, e, d'altro canto, dobbiamo pensare che chi non è stato confutato, anche se fosse *[E]* il Grande Re[20], poiché non è stato purificato per quanto riguarda le cose più grandi, è privo di educazione, ed anche brutto, in relazione a ciò in cui, a

chi ha intenzione di essere veramente felice, converrebbe essere puro e bello in massimo grado.

TEETETO – Proprio così.

STRANIERO – E allora? Chi diremo che usa quest'arte? *[231 A]* Io, infatti, esito a dirli sofisti.

TEETETO – Perché?

STRANIERO – Per non attribuire ad essi un onore troppo grande.

TEETETO – Eppure, le cose ora dette assomigliano ad uno di questo tipo.

STRANIERO – Infatti, anche il lupo assomiglia al cane, l'animale più selvaggio a quello più domestico. Chi vuol essere sicuro, deve fare sempre buona guardia, soprattutto nei confronti delle somiglianze, perché sono il genere più sdrucciolevole. Tuttavia, sia pure: non credo, infatti, che il dibattito riguarderà termini da poco, *[B]* quando si stia adeguatamente in guardia.

TEETETO – Non è verosimile, almeno.

STRANIERO – L'arte della purificazione sia dunque parte dell'arte del separare, ma dell'arte della purificazione si tenga distinta la parte relativa all'anima, e parte di questa sia l'arte di insegnare, e parte dell'arte di insegnare sia l'arte di educare. Dell'arte di educare, la confutazione relativa alla vana apparenza di sapere, come ha messo in evidenza il nostro discorso attuale, non dobbiamo dire nient'altro tranne che è la sofistica di nobile stirpe[21].

TEETETO – Diciamo pure così. Ma, per il fatto che ci è *[C]* apparso in molti aspetti, io sono già perplesso su che cosa mai bisogna dire che sia in realtà il sofista, per dire e sostenere la verità.

STRANIERO – È naturale che tu sia perplesso. Ma dobbiamo pensare che anche lui si trovi in grande perplessità sulla strada per cui ancora potrà svignarsela dal nostro discorso. È giusto, infatti, il proverbio: non è facile sfuggire a tutte le prese. È soprattutto ora, dunque, che bisogna balzargli addosso.

TEETETO – Dici bene.

Sesta definizione: il sofista è un imitatore delle cose con parole secondo apparenza

STRANIERO – Prima di tutto fermiamoci come per riprendere fiato, e, *[D]* mentre ci riposiamo, orsù, contiamo insieme fra di noi in quante forme il sofista ci si è presentato. Mi sembra, infatti, che dapprima sia stato trovato come cacciatore di giovani ricchi.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – In secondo luogo, come importatore ed esportatore di cognizioni che interessano l'anima.

TEETETO – Certo.

STRANIERO – In terzo luogo, non ci si è forse rivelato come un rivenditore al minuto di queste stesse nozioni?

TEETETO – Sì; ed in quarto luogo, era venditore di nozioni prodotte in proprio.

STRANIERO – Ti ricordi con precisione. E la quinta forma cercherò di *[E]* ricordarla io: era, infatti, un atleta nell'arte della lotta fatta con i discorsi, che si è riservato l'arte eristica.

TEETETO – Era così, infatti.

STRANIERO – La sesta forma, infine, suscitava perplessità; tuttavia, abbiamo finito col concedergli che egli è un purificatore dell'anima dalle opinioni che sono di ostacolo all'apprendimento.

TEETETO – Del tutto esatto. *[232 A]*

STRANIERO – Non comprendi, allora, che se uno si presenta come possessore di molte scienze, ma viene indicato col nome di una sola arte, questa apparenza non è sana, ma è chiaro che chi si trova in questo rapporto con una determinata arte, non può vedere bene quel punto di essa in cui convergono tutte queste nozioni, e perciò egli indica chi le possiede con

molti nomi invece che con uno solo?

TEETETO – C'è il rischio che le cose stiano naturalmente proprio in questo modo. *[B]*

STRANIERO – E allora cerchiamo di non trovarci, per pigrizia, in questa situazione nella nostra ricerca, ma riprendiamo, innanzi tutto, una sola definizione tra quelle espresse sul sofista. C'è una cosa, infatti, che mi è apparsa indicarlo in maniera del tutto adeguata.

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Abbiamo detto, se non erro, che egli è esperto nell'arte di contraddire.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E poi? Non si fa anche maestro di quest'arte agli altri?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Allora, indaghiamo su che cosa, dunque, gli uomini di questo tipo affermano di rendere anche altri esperti nell'arte del contraddire. Cominciamo l'indagine da principio, nel modo seguente. *[C]* Orsù, è sulle cose divine, che restano tutte nascoste ai più, che essi rendono capaci di fare questo?

TEETETO – Questo, almeno, si dice di loro.

STRANIERO – E poi su tutti gli aspetti manifesti della terra e del cielo e sulle proprietà relative a tali aspetti?

TEETETO – Sicuro.

STRANIERO – Ma anche nelle riunioni private, quando si parla di qualche problema generale riguardante insieme il divenire e l'essere, non ci rendiamo conto sia che essi sono abili nel contraddire, sia che rendono anche gli altri capaci quanto loro?

TEETETO – Senz'altro. *[D]*

STRANIERO – E, di nuovo, non promettono forse di rendere capaci di disputare sulle leggi e su tutti i problemi politici?

TEETETO – Nessuno, infatti, dialogherebbe, per così dire, con loro, se non facessero queste promesse.

STRANIERO – E, senza dubbio, per quanto si riferisce a tutte le arti ed a ciascuna singolarmente presa, quello che bisogna saper obiettare, caso per caso, allo stesso specialista, è di pubblico dominio, si può dire, ed è offerto per iscritto a chiunque voglia imparare.

TEETETO – Mi pare evidente che tu *[E]* stia parlando delle opere di Protagora sulla lotta[22] e sulle altre arti.

STRANIERO – Sì, caro, e su molte altre cose. Ma non ti sembra che la specificità di questa arte del contraddire sia essenzialmente una certa capacità finalizzata a disputare su tutti gli argomenti?

TEETETO – Secondo quanto appare, almeno, non esclude quasi nessun argomento.

STRANIERO – Ma tu, per gli dèi!, ragazzo, lo credi possibile? Forse, infatti, voi giovani guardate a questo con vista più acuta; noi, invece, con vista più debole. *[233 A]*

TEETETO – A che cosa? A quale scopo ti riferisci in modo particolare? Perché non credo proprio di capire ciò che ora mi chiedi.

STRANIERO – Se è possibile che un uomo abbia scienza di tutte le cose.

TEETETO – Allora sì che sarebbe beato, straniero, il genere umano!

STRANIERO – E dunque, come potrebbe uno, che non ha di per sé scienza, contraddire uno che ce l'ha, e dire qualcosa di valido?

TEETETO – In nessun modo.

STRANIERO – In che cosa consisterebbe, dunque, questa meraviglia della capacità sofistica?

TEETETO – In relazione a che cosa? *[B]*

STRANIERO – Sul modo in cui essi sono capaci di ingenerare nei giovani l'opinione di essere proprio loro i più sapienti di tutti, su tutto. È chiaro, infatti, che, se non apparissero ai gio-

vani, e se, pur così apparendo, non sembrassero affatto, mediante il dibattito, essere più intelligenti, difficilmente – è proprio tua questa affermazione – uno darebbe loro del denaro, volendo diventare loro discepolo.

TEETETO – Difficilmente, certo.

STRANIERO – Ma, ora almeno, lo vogliono.

TEETETO – E come! *[C]*

STRANIERO – In effetti, credo, essi sembrano avere competenza scientifica sulle cose sulle quali contraddicono.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Ma fanno questo, diciamo, su tutte le cose?

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Dunque, ai loro discepoli appaiono sapienti in tutto.

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – Pur non essendolo; perché questo si è rivelato impossibile.

TEETETO – Impossibile; come no?

STRANIERO – Dunque, a noi il sofista si è rivelato come uno che possiede su tutte le cose una scienza apparente, ma non la verità. *[D]*

TEETETO – Proprio così, e può essere, almeno, che ciò che ora abbiamo detto sia la cosa più giusta che sia stata detta su di loro.

STRANIERO – Prendiamo allora di ciò un esempio più chiaro.

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Questo. E tu cerca di prestarmi attenzione e di rispondere proprio per bene.

TEETETO – A quale domanda?

STRANIERO – Se uno affermasse di non saper parlare né contraddire, bensì di saper produrre e fare tutte le cose con una sola arte... *[E]*

TEETETO – In che senso intendi «tutte le cose»?

STRANIERO – Ecco che tu cominci col non capire il principio del mio discorso; non comprendi, infatti, come pare, l'espressione «tutte le cose».

TEETETO – No, infatti.

STRANIERO – Intendo dire che tu ed io facciamo parte di tutte le cose, e oltre a noi gli altri animali e le piante.

TEETETO – Come dici?

STRANIERO – Se uno dicesse di saper produrre me e te, e tutti gli altri esseri... *[234 A]*

TEETETO – Ma di che tipo di produzione stai parlando? Non intendi certo riferirti, infatti, ad un agricoltore, poiché lo dici produttore anche di animali.

STRANIERO – Lo dico, e anche del mare, della terra, del cielo, degli dèi e di tutte le altre cose. E appena ha prodotto ciascuna di queste cose, subito le vende a poco prezzo.

TEETETO – Stai scherzando!

STRANIERO – E allora? Non si deve forse considerare uno scherzo quello di chi dice di sapere tutto e di saperlo insegnare ad altri a poco prezzo e in poco tempo?

TEETETO – Senza dubbio. *[B]*

STRANIERO – Conosci una specie di scherzo che richieda maggiore abilità o che produca più piacere che l'arte mimetica?

TEETETO – Per niente. Hai nominato, infatti, raccogliendo tutte le cose in unità, una specie molto ampia, e, direi, molto varia.

STRANIERO – Dunque, di chi si vanta di essere capace di produrre tutte le cose con una sola arte noi sappiamo questo, credo: che, eseguendo con l'arte della pittura imitazioni che hanno lo stesso nome delle cose reali, sarà capace, mostrando da lontano i suoi dipinti, di far credere ai ragazzini ignari di essere capacissimo di portare, di fatto, a termine qualunque cosa egli voglia fare. *[C]*

TEETETO – Come no?

STRANIERO – E allora? Non dobbiamo forse aspettarci che per i di-

scorsi ci sia un'altra arte, in virtù della quale sia possibile incantare con i discorsi, attraverso le orecchie, quei giovani che sono ancora lontani dalla verità delle cose, mostrando loro immagini fatte di parole su tutte le cose, in modo da fare sembrare che venga detta la verità e che chi parla sia il più sapiente di tutti in tutto? *[D]*

TEETETO – In effetti, perché non ci dovrebbe essere un'altra arte di questo tipo?

STRANIERO – Dunque, Teeteto, non è forse inevitabile che la maggior parte degli ascoltatori di allora, quando sia passato un tempo sufficiente per loro e sia avanzata la loro età, imbattendosi da vicino nelle cose reali, e costretti dall'esperienza vissuta a comprendere chiaramente la realtà, cambino le opinioni precedenti, in modo che le cose grandi appaiano piccole, le cose facili difficili, e che tutte *[E]* le rappresentazioni contenute in quei discorsi vengano a trovarsi capovolte ad opera dei fatti che sopravvengono nelle loro azioni?

TEETETO – È inevitabile, secondo me almeno, per quanto posso giudicare alla mia età. Ma credo di essere anch'io uno di quelli che sono lontani dalla verità.

STRANIERO – Pertanto noi tutti, quanti siamo qui, cercheremo, e già cerchiamo, di condurtici il più vicino possibile, pur senza esperienza vissuta. Del sofista, dunque, dimmi questo: già da prima era *[235 A]* chiaro che è un incantatore, essendo imitatore delle cose reali, oppure dubitiamo ancora che di tutte le cose sulle quali sembra essere capace di contraddire non si trovi a possedere davvero anche le scienze corrispondenti?

TEETETO – E come si potrebbe, straniero? Al contrario, è ormai piuttosto chiaro, dalle cose dette, che egli è uno di quelli che partecipano del genere del gioco.

STRANIERO – Dobbiamo, dunque, considerarlo come una specie di incantatore e di imitatore?

TEETETO – Come non considerarlo così?

STRANIERO – Orsù, dunque, ormai tocca a noi non *[B]* lasciar più scappare la fiera. In effetti, quasi quasi, già la teniamo intrappolata in una di quelle reti che sono come strumenti verbali per scopi di questo tipo, in modo tale che a questa, almeno, non sfuggirà più.

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Il non poter non essere uno degli appartenenti al genere dei facitori di prodigi.

TEETETO – Anch'io condivido questa opinione su di lui, almeno in questi termini.

STRANIERO – È inteso, allora, che si divida al più presto l'arte di produrre immagini, e, discesi in essa, se il sofista ci fa subito resistenza, lo si afferri secondo quanto prescrive *[C]* l'editto del Re[23], e si consegni e si mostri a lui la nostra preda. Se, invece, si immerge in qualche posto tra le parti dell'arte imitativa, lo si insegua, continuando sempre a dividere la parte che lo accoglie, finché non sia catturato. In ogni caso, né lui né alcun altro genere potrà mai vantarsi di essere sfuggito al metodo di coloro che in questo modo sono capaci di condurre una ricerca nei particolari e in tutto un insieme.

TEETETO – Dici bene; dobbiamo fare proprio così.

STRANIERO – Seguendo, dunque, il metodo, fin qui usato, della divisione, *[D]* a me, almeno, pare anche ora di vedere chiaramente due specie dell'arte dell'imitazione; ma in quale mai delle due si trovi l'Idea che stiamo cercando, mi sembra di non essere ora in nessun modo capace di comprenderlo.

TEETETO – Ma tu dimmi, per prima cosa, e suddividile per noi, quali sono

le due specie di cui parli.

STRANIERO – Un'arte che io vedo inclusa in quella è l'arte della raffigurazione. Questa si ha soprattutto quando uno porta a termine l'opera dell'imitazione seguendo le proporzioni del modello in lunghezza, larghezza e profondità, e *[E]* dando, inoltre, a ciascuno dei particolari i colori che ad essi convengono.

TEETETO – E allora? Non cercano di farlo tutti quelli che imitano qualcosa?

STRANIERO – No; almeno quelli, se non erro, che modellano o dipingono qualche opera in grande. Infatti, se riproducessero la vera proporzione delle cose belle, sappi che *[236 A]* le parti in alto ci apparirebbero più piccole del dovuto, le parti in basso, invece, più grandi, perché le une sono da noi viste da lontano, le altre da vicino.

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – Dunque, non è forse vero che gli artisti di oggi, lasciando perdere la verità, riproducono nelle immagini non le proporzioni reali, ma quelle che sembrano essere belle?

TEETETO – Assolutamente.

STRANIERO – Non sarà, dunque, giusto chiamare la prima opera, visto che è simile al vero, raffigurazione?

TEETETO – Sì. *[B]*

STRANIERO – E non bisognerà chiamare quella parte dell'arte dell'imitazione che ha questo scopo, «arte della raffigurazione», come dicevamo nel discorso precedente?[24]

TEETETO – Bisognerà chiamarla così.

STRANIERO – E poi? Ciò che appare solo somigliante al bello, per il fatto che lo si guarda da un punto di vista non adeguato, se poi uno, invece, acquista la capacità di vederlo adeguatamente in così grandi dimensioni, pur non essendo somigliante a quello a cui pretende di somigliare, come lo chiameremo? Visto che appare – ma non è – somigliante, non lo chiameremo «apparenza»?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Dunque, *[C]* questa parte non è una parte molto vasta, sia della pittura sia dell'arte dell'imitazione nel suo complesso?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – L'arte che produce apparenze, ma non raffigurazioni, non possiamo correttamente chiamarla «arte dell'apparenza»?

TEETETO – Molto correttamente.

STRANIERO – Ebbene, queste sono le due specie di cui parlavo dell'arte di produrre immagini: quella che produce raffigurazioni, e quella che produce apparenze.

TEETETO – Giusto.

STRANIERO – Quanto a ciò su cui anche allora avevo pensieri contrastanti, in quale delle due si dovesse porre il sofista, neanche adesso riesco a discernerlo chiaramente, *[D]* ma è davvero un uomo straordinario e difficilissimo da vedere, poiché anche ora si è rifugiato in modo abile ed elegante in una specie difficile da esplorare.

TEETETO – Sembra.

STRANIERO – Dunque, dici di sì, perché lo sai, oppure è come una corrente, poiché sei stato abituato dal nostro discorso, che ti ha trascinato a dire subito di sì?

TEETETO – Come? A che scopo dici questo?

L'Eleatismo e il problema del non-essere

Il non-essere non è pensabile, né predicabile, né esprimibile

STRANIERO – In realtà, mio caro, ci troviamo nel corso di una ricerca difficile da tutti i punti di vista. *[E]* Infatti, questo apparire e sembrare, ma non essere, e il dire, sì, qualcosa, ma

qualcosa di non vero, tutto ciò è pieno di difficoltà, sempre, nel passato e nel presente[25]. Come, infatti, si debba parlare per dire e opinare che il falso esiste realmente, senza che, pronunciando questa affermazione, si cada in contraddizione, *[237 A]* Teeteto, è assolutamente difficile sapere.

TEETETO – Perché?

STRANIERO – Questo discorso ha osato supporre che il non-ente sia: il falso, infatti, non potrebbe diversamente diventare reale. Ma il grande Parmenide, ragazzo, quando eravamo ragazzi noi, contro questa proposizione ci portava prove, dall'inizio alla fine, in prosa e in versi così: *Infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono. / Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero*[26]. *[B]* Questo, dunque, ci è attestato da lui, e certo, più di ogni cosa, il discorso stesso, opportunamente saggiato, lo metterebbe in chiaro. Esaminiamo, dunque, per primo proprio questo punto, se per te non fa differenza.

TEETETO – Quanto a me decidi come vuoi, ma, quanto al discorso, guarda tu stesso per quale via possa procedere nel migliore dei modi, avviati e conduci anche me per questa via.

STRANIERO – Bisogna proprio fare così. Dimmi: possiamo osar pronunciare, in qualche modo, l'espressione «l'assolutamente non-ente»?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Non per contesa, né per scherzo, ma seriamente, se *[C]* uno dei nostri ascoltatori dovesse meditare e rispondere a che cosa si debba riferire questo nome, il «non-ente», per che cosa e per che tipo di cosa crediamo che egli lo userebbe, e che cosa indicherebbe a chi gli fa la domanda?

TEETETO – Poni una questione difficile, e, per uno come me, direi quasi impossibile da risolvere.

STRANIERO – Ma almeno questo è chiaro: il non-ente non deve essere attribuito a qualcuno degli enti.

TEETETO – Come potrebbe, infatti?

STRANIERO – Dunque, se non può essere riferito correttamente all'ente, non si può neppure riferirlo al «qualcosa».

TEETETO – Come? *[D]*

STRANIERO – Anche questo, se non erro, ci è chiaro: anche il «qualcosa» ogni volta lo diciamo di un ente, perché è impossibile dire soltanto questa parola[27], come nuda e isolata da tutti gli enti. Non è vero?

TEETETO – Impossibile!

STRANIERO – Tu dai il tuo assenso perché fai questa considerazione, che, cioè, è inevitabile che chi dice «qualcosa» intenda dire «un qualcosa»?

TEETETO – È così.

STRANIERO – Infatti, certamente dirai che il «qualcosa» è segno di «una cosa», il «due qualcosa» è segno di due cose insieme[28], e «alcuni» di una pluralità.

TEETETO – Come no? *[E]*

STRANIERO – Allora, come sembra, è assolutamente necessario che chi non dice qualcosa, non dica niente del tutto.

TEETETO – Assolutamente necessario.

STRANIERO – Dunque, neppure ciò si deve concedere, che uno dica, ma non dica niente, bensì bisogna affermare che neppure dice, chi pretende pronunciare «non-ente»: o no?

TEETETO – Ma, allora, il discorso sarebbe alla fine delle sue difficoltà. *[238 A]*

Al non-essere non si possono attribuire predicati: né essere, né uno, né molteplice

STRANIERO – Non dirlo ancora forte! Infatti, caro mio, quanto a questo, sussiste ancora la più grossa e la prima delle aporie, perché riguarda il principio stesso del discorso.

TEETETO – Come dici? Parla senza indugiare.

STRANIERO – All'ente, credo, si può unire qualche altro degli enti.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Ma al non-ente diremo forse che è possibile unire uno degli enti?

TEETETO – E come?

STRANIERO – Certo, noi poniamo il numero, nel suo insieme, tra gli enti. *[B]*

TEETETO – Sì, almeno se mai altro si deve porre come ente.

STRANIERO – Ebbene, non cercheremo neppure di attribuire al non-ente né la molteplicità né l'unità numerica.

TEETETO – Il nostro tentativo, almeno, come sembra, non sarebbe corretto, come sta dicendo il nostro discorso.

STRANIERO – Come, dunque, si potrebbe pronunciare con la bocca, o afferrare comunque col pensiero, i non-enti o il non-ente, senza numero?

TEETETO – Di' tu come.

STRANIERO – Quando noi diciamo «non-enti», non *[C]* cerchiamo forse di connettervi una molteplicità numerica?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – E di nuovo, d'altro canto, a «non-ente» non connettiamo la singolarità?

TEETETO – Chiarissimo.

STRANIERO – Eppure noi diciamo che non è né giusto né corretto cercare di adattare un ente ad un non-ente.

TEETETO – È verissimo quello che dici.

STRANIERO – Comprendi, dunque, che non è corretto né possibile pronunciare, dire, pensare il non-ente in sé, ma che esso è impensabile, indicibile, impronunciabile, inesprimibile a parole?

TEETETO – Sì, assolutamente. *[D]*

STRANIERO – Allora, ho detto il falso poco fa, quando affermavo di esporre l'aporia più grossa a questo proposito, mentre ne abbiamo un'altra ancora più grossa da dire?

TEETETO – Quale, dunque?

STRANIERO – Tu, uomo straordinario, non capisci, proprio dalle cose dette, che il non-ente mette in difficoltà anche chi lo confuta, in modo tale che, ogni volta che si cerca di confutarlo, si è costretti a dire di lui cose contraddittorie?

TEETETO – Come dici? Parla in modo ancora più chiaro.

STRANIERO – Non è affatto in me che bisogna cercare maggiore chiarezza. Io, *[E]* infatti, pur presupponendo che il non-ente non deve partecipare né dell'uno né dei molti, poco fa, ed anche adesso, l'ho detto così, uno. Dico, infatti, «il» non-ente. Tu comprendi, son sicuro.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Eppure, di nuovo, anche poco fa dicevo che esso è impronunciabile, indicibile, non esprimibile a parole. Mi segui?

TEETETO – Ti seguo. Come no, infatti?

STRANIERO – Tentando di attribuirgli l'essere, *[239 A]* non facevo affermazioni in contraddizione con le precedenti?

TEETETO – È evidente.

STRANIERO – E poi? Attribuendogli questo, non ne parlavo al singolare?

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Eppure, costruivo il discorso come se mi riferissi ad una unità, pur dicendo che il non-ente è inesprimibile a parole, indicibile e impronunciabile.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Ma diciamo, almeno, che, se si vorrà parlare in maniera corretta, non bisogna definirlo né come uno né come molteplice, anzi, non lo si deve nominare affatto, per-

ché anche con questa espressione «lo» verrebbe ad essere designato come una specie di unità.

TEETETO – Senza dubbio. *[B]*

L'aporia dell'immagine: essa è, insieme, essere e non-essere

STRANIERO – Allora, che cosa si può dire di me? Infatti, già da tempo, ed anche ora, mi si può trovare vinto nella confutazione del non-ente. Per conseguenza, come ho detto, non cerchiamo di vedere nelle mie parole il modo corretto di parlare del non-ente, ma, ora, cerchiamolo nelle tue.

TEETETO – Come dici?

STRANIERO – Suvvia, sei giovane! Da bravo e con coraggio, tendi le tue forze più che puoi e sforzati, senza attribuire al non-ente né essere né unità né molteplicità numerica, di dire correttamente qualcosa su di esso. *[C]*

TEETETO – Il mio desiderio di provarci sarebbe ambizioso e insieme assurdo, se ci provassi personalmente io, che pur vedo te subire simili difficoltà.

STRANIERO – Ma, se ti sembra opportuno, lascia perdere te e me. Finché non incontriamo qualcuno che sia in grado di farlo, fino a questo punto diciamo che il sofista, più ingegnosamente di ogni altro, si è sprofondato in un luogo inaccessibile.

TEETETO – È proprio evidente.

STRANIERO – Dunque, se diremo che egli possiede una determinata *[D]* arte di produrre apparenze, facilmente, sulla base di quest'uso dei termini, egli, capovolgendoli, rivolgerà i nostri discorsi nel senso contrario: ogni volta che lo chiamiamo produttore di immagini, ci chiederà che cosa intendiamo propriamente con «immagine». Bisogna, dunque, esaminare, Teeteto, che cosa si dovrà rispondere al giovanotto per controbattere la domanda.

TEETETO – È chiaro che diremo: le immagini nelle acque e negli specchi, e inoltre quelle dipinte o scolpite, e tutte quante le altre che sono di questo tipo. *[E]*

STRANIERO – È evidente, Teeteto, che non hai mai visto un sofista.

TEETETO – Perché?

STRANIERO – Ti sembrerà che abbia gli occhi chiusi, o che non abbia occhi affatto.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Quando gli darai questa risposta e gli parlerai di qualcosa negli specchi e negli oggetti modellati, riderà delle tue parole, quando tu gli parli come ad uno che ci vede, e, fingendo di non *[240 A]* conoscere né specchi né acque, e nemmeno la vista stessa, interrogherà te soltanto in base ai tuoi discorsi.

TEETETO – E cioè?

STRANIERO – Ti interrogherà su ciò che attraversa tutte queste cose che tu hai detto numerose e che hai ritenuto opportuno designare, pronunciando la parola «immagine», con un solo nome per tutte, come se fossero una cosa sola. Parla, dunque, e difenditi senza arretrare di fronte a costui.

TEETETO – Che cosa, straniero, potremmo dire che sia un'immagine, se non l'oggetto fatto a somiglianza di quello vero, diverso, ma simile?

STRANIERO – Ma con «diverso, ma simile» intendi dire un oggetto vero, oppure *[B]* a che cosa riferisci la parola «simile»?

TEETETO – Per niente un oggetto vero, bensì uno somigliante.

STRANIERO – E intendi dire che quello vero esiste realmente?

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E poi? Quello non vero non è il contrario di quello vero?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Dunque, tu dici che il somigliante non è realmente, dal momento, almeno, che lo dici «non vero».

TEETETO – Eppure, in qualche

modo è.

STRANIERO – Ma non veramente, dici.

TEETETO – No, infatti; tuttavia, almeno come raffigurazione, realmente è.

STRANIERO – Dunque, quella che chiamiamo raffigurazione è realmente, pur non essendo realmente? *[C]*

L'intreccio di essere e non-essere impone il superamento dell'Eleatismo

TEETETO – C'è il rischio che l'ente si intrecci con il non-ente in un intreccio di questo tipo: molto strano!

STRANIERO – Strano, infatti; come no? Vedi, dunque, che anche ora, a causa di questo intreccio, il sofista dalla molte teste ci ha costretti a riconoscere, pur senza volerlo, che il non-ente in qualche modo è.

TEETETO – Lo vedo; e bene, anche!

STRANIERO – Ed allora? Come potremo definire la sua determinata arte e rimanere coerenti con noi stessi?

TEETETO – In che senso? Che cosa temi, per parlare così? *[D]*

STRANIERO – Quando affermeremo che per quella sua apparenza egli inganna e che la sua arte è un'arte dell'inganno, in quel momento affermeremo che la nostra anima opina il falso per effetto della sua arte, o che cosa mai diremo?

TEETETO – Questo; che cos'altro potremmo dire?

STRANIERO – E di nuovo, l'opinione falsa sarà un opinare le cose opposte agli enti, o come?

TEETETO – Così; il contrario.

STRANIERO – Intendi dire, dunque, che l'opinione falsa è un opinare i non-enti?

TEETETO – Necessariamente. *[E]*

STRANIERO – Ed essa opina che i non-enti non sono, oppure che gli assolutamente non-enti in qualche modo sono?

TEETETO – Bisogna che i non-enti in qualche modo siano, se qualche volta ci si sbaglia in qualcosa, anche di poco.

STRANIERO – E poi? Non si opina anche che non siano affatto gli enti in senso assoluto?

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Ed anche questo è falso?

TEETETO – Anche questo.

STRANIERO – Anche un discorso, credo, sarà giudicato falso in questo modo per gli stessi motivi: *[241 A]* quando dice che gli enti non sono, e che i non-enti sono.

TEETETO – In quale altro modo un discorso potrebbe diventare falso?

STRANIERO – In nessun altro, mi pare. Ma il sofista lo negherà. Oppure, c'è qualche artificio per far sì che un uomo sano di mente lo conceda, quando le ammissioni fatte prima vengano accostate a queste fatte ora? Comprendiamo, Teeteto, quello che il sofista ci dice?

TEETETO – Come non comprendere, infatti, che egli affermerà che noi facciamo affermazioni opposte a quelle di poco fa, e che osiamo dire che il falso «è» *[B]* nelle opinioni e nei discorsi? e che noi, infatti, siamo spesso costretti a connettere l'ente con il non-ente, mentre poco fa eravamo d'accordo nel riconoscere che questa è la cosa più impossibile di tutte?

STRANIERO – Ti ricordi con precisione. Ma guarda che cosa bisogna fare riguardo al sofista. Infatti, tu vedi quanto facili e numerose siano le obiezioni e le aporie, se continuiamo a cercarlo ponendolo nell'arte dei mistificatori e degli incantatori.

TEETETO – Lo vedo bene.

STRANIERO – Eppure ne abbiamo passato in rassegna solo una piccola parte, mentre sono, *[C]* per così dire, infinite.

TEETETO – Sarà impossibile, pare, catturare il sofista, se le cose stanno

così.

STRANIERO – Come? Siamo diventati così deboli, ora, che ci ritireremo?

TEETETO – Quanto a me, dico che non dobbiamo, se saremo capaci in qualche modo di mettere le mani addosso a costui, anche per poco.

STRANIERO – Avrai dunque pazienza e, come ora dicevi, ti accontenterai se in qualche modo, anche per poco, riusciremo a tirarci fuori da un discorso così forte?

TEETETO – Come potrò non avere pazienza? *[D]*

STRANIERO – Di questo, allora, ti prego ancora di più.

TEETETO – Di che cosa?

STRANIERO – Di non ritenere che io sia diventato una specie di parricida[29].

TEETETO – Perché?

STRANIERO – Per difenderci, per noi sarà necessario sottoporre a prova il discorso del nostro padre Parmenide, e forzare il non-ente, sotto un certo rispetto, ad essere, e l'ente, a sua volta, sotto un certo rispetto, a non essere.

TEETETO – Evidentemente è questo il punto su cui dovremo dar battaglia nei nostri discorsi.

STRANIERO – Come, infatti, potrebbe non vederlo, come si suol dire, anche un cieco? *[E]* Infatti, fino a quando queste cose non vengano né confutate né concordemente ammesse, difficilmente, quando si parli di discorsi falsi o di opinione falsa, o di immagini o di raffigurazioni o di imitazioni o di apparenze di queste cose, oppure anche delle arti che si occupino di esse, si sarà in grado di non essere ridicoli, giacché si è costretti a dire cose in contraddizione con noi stessi.

TEETETO – Verissimo. *[242 A]*

STRANIERO – Per queste ragioni, dunque, dobbiamo avere il coraggio, ora, di attaccare il discorso paterno, oppure dobbiamo assolutamente lasciar correre, se qualche scrupolo ci trattiene dal fare questo.

TEETETO – Ma nulla, in nessuna maniera, ci trattenga dal fare questo!

STRANIERO – In terzo luogo, ti pregherò ancora di una piccola cosa.

TEETETO – Parla pure.

STRANIERO – Dicevo, mi pare, mentre parlavo poco fa, che di fronte alla confutazione di queste cose, sempre, ed in particolare ora, mi trovo come privo di forze.

TEETETO – Lo dicevi.

STRANIERO – Temo che proprio per le cose dette io ti sembri essere un po' matto, perché ad ogni passo mi rivolto sottosopra. *[B]* Infatti, è per far piacere a te che prenderemo a confutare quel discorso, ammesso che riusciamo a confutarlo!

TEETETO – Quanto a me, per niente ed in nessun modo mi sembrerà che tu commetta qualche errore, se affronti questa confutazione e questa dimostrazione. Coraggio, va' avanti, diritto allo scopo.

Il problema dell'essere

Diversità di opinioni fra i Presocratici

STRANIERO – Orsù, dunque, quale inizio si può dare a un discorso così rischioso? Mi sembra, ragazzo, che la strada per noi assolutamente inevitabile da seguire sia la seguente.

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Innanzi tutto, esaminare quello che ora ci è parso di possedere in modo chiaro, *[C]* e vedere se, in qualche modo, non ci siamo confusi in proposito, mentre ci mettiamo facilmente d'accordo l'uno con l'altro, come se ci trovassimo in possesso di giudizi corretti.

TEETETO – Di' più chiaramente quello che intendi dire.

STRANIERO – Mi sembra che Parmenide ci abbia trattati con condiscendenza, come pure chiunque si sia mai accinto a definire quanti e di che

natura siano gli enti.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Mi sembra che ciascuno ci racconti una specie di favola, come se fossimo dei ragazzini. Uno[30] dice che gli enti sono tre, e che *[D]* talvolta alcuni di essi combattono in qualche modo l'un contro l'altro, mentre, altre volte, divenuti amici, combinano nozze, fanno figli e nutrono la prole. Un altro[31] afferma che gli enti sono due, l'umido e il secco, oppure il caldo e il freddo, li fa abitare insieme, e li unisce in matrimonio. La nostra famiglia eleatica, invece, che comincia da Senofane[32], ed anche da prima, ritenendo che siano una cosa sola quelle che sono chiamate «tutte le cose», è in questo senso che ne tratta nei suoi miti. Ma alcune Muse della Ionia, ed in seguito di Sicilia[33], ritennero che fosse *[E]* più sicuro intrecciare le due concezioni e dire che l'essere è insieme molteplice e uno, e che è abbracciato da Odio e Amicizia. Infatti, le più vigorose di queste Muse dicono: «discordando sempre concorda»; le più fiacche, invece, hanno allentato la necessità per queste cose di essere sempre così, ed affermano che, alternativamente, ora il tutto è uno e amico grazie *[243 A]* ad Afrodite, ora, invece, è molteplice ed in guerra con se stesso per effetto di una certa discordia. Se uno di costoro ha detto tutto ciò secondo verità, oppure no, è difficile dire, ed è sconveniente rivolgere rimproveri a uomini venerandi e antichi. Ma possiamo dichiarare, senza biasimo, una cosa.

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Che essi hanno guardato dall'alto in basso, ed hanno troppo disprezzato noi, che siamo i più: infatti, senza preoccuparsi per niente se, quando parlano, noi li seguiamo *[B]* oppure restiamo indietro, ciascuno di loro porta a termine il proprio discorso.

TEETETO – Come dici?

STRANIERO – Quando uno di loro parla e dice «è», oppure «è divenuto» o «diviene» molti oppure uno o due, e «caldo che si mescola con freddo», supponendo da una parte disgiunzioni e dall'altra congiunzioni, tu, Teeteto, capisci ogni volta, per gli dèi!, qualcuna delle cose che dicono? Io, infatti, quando ero più giovane, pensavo di capire esattamente, quando qualcuno nominava ciò che ora ci crea difficoltà, il non-ente. Adesso, invece, tu vedi a che punto di difficoltà ci troviamo a proposito di ciò. *[C]*

TEETETO – Vedo.

STRANIERO – Ebbene, forse, nella nostra anima ci troviamo in questo imbarazzo in misura non minore rispetto all'ente stesso; ma, mentre riguardo all'ente diciamo di non trovarci in difficoltà e di capire quando uno ne pronuncia il nome, riguardo al non-ente, invece, no; e tuttavia ci troviamo nella stessa situazione rispetto ad entrambi.

TEETETO – Forse.

STRANIERO – Questa stessa cosa riteniamola per detta anche a proposito di tutte le altre cose che abbiamo già dette.

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Ebbene, molte cose le possiamo esaminare anche dopo, *[D]* se ti pare opportuno; ma ora dobbiamo esaminare la cosa più importante e fondamento primo.

TEETETO – Di che cosa parli? O è chiaro che stai affermando che per prima cosa bisogna esaminare l'ente, per capire che cosa mai ritengano che esso significhi coloro che lo nominano?

STRANIERO – Sei venuto diritto sulle mie orme, Teeteto. Intendo dire, infatti, che in questo esame noi dobbiamo seguire questo metodo, come se essi fossero presenti e noi li interro-

gassimo così: «Orsù, tutti voi che affermate che tutte le cose sono caldo e freddo, o qualche altra coppia di questo tipo, che cosa è mai *[E]* questo che dite di entrambi, quando dite che entrambi sono e che ciascuno è? Che cosa dobbiamo intendere che significhi questo vostro "essere"? Forse dobbiamo porre, secondo voi, una terza cosa oltre a quelle due, e dire che il tutto è tre cose e non, invece, due? Infatti, se chiamate "ente" l'una e l'altra di queste due cose, non dite più che entrambe allo stesso modo "sono": in entrambi i casi, infatti, sarebbero una cosa sola, e non due cose insieme».

TEETETO – È vero ciò che dici.

STRANIERO – «Ma volete chiamarle entrambe "ente"?».

TEETETO – Forse. *[244 A]*

STRANIERO – «Ma, amici,» diremo «anche così verreste a dire, in maniera chiarissima, che le due cose sono una cosa sola».

TEETETO – Parli con molta correttezza.

STRANIERO – «Ebbene, dal momento che noi ci troviamo in difficoltà, chiariteci voi adeguatamente questo problema: che cosa volete significare quando pronunciate "ente"? È chiaro, infatti, che voi conoscete queste cose già da tempo, mentre noi prima credevamo di saperle, ma ora ci troviamo in difficoltà. Insegnateci, dunque, proprio questo per prima cosa, affinché non crediamo più di comprendere ciò che voi dite, ma, anzi, *[B]* si verifichi il contrario». Allora, dicendo e pretendendo questo da costoro e da quanti altri dicono che il tutto è più che una sola cosa, forse, ragazzo, commetteremo qualche scorrettezza?

TEETETO – Proprio per niente.

STRANIERO – E poi? Non dobbiamo farci dire, per quanto è possibile, da coloro che dicono che il tutto è uno, che cosa mai intendono con la parola «ente»?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Ebbene, rispondano a questo: «Voi affermate, se non erro, che soltanto una cosa è?». « Lo affermiamo, infatti», diranno. Non è vero?

TEETETO – Sì.

STRANIERO – «E poi? Chiamate "ente" un qualcosa?»

TEETETO – Sì. *[C]*

STRANIERO – «Ciò che è uno, usando due nomi per la stessa cosa, o come?»

TEETETO – Quale sarà, dopo di ciò, la loro risposta, straniero?

STRANIERO – È chiaro, Teeteto, che per chi ha fatto questa ipotesi non sarà la cosa più facile di tutte rispondere all'attuale domanda, anzi, anche a qualsiasi altra.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Riconoscere che ci sono due nomi, anche quando non si pone nulla tranne una cosa sola, sarebbe ridicolo, mi pare.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Ed in generale, accettare che uno dica che *[D]* un nome è qualcosa, sarebbe privo di senso.

TEETETO – Perché?

STRANIERO – Ponendo il nome della cosa come altro da essa, parla, se non erro, di due cose.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Ed è certo che se pone il nome come identico alla cosa, sarà costretto o a dirlo nome di niente, o, se lo dirà nome di qualcosa, ne seguirà che il nome è soltanto nome di un nome; ma non è tale di niente altro.

TEETETO – È così.

STRANIERO – E l'uno, che è nome di «uno» ed è l'unità, a sua volta, del nome.

TEETETO – Necessariamente.

STRANIERO – E allora? Diranno che l'intero è altro dall'uno che è, oppure che è la stessa cosa di questo? *[E]*

TEETETO – Come potranno, anzi, come possono dire di no?

STRANIERO – Se, dunque, l'intero è, come anche Parmenide dice, *da ogni parte simile a massa di ben rotonda sfera; / a partire dal centro uguale in ogni parte: infatti, né in qualche parte più grande / né in qualche parte più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra* [34], se l'ente è tale, ha un centro e insieme degli estremi; ma, se ha questi, è necessario che abbia delle parti. Non è vero?

TEETETO – È così. *[245 A]*

STRANIERO – Ma certo nulla impedisce che ciò che si trova diviso in parti possa partecipare dell'Uno in tutte le sue parti, e che, in questo modo, essendo un tutto e un intero, sia uno.

TEETETO – Perché no?

STRANIERO – Ma ciò che si trova in queste condizioni non è forse impossibile che sia l'Uno in sé?"

TEETETO – Come?

STRANIERO – Il veramente Uno deve essere del tutto privo di parti, per parlare secondo il discorso corretto.

TEETETO – Deve, infatti. *[B]*

STRANIERO – L'uno, invece, che è composto di molte parti, non sarà in armonia con questo nostro discorso.

TEETETO – Comprendo.

STRANIERO – L'ente che partecipa dell'Uno sarà così uno e un intero, oppure non dobbiamo dire in alcun modo che l'ente è un intero?

TEETETO – Hai posto un difficile dilemma.

STRANIERO – È verissimo ciò che dici. Infatti, se l'ente è uno, in qualche modo per partecipazione, è evidente che non sarà la stessa cosa che l'Uno, e, dunque, tutte le cose saranno più che uno.

TEETETO – Sì. *[C]*

STRANIERO – Eppure, se l'ente non è l'intero, per il fatto che partecipa dell'Uno, e se, invece, l'intero stesso è, l'ente risulta privo di se stesso.

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – E, secondo questo discorso, privato di se stesso, l'ente non sarà ente.

TEETETO – È così.

STRANIERO – E, a loro volta, tutte le cose verrebbero ad essere più che uno, poiché l'ente e l'intero hanno ciascuno una propria natura separata da quella dell'altro.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E se, invece, l'intero assolutamente non fosse, *[D]* questo stesso accadrebbe all'ente, e, oltre al fatto di non essere, esso non potrebbe mai neppure diventare ente.

TEETETO – E allora?

STRANIERO – Ciò che diviene è sempre divenuto intero. Per conseguenza, chi non pone l'intero tra gli enti non deve porre né l'essere né il divenire come reali.

TEETETO – Sembra che le cose stiano proprio così.

STRANIERO – E certamente il non-intero non deve essere nemmeno una quantità qualsiasi [36]: se, infatti, fosse una quantità determinata, sarebbe, necessariamente, un intero di quella determinata grandezza.

TEETETO – Esattamente.

STRANIERO – E allora, mille altri problemi, ciascuno con difficoltà senza confini, *[E]* appariranno a chi dica sia che l'ente è due cose insieme, sia che è una cosa sola.

TEETETO – Mi pare che lo mostri chiaramente anche ciò che si è finora intravisto. Infatti, una difficoltà si collega con l'altra, portando una più grande e più grave incertezza su quello che si è sempre detto prima.

Materialismo radicale e suo superamento

STRANIERO – Ebbene, non abbiamo passato in rassegna tutti quelli che discutono con precisione sull'ente e

sul non-ente; tuttavia questo basti. Invece, dobbiamo esaminare, a loro volta, coloro che dicono diversamente, affinché da tutti possiamo renderci conto *[246 A]* che dire che cosa è mai l'ente non è per niente più facile che dire che cosa è il non-ente.

TEETETO – Bisogna, dunque, procedere anche nei confronti di costoro.

STRANIERO – Ecco, sembra che fra di loro ci sia una specie di gigantomachia[37], a causa della controversia che c'è fra di loro sull'essere.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Gli uni[38] trascinano tutte le cose sulla terra giù dal cielo e dall'invisibile, afferrando addirittura con le mani macigni e querce. Infatti, attaccandosi a tutte le cose di questo tipo, insistono nel sostenere che «è» soltanto ciò che offre resistenza e contatto, *[B]* definendo corpo ed essere come la medesima cosa, mentre se qualcuno degli altri affermerà che c'è qualcosa che non ha corpo, lo disprezzeranno da ogni punto di vista e non vorranno sentire nient'altro.

TEETETO – Hai parlato di uomini proprio terribili; anch'io, infatti, ne ho incontrati in gran numero.

STRANIERO – Appunto per questa ragione, i loro avversari, molto prudentemente, si difendono dall'alto, come da un luogo invisibile, sostenendo con forza che il vero essere sono certe Forme intelligibili e incorporee. I corpi di quelli, e la verità che essi affermano, *[C]* sbriciolano in pezzettini, e li chiamano, invece che «essere», «divenire continuo». E tra i due eserciti, Teeteto, c'è sempre un'accanita battaglia su questi argomenti.

TEETETO – È vero!

STRANIERO – Da entrambi i gruppi, allora, a turno, cerchiamo di afferrare la giustificazione di ciò che essi pongono come essere.

TEETETO – Come, dunque, potremo afferrarla?

STRANIERO – È più facile da coloro che lo pongono nelle Forme, perché sono più docili. Da coloro, invece, che riconducono, *[D]* con la forza, tutto al corpo, è più difficile; forse, anzi, addirittura impossibile. Ma nei loro riguardi mi sembra che ci si debba comportare in questo modo.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Soprattutto, se in qualche modo fosse possibile renderli migliori di fatto. Ma se questo non ci è concesso, cerchiamo di renderli migliori a parole, facendo l'ipotesi che essi intendano rispondere in maniera più civile di quanto facciano ora. Infatti, ciò che è riconosciuto dai migliori, credo, è più importante di ciò che è riconosciuto dai peggiori. Del resto, noi non ci curiamo di costoro, ma cerchiamo la verità. *[E]*

TEETETO – Giustissimo.

STRANIERO – Invita, dunque, questi che sono divenuti migliori a risponderti, e interpreta quello che dicono.

TEETETO – Così sarà.

STRANIERO – Dicano, allora, se affermano che «vivente mortale» è qualcosa.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Ma non ammettono che questo è un corpo animato?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Ponendo che l'anima sia uno degli enti? *[247 A]*

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E poi? Non affermano che un'anima è giusta ed una ingiusta, una saggia e l'altra stolta?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Ma ciascun'anima non diventa giusta per il possesso e la presenza della giustizia, e il contrario per il possesso e la presenza del contrario?

TEETETO – Sì, anche questo ammettono.

STRANIERO – Ma, certo, la possibilità di inerire o di non inerire a qualcosa, diranno, in ogni caso, che è qualcosa.

TEETETO – Lo dicono, certo. *[B]*

STRANIERO – Se, dunque, sono la giustizia e la saggezza, ed ogni altra virtù, e i loro contrari, e se in particolare è l'anima in cui queste cose hanno luogo, dicono che qualcuna di queste cose è visibile e toccabile, oppure che sono tutte invisibili?

TEETETO – Direbbero, credo, che nessuna di queste, almeno, è visibile.

STRANIERO – E delle cose di questo tipo? Dicono forse che hanno un corpo?

TEETETO – Su tutto questo non rispondono più allo stesso modo; ma essi opinano che l'anima stessa possegga una specie di corpo[39], mentre la saggezza, e ciascuna delle altre cose su cui li interroghi, si vergognano *[C]* e non hanno il coraggio o di ammettere che esse non sono, per lo meno, degli enti, o di insistere che tutte sono corpi.

STRANIERO – È chiaro, Teeteto, che per noi sono diventati uomini migliori, perché di neppure una di queste affermazioni si vergognerebbero quelli di loro, almeno, che, seminati, sono nati dalla terra, ma sosterrebbero che tutto ciò che essi non sono in grado di stringere con le mani non è assolutamente niente.

TEETETO – Stai dicendo pressappoco quello che pensano loro.

STRANIERO – Ebbene, interroghiamoli di nuovo. Infatti, se *[D]* intendono ammettere che qualcuno degli enti, anche piccolo, è incorporeo, ci basta. Infatti, essi devono dire che cosa c'è di connaturato a queste cose ed insieme a quelle che hanno corpo, a cui volgono lo sguardo quando dicono che le une e le altre sono. Forse, però, si troverebbero in difficoltà. Se si trovano in una qualche situazione del genere, guarda se, dietro nostra proposta, abbiano intenzione di accettare e riconoscere che l'ente sia di questo tipo.

TEETETO – Di quale tipo? Parla, e presto lo sapremo.

STRANIERO – Ebbene, dico che ciò che possiede anche una qualsiasi potenza, *[E]* o che per natura sia predisposto a produrre un'altra cosa qualunque, o a subire anche una piccolissima azione da parte della cosa più insignificante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: gli enti non sono altro che potenza[40].

TEETETO – Ma essi, poiché non hanno, al momento, niente di meglio di questo da dire, accettano questa definizione.

STRANIERO – Bene. Forse, infatti, a noi come a loro, *[248 A]* potrà apparire in seguito una cosa diversa. Per intanto, dunque, rimanga convenuta tra noi e costoro questa definizione.

TEETETO – Rimane convenuta.

Alcuni generi sommi

Introduzione al problema

STRANIERO – Rivolgiamoci allora verso gli altri, gli amici delle Forme[41]. Tu facci da interprete anche delle loro tesi.

TEETETO – Sarà fatto.

STRANIERO – Parlate, se non erro, distinguendo e separando «divenire» ed «essere»? Non è così?

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E dite che noi con il corpo, per mezzo della sensazione, comunichiamo con il divenire, con l'anima, invece, per mezzo del ragionamento, ci rapportiamo all'essere reale, che voi dite che è sempre il medesimo e nello stesso modo, mentre il divenire è di volta in volta sempre diverso. *[B]*

TEETETO – Diciamo così, infatti.

STRANIERO – Ma, nobilissimo tra tutti, che cosa dobbiamo dire che voi intendiate con «comunicare» in relazione all'uno e all'altro dei due casi? Non è forse quello che è stato da noi detto poco fa?

TEETETO – Che cosa?

STRANIERO – Un subire, oppure un fare, per mezzo di una determinata potenza, derivanti dai termini che vanno incontro l'uno all'altro. Forse, dunque, Teeteto, tu non comprendi fino in fondo la loro risposta a queste domande, mentre io, probabilmente, sì, per la mia consuetudine con loro?

TEETETO – Che discorso fanno, allora? *[C]*

STRANIERO – Non ci concedono quello che poco fa è stato detto, riguardo all'essere, in relazione ai nati dalla terra.

TEETETO – Che cosa?

STRANIERO – Abbiamo posto, se non erro, come definizione adeguata degli enti, quando a qualcosa inerisca una potenza di subire o di agire, anche in minimo grado?

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Ebbene, a questo ribattono che il divenire partecipa della potenza del subire e del fare, mentre dicono che all'essere, invece, non si adatta la potenza né dell'uno né dell'altro.

TEETETO – E dicono qualcosa di valido?

STRANIERO – A questo, almeno, noi dobbiamo replicare che abbiamo bisogno *[D]* ancora di essere informati da loro in maniera più chiara se ammettono che, da una parte, l'anima conosca, e, dall'altra, che l'essere sia conosciuto.

TEETETO – Certo; questo, almeno, lo affermano.

STRANIERO – E poi? Affermate che il conoscere o l'essere conosciuto sono un'azione fatta ovvero subita, o entrambe le cose? Oppure che uno è azione subita, l'altro un'azione fatta? Oppure non partecipano affatto, né l'uno né l'altro, di alcuno di questi due tipi di azione?

TEETETO – È chiaro che nessuno dei due partecipa dell'una o dell'altra: infatti, direbbero il contrario di ciò che hanno detto prima.

STRANIERO – Comprendo. Questo, almeno, devono dirlo: se il conoscere sarà *[E]* un fare, ne consegue necessariamente che ciò che viene conosciuto subisca. Allora, secondo questo ragionamento, l'essere, che è conosciuto dall'atto conoscitivo, in quanto è conosciuto in tanto si muove, per il fatto di subire un'azione; cosa che noi affermiamo che non può avvenire nel caso di una realtà in quiete.

TEETETO – Giusto.

STRANIERO – E poi, per Zeus? Ci lasceremo forse persuadere che, davvero, movimento, vita, anima e intelligenza *[249 A]* non sono presenti nell'ente nella sua totalità, e che esso non vive né pensa, ma, venerabile e santo, senza intelligenza, sia immobile, fermo?

TEETETO – Faremmo concessioni a un discorso terribilmente strano.

STRANIERO – Ma dobbiamo affermare che ha, sì, intelletto, ma vita, invece, no?

TEETETO – E come?

STRANIERO – Allora, diciamo che entrambe queste cose sono in lui, e diremo che non le ha nell'anima?

TEETETO – E in quale altro modo potrebbe averle?

STRANIERO – Ma, allora, diremo che ha intelletto, vita e anima, e che, nonostante ciò, pur essendo appunto animato, se ne resta immobile? *[B]*

TEETETO – A me appare evidente che tutto ciò è assurdo.

STRANIERO – E dobbiamo concedere che ciò che si muove e il movimento sono enti?

TEETETO – E come no?

STRANIERO – Ne consegue, dunque, Teeteto, che se tutti gli enti fossero immobili non ci sarebbe intelletto per nessuno, di nessuna cosa, in nessun luogo.

TEETETO – Esattamente.

STRANIERO – Eppure, se noi ammettessimo, d'altro canto, che tutte le cose si spostano e sono in movimento, anche con questo discorso elimineremmo dall'ambito degli enti questa stessa cosa[42].

TEETETO – Come?

STRANIERO – Ciò che è identico, allo stesso modo, nella medesima relazione, *[C]* ti sembra che possa mai essere se non in quiete?

TEETETO – Per niente.

STRANIERO – E allora? Tu vedi che l'intelletto in qualche luogo sia, o sia stato, senza questi caratteri?

TEETETO – No, affatto.

STRANIERO – È certo che con ogni discorso dobbiamo combattere contro chi, in qualunque modo, insiste su qualcosa, pur annientando scienza, o intelligenza, o intelletto.

TEETETO – E con energia!

STRANIERO – Dunque, per chi è filosofo e tiene queste cose in grandissimo onore, è, per questi motivi, assolutamente necessario, come si vede, non *[D]* accettare, dai sostenitori dell'Uno o delle molteplici Idee, che il tutto sia immobile, e non dare assolutamente retta a quelli che, dal canto loro, mettono in movimento l'ente dappertutto; ma, secondo la preghiera dei bambini, «che le cose immobili siano anche in movimento», deve affermare dell'ente e del Tutto l'una e l'altra cosa insieme.

TEETETO – Verissimo.

STRANIERO – Dunque? Non è evidente che abbiamo adeguatamente circoscritto l'ente con il nostro discorso?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Ahimè, Teeteto! Mi sembra che solo ora conosceremo la difficoltà dell'indagine su di esso. *[E]*

TEETETO – Come dici? Perché dici di nuovo questo?[43]

STRANIERO – Beato te! Non capisci che ora siamo nell'ignoranza più grande a proposito dell'ente, mentre a noi stessi sembra di dire qualcosa di valido?

TEETETO – A me sì. D'altro canto, non comprendo bene come ci siamo trovati in questa situazione senza accorgercene.

STRANIERO – Cerca, allora, di vedere più chiaramente se, ammettendo noi quello che ora stiamo ammettendo, *[250 A]* sarebbe giusto che a noi stessi sia domandato quello che noi chiedevamo allora a coloro i quali dicono che il Tutto è caldo e freddo.

TEETETO – Che cosa? Fammi ricordare.

STRANIERO – Certo. E cercherò di farlo interrogando te, come quelli allora, affinché insieme facciamo qualche progresso.

TEETETO – Giusto.

Essere, movimento e quiete

STRANIERO – Molto bene, allora. Non dici che movimento e quiete sono massimamente contrari l'uno all'altra?

TEETETO – E come no?

STRANIERO – E dici anche che entrambi e ciascuno, allo stesso modo, sono? *[B]*

TEETETO – Certo che lo dico.

STRANIERO – Intendendo che sono entrambi e ciascuno in movimento, quando concedi che sono?

TEETETO – Per niente.

STRANIERO – Al contrario, vuoi dire che sono immobili, quando dici che entrambi sono?

TEETETO – E come?

STRANIERO – Forse ponendo che nell'anima l'ente è una terza cosa oltre a queste, pensando che da esso siano

abbracciati insieme la quiete e il movimento, raccogliendoli insieme e volgendo lo sguardo al fatto che essi hanno in comune l'essere: è così che dici che entrambi sono? *[C]*

TEETETO – Corriamo veramente il rischio di indovinare che l'ente è una terza cosa, quando diciamo che movimento e quiete sono.

STRANIERO – Dunque, l'ente non è l'una e l'altra cosa insieme, movimento e quiete, bensì una cosa diversa da queste.

TEETETO – Sembra.

STRANIERO – Secondo la sua stessa natura, dunque, l'ente non è né immobile né in movimento.

TEETETO – Forse.

STRANIERO – E dove, allora, deve volgere il pensiero chi voglia fissare saldamente in sé qualcosa di chiaro sull'ente?

TEETETO – Dove, infatti?

STRANIERO – Credo che non sia facile ormai da nessuna parte. Infatti, se qualcosa non *[D]* è in movimento, come potrebbe non essere fermo? Ovvero, d'altro canto, ciò che non è per niente fermo come potrebbe non essere in movimento? Invece, l'ente ci appare al di fuori di entrambe queste situazioni. E questo, dunque, è possibile?

TEETETO – No; è la cosa più impossibile di tutte.

STRANIERO – Allora, a questo proposito, è giusto ricordarsi di questo.

TEETETO – Di che cosa?

STRANIERO – Del fatto che, interrogati sul nome del non-ente, a che cosa mai si dovesse riferirlo, fummo colti da perplessità totale. Ti ricordi?

TEETETO – E come no? *[E]*

STRANIERO – Dunque, ora ci troviamo, per quanto riguarda l'essere, in una minore difficoltà?

TEETETO – Straniero, mi sembra, se si può dire, che siamo evidentemente in una difficoltà più grande.

STRANIERO – Ebbene, resti allora stabilito che è su questo che ci si trova in difficoltà. Ma poiché in ugual misura l'ente e il non-ente partecipano della difficoltà, c'è ormai speranza che, quanto l'uno dei due si riveli o più oscuro o più chiaro, altrettanto *[251 A]* si riveli anche l'altro. E se, di nuovo, non riusciamo a vedere né l'uno né l'altro, per qualunque strada siamo capaci di far passare il più agevolmente possibile il nostro discorso, li salveremo entrambi insieme.

TEETETO – Bene.

Unità e molteplicità dal punto di vista della predicazione

STRANIERO – Diciamo, allora, in quale modo noi, di fatto, chiamiamo questa stessa cosa, di volta in volta, con molti nomi.

TEETETO – In che modo, dunque? Fa' un esempio.

STRANIERO – Per esempio, noi parliamo dell'uomo, attribuendogli molti nomi, riferendogli i colori e le figure, e grandezze, vizi e virtù, tutte cose nelle quali, come in mille altre, non solo *[B]* diciamo che egli è uomo, ma anche che è buono, e infinite altre cose. Ed anche delle altre cose, secondo lo stesso discorso, in questo modo poniamo che ciascuna cosa sia una e di nuovo la diciamo molteplice e la chiamiamo con molti nomi.

TEETETO – Dici il vero.

STRANIERO – Onde, credo, abbiamo preparato un vero banchetto per i giovani e per quei vecchi che imparano in tarda età. Ad ognuno, infatti, è a portata di mano controbattere immediatamente che è impossibile che i molti siano uno e l'uno molti, e certamente godono a non permettere che si dica *[C]* «un uomo è buono», ma, al contrario, che il buono è buono, e l'uomo è uomo[44]. Io credo, infatti, che ti capiti spesso di incontrare uomini che prendono sul serio cose di questo

tipo, talvolta uomini anziani, e che, per la povertà del loro patrimonio intellettuale, restano pieni di ammirazione per cose del genere, ed anzi credono che proprio questa scoperta sia il massimo della sapienza.

TEETETO – Precisamente.

STRANIERO – Ebbene, affinché il nostro discorso sia rivolto a tutti coloro che *[D]* in qualunque tempo ed in qualunque modo abbiano trattato dell'essere, valga anche per questi, come per tutti gli altri con cui abbiamo discusso prima, ciò che ora stiamo per dire sotto forma di domanda.

TEETETO – Che cosa, dunque?

STRANIERO – Non dobbiamo congiungere l'essere con il movimento e con la quiete, e nessun'altra cosa con nessun'altra, ma dobbiamo, al contrario, porre nei nostri discorsi queste cose come non collegate e come incapaci di partecipare le une delle altre? Oppure dobbiamo ricondurle tutte alla medesima cosa, in quanto tali da potere avere reciproca comunanza? Oppure alcune sì ed altre no? *[E]* Quale di queste alternative, Teeteto, diremo che essi sceglieranno?

TEETETO – Io non ho niente da rispondere a queste domande al posto loro.

STRANIERO – Dunque, perché, rispondendo a ciascuna domanda, una per una, non cerchi di esaminare le conseguenze logiche?

TEETETO – Dici bene.

STRANIERO – E poniamo pure che essi dicano, se vuoi, innanzi tutto, che niente ha alcuna possibilità di comunicazione con nessuna cosa per alcun rispetto. Quindi, movimento e quiete non parteciperanno in nessun modo dell'essere? *[252 A]*

TEETETO – No, infatti.

STRANIERO – E allora? L'uno o l'altro dei due potrà essere senza comunione con l'essere?

TEETETO – Non potrà.

STRANIERO – Ecco che subito, con questa ammissione, tutto, come sembra, si trova sottosopra, sia l'opinione di coloro che pongono il Tutto in movimento, sia l'opinione di coloro che lo fanno stare fermo, in quanto uno, sia di quanti affermano che gli enti esistono secondo Forme sempre identiche e costanti. Tutti costoro, infatti, collegano l'essere, gli uni dicendo che è realmente in movimento, gli altri che è realmente in quiete.

TEETETO – Esattamente. *[B]*

STRANIERO – E, certo, anche tutti quelli che una volta riconducono tutte le cose insieme ed una volta le separano, sia che le riducano all'Uno e dall'Uno separino infinite parti, sia che le dividano in elementi che hanno un limite e le mettano insieme traendole da questi, tutti costoro allo stesso modo, sia che pongano che ciò avviene di volta in volta, sia che sia sempre così; da tutti questi punti di vista non direbbero niente di sensato, se non fosse possibile alcuna mescolanza.

TEETETO – Giusto.

STRANIERO – E inoltre, il discorso più ridicolo di tutti lo farebbero coloro che non consentissero di denominare una cosa in base alla comunanza che essa ha con l'affezione di un'altra cosa. *[C]*

TEETETO – Come?

STRANIERO – Sono costretti, in tutti i casi, a valersi di espressioni come «essere», «separatamente», «dagli altri», «per sé» e mille altre, e, poiché di esse non possono fare a meno, e non possono non connetterle nei loro discorsi, non hanno bisogno di altri che li confutino, ma hanno, per così dire, in casa il nemico che li contrasterà e, mentre parla dentro di loro, come quello strano Euricle[45], essi camminano portandoselo sempre in giro. *[D]*

TEETETO – Precisamente. Quello

che dici è molto somigliante al vero.

STRANIERO – E invece, se consentiamo che tutte le cose abbiano capacità di reciproca comunione?

TEETETO – Questo problema sono capace anch'io di risolverlo.

STRANIERO – Come?

TEETETO – Dicendo che il movimento stesso sarebbe del tutto immobile, e la quiete, dal canto suo, sarebbe in movimento, se fosse vero che sono in reciproca comunione.

STRANIERO – Ma questo, certo, è impossibile, credo, secondo le massime regole della necessità, che il movimento sia immobile e la quiete sia in movimento?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Resta soltanto la terza possibilità.

TEETETO – Sì. *[E]*

Partecipazione reciproca fra i generi sommi

STRANIERO – Una di queste ipotesi è certo necessaria: o tutto si mescola, o niente si mescola, o alcune cose possono mescolarsi, ma altre no.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Eppure, si è trovato che le prime due sono impossibili.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Dunque, chiunque voglia rispondere correttamente dovrà porre quella che resta delle tre.

TEETETO – Precisamente.

STRANIERO – Allora, quando alcune cose possono fare questo, ma altre no, *[253 A]* si troveranno pressappoco nella condizione delle lettere dell'alfabeto. Infatti, anche di quelle, alcune, se non erro, non si connettono fra di loro, altre, invece, sì.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Le vocali, a differenza delle altre lettere, corrono come un legame attraverso tutte, cosicché senza qualcuna di esse è impossibile anche connettere una delle altre ad un'altra.

TEETETO – Proprio così.

STRANIERO – Dunque, ognuno sa quali lettere[46] con quali altre è possibile che siano in comunione, oppure a chi intenda fare ciò adeguatamente occorre un'arte?

TEETETO – Occorre un'arte.

STRANIERO – Quale?

TEETETO – La grammatica. *[B]*

STRANIERO – E per i suoni acuti e gravi non è pure così? Chi possiede l'arte di riconoscere quelli che si accordano e quelli che non si accordano è musicista, mentre chi non ha questa conoscenza non lo è?

TEETETO – È così.

STRANIERO – Ed anche dal punto di vista delle altre arti o mancanze di arti troveremo altre situazioni di questo tipo.

TEETETO – Come no?

Definizione della dialettica e sua identificazione con la filosofia

STRANIERO – Bene: poiché abbiamo trovato un accordo sul fatto che i generi si trovano nella medesima condizione di mescolanza reciproca, non è, dunque, necessario che nei suoi discorsi proceda con una determinata scienza chi abbia intenzione di mostrare, in modo corretto, quali dei generi si accordino, e con quali, e quali reciprocamente *[C]* si escludono? Ed in particolare, se ce ne siano alcuni che li connettono attraversandoli tutti, in modo che siano capaci di mescolarsi, e, viceversa, nelle divisioni, se ce ne siano altri che attraversando gli interi siano causa della loro divisione?

TEETETO – Come potrebbe non occorrere una scienza, e, forse forse, la più grande?

STRANIERO – Questa scienza, dunque, Teeteto, come la chiameremo? Per Zeus! Senza rendercene conto, ci siamo forse imbattuti nella scienza degli uomini liberi, e rischiamo, men-

tre stiamo cercando il sofista, di avere trovato prima il filosofo?

TEETETO – Come dici? *[D]*

STRANIERO – Il dividere per generi e non ritenere diversa una Forma che è identica, né identica una Forma che è diversa, non diremo che è proprio della scienza dialettica?[47]

TEETETO – Sì, lo diremo.

STRANIERO – Dunque, chi è capace di fare questo, discerne adeguatamente una sola Idea che si estende da tutte le parti attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane una unità separata, e molte Idee diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da una sola Idea; e, d'altra parte, un'unica Idea attraverso molti interi raccolta in unità, e molte Idee del tutto distinte e separate. *[E]* Appunto in questo consiste la scienza del distinguere per generi: nel sapere in quale modo ciascun genere possa comunicare, e quale no.

TEETETO – È così, senza dubbio.

STRANIERO – Ma questa capacità dialettica, tu non l'attribuirai a nessun altro, credo, se non a colui che filosofa in modo puro e giusto.

TEETETO – Come sarebbe possibile attribuirla ad un altro?

STRANIERO – Allora, il filosofo lo troveremo in un luogo di questo tipo, ora ed in futuro, se lo cerchiamo[48]. È difficile vedere *[254 A]* con chiarezza anche costui, ma la difficoltà che esso comporta è di tipo diverso da quella del sofista.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Quest'ultimo, sfuggendo nella oscurità del non-ente ed attaccandosi ad essa nella pratica, è difficile da scorgere, a causa della oscurità del luogo. O no?

TEETETO – Pare.

STRANIERO – Il filosofo, invece, attraverso i suoi ragionamenti sempre vincolato all'Idea dell'ente, non è per niente facile da vedere, viceversa, a causa dello splendore del luogo. Infatti, gli occhi dell'anima dei più *[B]* non sono capaci di resistere alla visione del divino[49].

TEETETO – Anche queste cose, non meno di quelle, è verosimile che siano così.

STRANIERO – Dunque, sul filosofo faremo presto una ricerca più chiara, se sarà ancora rispondente alla nostra volontà[50]. Quanto al sofista, invece, è chiaro, credo, che non deve andarsene prima che noi lo abbiamo osservato a sufficienza.

TEETETO – Dici bene.

I generi sommi fondamentali: essere, movimento, quiete, identico, diverso

STRANIERO – Dunque, poiché conveniamo nel ritenere che alcuni generi ammettano una reciproca comunione, ed altri, invece, no, e alcuni in modo ristretto, altri in modo ampio, e che niente impedisce che altri, estendendosi attraverso tutti, *[C]* abbiano comunione con tutti, seguiamo col ragionamento ciò che ne deriva, conducendo l'esame così: non riguardo a tutte le Forme, per non confonderci in mezzo a molte, ma scegliendo alcune di quelle che sono dette le più grandi[51]. Per prima cosa, esaminiamo quale sia ciascuna di esse, poi quale capacità esse abbiano di comunione fra loro, affinché, se pure non riusciamo a cogliere l'ente ed il non-ente con chiarezza, almeno non restiamo senza una spiegazione al loro riguardo, per quanto il procedimento dell'attuale ricerca lo permetta, se, in qualche modo, a noi *[D]* che diciamo che il non-ente è realmente non-ente, riesca possibile cavarcela senza danno.

TEETETO – Bisogna fare così.

STRANIERO – Importantissimi tra i generi, certo, sono quelli che abbiamo or ora trattato: l'ente in sé, quiete e movimento.

TEETETO – Molto importanti.

STRANIERO – E diciamo che certa-

mente due di essi non sono mescolabili tra loro.

TEETETO – Senza dubbio.

STRANIERO – Ma l'ente, almeno, è mescolabile con entrambi: infatti, entrambi sono, se non erro.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Questi, quindi, vengono ad essere tre.

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Dunque, ciascuno di essi è diverso dagli altri due, ma identico a se stesso. *[E]*

TEETETO – È così.

STRANIERO – Che cosa sono mai, d'altro canto, questi che ora abbiamo chiamato l'identico e il diverso? Sono due generi determinati, altri da quei tre, sempre necessariamente mescolati a quelli, e dovremo condurre il nostro esame su di essi considerando che sono cinque e non tre, oppure, *[255 A]* senza rendercene conto, usiamo questa espressione, «l'identico e il diverso», per denominare uno di quelli?

TEETETO – Forse.

STRANIERO – Ma, certo, movimento e quiete non sono né un che di diverso né un che di identico.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Qualsiasi cosa noi predichiamo in comune di movimento e di quiete, questa non è possibile che sia né l'uno né l'altra dei due.

TEETETO – Perché?

STRANIERO – Il movimento starebbe fermo e la quiete, dal canto suo, sarebbe in movimento. Infatti, se l'uno o l'altro, uno qualsiasi dei due, si aggiungesse ad essi, costringerebbe a sua volta l'altro, *[B]* in quanto partecipe del contrario, a trasformarsi nel contrario della propria natura.

TEETETO – Esattamente.

STRANIERO – Eppure, entrambi partecipano di identico e diverso.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Allora, non dobbiamo dire che il movimento è l'identico o il diverso, né che lo è, dal canto suo, la quiete.

TEETETO – No, infatti.

STRANIERO – Ma, dunque, dobbiamo pensare l'ente e l'identico come una cosa sola?

TEETETO – Forse.

STRANIERO – Ma se l'ente e l'identico non hanno alcuna differenza di significato, dicendo che a loro volta movimento e quiete *[C]* entrambi sono, diremo, in questo modo, che essi sono una identica cosa.

TEETETO – Eppure, questo è impossibile.

STRANIERO – È impossibile, dunque, che l'identico e l'ente siano una unità.

TEETETO – Direi.

STRANIERO – Allora, dobbiamo porre l'identico come quarta Forma oltre alle tre precedenti?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – E poi? Dobbiamo dire che il diverso è una quinta Forma? Oppure bisogna pensare questo e l'ente come due nomi riferiti ad un unico genere?

TEETETO – Forse bisognerebbe.

STRANIERO – Ma io credo che tu mi conceda che di alcuni degli enti si dice che sono sempre per sé, di altri che sono sempre in relazione ad altre cose.

TEETETO – E perché no? *[D]*

STRANIERO – E il diverso è sempre in relazione a un diverso: non è vero?

TEETETO – È così.

STRANIERO – Non lo sarebbe, se l'ente e il diverso non fossero assolutamente differenti. Ma se un diverso partecipasse di entrambe le Forme, come l'ente, ci sarebbe qualcuno anche dei diversi che non sarebbe diverso in relazione a un diverso. Ora, invece, assolutamente ci risulta che qualunque cosa sia diversa, necessariamente è quello che è, cioè diversa da una diversa.

TEETETO – Le cose stanno come dici.

STRANIERO – Dunque, dobbiamo dire che la natura del diverso *[E]* è quinta tra le Forme nell'ambito delle quali abbiamo fatto la scelta.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E diremo che essa è diffusa attraverso tutte quelle Forme; ciascuna, infatti, in quanto una, è diversa dalle altre, non per la propria natura, ma per il fatto che partecipa dell'Idea del diverso.

TEETETO – Perfettamente.

Rapporti possibili fra i cinque generi sommi fondamentali

STRANIERO – Così, allora, diciamo di queste cinque Forme, riprendendole da capo una per una.

TEETETO – Come?

STRANIERO – In primo luogo, dal movimento, che è assolutamente diverso dalla quiete. O come diciamo?

TEETETO – Così.

STRANIERO – E pertanto, non è quiete.

TEETETO – Per niente. *[256 A]*

STRANIERO – Ma è, perché partecipa dell'ente.

TEETETO – È.

STRANIERO – Di nuovo, da capo, il movimento è diverso dall'identico.

TEETETO – Direi.

STRANIERO – Dunque, non è identico.

TEETETO – No, infatti.

STRANIERO – Ma, certo, esso era identico, almeno perché tutto partecipa a sua volta dell'identico.

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Bisogna, allora, riconoscere che il movimento è identico e non-identico e non dobbiamo protestare. Infatti, quando diciamo che il movimento è identico e non-identico, non lo diciamo dallo stesso punto di vista, ma quando lo diciamo *[B]* identico, diciamo così di esso per la sua partecipazione all'identico; quando, invece, lo diciamo non-identico, è per la sua comunanza col diverso, grazie alla quale, separato dall'identico, non diventa quello, ma un diverso, cosicché è di nuovo corretto dirlo non-identico.

TEETETO – Precisamente.

STRANIERO – Dunque, se il movimento stesso, in qualche modo, partecipasse della quiete, non sarebbe per niente assurdo dire che esso è statico?

TEETETO – Sarebbe correttissimo, anzi, se concederemo che alcuni dei generi si lasciano mescolare l'un con l'altro, ed altri, invece, no. *[C]*

STRANIERO – Eppure, alla dimostrazione di questo siamo arrivati già prima d'ora, provando per confutazione che è così per natura.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Diciamo, allora, daccapo: il movimento è diverso dal diverso, come prima era altro dall'identico e dalla quiete?

TEETETO – È necessario.

STRANIERO – Dunque, è non-diverso, in un certo senso, e diverso, secondo il discorso attuale.

TEETETO – Vero.

STRANIERO – Dunque, allora, che cosa diremo, dopo di ciò? Diremo, da una parte, che il movimento è diverso da quelle tre Forme, e non dobbiamo dirlo diverso dalla quarta, *[D]* avendo noi riconosciuto che sono cinque le Forme, sulle quali e tra le quali ci siamo proposti di indagare?

TEETETO – E come? Infatti, è impossibile concedere che il loro numero sia inferiore a quello che ci è risultato or ora evidente.

STRANIERO – Non dobbiamo, dunque, temere di dire e di sostenere che il movimento è diverso dall'essere?

TEETETO – Nessunissima paura.

STRANIERO – Allora, è chiaro che il movimento, pur non essendo realmente, è anche ente, visto che partecipa dell'ente?

TEETETO – Chiarissimo.

STRANIERO – Dunque, risulta necessariamente che il non-ente è in relazione al movimento e secondo tutti i generi. Infatti, è secondo tutti i generi che *[E]* la natura del diverso, rendendo ciascun genere diverso dall'ente, fa sì che ciascuno non sia, e così diremo correttamente che tutti quanti i generi insieme, per se stessi, sono non-enti, e che, viceversa, poiché partecipano dell'ente, sono anche enti.

TEETETO – Rischia che sia così.

Il non-essere come «diverso»

STRANIERO – Dunque, per ciascuna delle Forme molto è l'ente, ma infinito, nella sua molteplicità[32], è il non-ente.

TEETETO – Pare. *[257 A]*

STRANIERO – Dunque, anche l'ente in sé si deve dire che è diverso dagli altri generi.

TEETETO – Necessariamente.

STRANIERO – Per noi, dunque, anche l'ente non è, per tante volte quanti sono gli altri generi. Esso, infatti, non essendo quelli, è in sé uno, ma, d'altro canto, non è quegli altri, che sono infiniti di numero.

TEETETO – Direi che è così.

STRANIERO – Ebbene, neanche per ciò dobbiamo protestare, se è vero che la natura dei generi ha in sé una comunanza reciproca dell'uno con l'altro. Ma se uno concede questo, solo se ci avrà convinti per quanto riguarda i nostri discorsi precedenti, potrà passare a persuaderci di quello che ne segue.

TEETETO – Giustissimo quello che dici. *[B]*

STRANIERO – Allora vediamo anche questo.

TEETETO – Che cosa?

STRANIERO – Quando diciamo il «non-ente», come sembra, non diciamo qualcosa di contrario all'ente, ma soltanto qualcosa di diverso.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Per esempio, quando diciamo qualcosa «non-grande», ti sembra che in tal caso noi esprimiamo con questa espressione il piccolo piuttosto che l'uguale?

TEETETO – E come?

STRANIERO – Quando si dica che una negazione significa opposizione, noi non lo concederemo, ma <ammetteremo> soltanto questo, *[C]* che le particelle negative[33], preposte, indicano qualcosa d'altro rispetto ai nomi che le seguono, o meglio, rispetto alle cose a cui si riferiscono i nomi pronunciati dopo la negazione.

TEETETO – Proprio così.

STRANIERO – Riflettiamo su questo, se anche tu sei del medesimo parere.

TEETETO – Su che cosa?

STRANIERO – A me sembra evidente che la natura del diverso sia articolata come la scienza.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Anche quella è in qualche modo una, ma ogni sua parte, distinta per il fatto che è relativa a un determinato oggetto, ha una *[D]* sua propria denominazione. È per questo che si parla di molte arti e di molte scienze.

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – Dunque, anche le parti della natura del diverso, che è una, subiscono questo stesso fatto.

TEETETO – Forse. Ma vogliamo dire come?

STRANIERO – C'è una qualche parte del diverso contrapposta al bello?

TEETETO – C'è.

STRANIERO – Diremo che questa è senza nome, oppure che ha una qualche denominazione?

TEETETO – Ce l'ha. Infatti, ciò che di volta in volta noi diciamo non-bello, questo è diverso non da un'altra cosa qualsiasi, bensì dalla natura del bello.

STRANIERO – Avanti; ora dimmi questo. *[E]*

TEETETO – Che cosa?

STRANIERO – Il non-bello viene così ad essere uno degli enti di un determinato genere, una cosa separata e poi di nuovo contrapposta ad un altro degli enti?

TEETETO – È così.

STRANIERO – Il non-bello viene ad essere, allora, come pare, una determinata contrapposizione di ente ad ente.

TEETETO – Giustissimo.

STRANIERO – E allora? Secondo questo discorso, a nostro avviso, il bello è più essere, e il non-bello meno?

TEETETO – Per niente. *[258 A]*

STRANIERO – Dunque, si deve dire che il non-grande e il grande in sé sono in ugual misura.

TEETETO – In ugual misura.

STRANIERO – Dunque, il non-giusto deve essere posto, allo stesso modo del giusto, in relazione al fatto che uno non è un qualcosa per niente più dell'altro?

TEETETO – Certamente.

STRANIERO – Così, allora, parleremo anche degli altri generi, dal momento che la natura del diverso appartiene chiaramente agli enti, e, se quella è, è necessario porre che anche le sue parti sono, e non di meno, enti.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Dunque, come sembra, *[B]* la contrapposizione di una parte della natura del diverso e della natura dell'ente, fra di loro antitetiche, non è, se è lecito dirlo, meno realtà dell'ente in sé, poiché essa significa non un contrario di quello, bensì soltanto un diverso da quello.

TEETETO – Chiarissimo.

STRANIERO – Come, dunque, la dovremo chiamare?

TEETETO – È chiaro che il non-ente, che abbiamo cominciato a cercare a motivo del sofista, è appunto questo.

STRANIERO – Dunque, come tu hai detto, il diverso non è affatto difettoso di essere rispetto a nessuno degli altri generi? E bisogna ormai avere il coraggio di dire che il non-ente possiede in modo stabile la sua natura. Come il grande *[C]* era grande, il bello era bello, il non-grande non-grande e il non-bello non-bello, così anche il non-ente, per la stessa ragione, era ed è non-ente, ossia un'unica Forma, che rientra nel novero dei molteplici enti? O abbiamo ancora qualche dubbio, Teeteto, nei confronti di esso?

TEETETO – Nessun dubbio.

STRANIERO – Sai, dunque, che abbiamo disubbidito a Parmenide, andando molto al di là del suo divieto?[54]

TEETETO – Perché?

STRANIERO – Noi, spingendoci nella ricerca ancor più avanti di quanto egli ci ha vietato di indagare, ne abbiamo fornito una dimostrazione.

TEETETO – In che modo? *[D]*

STRANIERO – Poiché egli dice in un certo luogo: *Inoltre questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono. / Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero*[55].

TEETETO – Dice davvero così.

Superamento dell'Eleatismo: il non-ente, nel senso di «diverso», è

STRANIERO – Noi, invece, non solo abbiamo dimostrato che i non-enti sono, ma abbiamo anche mostrato la Forma che è propria del non-ente. Infatti, dopo aver dimostrato che la natura del diverso è, *[E]* e che è suddivisa in tutti gli enti che sono fra loro in rapporti reciproci, abbiamo avuto il coraggio di dire che ciascuna parte di essa che è contrapposta all'ente, proprio questa è veramente il non-ente.

TEETETO – E, senza dubbio, straniero, mi sembra che noi abbiamo detto cose verissime.

STRANIERO – E allora non si deve

dire che noi, mentre dimostriamo il non-ente come contrario dell'ente, osiamo tuttavia dire che esso è. Noi, infatti, già da un pezzo abbiamo dato l'addio ad un contrario dell'ente, *[259 A]* sia che esso sia, sia che esso non sia, sia che se ne possa dare ragione, sia che esso sia del tutto irrazionale. Invece, quanto a ciò che noi ora abbiamo detto, ossia che il non-ente è, o qualcuno dovrà cercare di persuaderci che non diciamo bene, confutandoci, oppure, fintanto che non ne sarà capace, bisogna che anche lui dica come diciamo noi, ossia che i generi si mescolano fra di loro, e che l'ente e il diverso penetrano attraverso tutti i generi e l'uno nell'altro, e che il diverso, partecipando dell'ente, non è però, a motivo di questa partecipazione, ciò di cui partecipa, bensì è diverso; e poiché è diverso dall'ente, è evidentissimo che è necessario *[B]* che sia non-ente. E poiché l'ente, dal canto suo, è partecipe del diverso, dovrà essere diverso dagli altri generi; ma, poiché è diverso da tutti quei generi, non è né ciascuno di essi, né tutti gli altri presi insieme all'infuori di se stesso. Di conseguenza, l'ente, a sua volta, per innumerevoli cose, in innumerevoli casi, indiscutibilmente non è, e così anche gli altri generi, ciascuno preso a sé e tutti insieme, per molti rispetti sono, e, invece, per molti altri non sono.

TEETETO – È vero.

STRANIERO – E se uno ha dei dubbi su queste contrapposizioni, deve indagare di persona, e deve dire qualcosa di meglio di quello che si è detto ora. *[C]* Se, pensando che sia un'impresa difficile, prende gusto a tirare i discorsi ora da una parte ora dall'altra, vuol dire che ha dedicato la sua attenzione a cose che non sono degne di molta attenzione, come attestano i nostri attuali discorsi. Scoprire questo non è cosa raffinata né difficile, ma scoprire quello, sì, è difficile e insieme bello.

TEETETO – Che cosa?

STRANIERO – Quello che si diceva anche prima: lasciar perdere queste ricerche come inconcludenti[56], ed essere in grado di seguire, confutandole una per una, le cose dette, sia quando uno *[D]* dica che un ente diverso in qualche misura è identico, sia quando dica che un ente identico è diverso, in quel modo e da quel punto di vista in base al quale uno afferma che l'uno o l'altro di questi subisce l'affezione. Ma dichiarare l'identico in un modo o nell'altro diverso, ed il diverso identico, il grande piccolo, il simile dissimile, e provar gusto così ad introdurre sempre i contrari nei discorsi, non è un'autentica confutazione, questa; anzi, è chiaro che è come un neonato, essendo uno che è a contatto degli enti per la prima volta.

TEETETO – Esattamente.

Possibilità di opinioni e discorsi falsi

Condizione di possibilità del discorso: il reciproco intreccio delle Forme

STRANIERO – E, infatti, mio caro, cercar *[E]* di separare tutto da tutto non solo è scorretto, ma è tipico di un uomo privo dei doni delle Muse, e negato per la filosofia.

TEETETO – Perché?

STRANIERO – Slegare ogni cosa da tutte le altre è il più completo annientamento di ogni discorso: infatti, è dal reciproco intreccio delle Forme che nasce il nostro discorso.

TEETETO – È vero. *[260 A]*

STRANIERO – Vedi bene come era opportuno poco fa che noi polemizzassimo con uomini di questo tipo, e li costringessimo a permettere che un genere si mescoli con un altro.

TEETETO – Opportuno rispetto a che cosa?

STRANIERO – Rispetto al fatto che per noi il discorso è uno dei generi degli enti. Se fossimo privati di esso, saremmo privati – la cosa più grave di tutte – della filosofia. Inoltre, in questo momento, dobbiamo metterci d'accordo su che cosa è un discorso: se ne venissimo privati in modo che esso non esistesse affatto, non saremmo in grado di dire più nulla, se non erro. *[B]* E ne verremmo privati, se concedessimo che non c'è nessuna mescolanza di niente con niente.

TEETETO – Questo, almeno, è corretto. Ma non ho capito perché ora dobbiamo metterci d'accordo sul discorso.

Possibilità di intreccio tra essere e non-essere

STRANIERO – Ma forse lo capiresti molto facilmente se mi seguissi per questa strada?

TEETETO – Per quale?

STRANIERO – Il non-ente ci si è manifestato come un determinato genere che è tra gli altri, disseminato in tutti gli enti.

TEETETO – È così.

STRANIERO – Dunque, quello che, dopo di ciò, bisogna indagare è se si mescola con l'opinione, e insieme con il discorso.

TEETETO – Perché? *[C]*

STRANIERO – Se il non-ente non si mescolasse con opinione e discorso, tutto sarebbe necessariamente vero, mentre, se si mescola, nascono opinione falsa e discorso falso. Infatti, opinare o dire i non-enti, questo è, credo, il falso che si genera nel pensiero e quindi nei discorsi.

TEETETO – È così.

STRANIERO – Se c'è il falso, c'è l'inganno.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E, certo, se c'è l'inganno, è inevitabile che tutte le cose siano ormai piene di raffigurazioni, di immagini, di apparenza.

TEETETO – Come no, infatti?

STRANIERO – Ma noi dicevamo che il sofista *[D]* ha trovato rifugio in questo luogo, se non erro, ma che nega che esista affatto il falso. Infatti, il non-ente non si può pensare né dire, perché esso non partecipa per niente, in alcun modo, dell'essere.

TEETETO – Era questo che dicevamo.

STRANIERO – Ora, è evidente che il non-ente partecipa dell'ente, e così, in tal modo, forse, il sofista non potrà più polemizzare. Probabilmente, però, potrebbe dire che alcune delle Forme partecipano del non-ente, ed altre invece no, e che discorso e opinione sono di quelle che non ne partecipano, cosicché potrebbe *[E]* ribattere, di nuovo, che l'arte della raffigurazione e dell'apparenza, in cui noi diciamo che egli si trova, assolutamente non è, dal momento che discorso e opinione non hanno comunione con il non-ente: infatti, il falso non esiste affatto, se non sussiste questa comunione. Per questi motivi, dunque, bisogna ricercare, in primo luogo, che cosa siano mai discorso e opinione e apparenza, affinché, una volta che essi si siano rivelati, *[261 A]* noi possiamo vedere anche la loro comunione con il non-ente, e, vista questa, possiamo dimostrare che il falso è, e, dimostrato questo, possiamo legarci dentro il sofista, se è colpevole, oppure, lasciatolo libero, possiamo cercare all'interno di un altro genere.

TEETETO – Perfettamente, straniero! Sembra essere vero quello che si è detto del sofista fin dall'inizio, cioè che questo genere è difficile da catturare. È evidente, infatti, che è pieno di difese, e che, quando ce ne ha gettata davanti qualcuna, è questa che è innanzi tutto necessario superare con la nostra lotta, prima di giungere fino a lui. Ora, infatti, a stento siamo riusciti

a superare l'ostacolo che ci ha posto di fronte, cioè che il non-ente non è, ma *[B]* ce ne viene posto davanti un altro, e bisogna, allora, dimostrare che il falso è, sia nel discorso sia nell'opinione; e, dopo questo, forse, un altro, e ancora un altro dopo di quello. Un termine, a quanto sembra, non comparirà mai.

STRANIERO – Bisogna avere coraggio, Teeteto, e andare sempre avanti, anche di poco, per quanto è possibile. Infatti, chi si scoraggia in questi casi, che cosa mai potrà fare in altri, in cui o non avesse alcun successo, o fosse addirittura ricacciato di nuovo al punto di partenza? È difficile, credo, *[C]* per dirla col proverbio, che un uomo del genere possa mai espugnare una città. Ma ora, da bravo, poiché è stata compiuta l'impresa di cui stai parlando, è come se fosse stato abbattuto il muro più grande, ed il resto ormai sarà più facile e di minor conto.

TEETETO – Dici bene.

Il discorso è intreccio di nomi e verbi

STRANIERO – Come è stato appena detto, prendiamo prima il discorso e l'opinione, per renderci conto più chiaramente se il non-ente è in contatto con essi, oppure se entrambi sono assolutamente veri, e né l'uno né l'altra sono mai falsi.

TEETETO – Giusto. *[D]*

STRANIERO – Orsù, dunque, come dicevamo a proposito delle Forme e delle lettere dell'alfabeto, di nuovo indaghiamo, allo stesso modo, anche sui nomi. Ciò che ora stiamo cercando è così, che in qualche modo risulta evidente.

TEETETO – A che cosa bisogna dunque fare attenzione a proposito dei nomi?

STRANIERO – Se tutti si accordano l'uno con l'altro, oppure nessuno; se alcuni ammettono questo accordo, ed altri, invece, no.

TEETETO – Chiaro è almeno questo: alcuni lo ammettono ed altri no.

STRANIERO – Forse tu intendi dire che i nomi che sono pronunciati di seguito *[E]* e indicano qualcosa si accordano, mentre quelli che nella successione non significano nulla, non si accordano.

TEETETO – Come? Che cosa intendi dire con questo?

STRANIERO – Quello che credevo che tu già pensassi nel dichiararti d'accordo con me. Infatti, noi abbiamo, se non erro, un duplice genere di segni che con la voce indicano l'essere.

TEETETO – Come? *[262 A]*

STRANIERO – L'uno è chiamato «nomi», l'altro «verbi».

TEETETO – Descrivi l'uno e l'altro.

STRANIERO – Il segno che si riferisce alle azioni lo chiamiamo «verbo», se non erro.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Il segno, invece, che si riferisce a coloro stessi che compiono quelle azioni si chiama «nome».

TEETETO – Perfettamente.

STRANIERO – Dunque, da soli nomi pronunciati di seguito non deriva mai un discorso, e neppure, d'altro canto, da verbi pronunciati senza i nomi.

TEETETO – Questo non l'ho capito. *[B]*

STRANIERO – È chiaro, infatti, che poco fa ti sei detto d'accordo, ma avevi lo sguardo rivolto a qualcos'altro. Perché è proprio questo che volevamo dire: questi termini pronunciati così, di seguito, non sono un discorso.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Per esempio: «cammina», «corre», «dorme», e tutti quanti gli altri verbi, che significano azioni, anche se uno li dicesse tutti di seguito, non per questo costruirebbe un discorso.

TEETETO – E come, infatti?

STRANIERO – Dunque, di nuovo,

anche quando si dica «leone», «cervo», «cavallo», e quanti nomi *[C]* si possono citare di coloro che compiono le azioni, anche secondo questa successione non può sussistere ancora un discorso. Infatti, né in questo caso né in quello, le parole pronunciate non rivelano alcun modo di agire, né l'essere di un ente né quello di un non-ente, prima che uno abbia unito i verbi con i nomi. Allora si accorderebbero e la prima connessione subito diventerebbe un discorso, direi il primo ed il più breve dei discorsi[37].

TEETETO – Che cosa intendi, dunque, con ciò?

STRANIERO – Quando uno dica «l'uomo impara», riconosci che questo è il più breve e insieme il primo discorso? *[D]*

TEETETO – Io sì.

STRANIERO – Infatti, esso è già in qualche modo indicativo delle cose che sono o che divengono, o che sono divenute, o che stanno per essere, e non solo denomina, ma anche determina, connettendo i verbi con i nomi. Perciò noi diciamo che non solo denomina, ma anche dice, ed è in particolare a questo intreccio che noi diamo il nome di «discorso».

TEETETO – Giusto.

STRANIERO – Così, dunque, come, delle cose, alcune si accordano fra di loro ed altre, invece, no, anche per quanto riguarda, dal canto loro, i segni della voce, alcuni *[E]* non si accordano, e quelli di essi che, invece, si accordano, costruiscono un discorso.

TEETETO – Proprio così.

Il discorso si riferisce necessariamente ad un oggetto

STRANIERO – Ancora questa piccola cosa.

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Quando c'è un discorso, è necessario che abbia un oggetto; che non abbia un oggetto, invece, è impossibile.

TEETETO – È così.

STRANIERO – Dunque, esso deve avere anche una determinata qualità?

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Concentriamo l'attenzione su noi stessi, allora.

TEETETO – Dobbiamo farlo.

STRANIERO – Ebbene, ti farò un discorso, congiungendo una cosa ad un'azione mediante un nome ed un verbo: tu mi devi dire su che cosa sarà il discorso. *[263 A]*

TEETETO – Così sarà, secondo le mie possibilità.

STRANIERO – «Teeteto è seduto». È forse un discorso lungo?

TEETETO – No; anzi, breve.

STRANIERO – Compito tuo, allora, dire che cosa riguardi e di chi sia.

TEETETO – È chiaro: riguarda me ed è mio.

STRANIERO – E quest'altro, invece?

TEETETO – Quale?

STRANIERO – «Teeteto, con cui ora sto dialogando, vola».

TEETETO – Anche di questo, nessuno potrebbe dire diversamente, se non che è mio e riguarda me.

STRANIERO – E diciamo che ciascun discorso è necessariamente di una determinata qualità. *[B]*

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Di che qualità, allora, diremo che siano l'uno e l'altro di questi?

TEETETO – L'uno falso, credo; l'altro, invece, vero.

STRANIERO – Quello di loro che è vero dice come sono gli enti che riguardano te.

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Quello falso, invece, dice cose diverse da quelle che sono.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Dunque, i non-enti li afferma come enti.

TEETETO – Mi pare.

STRANIERO – Enti, sì, ma diversi

dagli enti che riguardano te. Infatti, abbiamo detto che riguardo a ciascuno ci sono, se non erro, molti enti e molti non-enti.

TEETETO – Precisamente. *[C]*

STRANIERO – Il discorso che ho tenuto per ultimo su di te, innanzi tutto, in base alla nostra definizione di che cosa è un discorso, è assolutamente inevitabile che sia uno dei più brevi.

TEETETO – Poco fa, almeno, su questo ci siamo trovati d'accordo.

STRANIERO – E poi riguarda qualcuno.

TEETETO – È così.

STRANIERO – E se non riguarda te, non riguarda nessun altro.

TEETETO – Come potrebbe, infatti?

STRANIERO – Ma se non riguarda nessuno, non può essere affatto neppure un discorso; abbiamo, infatti, dichiarato che è impossibile che sia un discorso e sia un discorso che non riguarda nessuno.

TEETETO – Giustissimo. *[D]*

STRANIERO – Le cose dette su di te, diverse e tuttavia <dette> come identiche, non-enti ma dette come enti, senza dubbio una tale combinazione, ottenuta da verbi e nomi, pare essere realmente e veramente un discorso falso.

TEETETO – Verissimo, certo.

Pensiero, discorso, opinione, apparenza

STRANIERO – E allora? Pensiero, opinione e apparenza, non è ormai chiaro che tutte queste cose ci nascono nell'anima sia vere sia false?

TEETETO – Come?

STRANIERO – Lo apprenderai più facilmente, se prima avrai afferrato che cosa mai esse sono, *[E]* ed in che cosa ciascuna differisca dalle altre.

TEETETO – Spiegati pure.

STRANIERO – Pensiero e discorso sono la stessa cosa, tranne che l'uno è un dialogo interno dell'anima con se stessa, che avviene senza voce, ed è proprio questo che noi abbiamo denominato pensiero [58]. O no?

TEETETO – Proprio così.

STRANIERO – Invece, il flusso che deriva dall'anima attraverso la bocca scorrendo insieme con la voce si chiama discorso?

TEETETO – Vero.

STRANIERO – E, d'altro canto, sappiamo bene che nei discorsi c'è...

TEETETO – Che cosa?

STRANIERO – Affermazione e negazione.

TEETETO – Lo sappiamo. *[264 A]*

STRANIERO – Quando, dunque, questo avviene nell'anima secondo il pensiero, in silenzio, puoi chiamarlo in altro modo se non «opinione»?

TEETETO – E come?

STRANIERO – Ma quando si presenti a qualcuno non per se stesso, ma mediante una sensazione, un'affezione di questo tipo, dal canto suo, è forse possibile e giusto chiamarla con nome diverso da «apparenza»?

TEETETO – Per niente.

STRANIERO – Dunque, poiché il discorso, abbiamo visto, può essere vero e falso, e poiché, tra i discorsi, il pensiero ci si è manifestato come un dialogo dell'anima con se stessa, e *[B]* l'opinione è conclusione di un pensiero, mentre ciò di cui diciamo «appare» è mescolanza di sensazione e opinione, è necessario che, essendo queste affini al discorso, alcune di esse, talvolta, siano false.

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Comprendi, dunque, che opinione e discorso falsi sono stati da noi trovati prima di quanto ci aspettassimo, quando poco fa avevamo paura, cercando ciò, di gettarci in una impresa affatto inconcludente?

TEETETO – Comprendo.

Ripresa del procedimento diairetico per definire il sofista

Riproposizione del tema iniziale

STRANIERO – Non scoraggiamoci, dunque, e neanche di fronte al resto. Dal momento che *[C]* questo, infatti, è ormai chiaro, cerchiamo di ricordare le precedenti divisioni per specie.

TEETETO – Quali, in particolare?

STRANIERO – Abbiamo distinto due specie dell'arte della raffigurazione, quella delle immagini e quella delle apparenze[59].

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E abbiamo detto che eravamo in dubbio in quale delle due avremmo messo il sofista.

TEETETO – Era così.

STRANIERO – E, mentre avevamo questo dubbio, ci si è riversata addosso un'oscurità ancora più grande, quando ci è apparso quel discorso che a noi tutti obiettava che immagine, raffigurazione e apparenza non sono proprio *[D]* nulla, per il fatto che il falso non è mai, in nessun luogo ed in nessun modo[60].

TEETETO – È vero ciò che dici.

STRANIERO – Ed ora, poiché è risultato evidente che esistono sia il discorso falso sia l'opinione falsa, è possibile che siano imitazioni degli enti e che ci sia, in base a questa disposizione, un'arte dell'inganno.

TEETETO – È possibile.

STRANIERO – E che il sofista fosse una di queste due cose, era ciò su cui ci siamo trovati d'accordo nei discorsi precedenti.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Ebbene, cerchiamo di nuovo, dividendo in due *[E]* il genere che abbiamo davanti, di procedere seguendo sempre la parte destra del genere diviso, attenendoci a ciò che ha comunione con il sofista, finché, dopo avere eliminati tutti i suoi caratteri comuni, ed aver lasciato *[265 A]* la natura che gli è propria, l'avremo dimostrata soprattutto a noi stessi, e poi anche a coloro che sono per natura più vicini al genere della ricerca di questo tipo.

TEETETO – Giusto.

STRANIERO – Non abbiamo incominciato allora col suddividere l'arte in produttiva ed acquisitiva?[61]

TEETETO – Sì.

STRANIERO – E il sofista ci si mostrava nell'arte della caccia, nella lotta, nell'arte del commercio estero, e in determinate specie di questo tipo dell'arte acquisitiva?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Ora, poiché l'arte dell'imitazione lo abbraccia per intero, è chiaro che va suddivisa per prima la stessa arte produttiva, *[B]* giacché l'imitazione è, in certo modo, una specie di produzione, di raffigurazioni, però, diciamo, ma non di ciascuna delle stesse cose reali. Non è vero?

TEETETO – Assolutamente sì.

Arte produttiva divina e umana

STRANIERO – In primo luogo, poniamo due parti dell'arte produttiva.

TEETETO – Quali?

STRANIERO – Quella divina e quella umana.

TEETETO – Non ho ancora capito.

STRANIERO – L'arte produttiva, se ricordiamo le cose dette all'inizio, dicevamo che è ogni potenza che diventi causa, per le cose che ancora non erano, che poi si producano.

TEETETO – Ce lo ricordiamo. *[C]*

STRANIERO – Orbene, tutti i viventi mortali, e tutte le piante che sopra la terra nascono da semi e da radici, e tutti i corpi inanimati che si costituiscono dentro la terra, fusibili e non fusibili, diremo che successivamente nascono, mentre prima non erano, ad opera di qualcun altro che non sia un dio? Oppure, accettando la convinzione e l'affermazione dei più...

TEETETO – Quale?

STRANIERO – Che la natura li genera per opera di qualche causa spontanea e che li fa nascere senza una intelligenza, oppure per opera di una ragione e di una scienza divina, che deriva da un dio? *[D]*

TEETETO – Io, probabilmente per la mia età, molte volte mi sposto dall'una all'altra opinione; ma ora, mentre ti guardo in faccia e supponendo che tu pensi che quelle cose si producano ad opera di un dio, anch'io condivido questa opinione[62].

STRANIERO – Bene, Teeteto. Se noi ti giudicassimo di quelli che, poi, col tempo, cambiano opinione, cercheremmo ora, per mezzo di ragionamenti, con persuasioni costrittive, di metterti d'accordo con noi. Dal momento, però, che capisco bene la tua natura, la quale, anche *[E]* senza i nostri ragionamenti, procede da sola a quelle conclusioni verso le quali tu ora affermi di essere trascinato, lascerò perdere, perché sarebbe tempo sprecato. Ma porrò che quelle cose che si dicono essere per natura sono prodotte da un'arte divina, mentre quelle che sono costituite ad opera degli uomini sono prodotte da arte umana, e che secondo questo ragionamento ci sono due generi dell'arte produttiva: quello umano e quello divino.

TEETETO – Giusto.

Produzione di cose reali e di apparenze

STRANIERO – Allora, taglia di nuovo in due ciascuna di queste due arti.

TEETETO – Come? *[266 A]*

STRANIERO – Come prima hai tagliato l'intera arte produttiva nel senso della larghezza, ora tagliala di nuovo nel senso della lunghezza.

TEETETO – Diamola per tagliata.

STRANIERO – Così le sue parti diventano quattro in tutto, due rispetto a noi: umane, e due rispetto agli dèi: divine[63].

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Ora di nuovo, delle parti divise nell'altro senso, una per ciascuna delle due sezioni è produttrice di cose reali, e le due rimanenti potrebbero senz'altro, direi, essere chiamate produttrici di raffigurazioni. Anche in questo senso, dunque, l'arte produttiva viene suddivisa di nuovo in due. *[B]*

TEETETO – Dimmi come risultano, di nuovo, l'una e l'altra.

STRANIERO – Noi e gli altri viventi, e gli elementi da cui derivano le cose che si generano, fuoco e acqua, e i loro fratelli[64], sappiamo che sono tutte creature di un dio, tutte e ciascuna prodotte da lui[65]. Non è così?

TEETETO – È così.

STRANIERO – A ciascuna di queste cose si accompagnano delle raffigurazioni, anche queste generate da un artificio divino, ma che in sé e per sé non esistono.

TEETETO – Quali?

STRANIERO – Le apparizioni nei sogni e tutte quelle che si dicono spontanee durante il giorno: per esempio, un'ombra che si produce quando nel fuoco *[C]* viene a trovarsi oscurità, e quando una luce doppia, una propria ed una altrui, converge in un unico punto sopra superfici lucide e lisce, e produce una forma che dà una sensazione contraria a quella della visione prima abituale[66].

TEETETO – Due, dunque, sono queste opere della produzione divina, la cosa reale e la raffigurazione che a ciascuna cosa tiene dietro.

STRANIERO – E la nostra arte? Non diremo forse che essa produce una casa con l'arte delle costruzioni, ed un'altra casa mediante la pittura, come un sogno prodotto dall'uomo per coloro che sono svegli? *[D]*

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Dunque, anche gli altri prodotti della nostra azione produttiva sono di due tipi, secondo i due dell'esempio, cioè, diciamo, la cosa in sé, da una parte, e la sua raffigurazione dall'altra.

TEETETO – Ora ho capito meglio, e pongo, in duplice forma, due specie dell'arte produttiva: una divina ed una umana secondo una divisione; secondo l'altra, invece, la generazione delle cose in sé e per sé, da una parte, e la generazione di certe copie ad esse simili, dall'altra.

STRANIERO – Ebbene, rammentiamoci che dell'arte di comporre raffigurazioni ci doveva essere, da una parte, l'arte delle immagini, e dall'altra quella delle apparenze, qualora *[E]* il falso risultasse nella realtà un ente falso, cioè, per sua natura, uno degli enti.

TEETETO – Era così, infatti.

STRANIERO – Non è dunque risultato evidente? E perciò non li conteremo ora, incontestabilmente, come due specie?

TEETETO – Sì. *[267 A]*

Imitazione con il corpo e la voce

STRANIERO – Allora distinguiamo di nuovo in due la specie delle apparenze.

TEETETO – Come?

STRANIERO – Quella dell'apparenza prodotta per mezzo di strumenti, e quella che si ha quando il produttore dell'apparenza offre se stesso come strumento.

TEETETO – Come dici?

STRANIERO – Quando, io credo, servendosi del proprio corpo, lo fa apparire simile alla tua figura, oppure, fa, con la propria voce, apparire la tua: questa specie dell'arte dell'apparenza si chiama, se non vado errando, imitazione.

TEETETO – Sì.

STRANIERO – Chiamiamo allora «mimetica» questa parte e teniamocela per noi. L'altra, nel suo complesso, lasciamola perdere, abbandonandoci alla viltà, e diamo *[B]* ad altri l'incarico di raccoglierla in unità e di attribuirle una denominazione conveniente.

TEETETO – Consideriamo messa da parte l'una, e abbandoniamo l'altra.

Imitazione di ciò che si conosce o di ciò che si ignora

STRANIERO – Ma anche questa, Teeteto, è giusto considerarla ancora duplice. Guarda bene perché.

TEETETO – Parla.

STRANIERO – Di quelli che imitano, alcuni lo fanno conoscendo ciò che imitano, altri, invece, senza conoscerlo. Ebbene, quale distinzione potremo porre più grande di quella tra ignoranza e conoscenza?

TEETETO – Nessuna.

STRANIERO – Ciò che è stato detto poco fa non era imitazione fatta da uomini che sanno? Infatti, uno può imitarti solo se conosce te e la tua figura. *[C]*

TEETETO – Come no?

STRANIERO – Ma quale è la figura della giustizia, ed in generale della virtù nel suo complesso? Non è forse vero che, pur non conoscendola, molti fanno grandi e ardenti sforzi per far apparire come in loro presente ciò che a loro sembra virtù, imitandola più che possono nelle azioni e nei discorsi?

TEETETO – Certo, proprio molti.

STRANIERO – Dunque, riusciranno forse tutti a sembrare giusti, pur non essendolo affatto? O è vero tutto il contrario?

TEETETO – Tutto il contrario. *[D]*

STRANIERO – Credo che si debba dire questo imitatore diverso dall'altro, quello che non conosce diverso da quello che conosce.

TEETETO – Sì.

Definizione conclusiva del problema dell'essenza del sofista

STRANIERO – Donde, allora, potremo prendere un nome che si addica a ciascuno dei due? O è chiaro che è un'impresa ardua, perché, come pare, c'era nei nostri predecessori un'antica e dissennata pigrizia a suddividere i generi in specie, sicché nessuno si è sforzato di procedere alla suddivisione. Perciò è inevitabile che non si abbia una gran abbondanza di nomi. Tuttavia, benché sia troppo audace dirlo, per riconoscerle, *[E]* chiamiamo pure «imitazione in base ad opinione» l'imitazione accompagnata da opinione, ed invece «opinione dotta» quella accompagnata da scienza.

TEETETO – Sia.

STRANIERO – Dobbiamo valerci, allora, di una sola delle due, giacché il sofista non si trovava tra coloro che sanno, ma tra coloro che imitano, appunto.

TEETETO – Senza dubbio.

STRANIERO – Allora, l'imitatore in base ad opinione esaminiamolo come un pezzo di ferro, per vedere se è sano o se ha ancora qualche incrinatura.

TEETETO – Vediamo.

STRANIERO – Ebbene, ce l'ha, e molto notevole. Uno *[268 A]* di loro è un ingenuo, che crede di sapere ciò di cui ha solo un'opinione; la figura dell'altro, invece, per la sua pratica nei discorsi, ha molto sospetto e molta paura di ignorare quello che, di fronte agli altri, vuol far la figura di sapere.

TEETETO – È certo, dunque, che esiste il genere di ciascuno dei due di cui tu parli.

STRANIERO – Non porremo dunque il primo come imitatore semplice, ed il secondo come imitatore che simula?

TEETETO – Almeno pare.

STRANIERO – E, di nuovo, di questo diciamo che c'è un genere solo, oppure due?

TEETETO – Vedi tu. *[B]*

STRANIERO – Sto guardando, e a me se ne presentano due: scorgo l'uno che in pubblico e con discorsi lunghi è capace di simulare di fronte alle masse, e l'altro che privatamente e con discorsi concisi costringe l'interlocutore a contraddire se medesimo.

TEETETO – È giustissimo ciò che dici.

STRANIERO – Con chi, dunque, identificheremo quello che fa discorsi più lunghi? Col politico o col demagogo?

TEETETO – Col demagogo.

STRANIERO – E come chiameremo l'altro: sapiente o sofista?

TEETETO – Sapiente è impossibile, credo, poiché *[C]* l'abbiamo posto come uno che non sa; ma, essendo imitatore del sapiente, è chiaro che prenderà un nome simile; e ormai, direi, ho capito che è proprio a lui che bisogna attribuire il nome di vero e proprio sofista.

STRANIERO – Ed ora, come prima, non chiuderemo il suo nome come una catena, riallacciandone la fine con l'inizio?

TEETETO – Certo.

STRANIERO – Ebbene, essa sarà l'imitare l'arte che produce contraddizioni, parte simulatrice dell'arte di produrre opinioni, del genere che produce apparenze sulla base della *[D]* capacità di produrre immagini, sezione non divina ma umana dell'attività produttiva, cioè quella parte che fa meraviglie nei discorsi: chi dirà che «di questa stirpe e di questo sangue»[67] è il vero sofista, dirà, come sembra, la cosa più vera.

TEETETO – Senza dubbio.

NOTE

[1] Cfr. *Teeteto*, 210 D. Per il personaggio di Teodoro, cfr. *Teeteto, Presentazione.*

[2] Questo personaggio anonimo viene qui presentato come autentico filosofo e rappresentante dell'Eleatismo: questo risulterà particolarmente significativo nelle parti teoretiche più significative del dialogo, come abbiamo spiegato nella *Presentazione.*

[3] *Odissea*, XVII 483-487; cfr. anche *Odissea*, IX 270 s.

[4] Cioè Zeus; cfr. nota precedente.

[5] Per questa espressione, tipica dell'ironia socratica, cfr. *Teeteto*, 197 A.

[6] È riportata alla lettera l'espressione omerica: *Odissea*, XVII 486. Cfr. nota 3.

[7] Al politico sarà dedicato il dialogo successivo a questo, ma non risulta che Platone abbia mai scritto un'opera sul filosofo. Questo fatto è stato molto discusso, ma non è stato mai possibile spiegarlo soddisfacentemente nell'ambito del vecchio paradigma interpretativo. Solo tenendo presenti le «dottrine non scritte» si può comprendere che Platone intendesse l'argomento troppo superiore alle possibilità dello scritto, e che, perciò, lo riservasse esclusivamente alla dimensione dell'oralità dialettica. Ampia e documentata giustificazione di questa tesi si trova in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 416-434. Cfr. anche quanto lo Straniero dice a 254 A-B.

[8] È il metodo dialogico, per domande e risposte, tipico di Socrate.

[9] Non c'è più nulla da dire visto che lo Straniero ha accettato il metodo socratico, per domanda e risposta, e che ha deciso di affrontare la questione insieme con Teeteto, a lui già noto come interlocutore «trattabile e docile».

[10] Si tratta di Socrate il giovane. Cfr. *Teeteto, Presentazione.*

[11] Il termine λόγος ci sembra da intendersi qui come nella parte finale del *Teeteto*, cioè nel senso di «spiegazione, giustificazione, fondamento». Come si vedrà tra poco, questo metodo esplicativo è quello della suddivisione (diairesi) in due, o dicotomia. Sulla diairesi del *Sofista* e sui suoi nessi con la sinossi, si veda G. Movia, *Essere, Apparenze e Verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

[12] In che senso sia da intendere il portare dal non-essere all'essere nell'ambito del pensiero greco lo si veda in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 526-544; 693-712 e, in generale, in tutta la Parte Quarta.

[13] I viventi fluttuanti sono gli animali acquatici ed i volatili. Sia l'aria, sia l'acqua sono per Platone elementi «umidi», perché la prima è calda e umida, la seconda è fredda e umida.

[14] Se ne veda lo schema sinottico in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), p. 428.

[15] Σοφιστής, sofista, è volutamente usato in senso ambiguo: si insinua che il sofista, che si dichiara sapiente (come qui abbiamo dovuto tradurre il termine), non sia in realtà che un inesperto qualsiasi.

[16] Per le integrazioni e per le espunzioni in questo passo assai controverso rinviamo all'apparato critico del Burnet.

[17] Διακριτική, «arte del separare»: cfr. *Politico*, 282 B 7 e *Filebo*, 23 D 9. Anche il tessere viene inteso come un separare la trama e l'ordito in *Cratilo*, 388 B.

[18] Alla riga A 11, preferiamo seguire la lettura di Stobeo (ἓν ὄν), invece che quella dello Schleiermacher (ἑνόν), accettata dal Burnet.

[19] Leggiamo, con Stobeo ed i mss. B T, un nominativo, invece che un dativo; consideriamo, inoltre, la battuta come una domanda.

[20] È, per antonomasia, il re di Persia.

[21] È la sofistica in quanto svolge un'utile funzione critica e che non si limita a giocare, o a contendere, con le parole; Platone sa riconoscere il giusto valore a questo tipo di sofistica.

[22] Un'opera di Protagora su quest'argomento è citata nel catalogo di Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 54.

[23] Il senso di questa espressione è molto incerto e controverso; ma questo non toglie, comunque, chiarezza al contesto.

[24] Cfr., poco sopra, 235 D.

[25] Cfr. *Teeteto*, 187 D (ma anche 157 A - 158 E, e 181 B - 183 C).

[26] Parmenide, fr. 7, 1 s. Diels-Kranz.

[27] Burnet espunge ῥῆμα, «parola», mentre noi la manteniamo, seguendo T.

[28] Oltre al singolare ed al plurale, il greco usa forme particolari, come in questo caso, per indicare il «duale», per tutte quelle cose che vanno appaiate (occhi, mani, ecc.), o che, comunque, sono considerate in un inscindibile nesso binario.

[29] La ferita mortale al Parmenidismo è inferta dallo straniero di Elea, uno dei figli spirituali di Parmenide.

[30] Potrebbe trattarsi di Ferecide di Siro (Diels-Kranz 7 B 1), del VI sec. a.C., oppure di Ione di Chio (Diels-Kranz 36 B 1), del V sec. a.C.

[31] Probabilmente Archelao di Atene, del V sec. a.C., discepolo di Anassagora (cfr. Diels-Kranz A4, e A 8; Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 194 ss.).

[32] È stato proprio questo passo platonico a far sorgere la tradizione che il fondatore della scuola di Elea sia stato Senofane di Colofone: questa tesi storiografica è ormai superata, e la fondazione della scuola va attribuita a Parmenide (cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 109 s.).

[33] Eraclito di Efeso (nella Ionia) ed Empedocle di Agrigento, giudicati più vigoroso il primo, più fiacco il secondo, come si evince dal periodo immediatamente successivo.

[34] Parmenide, fr. 8, 43-45, Diels-Kranz (trad. G. Reale).

[35] È evidente la possibilità di connettere «l'Uno in sé» con l'Uno, principio supremo nelle cosiddette «Dottrine non scritte» di Platone; per la tematica del rapporto uno-molti si veda la parte fondamentale del *Parmenide*. Per la comprensione del presente dialogo nell'ambito del nuovo paradigma ermeneutico, si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 389-409.

[36] Cioè una molteplicità indeterminata: la Diade indefinita delle «dottrine non scritte».

[37] Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 674 ss. (anche 629 ss.). Per l'esatta comprensione di questa pagina e di quelle immediatamente seguenti, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 405 ss.

[38] Materialisti non meglio identificabili.

[39] Per questo possiamo chiamarli materialisti moderati: pur accettando la dottrina

delle Idee, ritengono ancora che l'anima sia in qualche modo corporea.

[40] Concetto importantissimo per il seguito del discorso: si tratta della possibilità di agire e di patire, cioè di entrare in relazione reciproca.

[41] Questi amici delle Forme sono difficilmente identificabili; tuttavia, «è certo che la loro posizione risulta essere semplicemente quella estremistica, caratterizzata da una riduzione eleatizzante della teoria delle Idee e delle realtà incorporee, incentrata sulla tesi della totale e assoluta immobilità di tutto l'essere» (Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. [1991], pp. 407 s.).

[42] Cioè l'intelligenza.

[43] Cfr. 238 A.

[44] Probabile riferimento alla scuola Megarica, anche se i più vedono nei *vecchi che imparano in tarda età* una frecciata diretta contro il filosofo Antistene, fondatore della scuola Cinica.

[45] Probabilmente si tratta del ventriloquo nominato anche da Aristofane nelle *Vespe*, 1019.

[46] Cfr. *Teeteto*, 204 A; *Politico*, 277 E - 278 C; *Filebo*, 17 A - 18 D.

[47] Cfr. Reale, *Storia...*, vol. II, pp. 203 ss.

[48] Qui Platone è esplicito: il filosofo, se lo cerchiamo, comporta difficoltà di tipo diverso da quella del sofista. Cfr., sopra, nota 7.

[49] Molto significativo è questo rapido cenno: *gli occhi dell'anima dei più non sono capaci di resistere alla visione del divino*. Ciò significa che la realtà del filosofo è qualcosa di divino, che solo a pochi è concesso di vedere. Cfr., sopra, nota 7.

[50] Questa affermazione lascia un po' perplessi: la ricerca del filosofo potrebbe non essere più *rispondente alla nostra volontà*, o perché l'abbiamo già in qualche modo trovato, o perché è tanto superiore alla capacità dei più, che la riserveremo solo ai pochi eletti che ne siano all'altezza. Cfr., sopra, nota 7.

[51] Platone distingue vari livelli di universalità delle Idee, e, qui, si propone di esaminare *alcune* tra quelle più universali di tutte.

[52] La molteplicità infinita ha il suo principio primo nella Diade indeterminata, di cui Platone ha trattato nell'insegnamento orale (per questa tematica si veda l'indicazione fornita sopra, alla nota 35).

[53] Nel testo greco si citano le due particelle μή e οὐ, che esprimono entrambe negazione («non»), ma che nel discorso hanno un uso diverso, determinato dalle regole della sintassi.

[54] Parmenide *vieta* di far essere il non-essere.

[55] Cfr. 237 A, e nota 26.

[56] Leggiamo, col Badham, ἀνήνυτα a p. 259 C 8.

[57] Solo dall'unione di un soggetto (nome) con un predicato (verbo) si ottiene un «giudizio», che è, appunto, il discorso più breve, nel quale possono risiedere il vero o il falso.

[58] Identico concetto in *Teeteto*, 189 E - 190 A, e *Filebo*, 38 E.

[59] Cfr. 235 D - 236 C.

[60] È la problematica specificatamente affrontata in *Teeteto*, 187 D - 199 C.

[61] Cfr. 219 B-C.

[62] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 526

ss.

[63] L'arte produttiva, dunque, si distingue così: produzione umana di oggetti, produzione umana di raffigurazioni, produzione divina di cose reali, produzione divina di raffigurazioni. Cfr. la nota precedente.

[64] Sono gli altri due elementi: aria e terra.

[65] Il dio crea anche gli elementi, come in *Timeo*, 53 B - 56 C; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 436-445.

[66] Il passo risulta chiaro solo tenendo presente la dottrina della vista e quella degli specchi, esposte da Platone in *Timeo*, 45 B - 46 C.

[67] Questa espressione è improntata a Omero, *Iliade*, VI 211.

POLITICO

[Sull'arte di governare]

...anche ora non dovremo costringere... il più ed il meno ad essere misurabili non soltanto l'uno rispetto all'altro, ma anche in rapporto alla produzione del giusto mezzo?

284 B

Diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, rettamente intrecciato, dell'azione politica: quando l'arte regia prende il carattere degli uomini valorosi e quello degli uomini temperanti, e, conducendoli alla vita comunitaria in concordia e in amicizia, realizzando il più sontuoso e il più prezioso di tutti i tessuti, e avvolgendo tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli Stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e sovrintende, senza trascurare assolutamente nulla di quanto si addice ad uno Stato felice.

311 B - C

Introduzione, traduzione e note di

Claudio Mazzarelli

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Politico»

I. Prologo. Il problema della definizione dell'uomo politico [257 A - 258 C]

II. Primi tentativi di definire l'arte politica [258 D - 268 D]

1. Scienze pratiche e scienze teoretiche [258 D - 259 C]
2. La politica è scienza teoretica idonea a dare ordini [259 D - 260 C]
3. La politica dà ordini ad esseri viventi in comunità [260 C - 262 A]
4. Precisazioni di carattere logico-metodologico [262 A - 263 E]
5. Ripresa della suddivisione [263 E - 267 A]
6. Prima definizione dell'arte politica [267 A - C]
7. Inadeguatezza di questa prima definizione [267 C - 268 D]

III. Il grande mito sulla storia del cosmo [268 D - 274 E]

1. Introduzione al mito [268 D - 269 C]
2. L'età di Crono [269 C - 273 E]
3. Connessione del mito con la ricerca razionale [273 E - 274 E]

IV. Acquisizioni concettuali per meglio definire il politico [274 E - 283 C]

1. Autocritica [274 E - 275 C]
2. Nuove precisazioni logico-metodologiche [275 C - 276 E]
3. Metodo del riferimento ad un modello [277 A - 278 E]
4. L'arte del tessere, modello dell'arte politica [279 A - 283 C]

V. Intermezzo teoretico [283 C - 287 B]

1. L'arte del misurare l'eccesso e il difetto [283 C - E]
2. Il giusto mezzo come criterio di misura e di valore [284 A - 285 C]
3. Funzione esemplificativa del modello della tessitura [285 C - 287 B]

VI. La politica e la struttura dello Stato [287 B - 305 E]

1. Cause e concause nell'attività politica [287 B - 291 C]
2. Classificazione dei regimi politici [291 D - 292 D]
3. Regimi politici retti e arte politica [292 D - 293 E]
4. Essenza, utilità e limiti della legge [293 E - 297 B]
5. Necessità delle leggi scritte [297 B - E]
6. Due nuovi modelli: il medico e il timoniere [297 E - 300 C]
7. Le costituzioni politiche reali sono imperfette imitazioni di quella ideale [300 C - 302 B]
8. La democrazia in confronto con le altre costituzioni [302 B - 303 D]
9. Scienze ausiliarie della politica e loro gerarchia [303 D - 305 E]

VII. La natura del vero politico [305 E - 311 C]

1. Definizione di scienza politica [305 E - 306 A]
2. Equilibrio delle virtù nell'uomo politico [306 A - 308 B]
3. Carattere, educazione e leggi concorrono alla formazione del buon

politico [308 B - 310 A]
4. Il politico è colui che sa unificare gli opposti in giusta misura [310 A - 311 C]

Personaggi del dialogo

I personaggi sono gli stessi che compaiono nel *Sofista*: Socrate, i matematici Teodoro e Teeteto, Socrate il giovane e lo Straniero di Elea. In realtà, poi, Socrate e Teodoro dicono solo poche battute introduttive, Teeteto è presente, ma non interviene mai; perciò il dialogo si svolge interamente tra lo Straniero e Socrate il giovane. Per tutti si veda la *Presentazione* al *Teeteto* e quella al *Sofista*.

Scena del dialogo e cronologia

Il dialogo si svolge nello stesso giorno e nello stesso luogo di quello narrato nel *Sofista* e il luogo è il medesimo. È evidente l'intenzione di Platone di collegare strettamente i due dialoghi, la cui composizione, quindi, deve anche essere vicina nel tempo.

Prologo. Il problema della definizione dell'uomo politico

[Steph. II, p. 257 A]

SOCRATE – Ti sono molto grato, Teodoro[1], per avermi fatto conoscere Teeteto[2], ed insieme anche lo straniero[3].

TEODORO – E presto, Socrate, mi dovrai essere grato tre volte, quando ti saranno stati presentati compiuti anche il politico ed il filosofo[4].

SOCRATE – Sia! E proprio questo, caro Teodoro, dovremo dire di aver udito da chi è fortissimo nei calcoli e nella geometria? *[B]*

TEODORO – Come, Socrate?

SOCRATE – Dico che tu dai a ciascuno di quei tre uomini lo stesso valore, mentre stanno fra di loro a maggiore distanza – per importan- za – che non nella proporzione che insegna la vostra arte[5].

TEODORO – Bene, per il nostro dio, Socrate, per Ammone[6], tu mi hai giustamente, e con buona memoria, rimproverato per il mio errore nei calcoli. E con te, in risposta a queste cose, mi rifarò un'altra volta. Ma tu, straniero, non ti stancare di meritare la nostra gratitudine, ma, procedendo per ordine, sia che *[C]* tu scelga per primo l'uomo politico, sia il filosofo, scegli ed esponi.

STRANIERO – È questo, Teodoro, che bisogna fare. Infatti, una volta che si sia posta mano, non bisogna smettere prima che si sia giunti a una conclusione. Ma nei confronti di Teeteto qui presente che cosa devo fare?

TEODORO – A che proposito?

STRANIERO – Dobbiamo lasciarlo riposare e prendere al suo posto il suo compagno di esercizi, il qui presente Socrate?[7] O in che altro modo consigli di fare?

TEODORO – Fa' come hai detto: sostituiscilo. Infatti, essendo tutt'e due giovani, sopporteranno più facilmente ogni fatica, se si riposeranno a turno. *[D]*

SOCRATE – E certo corrono entrambi il rischio, straniero, di avere da qualche parte una certa parentela con me. Voi, dunque, affermate che l'uno appare simile a me per la configurazione del viso[8], e che, *[258 A]* poiché il nome dell'altro è uguale al mio, anche l'uso del nome gli conferisce una certa affinità con me. Orbene, i nostri comuni ascendenti bisogna sempre cercare con cura di riconoscerli mediante i discorsi. Con Teeteto, dunque, io stesso ieri mi sono legato nel dialogo ed ora lo ho ascoltato mentre rispondeva a te; di Socrate, invece, non ho fatto né l'una né l'altra esperienza. Bisogna esaminare anche lui. Un'altra volta darà risposta a me; ora, invece, risponda a te.

STRANIERO – Così sarà. Socrate, hai sentito che cosa ha detto Socrate?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – E sei d'accordo su ciò che dice?

SOCRATE IL GIOVANE – Certo. *[B]*

STRANIERO – Non risultano obiezioni da parte tua, e da parte mia dovrebbero essercene ancora meno.

Ma dopo del sofista è necessario, mi sembra evidente, che noi due andiamo in cerca del politico. E dimmi se dobbiamo porre anche lui tra quelli che sanno, oppure no.

SOCRATE IL GIOVANE – Così.

STRANIERO – Allora dobbiamo distinguere le scienze[9], come quando indagavamo prima sul sofista?

SOCRATE IL GIOVANE – Forse sì.

STRANIERO – Ma, Socrate, a me sembra evidente che questi non vada

cercato nella stessa sezione.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente. *[C]*

STRANIERO – In un'altra, allora.

SOCRATE IL GIOVANE – Sembra, almeno.

STRANIERO – Da che parte, dunque, si troverà il sentiero della politica? Bisogna pur trovarlo, infatti, e separarlo ben bene dagli altri imprimendogli come sigillo una sola Idea, e poi contrassegnare le altre sue diramazioni con una sola altra Forma, e far sì che la nostra anima pensi tutto l'insieme delle scienze come costituente due Forme.

SOCRATE IL GIOVANE – Questo io penso che sia ormai il tuo compito, straniero. Ma non è il mio. *[D]*

Primi tentativi di definire l'arte politica

Scienze pratiche e scienze teoretiche

STRANIERO – Però, Socrate, bisogna che sia anche il tuo, quando sarà divenuto a noi chiaro.

SOCRATE IL GIOVANE – Dici bene.

STRANIERO – Dunque, non è forse vero che l'aritmetica e certe altre arti ad essa affini sono prive di rapporti con le azioni, ma ci offrono soltanto il sapere?

SOCRATE IL GIOVANE – È proprio così.

STRANIERO – Le arti che riguardano la tecnica delle costruzioni ed ogni attività costruttiva manuale, invece, posseggono *[E]* la scienza che è insita nelle azioni e ad esse connaturata, e portano a compimento quegli oggetti corporei che da esse derivano e che prima non esistevano.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo.

STRANIERO – Allora, dividi in questo modo tutte le scienze nel loro complesso: una scienza la chiamerai pratica, l'altra, invece, soltanto conoscitiva[10].

SOCRATE IL GIOVANE – Ti concedo che queste siano due Forme dell'intera ed unica scienza.

STRANIERO – Dunque, porremo che il politico è anche re e signore, e poi, ancora, amministratore, considerando tutti questi appellativi come una cosa sola, oppure dobbiamo affermare che queste sono tante arti quanti sono i nomi con cui sono designate? Ma seguimi per questa via, è meglio.

SOCRATE IL GIOVANE – Per quale? *[259 A]*

STRANIERO – Questa. Se un qualsiasi profano fosse in grado di dare consigli ad uno dei medici che esercitano pubblicamente, non sarebbe inevitabile attribuirgli, come nome della sua arte, il medesimo nome che si attribuisce a colui al quale egli dà consigli?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – E allora? Chiunque, pur essendo personalmente un privato cittadino, sia capace di dare consigli ad un uomo che regna su di un paese, non diremo che egli possiede la scienza che dovrebbe possedere proprio colui che governa?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì, lo diremo. *[B]*

STRANIERO – Ma l'arte dell'autentico re non è l'arte regia?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Ma chi la possiede, sia che governi sia che si trovi ad essere un privato, non sarà correttamente chiamato, in base proprio a quest'arte, uomo regio?

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto, certo.

STRANIERO – E l'amministratore ed il signore allo stesso modo.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo.

STRANIERO – E allora? La figura di una grande casa, o, d'altro canto, il volume di un piccolo Stato[11] saranno forse molto differenti dal punto di

vista del loro governo?

SOCRATE IL GIOVANE – Per niente. *[C]*

STRANIERO – Dunque – il nostro esame ce lo ha appena rivelato – è evidente che esiste una scienza unica per tutte queste situazioni. Che la si chiami scienza regia o politica o amministrativa, non ci sarà, per noi, alcuna differenza in proposito.

SOCRATE IL GIOVANE – Perché mai, infatti?

STRANIERO – Ma anche questo, almeno, è evidente: che ogni re, per mantenere il suo potere, può fare ben poco con le mani e con tutto il suo corpo, in confronto a quanto può con l'acume e la forza dell'anima.

SOCRATE IL GIOVANE – È evidente. *[D]*

La politica è scienza teoretica idonea a dare ordini

STRANIERO – Allora, vuoi che diciamo che il re è più familiare con l'arte conoscitiva che con quella manuale, ed in generale con l'arte pratica?

SOCRATE IL GIOVANE – Senza dubbio.

STRANIERO – Dunque, l'arte politica ed il politico, l'arte regia e l'uomo regio li metteremo tutti quanti insieme nello stesso genere come una cosa sola?

SOCRATE IL GIOVANE – È chiaro.

STRANIERO – Non procederemmo secondo l'ordine, se, dopo di ciò, suddividessimo la scienza conoscitiva?

SOCRATE IL GIOVANE – Sicuro.

STRANIERO – Fa' attenzione, allora: scorgiamo in essa qualche articolazione naturale?

SOCRATE IL GIOVANE – Di' tu quale. *[E]*

STRANIERO – Questa. Secondo noi, se non vado errando, c'era un'arte del calcolo.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Ritengo, senza dubbio, appartenente alle arti conoscitive.

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Ebbene, all'arte del calcolo, che conosce la differenza tra i numeri, attribuiremo forse una funzione più importante di quella di esprimere giudizi sugli oggetti conosciuti?

SOCRATE IL GIOVANE – E quale?

STRANIERO – Infatti, anche ogni architetto non è lui stesso esecutore materiale, ma comanda agli operai.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Fornendo, credo, conoscenza, ma non attività manuale.

SOCRATE IL GIOVANE – È proprio così. *[260 A]*

STRANIERO – Allora, si può dire giustamente che è partecipe della scienza conoscitiva[12].

SOCRATE IL GIOVANE – Sicuro.

STRANIERO – A costui, credo, non si addice, una volta che abbia giudicato, porre fine al suo lavoro, né liberarsene, bensì ordinare a ciascuno degli operai ciò che giova alla costruzione, finché essi non abbiano portato ad esecuzione il progetto.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Dunque, non sono forse conoscitive tutte le arti di questo tipo e tutte quelle che tengono dietro all'arte del calcolo, ma *[B]* questi due generi differiscono tra di loro perché uno esprime giudizi e l'altro dà ordini?

SOCRATE IL GIOVANE – È evidente.

STRANIERO – Dunque, se dell'intera scienza conoscitiva una parte la chiamiamo «scienza del dare ordini» e l'altra «scienza dell'esprimere giudizi», possiamo dire di avere fatto una corretta distinzione?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì; almeno a mio avviso.

STRANIERO – In ogni caso, a coloro che fanno qualcosa in comune è mol-

to gradito avere identità di pensiero.

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Ebbene, finché noi stessi partecipiamo di questa situazione, dobbiamo lasciar perdere le opinioni altrui.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo. *[C]*

STRANIERO – Orsù, dunque, in quale di questi due tipi di arti dobbiamo porre l'uomo regio?

In quella di esprimere giudizi, come una sorta di spettatore, o piuttosto lo porremo come appartenente all'arte del dare ordini, in quanto esercita una signoria?

SOCRATE IL GIOVANE – Piuttosto in quest'ultima; come no?

La politica dà ordini ad esseri viventi in comunità

STRANIERO – Allora bisognerà di nuovo osservare se l'arte di dare ordini in qualche modo si fraziona. E a me sembra di sì; in questo modo: come l'arte dei rivenditori si differenzia da quella dei venditori dei propri prodotti[13], così anche *[D]* il genere regio sembra distinguersi da quello degli araldi.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – I rivenditori, se non erro, prendono i prodotti altrui, già prima a loro venduti, e poi li rivendono.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo.

STRANIERO – Dunque, anche la categoria degli araldi prende pensieri altrui ricevuti come ordini e poi essa stessa dà, a sua volta, ordini ad altri.

SOCRATE IL GIOVANE – È del tutto vero.

STRANIERO – E allora? Mescoleremo insieme nello stesso genere l'arte di regnare con quella di interpretare, *[E]* con quella di comandare, con quella dell'indovino e dell'araldo e con molte altre arti a queste affini, le quali nel loro complesso contengono la caratteristica del dare ordini? Oppure vuoi, come nel paragone che facevamo poco fa, che, per analogia, attribuiamo anche il nome, dal momento che anche il genere di coloro che danno ordini per conto proprio si trova ad essere pressoché senza nome, e che li dividiamo così, ponendo il genere dei re nell'arte di chi dà ordini per conto proprio, ma trascurando tutto il resto, e lasciando che si ponga alle altre arti un altro nome?

La nostra ricerca aveva come scopo il governante, *[261 A]* e non il suo contrario.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Dal momento che questa Forma è rimasta separata con precisione dalle altre, perché definita in base alla distinzione tra ciò che si fa per altri e ciò che si fa per conto proprio, non sarà, dunque, necessario dividere di nuovo questa stessa Forma, se troviamo ancora in essa una cedevole linea di taglio?

SOCRATE IL GIOVANE – Sicuramente.

STRANIERO – Ed è evidente che l'abbiamo. Ma seguimi, e taglia con me.

SOCRATE IL GIOVANE – In che modo?

STRANIERO – Tutti quanti i governanti che noi possiamo pensare che *[B]* esercitino il potere di dare ordini, non troveremo forse che li danno allo scopo di far nascere qualcosa?

SOCRATE IL GIOVANE – E come no?

STRANIERO – E non è affatto difficile dividere in due classi tutte le cose che hanno una nascita.

SOCRATE IL GIOVANE – In quale maniera?

STRANIERO – Tra tutte queste, alcune sono prive di anima, altre sono animate.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – In riferimento a que-

ste medesime cose taglieremo, se vogliamo tagliare, la parte della scienza conoscitiva che consiste nel dare ordini.

SOCRATE IL GIOVANE – Secondo quale criterio?

STRANIERO – Attribuendo una sua parte alla generazione delle cose inanimate, *[C]* e l'altra a quella degli esseri animati. E così tutto ormai sarà diviso in due.

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – Ebbene, trascuriamo una di queste parti, e prendiamo, invece, l'altra, e, presala, dividiamo il suo insieme in due.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale delle due dici che deve essere presa?

STRANIERO – Senza dubbio, quella che dà ordini riguardanti gli esseri viventi. Infatti, il compito della scienza regia non sta certo nel sovrintendere alle cose inanimate, come fa, per esempio, l'architettura, bensì è più nobile, *[D]* in quanto ha il potere sempre tra gli esseri viventi, ed in relazione proprio a loro.

SOCRATE IL GIOVANE - Giusto.

STRANIERO – E la generazione e l'allevamento degli esseri viventi si può ben vedere che è, da una parte, allevamento di un singolo, e, dall'altra, la cura comune dei giovani animali nelle greggi.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Ma il politico non lo troveremo certo come allevatore di individui, come chi si cura di un solo bue o di un solo cavallo, ma, piuttosto, somigliante ad uno che pascola mandrie di cavalli e di buoi.

SOCRATE IL GIOVANE – Ciò che hai detto ora appare chiaro. *[E]*

STRANIERO – Dunque, che nome daremo alla parte dell'allevamento degli esseri viventi che li alleva tutti quanti in comune: «arte di allevare greggi» oppure «arte di allevare in comune»?

SOCRATE IL GIOVANE – L'uno o l'altro, come capita nel discorso.

STRANIERO – Bene, Socrate. E se eviterai di preoccuparti troppo dei nomi, apparirai, invecchiando, sempre più ricco di saggezza. Ma ora bisogna fare come tu consigli: pensi forse che qualcuno, *[262 A]* dopo aver dimostrato per qualche via che l'arte di allevare greggi è duplice, farà sì che ciò che ora si cerca nel doppio, venga poi cercato nella metà?

SOCRATE IL GIOVANE – Mi impegnerò. E mi sembra che un conto sia l'allevamento degli uomini, ed un altro, invece, quello delle bestie.

Precisazioni di carattere logico-metodologico

STRANIERO – Senza alcun dubbio hai operato una divisione con grande impegno e grande coraggio. Eppure, dobbiamo stare attenti, per quanto è possibile, a non subire questa conseguenza.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale?

STRANIERO – Badiamo di non *[B]* separare una singola parte troppo piccola rispetto a quelle grandi e numerose, tanto da non costituire neppure una Forma. Al contrario, la parte deve poter essere, insieme, anche una Forma. Infatti, sarebbe bellissimo separare subito da tutti gli altri l'oggetto cercato, purché ciò avvenga correttamente, come poco fa tu, credendo di avere in mano la divisione, hai accelerato il discorso, vedendo che procedeva verso gli uomini.

Ma in effetti, caro mio, non è molto sicuro tagliare in parti molto piccole; bensì, è più sicuro procedere tagliando per metà, ed è più probabile che ci si imbatta in Idee. Questa è la cosa assolutamente più importante *[C]* per le ricerche.

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa intendi dire, straniero, con questo?

STRANIERO – Dovrò parlare ancora più chiaramente, per la benevolenza che ho per un'indole come la tua, Socrate. Al presente è impossibile chiarire gli attuali problemi senza che manchi nulla. Bisogna tentare di far procedere oltre la questione, anche di poco, per chiarirla.

SOCRATE IL GIOVANE – Ebbene, tu dici che poco fa, nel dividere, noi abbiamo commesso qualche errore: quale?

STRANIERO – Questo: se, tentando *[D]* di dividere in due il genere umano, lo si dividesse come fa la maggior parte della gente di qui, che distingue la stirpe degli Elleni come una e separata da tutte le altre, chiama tutte insieme le altre stirpi, che pure sono innumerevoli, non collegate e incapaci di parlarsi fra di loro, con l'unica determinazione di «stirpe barbara», e crede, a causa di questa denominazione unica, che unica sia anche la stirpe stessa.

Oppure, ancora, se si pensasse di dividere la serie dei numeri in due Forme, separando con un taglio da tutti gli altri il «diecimila», *[E]* come se si delimitasse un'unica Forma, ed a tutto il resto si imponesse un solo nome, e così, di nuovo, a causa della denominazione, si pensasse che questo genere, separato da quello, diventi un solo altro genere. Invece, si dividerebbe meglio e maggiormente secondo le Forme e per due, se si tagliasse il numero in pari e dispari, e il genere umano, a sua volta, in maschio e femmina, e si separassero, invece, i Lidi o i Frigi o qualsiasi altro popolo, opponendoli a tutti gli altri insieme, solo allora, quando si fosse in difficoltà nel trovare *[263 A]* ciascuno dei termini separati come genere e insieme come parte.

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo. Ma, in effetti, straniero, come si può conoscere più chiaramente proprio questo, che il genere e la parte non sono la stessa cosa, bensì cose diverse?

STRANIERO – Socrate, tu, il migliore degli uomini, pretendi una cosa non da poco! Noi anche ora abbiamo divagato più del necessario, lontano dal discorso proposto, e tu ci inviti a divagare ancora di più. Dunque, adesso, come è ragionevole, torniamo indietro, *[B]* da capo: più avanti, con comodo, come dei segugi, riprenderemo le tracce di questi argomenti. Tuttavia, guardati ben bene anche da questo: non credere mai di aver sentito dire da me che ho fatto questa distinzione in modo adeguato.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale distinzione?

STRANIERO – Che la Forma e la parte siano una cosa diversa l'una dall'altra.

SOCRATE IL GIOVANE – Perché?

STRANIERO – Perché, quando c'è una Forma di qualche cosa, è necessario che essa sia anche parte di questa cosa di cui appunto si dice Forma; però non c'è alcuna necessità che una parte sia una Forma. In questo senso, piuttosto che in quello, Socrate, devi sempre dire che io intendo parlare.

SOCRATE IL GIOVANE – E così sarà. *[C]*

STRANIERO – Allora, dimmi quello che segue.

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa?

STRANIERO – Dove è iniziata la divagazione che ci ha condotti fin qui? In effetti, penso, abbiamo cominciato a divagare soprattutto da quando tu, interrogato su come si dovesse dividere l'arte di allevare greggi, hai risposto con molta prontezza che ci sono due Forme di esseri viventi, quella umana e quella diversa, e unica, di tutte le altre bestie insieme[14].

SOCRATE IL GIOVANE – Vero.

STRANIERO – E a me allora è parso

evidente che tu, staccandone una parte, pensassi di tralasciare la rimanente, come unico genere di tutte le bestie, perché *[D]* avevi un identico nome per denominarle tutte, chiamandole, appunto, «bestie».

SOCRATE IL GIOVANE – Era proprio così.

STRANIERO – Tu, il più audace di tutti! Questo farebbe, se ci fosse qualche altro animale intelligente, come dicono che siano le gru, o qualche altro di questo tipo: probabilmente distribuirebbe i nomi proprio come fai tu, contrapponendo le gru, come genere unitario, agli altri animali, ed esaltando se stesso, e raccogliendo, invece, gli altri, insieme con gli uomini, nell'identico genere, non darebbe loro nessun altro nome se non quello di «bestie». *[E]* Dunque, sforziamoci di stare in guardia di fronte a tutti quanti gli errori di questo tipo.

SOCRATE IL GIOVANE – In quale modo?

Ripresa della suddivisione

STRANIERO – Non dividendo tutto il genere degli animali, per non venire a trovarci in questa situazione.

SOCRATE IL GIOVANE – Non occorre, infatti.

STRANIERO – Eppure, anche allora, si è sbagliato in questo modo.

SOCRATE IL GIOVANE – E allora?

STRANIERO – Secondo noi, tutta la parte della scienza conoscitiva che consiste nel dare ordini apparteneva al genere «allevamento degli animali», quelli che vivono in mandrie, s'intende. Non è vero?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente. *[264 A]*

STRANIERO – Ebbene, era già diviso, anche allora, l'intero genere animale in «animale domestico» e «animale selvatico». Infatti, quelli che hanno una natura docile all'addomesticamento sono detti mansueti, gli altri, che, invece, vi si oppongono, sono detti selvatici.

SOCRATE IL GIOVANE – Bene.

STRANIERO – La scienza di cui siamo in caccia, era ed è tra gli animali mansueti, e va cercata tra i giovani nati che vivono in mandria.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Allora, non dividiamo, come prima, tenendo d'occhio tutto insieme, ma neanche affrettandoci, per giungere presto *[B]* all'arte politica. Infatti, anche ora questo ci fa subire l'accidente di cui parla il proverbio.

SOCRATE IL GIOVANE – E cioè?

STRANIERO – Per non avere diviso bene, con calma, siamo giunti alla fine troppo lentamente.

SOCRATE IL GIOVANE – Ben ci sta, straniero.

STRANIERO – E sia. Cerchiamo, dunque, di suddividere di nuovo dall'inizio l'arte dell'allevamento in comune, perché forse lo sviluppo stesso del discorso chiarirà meglio proprio ciò su cui ti stai impegnando. E dimmi...

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa?

STRANIERO – Questo: se per caso ne hai sentito parlare dalla gente, e spesso. *[C]* So bene, infatti, che non ti è mai capitato di vedere personalmente gli allevamenti di pesci addomesticati nel Nilo e negli stagni del Re[15]. Forse potrai avere avuto esperienza dei pesci nelle fontane.

SOCRATE IL GIOVANE – È vero. Questi li ho visti, e di quelli ho udito parlare molta gente.

STRANIERO – E così allevamenti di oche e di gru, anche se non hai mai vagato per le pianure della Tessaglia: ne sei stato almeno informato, e credi che esistano.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto. *[D]*

STRANIERO – È per questo che ti ho chiesto tutto ciò, perché dell'allevamento degli animali che vivono in

gruppo ce n'è un tipo per gli animali acquatici ed uno per i terrestri.

SOCRATE IL GIOVANE – Ci sono, infatti.

STRANIERO – Non condividi, dunque, anche tu questa opinione, che bisogna dividere in due in questa maniera la scienza di allevare in comune, distribuendo ciascuna delle due parti di essa a ciascuno dei due tipi di allevamento, e chiamando l'una «allevamento in ambiente umido» e l'altra «allevamento in ambiente secco»?

SOCRATE IL GIOVANE – Io sì.

STRANIERO – E allora, non cercheremo in questo modo anche l'arte regia, *[E]* per vedere a quale dei due tipi di arte appartenga, visto che è chiaro ad ognuno?

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Chiunque, allora, potrà dividere, dell'arte di allevare in gregge, la parte relativa all'allevamento in ambiente secco.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Distinguendo i volatili dagli animali che camminano.

SOCRATE IL GIOVANE – Verissimo.

STRANIERO – E allora? Bisogna ricercare se l'arte politica riguarda gli animali che camminano? O non ritieni che anche l'uomo meno intelligente, per così dire, la pensi a questo modo?

SOCRATE IL GIOVANE – Io sì.

STRANIERO – Ma l'arte di pascolare animali che camminano bisogna dimostrare che è divisibile in due, come il numero pari.

SOCRATE IL GIOVANE – Chiaro! *[265 A]*

STRANIERO – Certo, orientate a quella parte verso cui ci ha portati il nostro discorso, si mostrano chiaramente due determinate vie, una più veloce, che consiste nel separare una parte piccola e opporla ad una grande, e l'altra, cioè quello che dicevamo prima: bisogna tagliare per metà quanto più è possibile; essa realizza di più questo principio, ma è certamente più lunga. È possibile, dunque, percorrere quella delle due che preferiamo.

SOCRATE IL GIOVANE – Perché? È forse impossibile percorrerle entrambe?

STRANIERO – Certo; almeno, contemporaneamente. Sei un bell'originale! Una per volta, però, è chiaro che è possibile. *[B]*

SOCRATE IL GIOVANE – Allora io preferisco percorrerle entrambe, una per volta.

STRANIERO – Sarà più facile, perché quello che rimane è cosa breve. All'inizio, certo, ed anche a mezza strada, il tuo invito sarebbe stato per noi difficile da accogliere. Ma ora, poiché ti sembra opportuno far così, imbocchiamo per prima la via più lunga. In tal modo, ci sarà più facile percorrerla mentre non siamo ancora stanchi. Ma attento bene alla divisione!

SOCRATE IL GIOVANE – Parla!

STRANIERO – Degli animali domestici che camminano, quelli gregari sono divisi per natura in due gruppi.

SOCRATE IL GIOVANE – Per quale aspetto?

STRANIERO – Per il fatto che gli uni sono, per razza, senza corna, gli altri, invece, hanno le corna. *[C]*

SOCRATE IL GIOVANE – È manifesto.

STRANIERO – Dividi in due l'arte di allevare gli animali che camminano e assegnale all'una e all'altra parte servendoti di una definizione. Se tu volessi, infatti, dar loro un nome, la cosa ti riuscirebbe molto più complicata del necessario.

SOCRATE IL GIOVANE – Come, dunque, occorre dire?

STRANIERO – Così. Divisa in due la scienza di allevare animali che camminano, una delle due sezioni va con-

nessa a quella parte degli animali gregari che è dotata di corna, e l'altra alla parte che è priva di corna. *[D]*

SOCRATE IL GIOVANE – Sia pure così come è stato detto; non c'è dubbio, infatti, che risulta chiaro a sufficienza.

STRANIERO – Ebbene, il re, dal canto suo, ci appare evidente che fa il pastore di un gregge privo di corna.

SOCRATE IL GIOVANE – Come potrebbe non essere chiaro?

STRANIERO – Ebbene, spezziamo questo gregge e cerchiamo di dare al re quello che ne risulta.

SOCRATE IL GIOVANE – Bene!

STRANIERO – Desideri, dunque, dividere sulla base dell'unghia fessa, e, come si è soliti dire, dell'unghia unita, oppure sulla base della riproduzione incrociata e della riproduzione specifica? Sono convinto che tu capisca, infatti.

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa? *[E]*

STRANIERO – Che la Forma dei cavalli e quella degli asini ammettono per natura che si generino reciprocamente gli uni dagli altri.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Ma il resto del gruppo degli animali domestici senza corna non ammette reciproci incroci fra razze diverse.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo che no.

STRANIERO – E allora? Il politico è evidente che si prende cura di una razza che ammette riproduzione incrociata o una determinata riproduzione specifica?

SOCRATE IL GIOVANE – È chiaro che si prende cura di una razza che non ammette incroci.

STRANIERO – Allora, sembra, bisogna che dividiamo anche questa in due, come le precedenti.

SOCRATE IL GIOVANE – Bisogna, in effetti. *[266 A]*

STRANIERO – Ormai gli animali domestici e gregari sono stati via via suddivisi tutti, tranne, forse, che per due generi. Il genere dei cani, infatti, non è degno di essere annoverato tra quelli degli animali che vivono in gregge.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo che no. Ma in che modo divideremo questi due generi?

STRANIERO – Come è pur giusto che dividiate, Teeteto ed anche tu, poiché vi date anche alla geometria.

SOCRATE IL GIOVANE – In che modo?

STRANIERO – Secondo le diagonali, e poi di nuovo secondo la diagonale della diagonale.

SOCRATE IL GIOVANE – Come dici? *[B]*

STRANIERO – La natura che il genere di noi uomini possiede, quanto al camminare, è forse strutturata in modo diverso dalla diagonale che è in potenza due piedi?

SOCRATE IL GIOVANE – No.

STRANIERO – Certo, allora, la natura del genere che rimane, di nuovo, è derivata a sua volta dalla potenza della diagonale della nostra potenza, dal momento che risulta di due volte due piedi[16].

SOCRATE IL GIOVANE – Non può non essere così. Ed in particolare incomincio a capire quello che vuoi chiarire.

STRANIERO – E oltre a questo, *[C]* non ci rendiamo conto, Socrate, che nelle nostre divisioni ci è capitata qualcun'altra di quelle affermazioni che si segnalano perché suscitano il riso?

SOCRATE IL GIOVANE – Quale?

STRANIERO – Che il nostro genere umano ha lo stesso destino e sta in concorrenza con quel genere di esseri che è il più ingenuo ed il più facile da dominare.

SOCRATE IL GIOVANE – Mi rendo

conto anche che ci è capitato in modo molto strano.

STRANIERO – Che cosa? Non è naturale che il più lento arrivi ultimo?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì; questo, sì.

STRANIERO – Ma non comprendiamo che ancora più ridicolo risulta essere il re, che corre insieme con il gregge e *[D]* procede di pari passo con l'uomo che, dal canto suo, è meglio di tutti esercitato a questo tipo di vita facile?

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – Ora, infatti, Socrate, è più chiaro quello che si disse allora, nella nostra indagine sul sofista[17].

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa?

STRANIERO – Che a questo nostro metodo di condurre i discorsi non interessa ciò che ha parecchio valore più di ciò che non ne ha alcuno, né stima affatto di meno chi è piccolo rispetto a chi è grande, ma, sempre per la medesima strada, tende a quanto c'è di più vero.

SOCRATE IL GIOVANE – Sembra proprio di sì.

STRANIERO – Dopo di ciò, perché tu non mi prevenga col chiedermi *[E]* quale era allora la via più breve per giungere a definire il re, permetti che sia io a precedere te?

SOCRATE IL GIOVANE – Indubbiamente.

STRANIERO – Ebbene, affermo che si sarebbe dovuto sin d'allora dividere subito gli animali che camminano nel genere dei bipedi contrapposto a quello dei quadrupedi, e, visto che il genere umano era ancora unito dalla sorte al solo genere degli alati, si sarebbe dovuto tagliare di nuovo il gregge dei bipedi in implumi e pennuti; fatta questa divisione, e già allora messa in evidenza l'arte del pascolare gli uomini, prendendo l'uomo politico e regio come auriga e imponendolo ad esso, affidargli le redini dello Stato, perché a lui sono familiari, e perché è lui che possiede questa scienza. *[267 A]*

SOCRATE IL GIOVANE – Bene, e come se fosse un debito mi hai pagato il conto, con l'aggiunta di questa digressione, a titolo di interesse, e l'hai così saldato completamente.

Prima definizione dell'arte politica

STRANIERO – Orsù, dunque, riprendendolo dall'inizio fino alla fine, ricapitoliamo il discorso che definisce il nome dell'arte del politico.

SOCRATE IL GIOVANE – D'accordo.

STRANIERO – Orbene, fin dall'inizio era da noi stata individuata, della scienza conoscitiva, una parte che consiste nel dare ordini; e, per analogia, una sezione di quest'ultima *[B]* fu chiamata «arte di dare ordini in proprio». Dell'arte di dare ordini per conto proprio fu staccato un genere, non certo il più piccolo: l'arte di allevare animali. Dell'arte di allevare animali, una Forma consiste nell'allevamento di animali gregari; dell'allevamento di animali gregari, una Forma, a sua volta, è l'arte di pascolare animali che camminano; dell'arte di pascolare animali che camminano è stata staccata soprattutto l'arte di allevare animali privi di corna. Di questa, di nuovo, la parte non minore è necessario intrecciarla tre volte[18], se si vuole ricondurre ad unità questo nome, cioè chiamarla «scienza di pascolare una razza che non ammette incroci»[19]. *[C]* La sezione tagliata da questa, che è la sola parte rimasta per il pascolo dei bipedi, la sezione relativa al pascolo degli uomini[20], ecco, è proprio questa ormai quella da noi cercata, e si chiama, nello stesso tempo e con identico senso, arte regia ed arte politica.

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

Inadeguatezza di questa prima definizione

STRANIERO – Ma, Socrate, è proprio vero che noi abbiamo svolto questa operazione così come tu ora hai detto?

SOCRATE IL GIOVANE – Quale operazione?

STRANIERO – Quella di esporre in modo del tutto adeguato quello che ci eravamo proposti. Oppure è proprio in questo, soprattutto, che la ricerca è manchevole, *[D]* e cioè nel fatto di avere esposto, sì, in qualche maniera la definizione, ma senza portarla a termine in modo definitivo e completo?

SOCRATE IL GIOVANE – Come dici?

STRANIERO – Io, adesso, cercherò di rendere ancora più chiaro a noi due quello che effettivamente penso.

SOCRATE IL GIOVANE – Puoi parlare.

STRANIERO – Delle arti relative alla pastorizia, che or ora ci si sono rivelate numerose, una in particolare non era forse la politica, cioè la cura di un solo determinato tipo di gregge?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – E il nostro discorso ha definito che quest'arte non si occupa dell'allevamento di cavalli o di altre bestie, ma è scienza di allevare uomini in collettività.

SOCRATE IL GIOVANE – È così. *[E]*

STRANIERO – Osserviamo, allora, la differenza specifica di tutti i pastori e quella dei re[21].

SOCRATE IL GIOVANE – Quale?

STRANIERO – Vediamo se c'è qualcun altro, che porta il nome di un'altra arte, che dica ad uno dei pastori, e pretenda di essere insieme con lui allevatore del gregge.

SOCRATE IL GIOVANE – Come dici?

STRANIERO – Per esempio: tutti i mercanti, i contadini, i fornai, ed oltre a loro i maestri di ginnastica e la categoria dei medici, sai tu che con i pastori di greggi umane, che abbiamo chiamato politici, *[268 A]* tutti costoro polemizzerebbero in ogni maniera, affermando di essere loro ad occuparsi dell'allevamento degli uomini, non solo di quello degli uomini del gregge, bensì anche di quello degli stessi governanti?

SOCRATE IL GIOVANE – Ma non avrebbero ragione di affermarlo?

STRANIERO – Forse. Anche questo esamineremo, ma già sappiamo che nessuno farà obiezioni ad un mandriano su nessuno di questi punti: anzi, è lui il pastore di buoi, l'allevatore del gregge, è lui il medico, lui, per così dire, il paraninfo, e per quanto riguarda la generazione ed *[B]* il parto dei nuovi nati è il solo che abbia competenza dell'ostetricia. Inoltre, per quanto gli animali da lui allevati possono partecipare, per natura, del gioco e della musica, non c'è altra persona che sia più abile a calmarli e ad addomesticarli incantandoli, producendo con strumenti, o semplicemente con la bocca, la musica più adatta alla sua mandria. E in generale, per quanto riguarda gli altri pastori, il comportamento è lo stesso. Non è vero?

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo.

STRANIERO – Come, dunque, ci apparirà corretta e inattaccabile la definizione *[C]* del re, quando noi consideriamo il re unico pastore e allevatore di gregge umano, trascegliendolo tra mille altri contendenti?

SOCRATE IL GIOVANE – In nessun modo.

STRANIERO – Non avevamo dunque ragione, poco fa, di temere, quando sospettavamo di essere, sì, riusciti a delineare una certa forma di regalità, ma di non aver portato a termine con precisione il ritratto del politico? Così sarà, finché non avremo eliminato tutti quelli che gli sono piovuti intorno e che reclamano il diritto di essere pa-

stori insieme con lui, e, separatolo da quelli, non lo avremo mostrato da solo, nella sua purezza. *[D]*

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo.

STRANIERO – Ebbene, Socrate, è questo che dobbiamo fare, se non vogliamo disonorare il nostro discorso proprio alla fine.

SOCRATE IL GIOVANE – Ma questo deve essere evitato ad ogni costo.

Il grande mito sulla storia del cosmo

Introduzione al mito

STRANIERO – Ebbene, di nuovo e da un altro punto di partenza, dobbiamo procedere per una strada diversa.

SOCRATE IL GIOVANE – Per quale?

STRANIERO – Macchinando una specie di gioco[22]. Infatti, dobbiamo servirci di un lungo brano di un grande mito, e, per quanto rimane, *[E]* come prima, continuando a separare parte da parte, giungere alla vetta che stiamo cercando. Non è vero che occorre farlo?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Ma presta molta attenzione al mio mito, come fanno i fanciulli. Non sono poi molti anni che sei uscito dall'età dei giochi!

SOCRATE IL GIOVANE – Parla pure.

STRANIERO – Ebbene, c'erano, e ci saranno ancora, molte altre tradizioni dei tempi antichi, ed in particolare il prodigioso racconto della lite tra Atreo e Tieste[23]. Ne hai, infatti, sentito parlare, credo, e ricordi quello che è accaduto allora.

SOCRATE IL GIOVANE – Forse tu alludi al prodigio dell'agnello d'oro. *[269 A]*

STRANIERO – Niente affatto. Bensì a quello dello scambio tra il tramontare e il sorgere del sole e degli altri astri: di dove ora sorgono, là allora tramontavano, mentre sorgevano dalla parte opposta; il dio, allora, testimoniando il suo favore ad Atreo, cambiò il loro corso in quello attuale.

SOCRATE IL GIOVANE – Si racconta, infatti, anche questo, proprio.

STRANIERO – E abbiamo certo sentito molti parlare, d'altro canto, del potere regale che esercitò Crono[24]. *[B]*

SOCRATE IL GIOVANE – Moltissimi, anzi.

STRANIERO – E poi? E del fatto che i primi uomini nacquero come dei germogli e non si generavano gli uni dagli altri?

SOCRATE IL GIOVANE – Anche questa è una delle tradizioni dei tempi antichi.

STRANIERO – Ebbene, tutte queste tradizioni hanno origine da un medesimo avvenimento, e, oltre a queste, mille altre anche più straordinarie; ma per il lungo trascorrere del tempo alcune si sono spente nella memoria, mentre altre si raccontano a frammenti, ciascuno separato dagli altri. Ma *[C]* l'avvenimento che è causa di tutte queste tradizioni nessuno lo racconta, ed è ora, dunque, di parlarne. Una volta che sia stato raccontato, sarà utile per dimostrare che cosa è il re.

SOCRATE IL GIOVANE – Hai detto benissimo; ed ora parla, senza omettere nulla.

L'età di Crono

STRANIERO – Ascolta. Questo nostro universo talora è il dio stesso che lo guida passo passo mentre cammina, e lo accompagna nel suo ruotare; talora, invece, lo lascia libero, quando i periodi del tempo ad esso confacente hanno ormai raggiunto la misura: esso allora, di nuovo, movendosi da sé, gira intorno all'incontrario, *[D]* poiché è un essere vivente ed ha avuto in

sorte l'intelligenza da parte di colui che gli ha dato ordine fin dai primordi. E questo ritornare all'indietro sui suoi passi gli è necessariamente connaturato per questa ragione.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale ragione?

STRANIERO – L'essere sempre nei medesimi rapporti e nelle medesime condizioni, e l'essere sempre identico si addice solamente alle realtà più divine di tutte; la natura del corpo non è di questo ordine. Quello che chiamiamo cielo e cosmo è stato fatto partecipe, da chi lo ha generato, di molte qualità divine, eppure ha comunanza *[E]* anche col corpo; ragion per cui gli è impossibile essere del tutto esente da mutamento, e quindi, per quanto può, almeno, e quanto più può, si muove nello stesso luogo e nello stesso modo, con un solo movimento[25]. Ecco perché ha avuto in sorte il rifare il giro indietro sui propri passi: perché è la deviazione più piccola possibile del suo movimento. Ma il volgere sempre se stesso da sé, forse, non è possibile a nessuno, tranne a chi è la guida di tutte le cose che a loro volta si muovono; ma a costui non è lecito muovere ora in un modo e poi di nuovo in modo contrario.

Per tutto ciò, dunque, non si deve dire né che il cosmo muove in circolo se stesso sempre, né, d'altro canto, che tutto sempre sia fatto muovere in circolo, da un dio, in due *[270 A]* direzioni contrarie, né, ancora, che siano due dèi, che pensino in modo contrario fra loro, a farlo muovere in circolo; ma, come è stato appena detto – ed è la sola possibilità che resta –, bisogna affermare che talora è guidato passo passo da una causa divina diversa da lui, riacquistando di nuovo la vita e ricevendo dal suo Artefice[26] un'immortalità che si rinnova; tal altra, invece, quando è lasciato libero, esso va da sé, abbandonato al momento opportuno, tanto che può marciare indietro sui suoi passi per molte miriadi di rotazioni, poiché, grandissimo ed equilibratissimo quale è, procede ruotando su di un piccolissimo perno. *[B]*

SOCRATE IL GIOVANE – Tutto ciò di cui hai trattato si presenta detto con molta verosimiglianza.

STRANIERO – Ragioniamo, e da ciò che si è detto cerchiamo di capire quale sia quell'avvenimento che dicevano essere causa di tutte queste cose straordinarie. È, infatti, proprio questo.

SOCRATE IL GIOVANE – E cioè quale?

STRANIERO – Il fatto che il moto dell'universo talora si svolga nella direzione in cui gira ora, talora nella direzione contraria.

SOCRATE IL GIOVANE – E come?

STRANIERO – Bisogna pensare che questa mutazione *[C]* è il più grande ed il più perfetto di tutti i rivolgimenti che avvengono nel cielo.

SOCRATE IL GIOVANE – Almeno sembra.

STRANIERO – Ebbene, occorre pensare che grandissimi cambiamenti avvengano allora anche per noi che viviamo all'interno di esso.

SOCRATE IL GIOVANE – Anche questo è verosimile.

STRANIERO – Non sappiamo forse che la natura degli esseri viventi sopporta a stento mutamenti grandi, numerosi e di vario tipo?

SOCRATE IL GIOVANE – E come no?

STRANIERO – Ebbene, allora si verificano di necessità distruzioni grandissime degli altri animali, ed in particolare *[D]* del genere umano resta ben poco. Su questi superstiti cadono molti accidenti, straordinari e nuovi, ma questo è il più grosso, e deriva dalla conversione del moto dell'universo, allorquando si verifica il rivolgimento contrario a quello che

è attualmente stabilito.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale?

STRANIERO – Quell'età che ciascun animale aveva, innanzi tutto, si ferma, per tutti, ed ogni essere mortale cessa di procedere verso un'apparenza più vecchia, ma cambiando direzione *[E]* in senso contrario, germoglia come fosse più giovane e più fresco. E i capelli bianchi dei vecchi tornano neri, e le guance di coloro che avevano la barba, tornando di nuovo lisce, riportano ciascuno nella stagione trascorsa; i corpi degli adolescenti, divenendo lisci e più piccoli di giorno in giorno, tornano di nuovo alla natura del bambino neonato, ridiventandogli simili nell'anima e nel corpo; da questo momento, ormai, consumati del tutto, scompaiono completamente. D'altra parte, il cadavere di coloro che morivano di morte violenta in quel periodo di tempo subiva questi medesimi effetti e *[271 A]* rapidamente, in pochi giorni, si distruggeva e scompariva.

SOCRATE IL GIOVANE – Ma la generazione degli esseri viventi, straniero, come era in quei tempi? Ed in quale modo si generavano gli uni dagli altri?

STRANIERO – È chiaro, Socrate, che nell'ordine naturale di allora non si nasceva gli uni dagli altri, ma quel genere nato dalla terra[27], che si dice esserci stato una volta, era proprio questo, che in quel tempo rispuntava di nuovo dalla terra, e il suo ricordo veniva tramandato dai primi nostri progenitori, i quali *[B]* si trovavano vicini, nel tempo immediatamente successivo al primo ciclo che stava terminando, e nacquero nel presente ordine naturale. Infatti, sono stati costoro a farsi per noi araldi di questi racconti, ai quali oggi molti, a torto, non prestano fede. Anzi, si deve, io credo, concentrare l'attenzione su ciò che ne segue. Giacché, al fatto che i vecchi ritornino alla natura del fanciullo, consegue che, d'altra parte, i morti, che giacciono nella terra, di nuovo ricostituendosi in quel luogo e rinascendo alla vita, seguano l'inversione di moto della generazione che si è svolta in direzione contraria, e che i nati dalla terra, per questa *[C]* ragione, necessariamente germoglino, e così abbiano il loro nome e la loro leggenda quanti di loro un dio non abbia condotti ad un altro destino.

SOCRATE IL GIOVANE – È precisamente questo, dunque, che consegue da quanto si è detto prima. Ma quel tipo di vita, che dici che esisteva sotto il dominio di Crono era in quei rivolgimenti oppure in questi nostri? Giacché è chiaro che il mutamento di direzione degli astri e del sole può capitare negli uni e negli altri rivolgimenti.

STRANIERO – Hai seguito bene il discorso. Quello che tu chiedevi *[D]* a proposito del fatto che tutte le cose si producevano da sé per l'utilità degli uomini, questo non si addice affatto al movimento che si trova ora stabilito, ma anche questo si addiceva a quello di prima. Allora, infatti, innanzi tutto, era il dio che governava quel movimento circolare prendendosene cura interamente, come, d'altro canto, zona per zona, allo stesso modo, tutte le parti dell'universo erano distribuite sotto il governo degli altri dèi. In particolare i dèmoni divini avevano divisi gli animali secondo le razze e le greggi, come fanno i pastori, e ciascun dèmone era autosufficiente nel provvedere a tutto quanto serviva a ciascun gruppo di animali *[E]* che egli pascolava, cosicché non vi era nulla di selvaggio, né si divoravano l'un l'altro, né vi era assolutamente alcuna guerra o contesa fra di loro. Ma sarebbero innumerevoli le cose da dirsi, che erano conseguenza di quel dato tipo di ordinamento.

Quanto si racconta, dunque, della vita spontanea degli uomini, si spiega nel modo seguente. Dio in persona era il pastore[28] e sorvegliante, come oggi gli uomini, poiché sono un genere di viventi diverso dagli altri e più divino, pascolano le altre specie animali a loro inferiori. Quando egli era il pastore non esistevano Stati, né si possedevano *[272 A]* donne e figli, perché dalla terra rinascevano tutti, senza ricordarsi nulla delle vite precedenti. Mancavano, sì, di tutte le cose di questo tipo, ma avevano frutti abbondanti dagli alberi e da molte altre piante, che nascevano non ad opera dell'agricoltura, bensì perché la terra li produceva spontaneamente. Nudi e senza letti, vivevano per lo più all'aperto, perché le stagioni erano temperate in modo da non farli soffrire, e avevano morbidi giacigli fatti *[B]* di erba che la terra faceva germogliare in abbondanza. Tu stai ascoltando, Socrate, qual era la vita degli uomini sotto Crono.

Di questa di ora, che si dice essere sotto Zeus, tu stesso hai esperienza diretta perché sei qui presente. Saresti in grado ed avresti la voglia di giudicare quale delle due sia più felice?

SOCRATE IL GIOVANE – In nessun modo.

STRANIERO – Vuoi, allora, che in qualche maniera sia io a giudicare per te?

SOCRATE IL GIOVANE – Certo.

STRANIERO – Se, dunque, gli uomini allevati da Crono, avendo così tanto tempo libero e tanta capacità per poter dialogare non solo con gli uomini ma anche con le bestie, *[C]* si servivano di tutto ciò per filosofare, conversando con le bestie e fra di loro, e interrogando ogni natura per sapere se qualcuna, possedendo una sua capacità specifica, percepisse qualcosa di superiore alle altre, è facile giudicare che gli uomini di allora erano infinitamente più felici[29] di quelli di oggi. Ma se, invece, riempiti di cibo e di bevande fino alla sazietà, raccontavano l'uno all'altro ed alle bestie le storie che anche ora *[D]* si raccontano di loro, anche questo è pure molto facile da giudicare, per parlare chiaro secondo la mia opinione. Tuttavia, lasciamo perdere queste cose, finché non ci appaia qualcuno che sappia adeguatamente spiegarci se gli uomini di allora avevano oppure no desiderio delle scienze e dell'uso dei discorsi.

Questo, invece, si deve ora dire, cioè a quale scopo abbiamo risvegliato questo mito, affinché, dopo, possiamo concludere quello che ne segue[30]. Infatti, quando il tempo di tutte queste cose fu compiuto e fu necessario che accadesse il mutamento, *[E]* e in particolare quando tutto il genere dei figli della terra fu scomparso, avendo ogni anima pagato il debito di tutte le rigenerazioni, per tante volte cadendo nella terra come seme, quante era stato per ciascuno stabilito, allora, dunque, il pilota[31] dell'universo, come abbandonando la barra del timone, si ritirò nel proprio posto di osservazione, e furono di nuovo il destino ed insieme una tensione innata a far volgere indietro l'universo. Dunque, tutti gli dèi che, a seconda delle zone, condividevano il comando con il dèmone sommo, appena conobbero l'accaduto, sciolsero, a loro volta, le parti *[273 A]* dell'universo dalla cura che avevano per esse. E l'universo, rivolgendosi indietro e scontrandosi con se stesso, spinto dagli impulsi contrari del movimento iniziale e di quello finale, produsse in se stesso un grande sconquasso, e compì di nuovo un'altra strage di esseri viventi di ogni specie.

Dopo di ciò, quando fu trascorso un tempo sufficiente, riposando dai

tumulti, dalla confusione e dagli sconvolgimenti, raggiunta la quiete, l'universo, tornato in ordine, si mosse per la sua rotta abituale, avendo cura e dominio *[B]* egli stesso sulle cose dentro di lui e su se stesso, ricordando, per quanto possibile, l'insegnamento del suo Artefice e Padre[32]. Ed agli inizi il mondo lo seguiva più esattamente, ma alla fine più fiaccamente. Di queste cose era causa ciò che è corporeo e che è presente nella sua composizione, ciò che è conforme all'antica sua natura di un tempo, e che era partecipe di molto disordine, prima di pervenire all'ordine che ha ora. Da parte di colui che lo ha composto il mondo ha ottenuto tutte le cose belle; e dalla situazione *[C]* di prima, invece, tutte le cose cattive e ingiuste che avvengono nel cielo egli stesso le riceve, appunto, da quella e le trasmette agli esseri viventi. Perciò, quando il mondo, seguendo il Timoniere, allevava gli esseri viventi che aveva in sé, produceva piccoli danni e grandi beni.

Invece, separandosi da lui, nel tempo che è più vicino alla separazione, riesce a compiere sempre tutte le cose molto bene; ma, man mano che il tempo procede ed in lui [il mondo] nasce una dimenticanza maggiore, e predomina *[D]* la situazione dell'antico disordine, ad un certo momento degenera, producendo scarsi beni e mescolandoli con una grande combinazione di loro contrari, e giunge fino al pericolo della dissoluzione e di se medesimo e delle cose che contiene in sé. Per questo motivo, anche in quel momento, il dio, che già lo aveva messo in ordine, vedendolo in difficoltà, e prendendosene cura, affinché, sotto la tempesta del disordine, dissolvendosi, non *[E]* si immerga nel mare infinito della disuguaglianza[33], torna a sedersi nuovamente al timone, mette in sesto le cose che nel periodo precedente, in cui il mondo andava da solo, erano state guastate e dissolte, lo riordina, e, raddrizzandolo, lo rende immune da vecchiaia e da morte.

Connessione del mito con la ricerca razionale

Questo che si è detto è il compimento di tutto quanto. Ma ciò che riguarda la definizione del re sarà sufficiente che lo riannodiamo al discorso di prima.

Una volta, infatti, che il mondo si è rivolto nella direzione della generazione attuale, lo scorrere dell'età si è di nuovo fermato e ha dato luogo a situazioni nuove, contrarie a quelle di una volta. Infatti, quegli esseri viventi, i quali, per la loro piccolezza, poco mancava che scomparissero, ricominciarono a crescere, mentre, viceversa, i corpi appena nati dalla terra, germogliando canuti, morivano e ridiscendevano sotto terra. Ed anche tutte le altre cose mutavano, *[274 A]* imitando e seguendo quello che l'universo subiva: in particolare seguì necessariamente per tutti l'imitazione del modo di concepire, di generare e di allevare. Infatti, non fu più possibile che l'essere vivente germogliasse nella terra per opera di costituenti diversi, ma, come al cosmo era stato ordinato di essere lui il padrone assoluto del proprio procedere, così, allo stesso modo, anche alle sue stesse parti fu imposto di concepire, generare e allevare da se stesse, per quanto era loro possibile, in base a *[B]* un indirizzo simile.

Ormai siamo proprio al punto al quale mira tutto questo discorso. Infatti, per quanto riguarda le altre bestie ci sarebbero ancora molti e lunghi discorsi da fare, sulle situazioni da cui ciascuna è partita e per quali cause è mutata.

Per quanto riguarda gli uomini, invece, il discorso è più breve e più

confacente. Infatti, privati della cura del dèmone che ci possedeva e ci faceva da pastore, essendosi a loro volta rinselvatichite, per la maggior parte, le bestie che erano indocili per loro natura, mentre gli uomini – loro – erano rimasti deboli e indifesi, venivano *[C]* da esse sbranati, e in quei primi tempi erano ancora privi di mezzi e di arti: era venuto a mancare il nutrimento che si offriva spontaneo, e, d'altra parte, non avevano ancora la scienza di procurarselo, perché nessuna necessità ve li aveva prima costretti. Per tutti questi motivi, si trovavano in grandi difficoltà.

È per questo, dunque, che sono stati donati quelli che fin dall'antichità sono chiamati «doni degli dèi», insieme con l'insegnamento e l'addestramento indispensabili: il fuoco da Prometeo[34], le arti da Efesto e *[D]* dalla sua collaboratrice[35], e da altri[36] i semi e le piante. E tutte quante le cose che concorrono a sostenere la vita umana sono nate da questi doni, dopo che gli uomini furono abbandonati dalla cura degli dèi, come abbiamo appena detto, e dopo che divenne necessario che essi si procurassero da vivere da se stessi e che si prendessero cura di sé, come l'universo nel suo complesso, imitando e seguendo il quale in ogni tempo, ora in questo modo, allora in quell'altro, viviamo e *[E]* nasciamo.

E qui abbia fine il mito; noi ce ne serviremo per vedere con chiarezza quanto abbiamo sbagliato, nel discorso precedente, nel definire il re ed il politico.

Acquisizioni concettuali per meglio definire il politico

Autocritica

SOCRATE IL GIOVANE – Come, dunque, abbiamo sbagliato? Quanto grande dici che sia stato il nostro errore?

STRANIERO – Da un punto di vista, è piuttosto piccolo; ma, da un altro, è molto serio e molto più grande, anche più di quanto allora mi sembrasse.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Perché, interrogati sul re e sul politico secondo il ciclo attuale e l'attuale modo di generazione, *[275 A]* abbiamo risposto, invece, con colui che nel periodo di movimento contrario era il pastore del genere umano, e, quindi, era un dio invece che un mortale: in questo modo ci siamo allontanati parecchio dalla strada giusta. In quanto, invece, lo abbiamo presentato come uno che governa lo Stato nel suo complesso, ma non abbiamo spiegato in quale modo lo faccia, in questo senso abbiamo detto, sì, la verità, ma non l'abbiamo detta tutta, né chiaramente, e perciò abbiamo sbagliato di meno che da quell'altro punto di vista.

SOCRATE IL GIOVANE – È vero.

STRANIERO – Occorre, dunque, come pare, che determiniamo il metodo del governo dello Stato, e così sperare che il nostro discorso sull'uomo politico risulti completo.

SOCRATE IL GIOVANE – Bene. *[B]*

STRANIERO – È per questo che abbiamo introdotto in più anche il mito: perché mettesse in evidenza, per quanto riguarda l'allevamento di greggi, non solo che tutti ne contestano il diritto all'uomo che ora stiamo ricercando, ma anche per vedere più chiaramente chi sia proprio l'uomo a cui solo conviene, sul modello dei pastori e dei bovari, prendersi cura dell'allevamento degli uomini, e che è il solo ad essere degno di questo nome.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Ma io penso, Socrate, che questa *[C]* figura del pastore divino sia ancora troppo grande per poterle paragonare un re[37], mentre i politici di questo mondo e di questa epoca sono simili ai sudditi, soprat-

tutto per la loro natura, e ancora più vicini ad essi per il modo che hanno di essere educati e allevati.

SOCRATE IL GIOVANE – Assolutamente vero.

STRANIERO – In ogni caso, noi li dobbiamo esaminare nella stessa misura, sia che abbiano questa, sia quella natura.

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

Nuove precisazioni logico-metodologiche

STRANIERO – Torniamo di nuovo indietro, a questo punto. Infatti, l'arte che dicevamo essere arte di dare ordini per conto proprio ad esseri viventi, e *[D]* che se ne prende cura non certo singolarmente, bensì collettivamente, la chiamammo anche, già subito allora, «arte di allevare greggi». Te ne ricordi, infatti?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Ebbene, è a proposito di essa che abbiamo commesso qualche errore. Infatti, in nessuna sua parte abbiamo compreso l'uomo politico, e neppure nominato, ma ci è sfuggito, senza che ce ne accorgessimo, proprio per conseguenza di quella denominazione.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Tutti i pastori hanno in comune con gli altri l'attività di allevare ciascuno il proprio gregge, ma l'uomo politico no: eppure gli abbiamo attribuito *[E]* questo nome, mentre dovevamo attribuirgliene uno diverso, che valesse in comune per tutti.

SOCRATE IL GIOVANE – È vero quello che dici; ammesso che ci sia.

STRANIERO – E come potrebbe non essere comune in qualche modo a tutti il termine «avere cura», senza che sia specificato come allevamento o come qualche altra determinata attività? Anzi, se l'avessimo chiamata arte di assistere il gregge, o di accudirlo, o comunque di prendersene cura in generale, avremmo potuto includere anche l'uomo politico insieme con gli altri, dal momento che il nostro discorso aveva il compito di determinare esattamente questo significato. *[276 A]*

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto. Ma la divisione che viene dopo, a sua volta, in che modo si potrebbe fare?

STRANIERO – Nello stesso modo in cui prima abbiamo suddiviso l'arte di allevare greggi riferendola ad animali che camminano e sono privi di ali, e ad animali che non si incrociano con altri e che sono privi di corna; se avessimo diviso secondo questi riferimenti, avremmo potuto comprendere a pari titolo nel nostro discorso sia l'arte di assistere le greggi, cui si è accennato, sia il potere regio del tempo di Crono.

SOCRATE IL GIOVANE – È evidente. Ma sto ancora cercando quello che viene dopo.

STRANIERO – È chiaro che se le avessimo dato questo *[B]* nome di «arte di assistere le greggi», non ci sarebbe mai accaduto che qualcuno ci obiettasse che non è affatto una cura, come allora giustamente ci fu obiettato che non esiste fra di noi alcuna arte degna del nome di «arte dell'allevamento»; e, se pure ce ne fosse una, a molti essa sarebbe confacente, prima e meglio che ad un re.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Ma nessun'altra arte, a maggior titolo e prima dell'arte regia, può pretendere di *[C]* affermare di essere cura dell'intera comunità umana e arte di esercitare il potere su tutti gli uomini.

SOCRATE IL GIOVANE – Hai ragione.

STRANIERO – Ma dopo di questo, Socrate, non ci rendiamo conto che proprio verso la conclusione è stato commesso un grosso errore?

SOCRATE IL GIOVANE – Quale?

STRANIERO – Questo: anche se fossimo stati fermissimamente convinti che esiste una determinata arte che ha la funzione di allevare il gregge dei bipedi, non per questo avremmo dovuto senz'altro chiamarla arte regia o politica, come se fosse stata compiutamente definita.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo.

STRANIERO – In primo luogo, avremmo dovuto fare quello che stiamo dicendo: cambiare il nome, *[D]* portandolo a indicare la cura piuttosto che l'allevamento; in secondo luogo, sezionare quest'arte: *infatti*, essa comporterebbe ancora sezioni non piccole.

SOCRATE IL GIOVANE – E quali sono?

STRANIERO – In quanto, credo, avremmo potuto distinguere il più nettamente possibile il pastore divino e il curatore umano.

SOCRATE IL GIOVANE – A giusta ragione.

STRANIERO – Ma di nuovo sarebbe stato necessario sezionare in due l'arte, già distinta, dell'avere cura.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Distinguendo tra ciò che è imposto e ciò che è volontario.

SOCRATE IL GIOVANE – Cioè? *[E]*

STRANIERO – Anche così, credo, prima abbiamo sbagliato, ponendo insieme, con maggiore leggerezza del lecito, nel medesimo genere re e tiranno, che pur sono così diversi, sia per se stessi sia per il modo che ciascuno ha di esercitare il potere.

SOCRATE IL GIOVANE – È vero.

STRANIERO – Ma ora, correggendoci di nuovo, come dicevo, non divideremo in due l'arte umana di avere cura, tra ciò che è imposto e ciò che è volontario?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – E, chiamando «tirannica», credo, la cura esercitata con l'imposizione, e «politica», invece, l'arte di assistere volontariamente animali bipedi che volontariamente accettano, chi a sua volta possiede questa arte ed esercita questa cura non dichiareremo che è lui veramente re e uomo politico? *[277 A]*

Metodo del riferimento ad un modello

SOCRATE IL GIOVANE – Ed è probabile, straniero, che così si trovi completata la nostra dimostrazione concernente l'uomo politico.

STRANIERO – Sarebbe bello per noi, Socrate! Ma occorre che non tu solo abbia questa opinione, ma anch'io insieme con te. Ora, invece, almeno secondo me, il re non sembra ancora che abbia per noi una figura compiuta; anzi, come fanno talvolta gli scultori, che, desiderando, a sproposito, *[B]* di aggiungere abbellimenti più numerosi e più grandi del bisogno a ciascuna delle proprie opere, procedono lentamente, anche noi ora, per mettere in chiaro, oltre che rapidamente, anche con solennità, l'errore della nostra precedente trattazione, credendo che per il re convenisse fornire modelli grandiosi, ci siamo caricati della straordinaria mole del mito, e ci siamo trovati costretti ad usarne una parte più grande del bisogno. Perciò, abbiamo resa la dimostrazione troppo lunga e non siamo affatto arrivati alla fine del mito; anzi, *[C]* il nostro discorso, come il ritratto di un essere vivente, pare che abbia una adeguata delineazione di contorno esterno, ma che non abbia ancora raggiunto quell'evidenza che si ottiene con i pigmenti e con la mescolanza dei colori. Meglio però che con la pittura o con qualsiasi opera manuale, è con la parola e il discorso che si può ritrarre ogni essere vivente, per coloro che sono capaci di seguir-

lo; per gli altri, invece, con opere manuali.

SOCRATE IL GIOVANE – Questo è giusto. Ma devi spiegare in che senso affermi che il nostro discorso non è ancora esauriente. *[D]*

STRANIERO – È difficile, mio caro, chiarire in modo esauriente una cosa tanto importante senza usare degli esempi[38]. C'è il rischio, infatti, che ciascuno di noi, sapendo tutto come in sogno, tutto viceversa poi ignori quando si sveglia.

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa vuoi dire con ciò?

STRANIERO – Mi sembra di aver smosso, del tutto a sproposito nel momento attuale, il problema di ciò che accade quando noi abbiamo scienza. *[E]*

SOCRATE IL GIOVANE – E allora? Parla, senza esitare per riguardo a me.

STRANIERO – Devo parlare, dal momento che anche tu sei preparato a seguirmi. Sappiamo, infatti, che i fanciulli, appena cominciano ad avere pratica dell'alfabeto[39]...

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa?

STRANIERO – Che percepiscono adeguatamente ciascuna lettera nelle sillabe più brevi e più facili, e sono capaci di pronunciarle correttamente. *[278 A]*

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Ma su queste stesse lettere, viceversa, sono incerti in altre sillabe, e sbagliano a capire ed a parlare.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Non è dunque questo il modo più facile e più bello per condurli a ciò che ancora non conoscono?

SOCRATE IL GIOVANE – In quale modo?

STRANIERO – Condurli, innanzi tutto, a quei casi in cui hanno correttamente riconosciuto queste medesime lettere, e una volta fatto ciò porli di fronte a quelli che ancora non *[B]* conoscono, e, mettendoli a confronto, far vedere la stessa somiglianza naturale che c'è in entrambi i tipi di combinazioni, finché i casi riconosciuti secondo verità, confrontati con tutti quelli non conosciuti, risultino chiariti, e, una volta chiariti, divenendo in tal maniera dei modelli, si faccia sì che qualsiasi lettera, in tutte le sillabe, venga chiamata sempre nel medesimo modo rispetto a se stessa, quella diversa, in quanto è diversa dall'altra, *[C]* e quella identica in quanto è identica[40].

SOCRATE IL GIOVANE – Precisamente.

STRANIERO – Non abbiamo, dunque, afferrato adeguatamente che un modello si genera allorquando una cosa che è identica ad un'altra da essa separata, interpretata correttamente e confrontata con quella, produca una sola opinione vera su ciascuna, come su ambedue insieme?

SOCRATE IL GIOVANE – È evidente.

STRANIERO – Ci meraviglieremo, dunque, se la nostra anima, *[D]* che per natura viene a trovarsi in questa identica situazione riguardo agli elementi di tutte le cose, talvolta, presa dalla verità, in alcuni complessi resta salda per quanto riguarda ciascun elemento singolo, talvolta, invece, in altri, si lascia trasportare qua e là riguardo a tutti i loro elementi, ed ha un'opinione corretta su alcune loro connessioni, mentre poi, viceversa, quando questi stessi elementi sono trasferiti in quelle grandi e non più facili sillabe che costituiscono le cose reali, non li riconosce più?

SOCRATE IL GIOVANE – Non c'è niente di cui meravigliarsi.

STRANIERO – Come, infatti, amico, partendo da *[E]* un'opinione falsa, si potrebbe giungere anche ad una piccola parte della verità, e acquisire la

saggezza?

SOCRATE IL GIOVANE – In nessun modo, direi.

STRANIERO – Se, dunque, questa è la natura delle cose, non sbaglieremo per niente, tu ed io, che ci siamo sforzati di vedere la natura del modello in generale in un altro modello piccolo e particolare, se, dopo di ciò, ci accingeremo, trasferendo da qualche parte, da modelli più piccoli, la Forma identica a quella che è la più grande, quella del re, a cercare, di nuovo mediante un modello, di conoscere che cos'è la cura di uno Stato secondo un'arte, affinché diventi veglia per noi ciò che era sogno. Non è vero?

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo. *[279 A]*

L'arte del tessere, modello dell'arte politica

STRANIERO – Allora dobbiamo riprendere di nuovo il discorso di prima[41]: poiché sono innumerevoli coloro che contendono al genere dei re il diritto di prendersi cura degli Stati, occorre separare tutti costoro e lasciare quello solo; ed è proprio a questo fine che dicevamo di aver bisogno di un determinato modello.

SOCRATE IL GIOVANE – È proprio così.

STRANIERO – Quale modello, pertanto, si dovrebbe porre, che riguardi un'attività identica a quella politica, e che, per quanto piccolissimo[42], permetta di trovare in maniera adeguata *[B]* quello che stiamo cercando? Per Zeus, o Socrate, se non ne abbiamo un altro a portata di mano, scegliamo allora l'arte del tessere? E questa non tutta, se pare opportuno? Infatti, forse basterà l'arte relativa ai tessuti di lana; probabilmente, infatti, anche questa parte che di essa abbiamo scelta fornirà una prova di ciò che desideriamo.

SOCRATE IL GIOVANE – Perché no, infatti?

STRANIERO – E allora, perché, come nei casi precedenti, quando, sezionando parti di parti, distinguevamo ciascuna di esse, non *[C]* facciamo la stessa cosa anche riguardo all'arte del tessere, e perché, dopo avere rapidamente percorso le divisioni, per la via più breve possibile, non torniamo di nuovo a ciò che ora ci serve?

SOCRATE IL GIOVANE – Come dici?

STRANIERO – In risposta ti darò lo svolgimento stesso del discorso.

SOCRATE IL GIOVANE – Molto bene.

STRANIERO – Ebbene, di tutte le cose che noi ci fabbrichiamo e ci procuriamo, alcune hanno lo scopo di metterci in grado di fare qualcosa, altre sono mezzi di difesa, per non subire qualcosa. E dei mezzi di difesa, alcuni sono degli antidoti, *[D]* sia divini sia umani, altri sono dei ripari; dei ripari, alcuni sono armature per la guerra, altri sono coperture; alcune delle coperture sono tende, altre sono protezioni contro il freddo ed il caldo; di queste protezioni, alcune sono delle coperte, altre sono indumenti; e degli indumenti, alcuni si indossano sotto, altri si avvolgono intorno; di quelli che si avvolgono intorno, alcuni sono tutti di un pezzo, altri composti di più pezzi; di quelli composti, *[E]* alcuni sono cuciti, altri uniti senza cucitura; degli indumenti non cuciti, alcuni sono di fibre vegetali tratte dalla terra, altri di pelo animale; di quelli fatti di pelo animale, alcuni sono incollati con acqua e terra, altri si tengono intrecciati di per se stessi.

Orbene, a questi mezzi di difesa ottenuti da fibre che si intrecciano da se stesse, cioè a questi indumenti, diamo il nome di «vestiti»: l'arte che si occupa soprattutto di vestiti, *[280 A]* come prima abbiamo chiamato «politica» l'arte che si occupa della

«polis»[43], così anche ora dobbiamo chiamare questa, traendone il nome dalla cosa stessa di cui si occupa, «arte di fare i vestiti»? E l'arte del tessere, in quanto è la parte più importante per la produzione dei vestiti, non dobbiamo dire che non differisce per niente, tranne che nel nome, da questa arte di fare vestiti, come anche lì, prima, l'arte del re non differiva per niente dall'arte del politico?

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo.

STRANIERO – Dopo questo, allora, osserviamo che *[B]* potrebbe sembrare che, una volta descritta in questo modo l'arte di tessere vestiti, si sia già detto abbastanza, se non si fosse capaci di comprendere che non è stata ancora definita rispetto alle attività vicine e coadiuvanti, mentre è stata ben separata da molte altre attività del suo stesso genere.

SOCRATE IL GIOVANE – Dimmi: da quali attività del suo genere?

STRANIERO – Non hai tenuto dietro a quello che si è detto, è evidente: mi sembra, dunque, opportuno tornare di nuovo indietro, cominciando dalla fine. In verità, se tu comprendi che cos'è l'affinità, comprenderai anche l'arte che da quella abbiamo or ora tagliato via, separando la confezione delle stoffe a seconda che si avvolgano intorno al corpo o si portino sotto.

SOCRATE IL GIOVANE – Comprendo. *[C]*

STRANIERO – E abbiamo certo lasciato da parte tutta la lavorazione a base di lino, di sparto e di tutto quanto poco fa abbiamo giustamente chiamato fibre vegetali; così pure abbiamo tralasciato l'arte di fare il feltro e quella che mette insieme più pezzi con forature e cuciture: la parte più ampia di quest'ultima è l'arte del calzolaio.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo.

STRANIERO – Ebbene, e l'arte di lavorare le pelli per fabbricare indumenti tutti di un pezzo, e tutte le arti che si occupano delle coperture *[D]* che servono a proteggere dalle acque correnti nella costruzione delle case, nelle costruzioni in genere ed in altre arti, tutte le abbiamo messe da parte, come pure tutte quelle arti dei ripari che forniscono strumenti di difesa contro i furti e gli atti di violenza, che consistono nella costruzione di imposte e nel consolidamento delle porte; arti che si sono riservate alcune parti dell'arte del falegname. Abbiamo tagliato via anche la fabbricazione delle armi, che è una sezione della grande e varia capacità di costruire strumenti di difesa. *[E]* In particolare, abbiamo scartato fin dall'inizio tutta quella parte della magia che riguarda gli antidoti, e abbiamo lasciato, come sembrerebbe, solo l'arte di difendersi dal freddo, che produce ripari di lana, e che ha ricevuto il nome di «arte del tessere».

SOCRATE IL GIOVANE – Sembra, infatti.

STRANIERO – Ma non è ancora definitivo, figlio mio, ciò che si è detto. Infatti, chi da principio pone mano alla confezione dei vestiti *[281 A]* sembra fare tutto il contrario della tessitura.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Tipico della tessitura, se non erro, è, da una parte, una specie di intreccio.

SOCRATE IL GIOVANE – È proprio così.

STRANIERO – Dall'altra, invece, c'è un'arte di sciogliere ciò che è legato insieme e compresso.

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa intendi?

STRANIERO – Il lavoro dell'arte del cardatore. Oppure oseremo chiamare l'arte del cardare «arte del tessere» ed il cardatore «tessitore», come se lo

fosse veramente?

SOCRATE IL GIOVANE – Nient'affatto.

STRANIERO – Ed è certo che se uno chiama «arte del tessere» quella che, a sua volta, produce l'ordito e la trama, *[B]* pronuncia un nome che non ci si aspetta, e che è falso.

SOCRATE IL GIOVANE – Come no, infatti?

STRANIERO – E poi? L'intera arte del ripulire, e quella del rammendare, porremo che non forniscono alcuna cura o assistenza ai vestiti, oppure chiameremo arti del tessere anche tutte queste?

SOCRATE IL GIOVANE – Nient'affatto.

STRANIERO – Ma è certo che tutte queste arti contenderanno alla capacità propria dell'arte del tessere la funzione della cura e della produzione dei vestiti, concedendone, sì, a quelle la parte più grande, ma riservandone di grandi anche a se stesse. *[C]*

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Ebbene, oltre a queste, anche le arti che fabbricano gli strumenti mediante i quali vengono compiute le opere della tessitura bisogna credere che pretendano di essere concause[44] di ogni tessuto.

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo.

STRANIERO – Il nostro discorso sull'arte del tessere, dunque, limitatamente alla parte che ne abbiamo scelta, resterà adeguatamente definito se, fra tutte le cure relative ai vestiti di lana, *[D]* porremo che l'arte del tessere è la più bella e la più importante di tutte? Oppure diremo, sì, qualcosa di vero, ma certo non chiaro né definitivo, prima di aver staccato completamente da essa anche tutte queste arti?

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Dunque, dopo di ciò, non dobbiamo fare quello che stiamo dicendo, per permettere al nostro discorso di proseguire con ordine?

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Ebbene, innanzi tutto, osserviamo che sono due le arti per tutte le cose fatte.

SOCRATE IL GIOVANE – Quali arti?

STRANIERO – Quella che è concausa della produzione, da una parte, e, dall'altra, quella che ne è per se stessa la causa.

SOCRATE IL GIOVANE – Come? *[E]*

STRANIERO – Tutte quelle arti che non producono l'oggetto stesso, ma che, invece, apprestano strumenti per quelle che lo producono, strumenti in assenza dei quali non sarebbe mai eseguito ciò che è imposto come compito a ciascuna delle arti, queste sono concause; quelle, invece, che producono l'oggetto stesso, sono cause.

SOCRATE IL GIOVANE – Ciò è ragionevole.

STRANIERO – Dopo di ciò, dunque, diremo che le arti che riguardano fusi e spole e tutti quanti gli altri strumenti che concorrono alla produzione delle vesti, sono tutte concause, e che, invece, sono cause quelle che se ne prendono cura e le fabbricano?

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo. *[282 A]*

STRANIERO – Ora, tra le cause, l'arte del lavare e del rammendare, e ogni altra che si prenda cura dei medesimi oggetti, poiché è ampia l'arte dell'ornamento, questa sua parte qui è molto naturale abbracciarla tutta insieme con la denominazione di «arte del ripulire».

SOCRATE IL GIOVANE – Bene.

STRANIERO – E, senza dubbio, l'arte di cardare, di filare, e tutte le parti delle arti relative alla produzione stessa dei vestiti, di cui noi stiamo trattando, costituiscono un'unica arte tra quelle di cui tutti parlano, l'arte di

lavorare la lana.

SOCRATE IL GIOVANE – E come no? *[B]*

STRANIERO – Dell'arte di lavorare la lana ci sono due sezioni, e ciascuna di queste è per natura costituita di parti riunite di due arti.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – L'arte di cardare e la metà dell'arte della spola e tutte quante le operazioni che separano le une dalle altre cose fra loro congiunte, tutto questo è in qualche modo possibile indicare come un'unica parte dell'arte di lavorare la lana; e per noi c'erano già due grandi arti di carattere generale: l'arte di congiungere e l'arte di separare[45].

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Ebbene, è all'arte del separare che *[C]* appartengono l'arte del cardare e tutte quelle di cui appena ora abbiamo trattato. Effettivamente, l'arte di separare nelle lane e negli orditi, che si attua in un modo mediante la spola, in un altro con le dita, aveva tutti quei nomi che abbiamo elencato poco fa.

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – Prendiamo, dunque, di nuovo, a sua volta, una parte dell'arte del congiungere, e insieme quanto dell'arte del lavorare la lana è incluso in essa; lasciamo, invece, da parte tutto quanto in essa apparteneva all'arte del separare, e dividiamo l'arte del lavorare la lana in due sezioni, quella che separa e quella che congiunge.

SOCRATE IL GIOVANE – Si faccia questa divisione.

STRANIERO – Ebbene, questa attività del congiungere, che è *[D]* insieme anche una parte del lavorare la lana, tu, Socrate, devi suddividerla, se abbiamo davvero intenzione di cogliere in maniera adeguata l'arte del tessere di cui si parlava prima.

SOCRATE IL GIOVANE – Bisogna proprio.

STRANIERO – Certo che bisogna. E diciamo che una parte di essa consiste nel torcere e l'altra nell'intrecciare?

SOCRATE IL GIOVANE – Capisco bene? Infatti, mi sembra che tu intenda riferire l'attività del torcere alla produzione dell'ordito.

STRANIERO – Non solo, ma anche a quella della trama. O troveremo un qualche mezzo per produrla senza torcere?

SOCRATE IL GIOVANE – Nient'affatto. *[E]*

STRANIERO – Definisci, allora, anche ciascuna di queste due parti. Forse, infatti, questa definizione ti risulterà opportuna.

SOCRATE IL GIOVANE – In che maniera?

STRANIERO – In questo: fra i prodotti dell'arte di cardare diciamo che se ne trova uno allungato e di una certa larghezza, una specie di pennecchio?

SOCTRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Di questo pennecchio, ciò che è stato torto col fuso ed è diventato un solido filo, chiamalo pure, questo filo, «ordito», e l'arte che lo stende diritto chiamala «arte dell'ordito».

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Tutto quanto, d'altra parte, riceve una torcitura meno tesa, e nell'intreccio con l'ordito ha una pieghevolezza proporzionata alla forza di tiro della gualchiera, questo filato, dunque, *[283 A]* chiamiamolo «trama», e l'arte a ciò preposta «arte di tessere la trama».

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo.

STRANIERO – E certo è ormai evidente a chiunque, credo, la parte dell'arte del tessere che ci siamo proposti di analizzare. La parte dell'arte di congiungere, che è implicata in quella

di tessere la lana, quando con il giusto intreccio della trama e dell'ordito forma un tessuto, noi chiamiamo questo tessuto nel suo insieme «vestito di lana», e l'arte che lo produce «arte del tessere».

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo. *[B]*

STRANIERO – Sia. Perché mai, allora, non abbiamo risposto subito che l'arte del tessere è arte di intrecciare la trama e l'ordito, ma vi abbiamo girato tutt'intorno con tante inutili definizioni?

SOCRATE IL GIOVANE – A me, almeno, straniero, sembra che nessuna delle cose dette sia stata detta inutilmente.

STRANIERO – E non c'è nulla di straordinario. Ma, te beato!, potrebbe forse sembrare così. Ebbene, contro una malattia di tal tipo, qualora più volte in futuro ci assalga – non sarebbe niente di straordinario, infatti –, ascolta un certo discorso, *[C]* che si addice fare a proposito di tutte le cose di questo tipo.

SOCRATE IL GIOVANE – Basta che tu parli.

Intermezzo teoretico

L'arte del misurare l'eccesso e il difetto

STRANIERO – Innanzi tutto, dunque, esaminiamo in generale l'eccesso e il difetto, per aver la possibilità di lodare oppure biasimare secondo un criterio razionale, volta per volta, le cose dette più estesamente di quanto occorra, o il contrario, in discussioni di questo tipo.

SOCRATE IL GIOVANE – Bisogna proprio.

STRANIERO – Allora, io credo, sarà giusto che il nostro discorso verta proprio su queste cose.

SOCRATE IL GIOVANE – Su quali?

STRANIERO – Su lunghezza e brevità, ed, in generale, su eccesso *[D]* e difetto; l'arte del misurare[46], in effetti, riguarda, a mio giudizio, tutte queste cose.

SOCRATE IL GIOVANE – Indubbiamente.

STRANIERO – E allora, dividiamola in due parti; è necessario, infatti, in funzione di quello che ora ci interessa.

SOCRATE IL GIOVANE – Mi dirai in quale maniera si dovrà operare la divisione.

STRANIERO – In questo modo: da un lato, secondo il rapporto reciproco di grandezza o piccolezza, e, dall'altro, secondo l'essenza necessaria del venire all'essere.

SOCRATE IL GIOVANE – Come intendi dire?

STRANIERO – Non ti sembra forse naturale che ciò che è più grande non si dica più grande di niente altro se non di ciò che è più piccolo, e, viceversa, ciò che è più piccolo si dica *[E]* tale rispetto al più grande, ed a nient'altro?

SOCRATE IL GIOVANE – A me pare di sì.

STRANIERO – E allora? Ciò che supera la natura del giusto mezzo o che ne è superato, nelle parole e nei fatti, non diremo che, a sua volta, si attua realmente, ed è ciò in cui soprattutto differiscono fra noi i cattivi dai buoni?

SOCRATE IL GIOVANE – È evidente.

STRANIERO – E dunque, si deve porre che siano due questi modi di essere e criteri di distinzione del grande e del piccolo, ma non bisogna, come dicevamo poco fa, esporre soltanto la loro relazione reciproca, bensì bisogna soprattutto dire, come ora si è detto, la loro relazione al giusto mezzo. Vogliamo, dunque, capire perché?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente. *[284 A]*

Il giusto mezzo come criterio di misura e di valore

STRANIERO – Se non si pone la natura del più in rapporto a nient'altro che al meno, non sarà mai in rapporto al giusto mezzo. Non è così?

SOCRATE IL GIOVANE – È così.

STRANIERO – Ma con questo ragionamento non distruggeremo le arti stesse e tutte le loro opere, e, in particolare, non elimineremo l'arte politica, che stiamo ora cercando, e l'arte del tessere di cui abbiamo parlato? Infatti, tutte le arti di questo tipo, credo, nella loro attività, si guardano dal più e dal meno di quello che è il giusto mezzo, non già come da cosa che non esiste, bensì come da cosa che è cattiva, *[B]* e salvando in questo modo la misura, fanno tutte le loro opere buone e belle.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Ma se noi elimineremo l'arte politica, non risulterà senza sbocco la nostra ricerca della scienza regia?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì, non c'è dubbio.

STRANIERO – Dunque, come nel *Sofista*[47] siamo stati costretti ad ammettere che il non-ente è, poiché a questo ci spingeva il ragionamento, così anche ora non dovremo costringere, a loro volta, il più e il meno ad essere misurabili non soltanto l'uno rispetto all'altro, ma anche *[C]* in rapporto alla produzione del giusto mezzo? Non è possibile, infatti, che ci possa essere né politico né alcun altro che sia incontestabilmente competente nel suo operare, se non si è ammesso questo.

SOCRATE IL GIOVANE – Dunque, bisogna fare questo anche ora, nella migliore maniera possibile.

STRANIERO – Questa impresa, Socrate, è ancora più grande dell'altra, anche se ricordiamo bene quanto fu lunga pure quella! Ma per lo meno sarà del tutto legittimo supporre a tale riguardo una cosa di questo genere.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale cosa? *[D]*

STRANIERO – Che, ad un certo momento, si avrà bisogno di ciò che si è detto ora per la dimostrazione dell'esattezza in senso assoluto. Che, poi, riguardo a ciò che ci interessa ora, la cosa sia dimostrata bene quanto basta, mi sembra che ci soccorra magnificamente questo argomento: che occorre ritenere che tutte le arti esistano, e che, nello stesso tempo, il più e il meno si misurino non solo nel loro rapporto reciproco, ma anche in rapporto alla produzione del giusto mezzo. Infatti, se questo esiste, esistono anche quelle, e se quelle esistono, esiste anche questo; ma se l'una o l'altra di queste due cose non esiste, non esisterà nessuna delle due. *[E]*

SOCRATE IL GIOVANE – Questo è giusto. Ma che cosa ne consegue?

STRANIERO – È chiaro che potremo distinguere l'arte del misurare, come è stato detto, dividendola in due parti nel modo seguente: ponendo in una parte di essa tutte le arti che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la velocità rispetto ai loro contrari, e in una seconda parte tutte le arti che misurano in rapporto al giusto mezzo[48], al conveniente, all'opportuno, al doveroso, e a tutto quello che rifugge dagli estremi e tende al mezzo.

SOCRATE IL GIOVANE – Quelle di cui hai parlato sono due grandi sezioni, e molto differenti l'una dall'altra.

STRANIERO – Ciò che talvolta, Socrate, credendo *[285 A]* di dire qualcosa di sapiente, dicono molti degli uomini autorevoli[49], cioè che l'arte del misurare riguarda tutte le cose che vengono all'essere, questo è, appunto, ciò che ora è stato detto.

Della misura, infatti, in qualche modo partecipano tutte quante le cose che sono prodotte da un'arte. Ma per il fatto che costoro non sono abituati a indagare facendo distinzioni secondo le Idee, congiungono insieme immediatamente queste cose, che pur sono tanto differenti, ritenendole pressoché uguali, e, per contro, fanno il contrario di questo – non dividendo, secondo parti, cose che sono diverse –, quando si dovrebbe, non appena *[B]* si sia avvertita la comunanza di molte cose fra loro, non distaccarsene, prima che siano viste in essa tutte le differenze, almeno tutte quelle che si fondano sulle Idee; e, d'altra parte, quando si siano notate diversità di molti tipi in molte cose, non dovrebbe essere possibile sentirsi sconcertati, e desistere, prima di aver stretto tutte quante le cose affini all'interno di un'unica uguaglianza, e di averle rinchiuse nell'essenza di un determinato genere.

Ciò che è stato detto dobbiamo considerarlo sufficiente, su questi temi, e sugli eccessi e sui difetti. Soltanto, badiamo bene al fatto che *[C]* in relazione a questi sono stati trovati due generi dell'arte del misurare, e ricordiamoci quali abbiamo detto che sono.

SOCRATE IL GIOVANE – Ce ne ricorderemo.

Funzione esemplificativa del modello della tessitura

STRANIERO – Dopo questo discorso, accogliamone un altro sull'oggetto stesso della presente ricerca e sul metodo in generale di discussione in questo tipo di discorsi.

SOCRATE IL GIOVANE – E cioè?

STRANIERO – Se qualcuno ci domandasse: nelle scuole dove si impara l'alfabeto, quando si chiede a qualcuno di quali lettere è composto un certo nome qualsiasi, diremo forse che si fa fare questa *[D]* ricerca in funzione di questo unico caso particolare, oppure perché diventi più esperto in tutti i problemi di grammatica?

SOCRATE IL GIOVANE – È chiaro: per tutti i problemi.

STRANIERO – Ed ora, a sua volta, che scopo ha la nostra ricerca sull'uomo politico? Il problema ce lo siamo posto solo in funzione del politico in sé e per sé, oppure, piuttosto, per diventare più abili dialettici in tutti i casi?

SOCRATE IL GIOVANE – Anche questo è chiaro: per divenire tali in tutti i casi[30].

STRANIERO – Certo, la definizione dell'arte del tessere, nessuno che abbia senno vorrebbe, credo, ricercarla per quest'arte in se stessa. Invece io penso che ai più sfugga che per alcune realtà *[E]* ci siano per natura certe somiglianze sensibili facilmente riconoscibili, che non è affatto difficile mettere in evidenza, quando, a chi ne chieda una definizione, si voglia dargliene una facile dimostrazione senza complicazioni, ma anche senza un'argomentazione discorsiva; viceversa, per quelle realtà che sono molto importanti e del massimo valore[31], *[286 A]* non esiste alcuna raffigurazione che possa renderle chiare agli uomini, raffigurazione che, mostrata da chi voglia saziare, confrontandole con una realtà sensibile, l'anima di chi lo interroga, la sazierebbe adeguatamente. Perciò bisogna darsi da fare, affinché sia possibile dare e ricevere ragione di ciascuna realtà. Infatti, gli enti incorporei, che sono i più belli ed i più importanti, soltanto col ragionamento e con nient'altro si possono far vedere, e sono lo scopo di tutto quello che ora si è detto. *[B]* Lo studio di un aspetto qualsiasi è più facile nelle cose meno importanti piuttosto che in quelle più importanti.

SOCRATE IL GIOVANE – Dici benissimo.

STRANIERO – Allora, ricordiamoci del perché abbiamo detto tutto quello che abbiamo detto in proposito.

SOCRATE IL GIOVANE – Perché?

STRANIERO – Precisamente a causa di questa stessa noia per il lungo discorso sull'arte del tessere che abbiamo intrapreso con grande fastidio[52], e per quello sul moto all'incontrario dell'universo, e quello del *Sofista* sull'essere del non-ente, ritenendo che il discorso abbia avuto una lunghezza eccessiva. E per tutto ciò ci siamo rimproverati *[C]* da noi stessi, per paura di aver fatto delle divagazioni, ed ampie per giunta. Perché non ci capiti di nuovo niente di simile, di' pure che è per tutto ciò che abbiamo detto quello che precede.

SOCRATE IL GIOVANE – Così sarà. Soltanto, continua a parlare per ordine.

STRANIERO – Ebbene, io dico che occorre che tu ed io ci ricordiamo delle cose ora dette, e, caso per caso, biasimiamo e lodiamo la brevità e insieme la lunghezza di tutto ciò di cui ogni volta parliamo, giudicando le dimensioni non nel loro rapporto reciproco, bensì secondo quella *[D]* parte dell'arte del misurare che prima dicevamo che è necessario ricordare al fine di ottenere la misura conveniente.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Ebbene, neppure in rapporto alla misura conveniente misureremo tutte le cose. Infatti, rispetto al piacere non sentiremo alcun bisogno di una lunghezza adeguata, se non come qualcosa di accessorio; e rispetto alla soluzione del problema posto, il trovarla nel modo più facile e più rapido possibile, la ragione ci invita ad apprezzarlo come secondo e non come primo bene, ed a stimare molto di più e come primo il metodo stesso, che rende capaci di dividere secondo le Forme, *[E]* ed in particolare a coltivare quel discorso, anche se sia lunghissimo a tenersi, che renda l'ascoltatore più abile a trovare la verità, senza preoccuparsi della lunghezza, ed altrettanto, se, invece, è troppo breve. Inoltre, la ragione ci dice ancora, riguardo a chi biasima la lunghezza dei discorsi in tali convegni e non accetta i giri delle digressioni, che non bisogna lasciare un uomo simile in libertà così alla svelta, o addirittura subito, come uno che ha *[287 A]* soltanto biasimato l'eccessiva lunghezza dei discorsi fatti; bensì egli deve anche ritenersi in obbligo di dimostrare come, se fossero stati più brevi, questi avrebbero reso i convenuti più abili dialettici, e più abili a trovare il modo di manifestare gli enti con il ragionamento. E che degli altri rimproveri e delle altre lodi, a qualsiasi altro proposito, non ci si deve preoccupare per niente, e, anzi, non si deve neppure aver l'aria di stare ad ascoltare questo tipo di discorsi.

Ma di ciò basta, se anche tu sei del medesimo parere. *[B]* Torniamo allora, di nuovo, all'uomo politico, trasferendo a lui il modello della suddetta arte del tessere.

SOCRATE IL GIOVANE – Dici bene. E facciamo come dici.

La politica e la struttura dello Stato

Cause e concause nell'attività politica

STRANIERO – Il re, dunque, è stato separato dalle molte arti affini, ed in particolare da tutte quelle che si occupano delle greggi. Ma rimangono, diciamo, le arti delle concause e delle cause che riguardano lo Stato stesso, e che sono le prime che devono essere distinte le une dalle altre.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Sai, però, che è difficile dividerle in due? *[C]* Ed il moti-

vo, credo, sarà sempre più chiaro se procederemo.

SOCRATE IL GIOVANE – Bisogna dunque fare così.

STRANIERO – Dividiamole, allora, secondo le membra, come una vittima sacrificale, considerato che non riusciamo a dividerle in due. Infatti, bisogna sezionare sempre, il più possibile, secondo il numero più vicino al due[33].

SOCRATE IL GIOVANE – Come faremo, dunque, in questo caso?

STRANIERO – Come prima: tutte le arti che fornivano strumenti per l'arte del tessere le abbiamo allora considerate come concause.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Anche ora, dunque, *[D]* dobbiamo fare la stessa cosa, ed ancora a maggior ragione di prima. Infatti, tutte le arti che producono un qualche strumento, grande o piccolo che sia, utile allo Stato, dobbiamo porle tutte quante come concause. Senza di queste, infatti, non ci sarebbe mai uno Stato, né arte politica; ma, d'altro canto, non potremo considerare nessun loro prodotto come opera dell'arte regia.

SOCRATE IL GIOVANE – No, infatti.

STRANIERO – Senza dubbio ci stiamo accingendo a compiere un'ardua impresa, col cercare di distinguere questo genere dagli altri. Se, dunque, infatti, si dice che lo strumento appartiene ad un solo genere di realtà, sembra che si sia fatta *[E]* un'affermazione credibile. Tuttavia, d'altro canto, dobbiamo dire che un'altra delle cose possedute dallo Stato è questa.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale?

STRANIERO – Che è una cosa che non ha questa capacità. Infatti, non è costituita, come uno strumento, in funzione di una produzione, bensì per la conservazione di ciò che è stato fabbricato.

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa è?

STRANIERO – È questa Forma molto varia, fatta per le cose secche e le umide, per quelle da mettere e quelle da non mettere sul fuoco, che, con un solo nome, noi chiamiamo «recipiente»; una Forma certo molto ricca, *[288 A]* e che però, credo, non ha assolutamente niente che corrisponda alla scienza che stiamo cercando.

SOCRATE IL GIOVANE – Come potrebbe[34], infatti?

STRANIERO – Di questi oggetti di possesso dobbiamo considerare una terza Forma, diversa, numerosissima, terrestre ed acquatica, errante e non errante, preziosa e senza valore, che ha però un solo nome, perché è tutta in funzione di una specie di appoggio, ed è sempre come una sede per qualcosa.

SOCRATE IL GIOVANE – Di che cosa si tratta?

STRANIERO – Lo chiamiamo, se non erro, «sostegno», e non è affatto opera della politica, bensì piuttosto dell'arte del falegname, del vasaio o del fabbro.

SOCRATE IL GIOVANE – Comprendo. *[B]*

STRANIERO – Ma quale sarà la quarta Forma? Non dovremo forse dire che è diversa da queste, e che è quella in cui sono comprese la maggior parte delle armi, le mura, tutti i recinti difensivi di terra o di pietra, e infinite altre cose? E poiché tutte queste cose sono fatte per riparare, è molto giusto chiamarle, nel loro complesso, «ripari», ed è molto più corretto considerarle molto più opera dell'architettura e dell'arte del tessere che non della politica.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente. *[C]*

STRANIERO – E come quinta Forma non vogliamo porre quella che si occupa dell'ornamento, cioè la pittura e tutto ciò che mediante la pittura

stessa e la musica compie delle imitazioni, fatte solo per i nostri piaceri, e che possono essere abbracciate con un solo nome?

SOCRATE IL GIOVANE – E con quale?

STRANIERO – Si chiamano «divertimento», se non erro.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo.

STRANIERO – Ebbene, questo solo nome converrà attribuire a tutte queste cose. Infatti, nessuna di queste cose si fa per un serio impegno, ma tutte per gioco. *[D]*

SOCRATE IL GIOVANE – Capisco anche questo, direi.

STRANIERO – Ciò che poi fornisce a tutte queste cose i materiali, dai quali e nei quali fabbricano i loro prodotti tutte le arti ora citate, Forma molto varia, che è generata da molte altre arti, non lo porremo come sesto?

SOCRATE IL GIOVANE – Di che cosa stai parlando?

STRANIERO – Dell'oro, dell'argento, di tutto quanto si estrae dalle miniere, e di tutto quello che l'arte del taglialegna e quella del tagliare in genere forniscono all'arte del falegname o a quella dell'intrecciatore; e inoltre l'arte di scortecciare le piante, *[E]* e l'arte del cuoiaio, che ritaglia le pelli degli animali, e tutte le arti che si occupano di questo tipo di operazioni, e quelle che lavorano sugheri, papiri e corde, offrendo materiali per fabbricare, da generi di cose semplici, specie di cose composte. E tutto questo lo chiamiamo «acquisto primordiale e semplice»[35] degli uomini; e non è affatto opera della scienza regia.

SOCRATE IL GIOVANE – Bene.

STRANIERO – E il procacciarsi il cibo e tutto quello che *[289 A]* ha una qualche capacità, mescolandosi col corpo umano, di giovare con le sue parti a parti del corpo stesso, deve essere detto settima Forma, che chiameremo nel suo complesso «alimentazione» di noi uomini, se non sappiamo darle un nome più bello. E ponendo tutto ciò nell'ambito dell'agricoltura, della caccia, della ginnastica, della medicina e della culinaria, faremo un'attribuzione più corretta che non attribuendolo alla politica.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Ebbene, quasi tutto ciò che costituisce possesso, tranne gli animali domestici, credo che sia stato elencato in questi sette generi. Guarda: sarebbe stata la cosa più giusta, infatti, porre all'inizio *[B]* la Forma dell'acquisto primordiale, e dopo lo strumento, il recipiente, il sostegno, il riparo, il divertimento, il nutrimento. Quello che abbiamo omesso, se ci è sfuggito qualcosa di poco importante, lo si potrà far corrispondere a qualcuna di queste Forme: per esempio, l'Idea di moneta, di sigillo e di ogni tipo di marchio. Infatti, questi oggetti non hanno alcun grande genere corrispondente, ma alcuni finiranno, tuttavia, benché tirati a forza, con il corrispondere all'ornamento, altri agli strumenti. Quanto si riferisce al possesso degli animali domestici, ad eccezione degli schiavi, *[C]* è evidente che è l'arte di allevare greggi, già prima suddivisa in sezioni, che comprende il tutto.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Restano poi gli schiavi ed i servitori in genere, tra i quali, credo di indovinare, compariranno di quelli che contestano al re il diritto stesso di confezionare il suo tessuto, come ai tessitori lo contestavano, prima, gli addetti al filare, al cardare e a tutte quante le altre operazioni di cui abbiamo parlato. Tutti gli altri, poi, indicati come cooperatori, insieme con i lavori ora citati, sono stati scartati ed esclusi *[D]* dall'attività regia e politica.

SOCRATE IL GIOVANE – Almeno pare.

STRANIERO – Orsù, allora, esaminiamo quelli che restano, avvicinandoci di più, per vederli meglio.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì, occorre farlo.

STRANIERO – Ebbene, i servitori, ingranditi al massimo, come possiamo vederli da vicino, scopriamo che hanno un'occupazione e una condizione contrarie a quelle che supponevamo.

SOCRATE IL GIOVANE – Quali?

STRANIERO – Quelli che si comprano e che in questo modo diventano una proprietà: costoro *[E]* possiamo chiamarli, incontestabilmente, «schiavi». Non hanno alcuna pretesa all'arte regia.

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Ebbene, quanti dei liberi si pongono spontaneamente in condizione servile rispetto a quelli ora nominati, trasportando gli uni agli altri e scambiando equamente i prodotti dell'agricoltura e quelli delle altre arti, alcuni nei mercati, altri spostandosi di città in città per mare e per terra, scambiando denaro con altre cose e denaro con denaro, uomini che *[290 A]* noi abbiamo chiamato cambiavalute, importatori-esportatori, armatori, rivenditori[36], forse hanno qualche pretesa sulla politica?

SOCRATE IL GIOVANE – Potrebbe essere: ma forse su quella dei commercianti.

STRANIERO – Ma certo, almeno quelli che noi vediamo prontissimi a prestare servizio a chiunque, come mercenari o salariati, non troveremo mai che abbiano pretese sull'arte regia.

SOCRATE IL GIOVANE – Come potrebbero, infatti?

STRANIERO – E che cosa diremo, allora, degli uomini che ci rendono tali servizi ogni volta che occorra?

SOCRATE IL GIOVANE – Quali servizi intendi? E quali uomini? *[B]*

STRANIERO – Quelli ai quali appartengono sia la categoria degli araldi, sia quanti divengono esperti nella scrittura per aver fatto spesso questo servizio, sia certi altri abilissimi a prestare la loro opera in molte altre attività inerenti alle magistrature: questi, a loro volta, come li chiameremo?

SOCRATE IL GIOVANE – Come hai detto ora: servi, ma non uomini che esercitino il potere negli Stati.

STRANIERO – Ma è certo, almeno credo, che non stavo sognando quando dicevo che proprio da questa parte sarebbero comparsi quelli che hanno le maggiori pretese sulla politica. Eppure, potrebbe sembrare molto strano cercare *[C]* costoro nell'ambito dei servitori.

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – Avviciniamoci ancora di più, allora, a quelli non ancora esaminati. Ci sono uomini che praticano la divinazione e posseggono una piccola parte di una specie di scienza del servizio: sono ritenuti, infatti, interpreti, in qualche modo, dei messaggi degli dèi agli uomini.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – In particolare, la categoria dei sacerdoti, a sua volta, co ıe tramanda la consuetudine, *[D]* è esperta nell'offrire, mediante sacrifici, i nostri doni agli dèi secondo la loro volontà, e nel richiedere, con preghiere, che noi otteniamo dei beni da parte loro. E queste, credo, sono entrambe parti dell'arte del servizio.

SOCRATE IL GIOVANE – È evidente, direi.

STRANIERO – Ebbene, mi sembra che stiamo ormai quasi toccando una traccia che ci porterà al punto verso cui siamo incamminati. Infatti, il comportamento dei sacerdoti e degli indovini è pieno – e molto – di arro-

ganza, e riceve reputazione prestigiosa per l'importanza delle funzioni, tanto che in Egitto ad un re non è lecito *[E]* esercitare il potere, senza essere sacerdote; ma se capita che un uomo, proveniente da un'altra classe, in un primo tempo raggiunga il potere con la forza, in seguito deve necessariamente essere ascritto a questa classe. Inoltre, anche tra gli Elleni, in molte località, si può trovare che alle magistrature maggiori è prescritto di compiere le più importanti cerimonie sacrificali che riguardano attività di questo tipo. Anzi, da voi è più che mai evidente quello che dico: infatti, si dice che qui, a chi è divenuto, per sorteggio, arconte re, vengono affidati i più solenni ed i più tradizionali degli antichi sacrifici.

SOCRATE IL GIOVANE – Sicuramente. *[291 A]*

STRANIERO – Allora, dobbiamo esaminare questi che sono re estratti a sorte ed insieme anche sacerdoti, i loro servitori, e un'altra grande folla, che proprio ora ci si è chiaramente manifestata, dopo che abbiamo separati quelli di prima.

SOCRATE IL GIOVANE – Chi sono quelli di cui ancora parli?

STRANIERO – Sono uomini anche molto strani.

SOCRATE IL GIOVANE – Perché?

STRANIERO – La loro razza comprende molte tribù, come almeno appare a prima vista. Molti di questi uomini, infatti, assomigliano a leoni, a centauri *[B]* e ad altri esseri del genere, e moltissimi a satiri e a bestie deboli e astute; e rapidamente si scambiano fra di loro le forme e la funzione. Eppure, Socrate, mi sembra di avere proprio ora capito chi sono questi uomini.

SOCRATE IL GIOVANE – Parla. Infatti, sembri uno che vede qualcosa di strano.

STRANIERO – Sì; perché la stranezza deriva per tutti dall'ignoranza. In particolare, l'ho provato io stesso, anche ora: all'improvviso sono rimasto perplesso *[C]* nel vedere il coro che si agita intorno agli affari dello Stato.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale coro?

STRANIERO – Quello di tutti i sofisti, grandissimo mago ed espertissimo in quest'arte, che deve essere tenuto separato, anche se è molto difficile separarlo, da coloro che sono veramente uomini politici e regi, se vogliamo vedere con chiarezza quello che cerchiamo.

SOCRATE IL GIOVANE – Ma, certo, a questo almeno non dobbiamo rinunciare.

STRANIERO – No, certo; almeno a mio avviso. E dimmi questo.

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa? *[D]*

Classificazione dei regimi politici

STRANIERO – La monarchia non è forse per noi uno dei sistemi politici?[57]

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – E dopo la monarchia, credo, si può nominare la signoria dei pochi?

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Terza forma di costituzione non è forse il governo della massa, che ha nome «democrazia»?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – E, pur essendo tre, non diventano in certo qual modo cinque, generando da se stesse due altri nomi oltre a questi?

SOCRATE IL GIOVANE – Quali nomi? *[E]*

STRANIERO – Se ora consideriamo il carattere di costrizione o di libertà, povertà o ricchezza, legalità o illegalità, che in queste costituzioni si producono, e se dividiamo, raddoppiandola, ciascuna delle prime due, possiamo

chiamare la monarchia, in quanto presenta due forme, con due nomi: tirannia e governo regio.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – E lo Stato che è dominato da pochi, almeno a seconda dei casi, lo chiameremo col nome di «aristocrazia» o di «oligarchia».

SOCRATE IL GIOVANE – Sicuro.

STRANIERO – Quanto alla democrazia, sia che *[292 A]* la massa eserciti il potere sui detentori della ricchezza con la costrizione, sia che lo eserciti con il loro consenso, e sia che osservi sia che non osservi le leggi con rigore, in ogni caso, nessuno, di solito, le dà un nome diverso.

SOCRATE IL GIOVANE – È vero.

STRANIERO – E allora? Pensiamo che una di queste costituzioni sia retta, se definita in questi termini: uno, pochi, molti, e ricchezza e povertà, costrizione e libertà, e che si trovi ad avere leggi scritte o ad essere senza leggi?

SOCRATE IL GIOVANE – Ebbene, in effetti, che cosa lo impedisce? *[B]*

STRANIERO – Allora, guarda meglio, e seguimi per questa strada.

SOCRATE IL GIOVANE – Per quale?

STRANIERO – Resteremo fermi su quanto si è detto all'inizio, oppure non saremo più dello stesso parere?

SOCRATE IL GIOVANE – A che cosa ti riferisci, dunque?

STRANIERO – Dicevamo che il governo regio è una delle scienze[38], se non erro.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Però, non una delle scienze in genere, bensì, in qualche modo, abbiamo prescelto tra le altre una scienza dell'esprimere giudizi e del governare.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – E dell'arte del governare abbiamo distinta quella di governare su oggetti inanimati, *[C]* e quella di governare su esseri viventi. E dividendo, dunque, sempre secondo questo metodo, siamo giunti fin qui, senza dimenticarci della scienza, pur non essendo ancora in grado di precisare adeguatamente quale essa sia.

SOCRATE IL GIOVANE – Hai ragione.

STRANIERO – Ebbene, ci rendiamo conto che il carattere necessario a definire le costituzioni non è né i pochi né i molti, né il volontario né l'involontario, né povertà né ricchezza, ma deve essere una determinata scienza, se vogliamo essere coerenti con quanto abbiamo detto prima?

SOCRATE IL GIOVANE – *[D]* Ma certo è impossibile che non si voglia essere coerenti.

Regimi politici retti e arte politica

STRANIERO – Di necessità, dunque, dobbiamo ora esaminare così questo problema: in quale mai di queste costituzioni viene a trovarsi una scienza che abbia come oggetto il governo degli uomini, la più difficile, direi, e la più importante da acquisire. Bisogna, infatti, avere questa scienza davanti agli occhi, per vedere quali uomini debbano essere distinti dal re saggio, uomini che pretendono di essere uomini di Stato e ne persuadono molti, ma non lo sono affatto.

SOCRATE IL GIOVANE – Bisogna, infatti, fare proprio questo, come il discorso ci ha già detto. *[E]*

STRANIERO – Dunque, crediamo forse che sia possibile che in uno Stato una massa acquisisca questa scienza?

SOCRATE IL GIOVANE – E come?

STRANIERO – Ma forse in uno Stato di mille cittadini è possibile che cento o anche cinquanta acquisiscano questa scienza in modo adeguato?

SOCRATE IL GIOVANE – Se fosse così, la politica sarebbe la più facile di tutte le arti. Sappiamo, infatti, che tra mille uomini non ci possono mai essere

tanti eccellenti giocatori di scacchi, in rapporto a quanti ce ne sono tra gli altri Elleni; per non parlare dei re! Infatti, chi possiede l'arte regia, sia che abbia sia che non abbia il potere, *[293 A]* in ogni caso, in base al discorso precedente, bisogna chiamarlo uomo regio.

STRANIERO – Te lo sei ricordato bene. Ma credo che, come conseguenza di questo, dobbiamo ricercare il retto esercizio del potere nel caso di una sola persona, di due, o, comunque, di poche persone, quando sia davvero retto.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Dobbiamo ritenere che costoro, sia che esercitino il potere su uomini che l'accettano volontariamente, sia su uomini che non l'accettano, sia con leggi scritte sia senza leggi scritte, che siano ricchi oppure poveri, come ora pensavamo, esercitino il potere, quale che sia, secondo un'arte. *[B]* È quello che in misura non minore pensiamo dei medici: che ci curino con il nostro consenso, oppure senza, tagliando e bruciando o infliggendoci qualche altra sofferenza, seguendo regole scritte o non scritte, siano essi ricchi oppure poveri, nondimeno, in ogni caso, li chiamiamo medici finché, facendo prescrizioni con arte, purificandoci, sia con il togliere in vario modo qualcosa, sia anche con l'aggiungercelo, purché solo per il bene dei nostri corpi, rendendoli migliori da peggiori che erano, riescano, *[C]* ciascuno con le sue cure, a salvare i corpi curati. È in questo modo che porremo, come credo, e non in un altro, che questa è la sola definizione corretta del potere medico e di qualsiasi altro potere.

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – È necessario, allora, che anche tra le costituzioni, come pare, si distingua per correttezza, e sia – essa sola – costituzione vera e propria quella in cui si troverà che i governanti sono forniti di scienza davvero, e non solo in apparenza, sia che esercitino il potere secondo leggi sia senza leggi, su uomini che l'accettano volontariamente *[D]* oppure su uomini che non l'accettano, che siano ricchi oppure poveri; nessuno di questi aspetti, in nessun caso, deve essere preso in considerazione dal punto di vista del retto potere.

SOCRATE IL GIOVANE – Bene.

STRANIERO – E sia che purifichino lo Stato, per il suo bene, uccidendo oppure esiliando qualcuno, sia che facciano più piccolo lo Stato inviando colonie, come sciami di api, in qualche luogo, oppure lo facciano più grande introducendo da qualche parte, dall'esterno, altri uomini e rendendoli cittadini, purché lo conservino, con scienza e secondo giustizia, e lo rendano, per quanto possibile, migliore, da peggiore che era, *[E]* dobbiamo affermare che questa, allora, ed entro tali termini, è per noi la sola costituzione retta.

Di tutte quante le altre di cui parliamo, bisogna affermare che non sono autentiche costituzioni, anzi, che non sono neppure davvero reali, ma imitazioni di una costituzione, e quelle che diciamo dotate di buone leggi, la imitano per il meglio, le altre per il peggio.

Essenza, utilità e limiti della legge

SOCRATE IL GIOVANE – Le altre affermazioni, o straniero, sembrano fatte con senso di misura, ma che si debba governare anche senza leggi è un'affermazione troppo dura da sentire.

STRANIERO – Sia pur di poco, mi hai preceduto con la tua domanda, Socrate. *[294 A]* Infatti, stavo per chiederti se accetti tutto questo, op-

pure se qualcosa di ciò che si è detto ti dà fastidio. Ma ormai è evidente che decideremo di trattare la questione se sia corretto governare senza leggi.

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – In qualche modo, tuttavia, è chiaro che l'arte del legiferare fa parte dell'arte regia. Ma la cosa di maggior valore non è che abbiano forza le leggi, bensì che l'abbia l'uomo che è re con intelligenza. Sai perché?

SOCRATE IL GIOVANE – Ebbene, perché, a tuo dire?

STRANIERO – Perché una legge non potrà mai *[B]* ordinare con precisione la cosa più buona e più giusta per tutti, includendo insieme il massimo di equità. Infatti, le disuguaglianze degli uomini e delle azioni e il fatto che nessuna mai delle vicende umane porta, per così dire, tranquillità, non permettono neppure che alcuna arte – nessuna, quale che sia – possa dimostrare, in nessun campo, qualcosa di semplice e di valido per tutti i casi, e per tutto il corso del tempo. Siamo d'accordo, allora, su questo, o no?

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – Ma noi vediamo che la legge *[C]* tende proprio a questo, direi, e che è come un uomo arrogante ed ignorante, che non permette a nessuno di fare qualcosa contro i propri ordini, che non permette a nessuno di fare domande, neppure se qualcuno per caso trovi un che di nuovo e di migliore, ma contrario alla norma che egli stesso aveva già prescritto.

SOCRATE IL GIOVANE – È vero. Infatti, è proprio come ora hai detto che la legge si comporta nei confronti di ciascuno di noi.

STRANIERO – Non è, dunque, impossibile che ciò che resta sempre assolutamente semplice vada bene per ciò che non è mai assolutamente semplice?

SOCRATE IL GIOVANE – C'è questo rischio.

STRANIERO – Perché mai, allora, è dunque necessario fare leggi, se *[D]* la legge non è una cosa giusta in senso assoluto? Bisogna scoprirne la causa.

SOCRATE IL GIOVANE - Certo.

STRANIERO – Non ci sono anche da voi, come in altre Città, esercitazioni collettive di uomini, sia per la corsa sia per qualcos'altro, per amore della competizione?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì, e molte, anche!

STRANIERO – Orsù, richiamiamo ora di nuovo alla memoria gli ordini di coloro che con arte fanno eseguire questi esercizi, avendo autorità in tale campo.

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa?

STRANIERO – Che essi non intendono perdere tempo a dare disposizioni minuziose per ogni singolo individuo, prescrivendo ciò che conviene a ciascun corpo, *[E]* ma ritengono che si debba dare, in maniera alquanto grossolana, un normativa di ciò che giova ai corpi in generale e nella maggior parte dei casi.

SOCRATE IL GIOVANE – Bene.

STRANIERO – Perciò, dunque, imponendo ora sforzi uguali a tutti gli uomini radunati, li fanno muovere nello stesso tempo e li fanno smettere di correre nello stesso tempo, e così di lottare e di sostenere tutte le altre fatiche fisiche.

SOCRATE IL GIOVANE – È così.

STRANIERO – Ebbene, dobbiamo ritenere che anche il legislatore, che darà ordini alle greggi umane per quanto riguarda ciò che è giusto e i loro reciproci *[295 A]* rapporti, non sarà mai capace, nel dare ordini ad una totalità di uomini riuniti, di attribuire con precisione a ciascun individuo ciò che gli conviene.

SOCRATE IL GIOVANE – È verosimile, almeno.

STRANIERO – Al contrario, io credo, egli stabilirà la legge per i più, in generale, e così in maniera alquanto grossolana per i singoli, emanando leggi scritte, oppure non scritte, ma conferendo valore di legge alle consuetudini patrie.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Giusto, certo. Infatti, come potrebbe mai uno, *[B]* Socrate, essere capace di stare a sedere sempre per tutta la vita accanto a ciascuno e ordinargli con precisione ciò che gli conviene? Perché, se fosse capace di questo, come credo, uno qualsiasi di coloro che realmente hanno raggiunto la scienza regia, difficilmente porrebbe ostacoli a se stesso scrivendo queste leggi di cui stiamo parlando.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì; almeno in base a quello che si è detto ora, straniero.

STRANIERO – Ma di più, carissimo, in base a quello che stiamo per dire.

SOCRATE IL GIOVANE – E cioè?

STRANIERO – In base a questo. Proponiamo, dunque, almeno noi stessi, il caso *[C]* di un medico, o di un maestro di ginnastica, che stia per partire e per rimanere lontano dalle persone da lui curate, per un tempo che egli suppone lungo, e ritenga che gli allievi od i malati non si ricorderanno dei suoi precetti: non vorrebbe lasciar loro degli appunti scritti?

SOCRATE IL GIOVANE – È così.

STRANIERO – Ma che cosa accadrebbe, se, contrariamente al previsto, rimanesse lontano per un tempo più breve e ritornasse? Contro quei precetti scritti, forse, non oserà stabilirne degli altri, se agli ammalati sopravvenissero condizioni diverse e migliori, *[D]* a causa dei venti od anche di qualche altra insperata influenza celeste, eventi in qualche modo verificatisi in maniera diversa da quelli soliti, ma ostinandosi riterrà che non ci si debba allontanare dalle norme stabilite all'inizio, senza prescriverne altre egli stesso, e senza che l'ammalato osi comportarsi diversamente, contro le norme scritte, in quanto queste sarebbero realmente norme mediche e salutari, mentre quelle diverse sarebbero nocive alla salute e non dettate dall'arte? Oppure, se tutto ciò che vi è di simile rientra in una scienza e in una *[E]* vera arte, in tutti i casi, assolutamente, non ne nascerebbe il massimo del ridicolo per questo tipo di legislazione?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Ma a chi abbia scritto delle leggi sul giusto e sull'ingiusto, il bello e il brutto, il bene e il male, o ne abbia stabilite di non scritte per quelle umane greggi che, ciascuna in uno Stato, vengono pascolate secondo le leggi dei rispettivi legislatori, se colui che le ha scritte con arte, o qualcun altro a lui simile, ritornasse, non sarà dunque lecito *[296 A]* imporre norme diverse al posto di quelle? Oppure anche questo divieto, non meno di quello, si rivelerebbe davvero ridicolo?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Ma sai quale ragionamento fanno i più contro una simile affermazione?

SOCRATE IL GIOVANE – Così, almeno al momento, non so.

STRANIERO – Eppure è un discorso specioso. Dicono, infatti, che, se uno conosce leggi migliori, diverse da quelle precedenti, deve imporle al proprio Stato dopo aver persuaso ciascun cittadino, ma non in altro modo.

SOCRATE IL GIOVANE – Dunque? Non è giusto? *[B]*

STRANIERO – Forse. Ma se uno, quindi, senza ricorrere alla persuasione, imponesse con la forza la norma migliore, rispondi: quale sarà il nome di questa forza? Non ancora, però; prima rispondi a proposito degli

esempi precedenti.

SOCRATE IL GIOVANE – A che cosa, dunque, intendi riferirti?

STRANIERO – Se uno, senza persuadere colui che viene curato, ma possedendo correttamente l'arte, costringesse, contro le prescrizioni scritte, un ragazzo, un uomo o anche una donna a seguire la regola migliore, quale sarà il nome di quest'atto di forza? Non sarà forse qualunque nome tranne quello che si suole chiamare errore contro l'arte medica, cioè atto nocivo alla salute? E *[C]* chi ha subito un tale atto di forza potrà dire, a ragione, tutto in proposito, tranne che ha subito, da parte dei medici che lo hanno curato a forza, trattamenti nocivi alla salute e non dettati dall'arte.

SOCRATE IL GIOVANE – È verissimo quello che dici.

STRANIERO – Ma, allora, come deve essere da noi chiamato l'errore contro l'arte politica? Non forse vergogna, male e ingiustizia?

SOCRATE IL GIOVANE – Senza dubbio, direi.

STRANIERO – Allora, quanto a coloro che, contro le leggi scritte e tradizionali, sono stati forzati a compiere azioni diverse, più giuste, più buone e più belle di quelle di prima, *[D]* avanti, dimmi, il biasimo di questi tali a proposito di simile violenza, se non vuole essere il più ridicolo di tutti, non deve forse dire tutto, in ogni caso, tranne che coloro che sono stati forzati abbiano subito cose vergognose, ingiuste e cattive da parte di quelli che li hanno forzati?

SOCRATE IL GIOVANE – È verissimo quello che dici.

STRANIERO – Ma forse le cose imposte a forza sono giuste, se chi le impone è ricco, ingiuste, se invece è povero? Oppure, che uno abbia usato la persuasione oppure no, che sia ricco o povero, secondo leggi scritte o *[E]* leggi non scritte, se fa cose utili, non deve essere costui, anche in questi casi, il più autentico criterio di definizione della retta amministrazione dello Stato, secondo cui l'uomo saggio e virtuoso amministrerà gli interessi dei governati? Come il pilota, *[297 A]* che salvaguarda sempre il bene della nave e dei naviganti, non ponendo norme scritte, ma fornendo come legge la propria arte, salva tutti quelli che navigano con lui, così anche, in questo stesso modo, ad opera di chi sappia governare, non sorgerà una retta costituzione, poiché essi forniscono la forza della propria arte, superiore a quella delle leggi? E qualunque cosa facciano i governanti intelligenti non commettono errori, finché *[B]* conservano una sola, importante regola: fare distribuzioni tra i cittadini sempre con intelligenza e con arte, nel modo più giusto, e che siano in grado di salvarli, e, per quanto è possibile, renderli, da peggiori, migliori. Non è così?

SOCRATE IL GIOVANE – Non è possibile dire il contrario di quello che hai detto ora, almeno.

STRANIERO – È certo neppure il contrario di quello che si è detto prima.

SOCRATE IL GIOVANE – A che cosa ti riferisci?

Necessità delle leggi scritte

STRANIERO – A questo: una massa di uomini di qualunque tipo non acquisirà mai tale scienza, e non sarà mai in grado di amministrare *[C]* uno Stato con intelligenza, ma bisognerà cercare quell'unica retta costituzione in un piccolo numero di pochi uomini, anzi, in uno solo; le altre costituzioni, invece, devono essere considerate imitazioni – come anche poco fa è stato detto –, che la imitano le une meglio le altre peggio.

SOCRATE IL GIOVANE – In che sen-

so hai detto questo? Infatti, neppure poco fa ho capito realmente la questione delle imitazioni.

STRANIERO – E non è certo cosa da poco che uno, dopo aver messo in moto questo discorso, lo lasci cadere, e senza discutere fino in fondo, indichi *[D]* l'errore che si è ora prodotto a questo proposito.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale errore?

STRANIERO – Bisogna cercare una cosa del tipo che dirò, non molto usuale né facile da vedere. Tuttavia, dobbiamo sforzarci di afferrarla. Orsù: posto che per noi è retta solo questa costituzione di cui abbiamo parlato, sai bene che le altre bisogna che si salvino usando le leggi scritte di questa, facendo ciò che ora si loda, anche se non è la cosa più giusta?

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa? *[E]*

STRANIERO – Che nessuno dei cittadini osi fare nulla contro le leggi, e che chi l'abbia osato sia condannato a morte ed a tutti gli estremi supplizi. Ed è questa la norma più giusta e più bella, come seconda, quando si sia messa da parte la prima di cui si è or ora parlato. In qual modo sia venuta alla luce questa che, appunto, abbiamo detta seconda, dobbiamo esaminare fino in fondo. Non ti pare?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

Due nuovi modelli: il medico e il timoniere

STRANIERO – Torniamo, allora, di nuovo alle immagini, alle quali è necessario paragonare sempre i governanti regi.

SOCRATE IL GIOVANE – Di quali immagini parli?

STRANIERO – Quella del pilota[59] e quella del medico che vale quanto molti altri uomini[60]. Analizziamo, allora, una determinata figura, dopo averla plasmata su questi tipi.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale figura? *[298 A]*

STRANIERO – Questa. Per esempio, se tutti pensassimo di costoro che possiamo subire grossissimi danni da parte loro. Infatti, gli uni o gli altri, se vogliono salvare uno di noi, ecco che del pari lo salvano; se, invece, vogliono rovinarlo, lo rovinano, tagliando, bruciando, imponendo delle spese da versare loro come tributi di cui poco o niente spendono per l'ammalato, mentre del rimanente si servono loro ed i loro familiari. E *[B]* oltre a tutto, accettando denaro come mercede da familiari o da qualche nemico del malato finiscono con l'ucciderlo. I piloti, a loro volta, possono fare infinite altre cose di questo genere: quando salpano, vi lasciano premeditatamente a terra da soli, e, facendo false manovre tra i flutti, vi fanno precipitare in mare, e combinano altre malefatte.

Supponiamo, dunque, tenendo bene in mente questi rischi, di prendere una qualche decisione a loro riguardo: *[C]* di non permettere più a nessuna di queste due arti di esercitare un potere assoluto né su servi né su uomini liberi, ma di radunarci noi stessi in assemblea, o tutto il popolo insieme, o soltanto i ricchi, e di permettere sia agli incompetenti sia agli operatori di altri mestieri di esprimere la propria opinione sulla navigazione e sulle malattie, su come dobbiamo usare i farmaci e gli strumenti medici sugli ammalati, e così pure su come usare *[D]* le imbarcazioni stesse e gli strumenti nautici, sia in funzione delle navi, sia in relazione ai pericoli che alla navigazione stessa derivano dall'incontro con i pirati, e, se si dovesse arrivare in qualche modo ad una battaglia navale, su come usare grandi navi contro altre dello stesso tipo. Delle decisioni che la massa avrà pre-

so su queste questioni, per consiglio sia di qualche medico o pilota, sia di altri, incompetenti, alcune le scriveremo *[E]* su tavole o su stele; altre, invece, le costituiremo, anche senza scriverle, come costume patrio, e sarà seguendo queste decisioni che, per tutto il successivo corso del tempo, navigheremo e attueremo la cura degli ammalati.

SOCRATE IL GIOVANE – Hai detto delle cose assolutamente assurde.

STRANIERO – E supponiamo di istituire ogni anno dei magistrati del popolo, estratti a sorte, come capita, tra i ricchi o di mezzo al popolo tutto, e che i magistrati costituiti esercitino il potere secondo le norme scritte, sia nel pilotare le navi, sia nel curare i malati.

SOCRATE IL GIOVANE – Questo è anche più duro da accettare.

STRANIERO – Osserva, allora, anche quello che ne consegue. Infatti, quando sia finito l'anno di carica per ciascuno di questi magistrati, bisognerà istituire dei tribunali, costituiti di cittadini, scelti tra i ricchi, o, *[299 A]* viceversa, estratti a sorte da tutto quanto il popolo, e condurre davanti a costoro i magistrati a rendere conto: chi vuole li accuserà di non avere, durante l'anno di carica, pilotato le navi secondo le norme scritte, né secondo gli antichi costumi degli avi; lo stesso anche per coloro che curano gli ammalati. E per quelli di loro che vengono condannati, bisognerà valutare quale pena dovranno subire, o che cosa dovranno pagare.

SOCRATE IL GIOVANE – In conclusione, chi, volontariamente e spontaneamente in simili ambiti esercita un potere, *[B]* è giustissimo che subisca una qualsiasi pena o che paghi una multa.

STRANIERO – E oltre a tutto questo, bisognerà porre ancora una legge: se uno risulterà cercare l'arte del pilotare e ciò che attiene alla nautica, oppure ciò che riguarda la salute e la verità dell'arte medica in rapporto ai venti, al caldo e al freddo, contro le norme scritte, e atteggiarsi a sapiente, in qualche modo, in tali ambiti, innanzi tutto, non lo si dovrà chiamare né medico né pilota, ma acchiappanuvole, sofista chiacchierone; in secondo luogo, in quanto corrompe altri più giovani e li *[C]* induce a dedicarsi all'arte del pilota o del medico non secondo le leggi, ma esercitando un potere assoluto sulle navi e sugli ammalati, a chiunque voglia, tra coloro che ne abbiano il diritto, sia consentito di accusarlo e portarlo davanti ad un tribunale: qualora si ritenga che è contro le leggi e contro le norme scritte che egli persuade sia giovani sia vecchi, si deve punirlo con le pene più gravi. Niente, infatti, deve essere più saggio delle leggi, e nessuno deve ignorare la medicina e l'igiene, né l'arte del pilotare e del navigare: infatti, chi lo vuole ha la possibilità di imparare *[D]* ciò che è scritto e le consolidate consuetudini patrie.

Ebbene, Socrate, se a proposito di queste scienze le cose stessero così come stiamo dicendo, a proposito cioè della strategia e di qualsiasi genere dell'arte della caccia nel suo complesso, della pittura, o di tutta l'arte imitativa in qualunque sua parte, e dell'arte di costruire e del complesso dell'arte di fabbricare suppellettili, oppure anche dell'agricoltura e di tutta quanta l'arte che si occupa delle piante, oppure se vedessimo attuarsi, a sua volta, secondo norme scritte, una qualche arte di allevare cavalli o l'arte di governare greggi nel suo complesso, o l'arte della divinazione, o tutte le sezioni che l'arte di servire *[E]* abbraccia, o l'arte degli scacchi, o l'intera scienza dei numeri, sia pura, sia relativa ai piani o ai solidi o ai movimenti, che cosa mai risulterebbe, se

tutte queste cose venissero compiute in questo modo, cioè si attuassero secondo norme scritte e non secondo l'arte?

SOCRATE IL GIOVANE – È evidente che tutte le arti scomparirebbero completamente per noi, e non potrebbero mai più rinascere, a motivo di questa legge che impedisce la ricerca, al punto che la vita, che anche ora risulta essere difficile, diventerebbe allora assolutamente invivibile. *[300 A]*

STRANIERO – E poi c'è anche questo. Se noi costringessimo ciascuna delle suddette attività a seguire le norme scritte e costringessimo a custodire queste norme uno, eletto per alzata di mano o estratto a sorte, e costui, invece, senza preoccuparsi affatto delle norme scritte, o in vista di qualche guadagno o per proprio piacere, si mettesse a fare cose diverse, contrarie a quelle, senza avere alcuna conoscenza, questo non risulterebbe un male ancora più grande del male precedente?

SOCRATE IL GIOVANE – È verissimo. *[B]*

STRANIERO – Io credo, infatti, che contro le leggi stabilite sulla base di una lunga esperienza e per consiglio di uomini che le hanno meditate con cura nei singoli particolari e che hanno persuaso la popolazione a promulgarle, chi osasse agire contro queste leggi, commetterebbe un errore, sconvolgendo ogni attività in misura ancora maggiore di quanto facciano le leggi scritte.

SOCRATE IL GIOVANE – Come potrebbe non sconvolgerle? *[C]*

STRANIERO – Perciò, allora, per coloro che stabiliscono su qualsiasi cosa leggi e norme scritte, seconda navigazione[61] sarà non permettere che contro di esse né un individuo né una moltitudine faccia mai niente, ma proprio niente!

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

Le costituzioni politiche reali sono imperfette imitazioni di quella ideale

STRANIERO – Queste leggi, dunque, scritte da uomini che sanno per quanto è possibile sapere, non saranno forse imitazioni di singoli aspetti della verità?

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Eppure, dicevamo[62] che colui che sa, colui che è realmente uomo politico, se ben ricordiamo, nella sua attività farà molte cose con questa arte, senza preoccuparsi per niente delle norme scritte, quando gli *[D]* sembreranno migliori altre norme, diverse da quelle da lui stesso scritte e come inviate a uomini lontani.

SOCRATE IL GIOVANE – Lo dicevamo, infatti.

STRANIERO – Se un individuo qualsiasi, o una massa qualsiasi, per i quali si dia il caso che siano state fissate delle leggi, tentassero di fare, in contrasto con queste norme, qualcosa di diverso, credendolo migliore, non farebbero forse, per quanto è possibile, la stessa cosa che fa il vero uomo politico?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – Se, dunque, si comportassero in tale maniera, pur essendo privi del sapere necessario, tenterebbero, sì, di imitare il vero, ma lo imiterebbero *[E]* molto male; se, invece, fossero competenti, questo comportamento non sarebbe più un'imitazione, ma sarebbe proprio il comportamento politico più vero?

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – Eppure, prima, siamo rimasti d'accordo che nessuna massa è capace di acquisire un'arte qualsiasi[63].

SOCRATE IL GIOVANE – L'accordo

resta.

STRANIERO – Dunque, se esiste un'arte regia, né la massa dei ricchi né il popolo nel suo complesso acquisiranno mai questa scienza politica.

SOCRATE IL GIOVANE – Come potrebbero, in effetti?

STRANIERO – Allora, come pare, bisogna che costituzioni di questo tipo, se intendono *[301 A]* imitare bene, per quanto è possibile, quella vera, cioè la costituzione del singolo che esercita il potere con arte, non facciano mai nulla, una volta che siano stabilite per loro delle leggi, contro le norme scritte e le consuetudini patrie.

SOCRATE IL GIOVANE – Hai parlato benissimo.

STRANIERO – Quando, dunque, sono i ricchi che la imitano, allora chiamiamo questa costituzione «aristocrazia», ma quando essi non si curano delle leggi la chiamiamo «oligarchia».

SOCRATE IL GIOVANE – È probabile.

STRANIERO – E, certo, quando, viceversa, è uno solo che esercita il potere secondo le leggi, imitando *[B]* colui che possiede la scienza, lo chiamiamo «re», senza distinguere con un nome chi regna secondo le leggi con scienza o solo con opinione vera.

SOCRATE IL GIOVANE - Siamo soliti farlo.

STRANIERO – Se, dunque, uno esercita il potere da solo, purché però sia realmente uno che ne possiede la scienza, gli si attribuisce sempre questo stesso nome, «re», e nessun altro. Per questa ragione, allora, i cinque nomi delle costituzioni di cui ora si parlava diventano uno solo.

SOCRATE IL GIOVANE – Almeno sembra.

STRANIERO – Ma se *[C]* uno che esercita il potere da solo non agisce né secondo le leggi né secondo le consuetudini, ma, a somiglianza di colui che possiede scienza, pretendesse che è proprio contro le norme scritte che si deve fare quello che, almeno secondo lui, è il meglio, mentre sono il desiderio e l'ignoranza le guide di questa imitazione, forse allora non si dovrà dare il nome di «tiranno» a ciascun individuo di questo tipo?

SOCRATE IL GIOVANE - Non c'è dubbio.

STRANIERO – Così, dunque, è nato il tiranno, diciamo, e così il re, l'oligarchia, l'aristocrazia, la democrazia, quando gli uomini non tollerano quell'unico sovrano, e non hanno alcuna fiducia nel fatto che qualcuno mai diventi degno di un potere simile, *[D]* sì da avere la volontà e la capacità di esercitare il potere con virtù e scienza, e di distribuire a ciascuno rettamente ciò che è giusto e santo, invece che danneggiare, uccidere e maltrattare chiunque di noi egli voglia, tutte le volte che lo voglia. Perché, se nascesse un re quale noi diciamo, sarebbe amato, e amministrerebbe e governerebbe felicemente l'unica costituzione assolutamente retta.

SOCRATE IL GIOVANE – E come no?

STRANIERO – Ma ora, almeno, poiché, come appunto *[E]* stiamo dicendo, non sorge negli Stati un re, quale nasce negli alveari, che solo appaia subito superiore nel corpo e nell'anima, è necessario radunarci e scrivere leggi, come è naturale, cercando di seguire le orme della costituzione più vera.

SOCRATE IL GIOVANE – È probabile.

STRANIERO – Ci meravigliamo, allora, Socrate, di quante sventure capitano e capiteranno in questo tipo di costituzioni, visto che poggiano su di un fondamento tale, che fa loro compiere ogni azione secondo leggi scritte e consuetudini, ma non con scienza? *[302 A]* Se un'altra arte pog-

giasse su questo fondamento, è chiaro a chiunque che farebbe rovinare tutto ciò che si realizzasse in questo modo. O non dovremmo piuttosto meravigliarci del fatto che uno Stato sia per natura una realtà forte? Infatti, pur trovandosi gli Stati in queste condizioni ora, dopo un'infinità di tempo, tuttavia, alcuni di essi sono ancora saldi e non si lasciano mettere sottosopra. Molti, però, di tanto in tanto, naufragando come navi, vanno, sono andati e ancora andranno in rovina per la cattiva qualità dei piloti e dei marinai, che sulle cose più importanti *[B]* non hanno che grandissima ignoranza, e che pur non avendo in nessun modo conoscenza dei problemi dello Stato, ritengono di avere acquisito questa, tra tutte le scienze, nel modo più chiaro, in tutti i particolari.

SOCRATE IL GIOVANE – È assolutamente vero.

La democrazia in confronto con le altre costituzioni

STRANIERO – In quale, dunque, tra queste costituzioni non rette, è meno difficile vivere, visto che in tutte ci sono difficoltà, e in quale la vita è più pesante? Dobbiamo fare qualche considerazione in proposito, anche se questo è un discorso accessorio rispetto al tema attuale? Nel complesso, tuttavia, è forse per questo che noi tutti facciamo qualsiasi cosa facciamo.

SOCRATE IL GIOVANE – Bisogna fare questo discorso; come no? *[C]*

STRANIERO – Allora, devi affermare, che di tre che sono, è la stessa che può diventare la più ardua o la più agevole.

SOCRATE IL GIOVANE – Come dici?

STRANIERO – Non dico altro che questo: la monarchia, il governo di pochi e quello di molti sono le tre costituzioni da noi nominate al principio del discorso che ora si è andato abbondantemente svolgendo[64].

SOCRATE IL GIOVANE – Erano proprio queste, infatti.

STRANIERO – Ebbene, dividiamole ciascuna in due e facciamone sei, distinguendo e separando da queste la costituzione retta, come settima.

SOCRATE IL GIOVANE – Come? *[D]*

STRANIERO – Dalla monarchia dicevamo che derivano il governo regio e quello tirannico, da quello dei pochi, a sua volta, l'aristocrazia, dal nome augurale, e l'oligarchia; e, di nuovo, derivante dal governo dei molti ponemmo, dandole allora[65] un solo nome, la democrazia: ma ora dobbiamo stabilire che anche questa è, a sua volta, duplice.

SOCRATE IL GIOVANE – Come? E con che criterio dividerla?

STRANIERO – Con un criterio per niente diverso da quello delle altre, anche se il *[E]* suo nome non è ancora doppio. Ma l'esercitare il potere secondo le leggi o contro le leggi è possibile sia a questa sia alle altre costituzioni.

SOCRATE IL GIOVANE – In effetti, è possibile.

STRANIERO – Ebbene, quando allora cercavamo la retta costituzione, questa suddivisione non ci era utile, come abbiamo dimostrato nei discorsi precedenti. Ma una volta che abbiamo messa da parte quella, e che abbiamo poste le altre come inevitabili, è in queste, allora, che il governare contro la legge o secondo la legge le divide ciascuna in due.

SOCRATE IL GIOVANE – Sembra, dato il discorso ora fatto.

STRANIERO – La monarchia, allora, aggiogata a buone norme scritte, che chiamiamo leggi, è la migliore di tutte e sei; senza leggi, invece, è quella in cui la vita sociale è dura e pesantissima. *[303 A]*

SOCRATE IL GIOVANE – È probabile.

STRANIERO – Il governo dei pochi, poi, come il poco è intermedio tra l'unità e la molteplicità, così lo riterremo intermedio tra i due estremi; a sua volta, il governo della massa lo riterremo debole da tutti i punti di vista, ed incapace di fare alcunché di grande, né in bene né in male, in confronto con le altre costituzioni, per il fatto che in esso i poteri sono suddivisi in piccole parti tra molti. È per questo che tra tutte le costituzioni regolate da leggi questa è la peggiore, mentre è la migliore di tutte quelle che non sono regolate da leggi. *[B]* Se tutte le costituzioni fossero prive di disciplina, è nella democrazia che sarebbe meglio vivere; se, al contrario, fossero ben ordinate, meno che in ogni altra si dovrebbe vivere in essa, ma molto preferibile e, anzi, ottima cosa sarebbe vivere nella prima, a prescindere dalla settima: quella, infatti, come un dio dagli uomini, deve essere separata da tutte le altre costituzioni.

SOCRATE IL GIOVANE – È evidente che è questo che capita e avviene, e che bisogna fare come dici tu.

STRANIERO – Allora, anche coloro che hanno parte a tutte queste costituzioni, *[C]* ad eccezione dell'uomo che possiede scienza, devono essere separati, in quanto non sono dei veri uomini politici, ma dei sovversivi, e stanno in primo piano in raffigurazioni grandissime, anzi, sono essi stessi delle raffigurazioni, poiché sono grandissimi imitatori e incantatori, tanto da diventare i sofisti più grandi tra i sofisti.

SOCRATE IL GIOVANE – È probabile che questo nome si ritorca, giustissimamente, contro i cosiddetti politici.

STRANIERO – Sia. Questo per noi è proprio come un dramma, e così poco fa dicevamo che si vedeva come una *[D]* schiera di centauri e di satiri, che, appunto, avrebbe dovuto essere separata dall'arte politica: ma ora, così, con grande fatica, è stata separata.

SOCRATE IL GIOVANE – Appare chiaro.

Scienze ausiliarie della politica e loro gerarchia

STRANIERO – Ma resta da separare un gruppo diverso da questo, ma ancor più fastidioso, per il fatto che è affine e più simile al genere regio, e più difficile da comprendere con precisione; e mi sembra evidente che noi ci troviamo in una situazione simile a quella di chi raffina l'oro.

SOCRATE IL GIOVANE – In che senso?

STRANIERO – Anche quei lavoratori, infatti, se non erro, separano innanzi tutto la terra, i sassi e molte altre cose diverse; ma, dopo di ciò, *[E]* restano mescolate le sostanze affini all'oro, che sono di valore, e si possono separare soltanto col fuoco: rame e argento, e talora anche del metallo durissimo, simile all'oro; separati questi elementi, sia pure a fatica, con ripetute fusioni accompagnate da saggi, ci è possibile vedere da solo in se stesso quello che chiamiamo oro puro.

SOCRATE IL GIOVANE – In effetti, si dice che si faccia proprio così.

STRANIERO – Ebbene, sembra che anche noi ora abbiamo seguito lo stesso metodo, separando dalla scienza politica gli elementi diversi e tutto quanto le è estraneo e contrario, e lasciando gli elementi preziosi e affini. Tra questi ci sono, se non erro, la strategia, l'arte giudiziaria, e tutto ciò che *[304 A]* l'oratoria[66] ha in comune con l'arte regia e rende persuasi di ciò che è giusto, e così governa insieme con essa tutte le attività all'interno degli Stati. Ebbene, qual è il modo più facile in cui qualcuno, separando quelle scienze, ci mostrerà nudo e puro proprio colui che è l'oggetto

della nostra ricerca?

SOCRATE IL GIOVANE – È chiaro che è questo che bisogna tentar di fare in qualche modo.

STRANIERO – Grazie al nostro tentativo verrà in chiaro: dobbiamo cercare di metterlo in evidenza con la musica. E dimmi...

SOCRATE IL GIOVANE – Che cosa vuoi sapere? *[B]*

STRANIERO – Noi abbiamo un certo modo di apprendere la musica, e, in genere, le scienze che si occupano dei lavori manuali?

SOCRATE IL GIOVANE – L'abbiamo.

STRANIERO – E allora? Ma, a sua volta, questo sapere quale di queste scienze dobbiamo o non dobbiamo apprendere, non diremo che anche questa è, di nuovo, una scienza che ha proprio questo oggetto, o come diremo?

SOCRATE IL GIOVANE – Così; diremo che è una scienza.

STRANIERO – E non concorderemo nel dire che questa è diversa da quelle?

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – E che nessuna di esse deve comandare all'altra, *[C]* o quelle a questa, oppure che è questa che deve dirigere e avere autorità su tutte quante le altre?

SOCRATE IL GIOVANE – Questa su quelle.

STRANIERO – Tu, dunque, dichiari che per noi è questa che stabilisce se si deve apprendere oppure no, che deve avere autorità sulla scienza dell'apprendere e dell'insegnare?

SOCRATE IL GIOVANE – E con molta fermezza.

STRANIERO – E che quella che stabilisce se si deve persuadere oppure no deve avere autorità su quella che è effettivamente in grado di persuadere?

SOCRATE IL GIOVANE – Come no?

STRANIERO – Sia. A quale scienza, dunque, attribuiremo il persuadere *[D]* la moltitudine e la massa col racconto di favole e non con la dottrina?

SOCRATE IL GIOVANE – Credo evidente che anche questo si debba attribuire alla retorica.

STRANIERO – E lo stabilire se verso qualcuno, in qualche caso, si debba agire con la persuasione o con una certa forza, oppure anche si debba rimanere del tutto inattivi, a quale scienza riferiremo, a sua volta, questa funzione?

SOCRATE IL GIOVANE – A quella che ha autorità sull'arte del persuadere e del parlare.

STRANIERO – Ma questa, io credo, non potrà essere altro se non la capacità del politico.

SOCRATE IL GIOVANE – Hai detto benissimo.

STRANIERO – E così, pare, *[E]* ciò che è retorica è stato rapidamente separato dalla politica, in quanto costituisce una Forma diversa, subordinata, certo, a questa.

SOCRATE IL GIOVANE – Indubbiamente.

STRANIERO – Che cosa dobbiamo pensare, a sua volta, di una tale capacità?

SOCRATE IL GIOVANE – Di quale?

STRANIERO – Di quella di sapere come si deve condurre la guerra contro ciascuno di coloro con cui avessimo deciso di combattere, diremo che è priva di arte o che implica un'arte?

SOCRATE IL GIOVANE – E come potremmo pensare priva di arte la capacità che è messa in pratica dalla strategia e da ogni attività militare?

STRANIERO – E quella che può e sa deliberare meditatamente se si debba far la guerra o se si debba fare la pace in via amichevole, dobbiamo ammettere che sia diversa da questa o identica ad essa?

SOCRATE IL GIOVANE – Necessariamente diversa, se vogliamo restare

coerenti con quanto si è affermato in precedenza. *[305 A]*

STRANIERO – Dunque, dichiareremo che essa ha autorità su questa, se vogliamo pensare allo stesso modo di prima?

SOCRATE IL GIOVANE – Lo affermo.

STRANIERO – E, dunque, quale scienza mai noi oseremo dichiarare signora della terribile e grande arte della guerra nel suo complesso, se non quella che è realmente scienza regia?

SOCRATE IL GIOVANE – Nessun'altra.

STRANIERO – Non porremo dunque la scienza degli strateghi al livello della politica, perché le è, quanto meno, subordinata.

SOCRATE IL GIOVANE – Non sarebbe naturale. *[B]*

STRANIERO – Orsù, dunque, prendiamo in considerazione anche la capacità dei giudici che giudicano rettamente.

SOCRATE IL GIOVANE – Senz'altro.

STRANIERO – Può, dunque, fare qualcosa di più che prendere dal re legislatore tutte le leggi stabilite relativamente ai contratti, e giudicare, con lo sguardo rivolto a quelle, che alcuni sono stati stipulati secondo giustizia ed altri no, fornendo la virtù sua propria di non lasciarsi indurre né da qualche dono, né dalla paura, né dalla compassione, né *[C]* da qualche altro motivo di inimicizia o di amicizia, a voler dirimere le reciproche accuse in modo contrario all'ordinamento del legislatore?

SOCRATE IL GIOVANE – No, ma la funzione di questa autorità è grande pressappoco quanto tu hai detto.

STRANIERO – E scopriamo, dunque, che la forza dei giudici non è regia, ma è custode delle leggi e ministra del potere regio.

SOCRATE IL GIOVANE – Almeno sembra.

STRANIERO – Su questo deve ben riflettere chi osserva tutte le scienze di cui si è parlato: nessuna di esse risulta essere scienza politica. *[D]* Quella che è realmente regia non deve agire essa stessa, ma esercitare la sua autorità su quelle che hanno la capacità di agire, perché conosce quando negli Stati è il momento opportuno o non opportuno di iniziare e di portare avanti le più grandi imprese; le altre, invece, devono eseguire gli ordini.

SOCRATE IL GIOVANE – Giusto.

STRANIERO – Per questo, dunque, le scienze di cui poco fa abbiamo trattato, poiché non hanno autorità né le une sulle altre né su se stesse, essendo ciascuna in funzione di una determinata attività a lei propria, hanno ricevuto giustamente un proprio nome a seconda della proprietà delle loro attività. *[E]*

SOCRATE IL GIOVANE – Così sembra.

La natura del vero politico

Definizione di scienza politica

STRANIERO – Ma quella che ha autorità su tutte queste, e si prende cura di tutte le leggi e di tutti gli affari dello Stato, e che tesse insieme tutte le cose nel modo più giusto, abbracciando la sua capacità con la denominazione di ciò che è comune a tutti i suoi aspetti, potremo, giustissimamente, come sembra, chiamarla «politica».

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – Allora, non vorremo trattarne anche tenendo presente il modello dell'arte del tessere, ora che anche tutti i generi di arte che hanno a che fare con lo Stato ci sono divenuti manifesti?

SOCRATE IL GIOVANE – Molto volentieri. *[306 A]*

STRANIERO – Dobbiamo, allora,

descrivere, a quanto pare, quale sia la natura del procedimento regio del tessere, in quale modo intessa, quale sia il tessuto che ci dà.

SOCRATE IL GIOVANE – Chiaro.

STRANIERO – È diventato, dunque, necessario, come è evidente, dimostrare una cosa difficile.

SOCRATE IL GIOVANE – Eppure, bisogna parlarne, in ogni caso.

Equilibrio delle virtù nell'uomo politico

STRANIERO – Che una parte della virtù sia in qualche modo differente dalla virtù come Forma, è, per coloro che sono abili nei discorsi polemici, una tesi molto facile da aggredire di fronte all'opinione dei più.

SOCRATE IL GIOVANE – Non capisco.

STRANIERO – Ma vediamo daccapo, in questo modo. Infatti, credo che tu ritenga che il coraggio *[B]* sia per noi una singola parte della virtù.

SOCRATE IL GIOVANE – Certo.

STRANIERO – E che la temperanza sia una cosa diversa dal coraggio, e, dunque, che sia anche questa una singola parte di quella virtù di cui anche il coraggio è una parte.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Ebbene, a loro proposito dobbiamo avere il coraggio di fare chiaramente un discorso che stupirà.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale?

STRANIERO – Che queste due parti, in certo qual modo, si trovano in situazione di grave inimicizia reciproca e di contraddizione in molti degli enti.

SOCRATE IL GIOVANE – Come dici?

STRANIERO – Un discorso per niente usuale. Infatti, tutte *[C]* le parti della virtù si dice che siano in qualche modo amiche fra di loro.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì.

STRANIERO – Concentriamo allora molto bene l'attenzione, e vediamo se questa parte sia così, semplice, oppure se qualcuna delle parti abbia in qualcosa una differenza rispetto a quelle affini.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì; di' come si deve condurre l'esame.

STRANIERO – In tutte le cose bisogna cercare gli aspetti che definiamo belli, ma, poi, li collochiamo in due Forme fra di loro contrarie?

SOCRATE IL GIOVANE – Parla in modo ancora più chiaro.

STRANIERO – La prontezza e la velocità, sia nei corpi, sia nelle *[D]* anime, sia nell'emissione della voce, che appartengano alle cose stesse o si trovino nelle loro raffigurazioni, quante ce ne offrono, con le loro imitazioni, la musica ed ancor più la pittura, di qualcuna di queste qualità hai mai fatto le lodi tu stesso, o non hai sentito qualcun altro lodarle in tua presenza?

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente.

STRANIERO – E ti ricordi in che modo lo fanno nei singoli casi?

SOCRATE IL GIOVANE – Per niente.

STRANIERO – Sarò, dunque, capace di spiegartelo a parole, così come l'ho in mente? *[E]*

SOCRATE IL GIOVANE – Perché no?

STRANIERO – Sembra che tu ritenga un'impresa simile piuttosto facile. Ebbene, osserviamo la cosa nei generi contrari. Infatti, in molte azioni, e in molte circostanze, ogni volta che apprezziamo la velocità, la forza, la prontezza del pensiero e del corpo, e inoltre anche della voce, esprimiamo la nostra lode per tutto ciò con un solo appellativo, quello di «valore»[67].

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Innanzi tutto, credo, noi diciamo «pronto e valoroso», e «veloce e valente», e così pure «forte». Ed in ogni caso, è attribuendo il nome, di cui sto parlando, in comune a tutte queste qualità naturali che noi

le lodiamo.

SOCRATE IL GIOVANE – Sì. *[307 A]*

STRANIERO – E poi? In molte azioni, viceversa, non è la forma dell'attuarsi con tranquilla lentezza che noi spesso lodiamo?

SOCRATE IL GIOVANE – Ed anche molto.

STRANIERO – Parlando così, non usiamo forse espressioni contrarie a quelle usate per le altre azioni?

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – In quanto noi, credo, esprimendo ammirazione, chiamiamo sempre pacate ed assennate cose compiute con il pensiero, e, se si tratta di azioni, viceversa, parliamo di cose lente e dolci, e poi ancora, se sono cose che si attuano con la voce, le diciamo piane e profonde, e ogni movimento ritmico e ogni *[B]* opera delle Muse in generale, quando si usi la lentezza al momento opportuno: a tutte queste cose non attribuiamo il nome di «valore», bensì quello di «sobrietà».

SOCRATE IL GIOVANE – È assolutamente vero.

STRANIERO – E, certo, quando d'altro canto entrambi questi tipi di qualità si attuano per noi a sproposito, cambiamo opinione e biasimiamo le une e le altre, indicandole con i nomi che si riferiscono, viceversa, a quelle contrarie.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Se si verificano più prontamente di quanto è opportuno, e se si rivelano troppo veloci e troppo dure, le diciamo tracotanti e folli; *[C]* se, al contrario, appaiono troppo gravi, lente e molli, le diciamo vili e fiacche. E per lo più, direi, queste qualità, come pure la moderazione naturale ed il valore, che sono il loro contrario, come Idee che hanno avuto in sorte una posizione antagonistica, non le troviamo mescolate le une con le altre nelle relative azioni; e inoltre vedremo che coloro che le hanno nell'anima sono diversi gli uni dagli altri, se li esaminiamo bene.

SOCRATE IL GIOVANE – Dove sono diversi, secondo te?

STRANIERO – In tutte quelle cose che ora abbiamo dette, e, naturalmente, *[D]* anche in molte altre. Infatti, secondo l'affinità che hanno con l'uno o con l'altro di quei comportamenti, alcune cose lodano come loro familiari, altre, invece, biasimano quelle differenti come estranee, entrano in grande inimicizia gli uni con gli altri, e su molte questioni.

SOCRATE IL GIOVANE – Può essere.

STRANIERO – Ebbene, la differenza tra queste forme di comportamento, in fondo, è un gioco; ma per le cose più importanti finisce con l'essere, per gli Stati, una malattia, la più rovinosa di tutte.

SOCRATE IL GIOVANE - Per quali cose, dunque, tu dici? *[E]*

STRANIERO – Per l'intera organizzazione della vita, naturalmente. Infatti, gli uomini che sono particolarmente calmi sono disposti a vivere sempre una vita tranquilla, facendosi da soli gli affari propri, da sé; in patria hanno questo tipo di rapporti con tutti, e sono altrettanto disponibili a vivere in ogni modo in pace con gli Stati esteri. Ed a causa di questa loro predilezione, quando essa è più inopportuna di quanto convenga, quando fanno quello che vogliono, non si accorgono di essere essi stessi del tutto imbelli e di formare i giovani allo stesso modo, restando sempre in balia degli aggressori, ad opera dei quali in pochi anni essi, i figli e l'intero *[308 A]* Stato spesso diventano, senza accorgersene, schiavi, da liberi che erano.

SOCRATE IL GIOVANE – È dura e tremenda l'esperienza che hai descritto!

STRANIERO – E quelli, poi, che so-

no più inclini al comportamento valoroso? Istigando sempre i propri Stati a qualche guerra, e per il loro desiderio, più forte del dovuto, di questo tipo di vita, ponendoli in inimicizia con molti e potenti altri Stati, non è forse vero che hanno completamente distrutto la propria patria, o, quanto meno, l'hanno resa schiava e soggetta ai nemici? *[B]*

SOCRATE IL GIOVANE – Anche questo è vero.

STRANIERO - Come, dunque, negare che in ciò entrambi questi generi hanno sempre fra di loro una grande, anzi la massima avversione e discordia?

SOCRATE IL GIOVANE – Non potremo negarlo affatto.

STRANIERO – Abbiamo, dunque, trovato ciò che fin dall'inizio stavamo cercando, cioè che parti non piccole della virtù sono per natura contrastanti fra di loro e in particolare fanno sì che agiscano in modo contrastante coloro che le hanno in sé?

SOCRATE IL GIOVANE – Sembrerebbe.

Carattere, educazione e leggi concorrono alla formazione del buon politico

STRANIERO – Ebbene, prendiamo in esame quest'altro punto.

SOCRATE IL GIOVANE – Quale? *[C]*

STRANIERO – Vediamo se, in qualche modo, qualcuna delle scienze che si attuano mediante una composizione metta insieme di proposito uno qualsiasi dei propri prodotti, sia pure il meno importante, con elementi cattivi ed elementi buoni, oppure se ogni scienza, in ogni caso, rigetti il più possibile gli elementi cattivi, e prenda, invece, quelli utili e buoni, e con questi, simili o dissimili che siano, riconducendoli tutti all'unità, costruisca un'unica e determinata capacità e un'unica Idea.

SOCRATE IL GIOVANE – Certamente. *[D]*

STRANIERO – Dunque, neppure quella che per sua natura è per noi vera scienza politica metterà mai insieme di proposito uno Stato con uomini buoni e con uomini cattivi, ma è ben chiaro che innanzi tutto li saggerà con il gioco, e, dopo questa prova, di nuovo, li affiderà a coloro che sono in grado di educarli e di assoggettarsi a questo servizio, dando gli ordini ed esercitando la sorveglianza essa stessa, come fa l'arte del tessere, che, seguendo passo passo i cardatori e quelli che apprestano quant'altro occorre per la sua opera di intreccio, dà loro gli ordini e li sorveglia, *[E]* indicando a ciascuno di loro come compiere il lavoro nel modo che essa ritiene conveniente per il proprio tessuto.

SOCRATE IL GIOVANE – Senza alcun dubbio.

STRANIERO – Allo stesso modo, allora, a me pare chiaro, farà la scienza regia: a tutti coloro che secondo legge educano e allevano, essa, che possiede già in sé la capacità di dirigere, non permetterà di esercitare i giovani se non in ciò che, se uno lo compie in funzione della unificazione da lei stabilita, finirà col produrre un certo costume decoroso, ma ordinerà loro di educare i giovani in queste sole cose. E coloro che non riescono a partecipare ad un costume di vita valoroso e temperante e di quant'altro c'è che tende alla virtù, ma *[309 A]* sono respinti da una malvagia forza naturale verso l'ateismo[68], la tracotanza e l'ingiustizia, li elimina con la morte o con l'esilio, o punendoli con la privazione dei più importanti diritti civili.

SOCRATE IL GIOVANE – È pressappoco questo che si dice.

STRANIERO – Ma quelli che si voltolano nell'ignoranza e nella bassezza li aggioga alla classe degli

schiavi.

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo.

STRANIERO – Quanto ai rimanenti, poi, le cui nature *[B]* non sono atte a pervenire, se ricevono un'educazione, ad un livello di nobiltà, e ad ammettere una connessione reciproca come l'arte richiede, sia quelle tra loro che, da una parte, sono più inclini al valore, ritenendo che il loro solido carattere sia dello stesso tipo dell'ordito, sia quelle che, dall'altra, propendono ad una vita decorosa e tranquilla, usando, secondo la nostra immagine, un filo grasso e molle da trama, ma tutte tese in direzioni rispettivamente contrarie, la scienza regia si sforza di legarle e di intrecciarle insieme pressappoco nel modo che segue.

SOCRATE IL GIOVANE – In quale modo? *[C]*

STRANIERO – Innanzi tutto, connettendo con un filo divino, secondo l'affinità naturale, quella parte delle loro anime che ha natura eterna, e, dopo la parte divina, connettendo la loro parte animale, a sua volta, con fili umani.

SOCRATE IL GIOVANE – In che senso dici questo?

STRANIERO – Quando nelle anime nasce, sul bello, sul giusto, sul bene e sui loro contrari, l'opinione realmente vera, accompagnata da un solido fondamento, io dico che è un'opinione divina che si genera in una stirpe divina.

SOCRATE IL GIOVANE – Sarebbe cosa conveniente, almeno, dire così. *[D]*

STRANIERO – Non sappiamo, forse, che soltanto al politico e al buon legislatore si addice di essere in grado, con l'aiuto della Musa della scienza regia, di infondere proprio questa opinione in coloro che sono stati rettamente educati, cioè in quelli di cui stavamo parlando proprio ora?

SOCRATE IL GIOVANE – Probabilmente sì.

STRANIERO – Ma a chi non sia in grado, Socrate, di fare niente di simile, non attribuiremo mai nessuno dei termini su cui ora conduciamo la nostra ricerca.

SOCRATE IL GIOVANE – Giustissimo.

STRANIERO – E allora? Un'anima valorosa, se si è impadronita di tale *[E]* verità, non resta forse mansueta, e non vorrà così con molta intensità entrare in comunione con i giusti, mentre, se non ha raggiunto tale verità, inclina piuttosto verso una qualche natura ferina?

SOCRATE IL GIOVANE – E come no?

STRANIERO – Ma che dire della natura calma? Se partecipa di queste opinioni, non diventa forse realmente temperante e saggia, per quanto almeno è possibile in una costituzione, mentre, se non partecipa delle suddette opinioni, non acquista, molto giustamente, una vergognosa reputazione di dabbenaggine?

SOCRATE IL GIOVANE – Indubbiamente.

STRANIERO – Questo intreccio e questo legame dei cattivi fra di loro, e dei cattivi con i buoni, non dobbiamo dire che non è mai durevole, e che nessuna scienza potrà mai servirsene seriamente con uomini del genere?

SOCRATE IL GIOVANE – Come potrebbe, infatti? *[310 A]*

STRANIERO – Ma nei caratteri che sono nobili fin dalla nascita e che sono stati sviluppati secondo la loro natura, in essi soli diremo che tale legame, mediante le leggi, può crescere, e per questi, allora, è un rimedio fornito dall'arte, ed è, questo più divino, come dicevamo, il legame delle parti della virtù per natura dissimili e tese in direzioni contrarie.

SOCRATE IL GIOVANE – È proprio vero.

Il politico è colui che sa unificare gli opposti in giusta misura

STRANIERO – Quelli restanti, poi, essendo legami umani, una volta che ci sia questo divino, non è per niente difficile, o quasi, né pensarli, né, pensatili, realizzarli. *[B]*

SOCRATE IL GIOVANE – Come, dunque? Quali legami?

STRANIERO – Quelli dei matrimoni tra cittadini di Stati diversi, del reciproco riconoscimento dei figli, e quelli che riguardano i fidanzamenti e le nozze tra concittadini. I più, infatti, non contraggono questi legami in modo corretto rispetto alla generazione dei figli.

SOCRATE IL GIOVANE – E allora?

STRANIERO – La caccia al denaro e al potere, in simili situazioni, perché e chi mai potrebbe biasimarla sul serio, come se valesse la pena di parlarne?

SOCRATE IL GIOVANE – Per nessuna ragione.

STRANIERO – Piuttosto, invece, è giusto parlare di coloro che si prendono *[C]* cura delle famiglie, se mai facciano qualcosa non secondo il modo dovuto.

SOCRATE IL GIOVANE – Infatti; verosimilmente è giusto.

STRANIERO – Non agiscono neppure in base ad un'unica retta ragione, quando perseguono la comodità del momento presente, e quando, col provare attrazione per i propri simili e repulsione per i dissimili, danno la massima importanza all'antipatia.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Gli uomini tranquilli, direi, cercano uomini del loro stesso carattere, e, per quanto è possibile, prendono moglie da questi, ed *[D]* a costoro, viceversa, offrono come spose le proprie donne. E così fanno quelli che appartengono al genere dei valorosi, inseguendo la propria natura, mentre entrambi questi generi dovrebbero fare tutto il contrario.

SOCRATE IL GIOVANE – Come? E perché?

STRANIERO – Perché il valore, se si riproduce in molte generazioni senza mescolarsi alla natura temperante, naturalmente all'inizio è fiorente e vigoroso, ma alla fine mette fiori di pura follia.

SOCRATE IL GIOVANE – È naturale.

STRANIERO – Dal canto suo, l'anima troppo piena di pudore, e *[E]* che non si unisce ad una valorosa audacia, generata con queste caratteristiche per molte generazioni, nasce più ottusa di quanto sia opportuno accettare, e finisce del tutto storpiata.

SOCRATE IL GIOVANE – Anche questo è naturale che avvenga così.

STRANIERO – Ora, questi legami dicevo che non è affatto difficile stringerli, quando accade che entrambi i generi abbiano una sola opinione su ciò che è bello e buono. Infatti, questa è l'unica e intera funzione della regia arte del tessere: non lasciare mai che caratteri temperanti restino lontani dai caratteri valorosi, ma, tessendo un ordito di consensi, di onori, di disonori, di opinioni, di reciproci scambi di garanzie, e *[311 A]* componendo con questi elementi un tessuto liscio, e, come si dice, ben lavorato, affidare sempre in comune a questi uomini le magistrature negli Stati.

SOCRATE IL GIOVANE – Come?

STRANIERO – Là dove ci sia bisogno di un governante unico, scegliendo come capo chi abbia entrambe queste caratteristiche; dove, invece, ci sia bisogno di più governanti, mescolando insieme una parte degli uni con una parte degli altri. Il carattere dei governanti temperanti, infatti, è molto prudente, giusto, e porta a salvezza, ma manca di mordente, e di un certo ardire agile e pronto all'azione.

SOCRATE IL GIOVANE – Anche questo mi sembra vero. *[B]*

STRANIERO – I caratteri valorosi, dal canto loro, quanto a giustizia e prudenza, sono più manchevoli di quelli, ma quanto all'ardire nelle loro azioni eccellono. Che, poi, tutti gli affari degli Stati, privati e pubblici, prosperino, è impossibile se non sono presenti tutt'e due questi caratteri.

SOCRATE IL GIOVANE – Come negarlo?

STRANIERO – Diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, rettamente intrecciato, dell'azione politica: quando *[C]* l'arte regia prende il carattere degli uomini valorosi e quello degli uomini temperanti, e, conducendoli alla vita comunitaria in concordia e in amicizia, realizzando il più sontuoso e il più prezioso di tutti i tessuti, e avvolgendo tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli Stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e sovrintende, senza trascurare assolutamente nulla di quanto si addice ad uno Stato felice.

SOCRATE IL GIOVANE – Benissimo, straniero, ci hai delineato la figura dell'uomo regio, cioè del politico.

NOTE

[1] Per Teodoro, esperto soprattutto in geometria, cfr. *Teeteto, Presentazione*.

[2] Per Teeteto, famoso matematico, cfr. *Teeteto, Presentazione*.

[3] Cfr. *Sofista, Presentazione*.

[4] Le definizioni di sofista, politico e filosofo sono i temi introdotti all'inizio del *Sofista*, 217 A. Per la connessione tra questi temi si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 389-434 Per la mancata trattazione scritta sul «filosofo», cfr., in particolare, le pp. 386-403, in cui si propone e si documenta la tesi che il vero filosofo, per Platone, è incommensurabile con il sofista e con il politico, a cui è nettamente superiore, *«e che pertanto può esplicarsi solamente nella prospettiva e nella dimensione dell'oralità dialettica»* (*ivi*, p. 403; cfr. pp. 389 s.).

[5] Cfr. la spiegazione di queste parole in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 433 s.

[6] Zeus Ammone era venerato in modo particolare nell'oasi di Siwa, in Libia, dove aveva sede il suo oracolo. Teodoro è di Cirene, in Libia; perciò dice il «nostro» dio.

[7] Si tratta di Socrate il Giovane, per il quale cfr. *Teeteto, Presentazione*.

[8] È Teeteto; cfr. dialogo omonimo, 143 E.

[9] Cfr. *Sofista*, 219 A ss.

[10] Inizia qui una lunga suddivisione, per dicotomia, che ricorda l'analoga diairesi esemplificativa (avente per scopo la definizione del pescatore con la lenza) che si trova all'inizio del *Sofista* (218 D - 221 C).

[11] A differenza che nel *Sofista*, dove la cosa non aveva specifica rilevanza, traduciamo qui *polis* sempre con «Stato», e non con «Città» (tranne che in alcuni casi determinati, dove la diversa traduzione si giustifica chiaramente da sé). Il concetto di Stato, come unità di territorio, abitanti e autorità, è quello, infatti, che meglio corrisponde a ciò che, all'epoca di Platone, si chiamava semplicemente «Città». Abbiamo mantenuto, invece, i termini «politico» e «politica» perché, per quanto riguarda il senso, rimangono assai vicini, anche in italiano, al corrispondente termine greco; va perduta, in ogni caso, con qualsiasi traduzione, l'evidenza della connessione linguistica originaria tra *polis* e i termini derivati.

[12] Cfr., più avanti, 292 B.

[13] Cfr. *Sofista*, 224 D-E.

[14] Cfr. 262 A.

[15] S'intende, per antonomasia, il re dei Persiani.

[16] Il senso di questo non facile passo è il seguente. La diagonale del quadrato di area 1 piede è in potenza (= radice quadrata di) il quadrato doppio, cioè di area 2 piedi; così la diagonale del quadrato di area 2 piedi è in potenza, di nuovo, il quadrato di area doppia, cioè di area 4 piedi. Tutto ciò, per distinguere gli animali bipedi dai quadrupedi! Ci sembra evidente l'atteggiamento didattico ed insieme scherzoso dello Straniero (vedi la sua battuta successiva), che sta parlando con esperti di geometria. Per la questione delle potenze (il termine indica quelle che noi chiamiamo radici quadrate) e dei numeri irrazionali cfr. *Teeteto*, 147 D - 148 B, e le relative note 11 e 12; per il problema della

duplicazione del quadrato (risolto costruendo il quadrato della diagonale del quadrato dato), cfr. *Menone*, 82 B - 85 B.

[17] Cfr. *Sofista*, 218 D; 227 B.

[18] Cioè esprimerla con l'uso di tre parole, che, nel loro insieme, designano l'arte in questione (in greco le parole sono effettivamente soltanto tre, diversamente che in italiano).

[19] Cfr., sopra, 265 E.

[20] Non è un caso che qui il politico venga definito «pastore di uomini». Nel mito che incontreremo fra poco, infatti, anche il dio supremo sarà considerato «pastore» di tutte le realtà cosmiche, ed in particolare degli uomini: il confronto fra i due modi di essere pastore sarà utilizzato per completare la definizione.

[21] Come risulta dal contesto immediatamente successivo (cfr. soprattutto 268 B-C), Platone intende chiarire in che cosa i pastori differiscano dagli altri possibili allevatori di greggi, ed in che cosa i re differiscano dagli altri pastori: se non risulta precisa la definizione di «pastore», non si può definire correttamente neppure il re.

[22] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 80 ss..

[23] Sono i due figli di Pelope, il quale aveva ucciso Mirtilo, figlio del dio Ermes. Il dio, per vendicarsi, fece nascere un agnello dal vello d'oro nel gregge di Atreo, che questi, dopo la morte del padre, intendeva esibire come prova dell'approvazione divina alla propria successione al trono. Nel frattempo Tieste era riuscito a farsi consegnare dalla propria cognata il portentoso agnello, e avrebbe così vinto la contesa col fratello per la successione, se Zeus non fosse intervenuto in favore di Atreo con un altro prodigio, cioè facendo volgere il corso del sole e delle Pleiadi in senso contrario a quello normale. Questa è la versione in cui probabilmente Platone conosceva il mito (che ci è tramandato anche con qualche variante), e che a noi è nota da uno scolio ad Euripide, *Oreste*, 988. Per l'etimologia del nome «Atreo» cfr. *Cratilo*, 395 B.

[24] È il dio figlio di Urano e padre di Zeus; per il significato etimologico del nome, cfr. *Cratilo*, 369 B.

[25] Lo stesso importante concetto che il cosmo deve necessariamente essere in movimento, perché è corporeo, ma che questo movimento, benché non perfetto, è il più regolare possibile, perché il cosmo, ad opera del Demiurgo, partecipa anche del mondo ideale, si trova anche in *Repubblica*, VII 530 A-B; *Timeo*, 36 C-D.

[26] Per l'Artefice, il Demiurgo, di cui si parla nel *Timeo* in particolare, ma che è presente in parecchi altri dialoghi, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), l'intera Parte quarta.

[27] Cfr., per l'interpretazione di tutto questo mito, K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, pp. 49-70.

[28] Cfr., sopra, nota 20.

[29] Cfr. K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, p. 64.

[30] Si tratta di un brano fondamentale per l'esatta comprensione del dialogo.

[31] Anche questa metafora del pilota o timoniere sarà ripresa più avanti (297 E ss.) per definire l'uomo politico, che viene sempre confrontato con il modello divino.

[32] Il dio che plasma e governa l'universo è chiamato Artefice (Demiurgo) e Padre anche nel *Timeo*, dialogo col quale va confrontato, in parecchi punti essenziali, tutto il presente mito. Tangenze e differenze significative sono troppo numerose perché possano qui essere segnalate singolarmente; se ne veda l'analisi puntuale in Reale, *Per una nuova in-*

terpretazione di Platone..., decima ediz. (1991), pp. 532 ss.

[33] È questa una metafora che allude in modo assai accentuato alla Diade indefinita, in particolare nella dimensione sensibile; cfr. Reale, ***Per una nuova interpretazione di Platone...***, decima ediz. (1991), pp. 534 ss.

[34] Secondo il mito narrato da Protagora, nell'omonimo dialogo platonico (320 C - 322 D), Prometeo rubò ad Efesto e ad Atena, per donarla agli uomini, la loro sapienza tecnica, ma non la sapienza politica, perché questa era posseduta da Zeus (321 C-D).

[35] È la dea Atena (cfr. nota precedente).

[36] Secondo *Leggi*, VI 782 B, Triptolemo ha portato agli uomini i doni di Demetra e di sua figlia Kore, consistenti, in particolare, nell'ulivo, e nei vegetali in generale.

[37] Qui la funzione del pastore divino è espressamente esplicitata.

[38] Per l'utilità dell'uso di esempi, si veda anche *Teeteto*, 148 D; 154 C; *Sofista*, 218 D.

[39] Platone ricorre spesso all'esempio delle lettere dell'alfabeto e delle sillabe per vedere in qualcosa di facilmente conoscibile la struttura di qualcosa di cui non si abbia ancora conoscenza: cfr. *Teeteto*, 202 E - 208 A; *Sofista*, 253 A; *Filebo*, 17 A - 18 D.

[40] Cfr. *Sofista*, 254 D ss.

[41] Cfr., sopra, 267 E - 268 C.

[42] Anche nel *Sofista* (218 E) si usa, per procedere dal noto all'ignoto, un esempio «che sia facilmente conoscibile e di piccola importanza, ma che abbia una spiegazione per niente inferiore a quella delle cose più importanti», cioè quello del pescatore con la lenza.

[43] Cfr., sopra, la nota 11.

[44] Per la distinzione tra causa e concausa, cfr. *Fedone*, 99 B; *Filebo*, 27 A; *Timeo*, 46 C; 68 D.

[45] Cfr. *Sofista*, 226 C; *Filebo*, 23 D (per quanto riguarda l'arte del separare, che si presenta assai ampia).

[46] Per l'importanza dell'arte del misurare, la sua connessione con il *Protagora*, da una parte, e con le cosiddette «Dottrine non scritte», dall'altra, si veda Reale, ***Per una nuova interpretazione di Platone...***, decima ediz. (1991), pp. 409-416.

[47] Cfr. *Sofista*, 258 D - 259 D.

[48] Cfr. *Filebo*, 66 A ss.

[49] Dal contesto risulta evidente che si allude ai Pitagorici.

[50] Si noti che la definizione del politico non è ricercata di per sé, ma per acquisire capacità dialettica in genere. Questo implica che il presente dialogo, nonostante l'argomento specifico, non è da considerarsi di carattere «politico», bensì dialettico.

[51] Queste realtà ***del massimo valore*** si possono affrontare solo nella dimensione dell'oralità; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), *passim*.

[52] Platone, con questa osservazione, dimostra di essere ben consapevole che le suddivisioni minuziose di questo dialogo risultano effettivamente un po' noiose, ma le ritiene opportune dal punto di vista didascalico.

[53] Cfr. *Filebo*, 16 D.

[54] Con Schleiermacher espungiamo οὐ (288 A 2).

[55] Si tratta, evidentemente, dell'acquisizione delle materie prime.

[56] Cfr. *Sofista*, 223 C - 224 E.

[57] Per i sistemi politici storici e per il loro rapporto con quello ideale cfr. *Repubblica*, VIII-IX; *Leggi*, III.

[58] Cfr., sopra, 260 A - 262 A.

[59] Cfr. 272 E, dove il pilota, o timoniere, è il dio stesso.

[60] Reminiscenza omerica: cfr. *Iliade*, XI 514.

[61] *Seconda navigazione* è una metafora desunta dal linguaggio nautico: indica un'alternativa più difficile e faticosa, così come far muovere la nave a forza di remi, invece che sfruttare la forza dei venti. Qui si riferisce allo sforzo di far rispettare ad ogni costo le leggi; in *Fedone*, 99 D, indica il contributo personale ed originale di Platone alla filosofia, con la scoperta delle Idee e della realtà sovrasensibile in genere; in *Filebo*, 19 C, *seconda navigazione* è la conoscenza di se stessi. Cfr. Reale, *Storia...*, vol. II, pp. 59-73 e Reale, *Per una nuova interpretazione* di Platone..., decima ediz. (1991), pp. 137 ss.

[62] Cfr., sopra, 295 C-E.

[63] Cfr., sopra, 292 E; 297 B.

[64] Da 291 D in avanti.

[65] Cfr., sopra, 292 A.

[66] Una valutazione positiva della retorica, purché si ponga al servizio della verità, Platone aveva già dato nella parte finale del *Fedro* (cfr., in particolare, 260 D-E, ma anche 263 B ss.; 270 B ss.). Qui, invece, l'oratoria è apprezzata in funzione della giustizia e dell'esercizio dell'arte politica.

[67] Il termine greco ἀνδρεία è in linea di massima corrispondente al nostro «coraggio» o «fortezza»; ma, dal punto di vista etimologico, esso esprime l'eccellenza virile in tutti i suoi aspetti.

[68] Per il problema dell'ateismo si veda l'intero libro X delle *Leggi*.

PARMENIDE

[Delle Idee; logico]

> Visto che sei giovane, esercitati, impegnandoti a fondo in quell'attività che può sembrare inutile e che i più considerano puro gioco di parole, altrimenti la verità ti sfuggirà.
>
> 135 D

Presentazione, traduzione e note di

Maurizio Migliori

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Parmenide»

I. Prologo [126 A - 127 A]

II. La dialettica di Zenone [127 A - 130 A]

1. L'incontro di Socrate con gli Eleati [127 A - D]
2. Limite e valore del contributo di Zenone [127 D - 128 E]
3. Dalla filosofia naturalistica alla dottrina delle Idee [128 E - 130 A]

III. La dottrina delle Idee [130 A - 136 E]

1. Le difficoltà che questa dottrina comporta [130 A - 134 E]
   A) Esistono Idee di tutti gli oggetti? [130 A - E]
   B) Può l'Idea essere separata da sé o divisa in parti? [130 E - 131 E]
   C) Può l'Idea essere infinitamente molteplice? [131 E - 132 B]
   D) Può l'Idea essere intesa come un pensiero? [132 B - C]
   E) Può l'Idea essere intesa come modello? [132 C - 133 A]
   F) Può l'uomo conoscere le Idee? [133 A - 134 C]
   G) Può dio avere la scienza in sé e non conoscere la realtà umana? [134 C - E]
2. Il filosofo è dialettico e seguace delle Idee [134 E - 136 E]
   A) Le Idee sono necessarie alla filosofia [134 E - 135 C]
   B) L'esercizio dialettico e la formazione del filosofo [135 C - 136 E]

IV. Le ipotesi dialettiche di Parmenide [136 E - 137 C]

V. Prima ipotesi: Se l'Uno è [137 C - 160 B]

1. Se l'Uno è Uno, che cosa ne consegue per l'Uno considerato in sé [137 C - 142 A]
   A) Prima affermazione: l'Uno in sé non ha parti e non è un tutto [137 C - D]
   B) Prima conseguenza: l'Uno in sé non ha una forma geometrica [137 D - 138 A]
   C) Seconda conseguenza: l'Uno in sé non è né in sé né in Altro da sé, cioè non è in alcun luogo [138 A - B]
   D) Seconda affermazione: l'Uno in sé non è in movimento e non è neppure in quiete [138 B - 139 B]
   E) Terza affermazione: l'Uno in sé non è identico o diverso né a sé né ad Altro [139 B - E]
   F) Prima conseguenza: l'Uno in sé non è simile o dissimile né a sé né ad Altro [139 E - 140 B]
   G) Seconda conseguenza: l'Uno in sé non ha misure uguali o diseguali né a sé né ad Altro [140 B - D]
   H) Quarta affermazione: l'Uno in sé è del tutto esterno al tempo [140 E - 141 D]
   I) Conclusione: l'Uno in sé non partecipa dell'Essere, non è Uno e

non è conoscibile [141 D - 142 A]

2. Se l'Uno è, che cosa ne consegue per l'Uno considerato in rapporto agli Altri dall'Uno [142 B - 157 B]
   A) Premessa: l'Uno partecipa dell'Essere [142 B - C]
      a) Prima affermazione: l'Uno-che-è, partecipando dell'Essere, è un tutto formato di infinite parti [142 C - 143 A]
   B. Ripresa della premessa: l'Uno-che-è, preso per sé, è diverso e altro dall'Essere [143 A - B]
      a) Prima conseguenza: il numero esiste necessariamente, quindi l'Uno è infinita molteplicità ed ha forma geometrica [143 C - 145 B]
      b) Seconda conseguenza: l'Uno è in se stesso e in Altro [145 B - E]
      c) Seconda affermazione: l'Uno è in movimento e immobile [145 E - 146 A]
      d) Terza affermazione: l'Uno è identico e diverso sia a sé sia agli Altri [146 A - 147 B]
      e) Conseguenza: l'Uno è simile e dissimile sia a sé sia agli Altri [147 C - 148 D]
      f) Quarta affermazione: l'Uno è e non è in contatto con sé e con gli Altri [148 D - 149 D]
      g) Quinta affermazione: l'Uno è uguale e diseguale a sé e agli Altri [149 D - 151 B]
      h) Conseguenza: l'Uno è numericamente uguale e diseguale a sé e agli Altri [151 B - E]
      i) Sesta affermazione: l'Uno partecipa del tempo e tuttavia è e non è nel tempo, diviene e non diviene [151 E - 155 C]
      l) Conseguenza: l'Uno-che-è è conoscibile [155 C - 155 E]
      m) Una ripresa: l'Uno è nel tempo e cambia, è nell'istante e non cambia [155 E - 157 B]
3. Se l'Uno è, che cosa ne consegue per gli Altri dall'Uno considerati in rapporto all'Uno [157 B - 159 B]
   A) Prima affermazione: gli Altri partecipano dell'Uno e sono molti [157 B - 158 B]
   B) Conseguenza: gli Altri sono infinita molteplicità e partecipano del limite [158 B - E]
   C) Seconda affermazione: gli Altri subiscono tutte le affezioni contrarie sia rispetto al loro rapporto reciproco, sia rispetto a se stessi [158 E -159 B]
4. Se l'Uno è, che cosa ne consegue per gli Altri dall'Uno considerati in sé e separati dall'Uno [159 B - 160 B]

VI. Seconda ipotesi: Se l'Uno non è [160 B - 166 C]

1. Se l'Uno non è (in senso relativo), che cosa ne consegue per l'Uno considerato in rapporto agli Altri dall'Uno [160 B - 163 B]
   A) Premessa: l'Uno-che-non-è è conoscibile e diverso dagli Altri [160 B - D]
      a) Prima affermazione: l'Uno-che-non-è ha molteplici partecipazioni [160 D - 161 A]
      b) Seconda affermazione: l'Uno-che-non-è è simile a sé e dissimile dagli Altri [161 A - C]
      c) Terza affermazione: l'Uno-che-non-è partecipa dell'uguaglianza, della grandezza e della piccolezza [161 C - E]

d) Quarta affermazione: l'Uno-che-non-è è e non è, diviene e non diviene, si modifica e non si modifica [161 E - 163 B]

2. Se l'Uno non è (in senso assoluto), che cosa ne consegue per l'Uno considerato in sé [163 B - 164 B]
3. Se l'Uno non è (in senso assoluto), che cosa ne consegue per gli Altri dall'Uno considerati in rapporto agli Altri [164 B - 165 E]
   A) Premessa: gli Altri non sono relativi all'Uno-che-non-è, ma agli Altri [164 B - C]
      a) Affermazione: gli Altri sono infinita molteplicità, unità solo apparente, priva di determinazioni quantitative [164 C - E]
      b) Prima conseguenza: gli Altri sembrano essere limitati e illimitati [164 E - 165 C]
      c) Seconda conseguenza: gli Altri sembrano avere tutte le opposizioni e nessuna [165 C - E]
4. Se l'Uno non è [in senso assoluto], che cosa ne consegue per gli Altri dall'Uno considerati in sé [165 E - 166 C]

I personaggi

Tutto il testo risulta narrato, in un momento storicamente non precisato, da Cefalo di Clazomene, personaggio a noi sconosciuto, che non va confuso con il suo omonimo di Siracusa presente nella *Repubblica*, 328 B.

Nel prologo troviamo Cefalo stesso e i suoi concittadini, che vengono designati come «veri filosofi».

Gli altri personaggi, incontrati da Cefalo in piazza, erano ben conosciuti da Platone: Adimanto e Glaucone sono i suoi fratelli, già presentati nella *Repubblica*, 327 A - C, in cui svolgono un ruolo rilevante, mentre Antifonte è il loro fratellastro.

I personaggi della seconda scena si dividono nettamente tra minori e maggiori. Tra i primi vanno posti Socrate, qui molto giovane, Parmenide e Zenone, i grandi maestri di Elea di cui si sottolineano i rapporti strettissimi sia sul piano teoretico sia su quello personale. Comunque, il Parmenide di questo dialogo non è il Parmenide storico: difende le Idee, ammette il Non essere, attacca Zenone e alla fine mette in crisi lo stesso Uno eleatico.

Tra i minori c'è poi un nome che fa sobbalzare tutti i lettori: il giovane Aristotele, che, quasi a prevenire illazioni viene subito presentato come «quello che poi fu uno dei Trenta Tiranni». È quindi certamente un personaggio storico: si tratta probabilmente dell'Aristotele «statista ateniese, autore di graziosi discorsi forensi», di cui parla Diogene Laerzio, V, 35.

L'altro personaggio, Pitodoro, è intimo di Zenone (e tale rapporto è ricordato anche in *Alcibiade I*, 119 A) e non svolge alcun vero ruolo: il suo compito è quindi solo quello di colui che ha consegnato ad Antifonte la memoria del dialogo.

Scena del dialogo e cronologia

Due sono gli scenari descritti: il primo è quello del prologo, nelle vicinanze di Melite e poi in questo demo, posto a sud-ovest di Atene, il secondo è quello del dialogo vero e proprio, nel Ceramico, un quartiere posto a nord della città.

Per entrambi gli incontri, ci troviamo davanti a irrisolvibili problemi cronologici. Infatti, la discussione tra Parmenide e Socrate deve essere collocata almeno nel 450. Supponiamo che Pitodoro al tempo di quel dialogo sia giovane (cosa peraltro poco

probabile, visto che in 127 B ci si dice che Zenone e Parmenide erano suoi ospiti) ed abbia 25 anni: al massimo possiamo farlo nascere nel 475. Antifonte ebbe rapporti con lui e da lui ascoltò ripetutamente il racconto del dialogo da giovinetto. Ora Antifonte è figlio di Pirilampe, secondo marito di Perictione, madre di Platone il quale nacque nel 428. La nascita di Antifonte è quindi successiva: forzando al massimo le date, potremmo farlo essere giovinetto intorno al 400, in un intenso rapporto con un Pitodoro di 75 anni, cinquant'anni dopo l'incontro tra Parmenide e Socrate. E questo risultato poco credibile può essere ottenuto solo forzando le date.

Anche il secondo quadro scenico cronologicamente non è accettabile. Poniamo che Socrate abbia 19 anni (dobbiamo infatti ricordare che il più giovane è Aristotele, che rischia di diventare un bambino): siamo nel 450. Allora Zenone sarebbe nato nel 490 e Parmenide nel 515. Il divario che abbiamo tra questa datazione e le altre fonti è per Parmenide di almeno 20-25 anni e per Zenone di 10 - 15 anni. Ora non è possibile dare fiducia alla datazione platonica in nome della precisione dei riferimenti alle varie età dei personaggi, perché in realtà l'abilità di Platone consiste proprio nel *sembrare* preciso senza esserlo affatto: egli, infatti, ha, per così dire, ristretto le date degli Eleati in modo da rendere in qualche modo credibile la presenza di Parmenide, ed ha tenuto nel vago l'età di Socrate, che era il dato più facilmente controllabile anche al suo tempo, definendolo «molto giovane». Non a caso la stessa vaga indicazione è mantenuta anche nel *Teeteto* e nel *Sofista*. Pertanto la quasi totalità degli interpreti sostiene che un incontro "filosofico" tra Socrate e i due maestri eleati non si è mai svolto.

Per quanto poi riguarda la collocazione del *Parmenide* nell'ambito delle altre opere platoniche, mentre nell'Ottocento abbiamo registrato disaccordi notevoli, con l'applicazione dei criteri linguistici si è verificato un accordo quasi totale tra i critici. In questo quadro il *Parmenide* con il *Teeteto* si trova collocato a ridosso della serie finale, costituita da *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia* e *Leggi*.

Tale collocazione trova conferma in un dato eccezionale: come è noto, infatti, Platone non fa mai riferimento al contenuto di altri dialoghi, con questa unica, rilevante e ripetuta eccezione.

Infatti nel *Teeteto*, 183 E, si fa esplicito riferimento al *Parmenide*, in quanto si parla dell'incontro tra un Socrate giovanissimo e un Parmenide assai vecchio. Nel *Sofista* troviamo un nuovo riferimento al dialogo tra Socrate e Parmenide, mentre nel *Politico* abbiamo (284 B) un esplicito riferimento al *Sofista*. Ora questo sistema di riferimenti tra dialoghi è assolutamente unico in tutta la produzione platonica e non può quindi essere considerato casuale: questo vuol dire che la connessione e la successione logica *Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico* appare certa. Quanto al problema più strettamente cronologico, non abbiamo nessuna ragione per dubitare che questo sia anche l'ordine in cui sono state scritte le opere in questione.

Resta comunque accertato che abbiamo di fronte un'opera *tarda*. Quanto alla possibilità di determinare in termini cronologici assoluti la datazione dell'opera, manca qualsiasi elemento per fissare in modo credibile un termine, anche solo *ante* o *post quem*.

Prologo

[Steph., III, p.126 A]

CEFALO[1]: Eravamo appena giunti ad Atene dalla nostra patria Clazomene[2], quando incontrammo in piazza Adimanto e Glaucone.

Adimanto, prendendomi per mano, disse:

«Salve, Cefalo! Se qui hai bisogno di qualcosa, che sia in nostro potere fare, dillo pure».

«Ma appunto – gli risposi – sono qui proprio per questo, perché ho bisogno di voi».

«Spiegami dunque – riprese – cos'è che ti occorre». *[B]*

E io: «Vostro fratello, quello da parte di madre... Come si chiamava? Non riesco proprio a ricordarmelo. Era un ragazzo quando giunsi qui per la prima volta da Clazomene ed è passato molto tempo da allora. Suo padre, mi sembra, si chiamava Pirilampe».

«Esatto» disse.

«E lui?».

«Antifonte. Ma che cosa vuoi sapere in realtà?».

«Costoro – gli risposi – sono miei concittadini e veri filosofi; hanno sentito dire che proprio Antifonte si è incontrato spesso con un certo Pitodoro, intimo di Zenone; *[C]* da questo Pitodoro egli ha spesso udito gli argomenti che una volta Socrate, Zenone e Parmenide discussero tra loro, e quindi li ricorda bene».

«È vero» disse.

«Noi vorremmo udire proprio questi argomenti» continuai io.

«Non c'è alcuna difficoltà – rispose – perché, quando era giovinetto, li ha studiati con grande passione, mentre ora perde gran parte del suo tempo con i cavalli, come già fece il nonno suo omonimo. Ma se avete bisogno di vederlo, andiamo da lui: era qui poco fa ed è appena andato a casa. Abita qui vicino, a Melite».

[127 A] Detto questo, ci mettemmo in cammino e trovammo a casa Antifonte, mentre stava dando a un fabbro un morso da sistemare. Quando ebbe finito di occuparsene, i fratelli gli spiegarono le ragioni della nostra visita; egli si ricordò allora di me e del precedente viaggio e mi salutò cordialmente. Quando poi gli chiedemmo di ripetere quei ragionamenti, all'inizio si mostrò restio, dicendo che si trattava di un lavoro molto impegnativo[3], ma alla fine ce li espose.

La dialettica di Zenone

L'incontro di Socrate con gli Eleati

Secondo Antifonte, dunque, Pitodoro raccontava che una volta Zenone e Parmenide erano venuti per la Grandi Panatenee[4]. *[B]* Parmenide era già vecchio, intorno ai sessantacinque anni, con tutti i capelli bianchi, bello e di nobile portamento; Zenone era allora vicino alla quarantina, prestante e di bell'aspetto, e si diceva che fosse amico intimo di Parmenide[5]. Essi alloggiavano a casa *[C]* di Pitodoro fuori delle mura, al Ceramico; lì appunto si recò Socrate e molti altri con lui, poiché desideravano ascoltare la lettura dello scritto di Zenone, che essi avevano portato per la prima volta ad Atene in quella occasione. Socrate era allora molto giovane. Zenone stesso lo lesse, mentre Parmenide era casualmente fuori. Mancava poco alla fine della lettura, quando *[D]* Pitodoro giunse con Parmenide e Aristotele, quello che poi fu uno dei Trenta Tiranni[6], e sentirono solo poche righe finali del-

l'opera; non così Pitodoro, che aveva ascoltato precedentemente la lettura di Zenone.

Limite e valore del contributo di Zenone

Socrate dunque, dopo aver ascoltato la lettura, chiese che fosse riletta la prima ipotesi del primo argomento. Finita questa, *[E]* esclamò:

«Zenone, che cosa vuoi dire? Che se la realtà è molteplice, i molti devono essere insieme simili e dissimili, il che è impossibile, perché le cose dissimili non sono simili né quelle simili dissimili? Non è forse questo che sostieni?».

«Proprio così» rispose Zenone.

«Sostieni allora che, se è impossibile che i dissimili siano simili e i simili dissimili, è anche impossibile che i molti siano? Infatti, dall'ammissione della molteplicità discendono conseguenze impossibili. È solo a questo, allora, che mirano i tuoi argomenti, a stabilire, contro tutte le precedenti affermazioni, che il molteplice non esiste? E non è forse vero che credi che ciascuno dei tuoi ragionamenti provi questo assunto, per cui pensi di aver addotto contro l'esistenza del molteplice tante prove quanti argomenti hai scritto? *[128 A]* È questo che sostieni o sono io che ti ho frainteso?».

«Tutt'altro – ribadì Zenone –. Tu hai perfettamente inteso l'intento generale della mia opera».

Allora Socrate riprese: «Si capisce, Parmenide, che il nostro Zenone non vuole essere legato a te solo con un rapporto d'affetto, ma anche con la sua opera. Infatti, in un certo senso, ha scritto la tua stessa tesi, ma, modificandola, cerca di ingannarci come se dicesse qualcosa di diverso. Tu infatti, nel tuo poema, affermi che il tutto è Uno *[B]* e porti a sostegno di questa tesi prove brillanti ed efficaci; questi, da parte sua, dice che il molteplice non esiste, e anche lui porta prove molto numerose ed ampie. Il primo dice che tutto è Uno, l'altro che il molteplice non esiste[7]: così ciascuno si esprime in modo che si abbia l'impressione che non affermiate le stesse cose, mentre in realtà sostenete la medesima tesi, poiché articolate i vostri discorsi al di sopra delle nostre capacità di profani[8]».

«Sì, Socrate – disse Zenone –. Tuttavia non hai del tutto colto la vera natura dell'opera. Certo *[C]*, come le cagne della Laconia bracchi abilmente e fiuti le parole, ma, in primo luogo, in questo ti sbagli: il mio libro non presume affatto di realizzare quel che tu gli attribuisci, né di ingannare i lettori così da sembrare un grande contributo. Quello che tu hai colto è un dato accidentale. La verità è che i miei scritti sono un aiuto alla tesi di Parmenide contro coloro che cercano *[D]* di ridicolizzarlo sulla base dell'affermazione che, se l'Uno è, da questa asserzione derivano innumerevoli conseguenze ridicole e contraddittorie. I miei argomenti, opponendosi a coloro che sostengono il molteplice, rendono loro la pariglia con gli interessi, dimostrando che, se si accetta la loro ipotesi che esiste la molteplicità, ne conseguono effetti ancora più ridicoli che dalla tesi dell'esistenza dell'unità, qualora si sia capaci di sviluppare adeguatamente il ragionamento[9].

«Con tale spirito polemico scrissi da giovane questo testo, che in seguito mi fu sottratto, non so da chi, così che non ho potuto neanche decidere se *[E]* era meglio renderlo pubblico o no. In questo dunque sbagli, Socrate, in quanto lo pensi scritto non con lo spirito polemico del giovane, ma con l'ambizione del vecchio. Per il resto, come ho detto, non hai frainteso il senso del libro».

Dalla filosofia naturalistica alla dottrina delle Idee

«Accetto la tua versione – disse Socrate – e credo che sia come tu affermi. Ma dimmi una cosa: non credi che ci sia un'Idea in sé distinta *[129 A]* di somiglianza e un'altra, ad essa opposta, che è l'Idea di dissomiglianza? Che di queste, che sono due, partecipiamo io, tu e tutte quelle realtà che chiamiamo molte? Che quelle che partecipano della somiglianza divengono simili per il fatto di parteciparne e nella misura in cui ne partecipano, e inoltre che quelle che partecipano della dissomiglianza divengono dissimili, mentre quelle che partecipano di entrambe hanno entrambe le caratteristiche? Ma che cosa c'è di strano, se tutte le cose partecipano di entrambi gli opposti, che quelle stesse cose siano per questa doppia partecipazione insieme simili e dissimili? *[B]* Se infatti qualcuno dimostrasse che quelle cose, che sono simili in sé, divengono dissimili, o che quelle dissimili divengono simili, questo sarebbe straordinario. Invece non mi sembra affatto strano, Zenone, se ciò che partecipa di entrambi si rivela affetto sia dalla somiglianza sia dalla dissomiglianza. Nemmeno mi stupirei se qualcuno dimostrasse che tutto è Uno, perché partecipa dell'unità, ed è anche molti, perché partecipa della pluralità. Se invece dimostrasse che ciò che è Uno, proprio questo stesso è molti, e che ciò che è molti *[C]* è Uno, di questo mi meraviglierei davvero.

«Lo stesso ragionamento vale per tutte le altre determinazioni. È giusto stupirsi se qualcuno dimostra che gli stessi generi e le Idee sono affetti in se stessi da queste opposte affezioni. Se invece dimostra che io sono uno e molti, e, per affermare la molteplicità sostiene che una cosa è il mio fianco destro, un'altra il sinistro, altro il davanti e altro il dietro, e così anche è diverso l'alto e il basso (infatti, credo di partecipare della molteplicità) e per affermare l'unità sostiene che *[D]* tra noi sette io sono un singolo uomo, partecipe anche dell'unità (così ha dimostrato la verità di entrambe le affermazioni), allora che cosa c'è da stupirsi? Quando dunque qualcuno tenterà di dimostrare con questi esempi, pietre e legni e realtà simili, che le stesse cose sono molte e una, gli diremo che dimostra che ci sono le unità e le molteplicità, ma non che l'Uno è molteplice né che il molteplice è Uno, e che non dice nulla di straordinario, ma cose su cui tutti possiamo essere d'accordo. Qualora invece, come io dicevo prima, cominciasse a porre separatamente le Idee una per una, come la somiglianza, la dissomiglianza, il molteplice, *[E]* l'Uno, la quiete, il movimento e tutte le altre Idee simili, e poi dimostrasse che in se stesse sono tali da mescolarsi e separarsi, allora sì, Zenone, sarei ammirato e stupito.

«I tuoi argomenti, a mio avviso, sono trattati con molto vigore, ma, come ho detto, preferirei di gran lunga ammirare uno che sappia affrontare questa stessa aporia, che è innervata *[130 A]* in modo multiforme nelle stesse Idee, anche per gli oggetti colti con la ragione così come tu hai fatto per la realtà sensibile».

La dottrina delle Idee.

Le difficoltà che questa dottrina comporta[10]

Esistono Idee di tutti gli oggetti?

Pitodoro raccontava che, mentre Socrate parlava così, egli si aspettava a ogni osservazione di vedere Parmenide e Zenone adirarsi; al contrario quelli prestavano grande attenzione a Socrate e spesso, scambiandosi un'occhiata, sorridevano, come se

fossero ammirati di lui. Quando poi quello ebbe finito di parlare, Parmenide disse:

«Socrate, sei degno di essere ammirato *[B]* per lo slancio che metti nei discorsi. Ma dimmi: tu davvero, per un tuo convincimento, le poni separate, come dici, da una parte le Idee in sé, dall'altra le cose che di esse partecipano? E ti sembra veramente che ci sia una somiglianza in sé separata da quella che è in noi, e che questo valga anche per l'unità, la molteplicità e per tutte quelle determinazioni che hai ascoltato or ora da Zenone?».

«A me sembra di sì» disse Socrate.

«E anche per realtà come l'Idea in sé di giusto – chiese Parmenide – di bello, di buono e così via?».

«Sì» rispose. *[C]*

«E che, anche l'Idea di uomo separata da noi e da tutti quanti noi siamo, l'Idea in sé di uomo o di fuoco o di acqua?».

«Spesso mi sono trovato in difficoltà – rispose – a proposito di questi dati, se bisogna considerarli come quelli precedenti o no».

«E allora, Socrate, sei incerto anche a proposito di quelle realtà che sembrano ridicole, come capelli, fango, sporcizia o altro privo di importanza e valore, se cioè bisogna o non bisogna ammettere *[D]* per ognuna di queste un'Idea separata, diversa da quanto noi trattiamo con le mani?».

«No! – ribatté Socrate –. Io credo invece che quelle cose che vediamo esistano così come le vediamo, mentre mi sembra un po' assurdo credere che vi sia una qualche Idea di queste. In verità a volte mi ha turbato il pensiero se questo discorso non fosse applicabile a tutte le realtà. Quando però mi soffermo su questa opinione, subito me ne allontano per il timore di perdermi cadendo in un abisso senza fondo di chiacchiere. Allora, rifugiatomi tra le realtà di cui prima dicevamo esistere le Idee, lavoro impegnandomi su queste». *[E]*

«Certo, Socrate, sei ancora giovane, – disse Parmenide – e la filosofia non ti ha ancora preso come, a mio avviso, ti prenderà il giorno in cui non disprezzerai più nessuna di queste realtà. Ora invece, a causa della tua età, tieni in considerazione le opinioni degli uomini»[11].

Può l'Idea essere separata da sé o divisa in parti?

«Ma dunque, rispondimi. Ti sembra, come dici, che vi siano alcune Idee, di cui tutte le altre realtà partecipano e da cui traggono il nome, per cui, ad esempio, *[131 A]* partecipando alla somiglianza divengono simili, alla grandezza grandi, alla giustizia ed alla bellezza giuste e belle?».

«Certo» disse Socrate.

«Dunque, ciascuna realtà che partecipa, partecipa di tutta l'Idea o solo di una parte? O c'è un qualche altro modo di partecipare diverso da questi due?».

«E come potrebbe esserci?» rispose.

«L'intera Idea ti pare dunque presente in ciascuno dei molti, rimanendo una, o come altro?».

«In effetti, Parmenide, che cosa impedisce – disse Socrate – che sia una?». *[B]*

«Sarà dunque una e identica nei molti, presente nella sua integrità nello stesso tempo in realtà molteplici e separate: ma così sarà separata da se stessa».

«Non è così – ribatté –. Basta che, come il giorno uno e identico è presente contemporaneamente in molti luoghi e non è affatto separato da sé, così anche ciascuna delle Idee sia una e identica nello stesso tempo in tutte le cose».

«Socrate – riprese –, tu poni tranquillamente una stessa unità insieme

in più luoghi, come se, avendo coperti con un velo molti uomini dicessi che è uno e intero sui molti: non è forse questo che volevi dire?». *[C]*

«Può darsi» egli ammise.

«Il velo, dunque, sarà intero su ciascuno, o sarà una parte su uno e un'altra parte su un altro?».

«Una parte».

«Allora, Socrate, le Idee stesse sono divisibili e le cose che ne partecipano partecipano di una parte, e in ogni oggetto non ci sarà più un'intera Idea, ma una parte».

«Così appare».

«Accetterai quindi, Socrate, di dire che l'Idea, che è una, sarà per noi veramente divisibile e che sarà tuttavia una?».

«Assolutamente no» rispose[12].

«Osserva, infatti – disse –. Se dividi la grandezza stessa in parti e se ciascuna *[D]* delle molte cose grandi è grande per una parte di grandezza più piccola della grandezza in sé, allora tutto questo non apparirà assurdo?».

«Senz'altro» affermò.

«E allora ogni cosa, che riceva una parte piccola dell'uguaglianza, sarà uguale a qualcosa d'altro per il possesso di una parte che è minore della stessa uguaglianza?».

«Impossibile».

«Ma supponiamo che qualcuno di noi abbia una parte della piccolezza: questa, in quanto tale, sarà più grande della sua parte; così la piccolezza in sé sarà più grande. Inoltre, se questa parte tolta alla piccolezza la aggiungiamo a qualcosa, *[E]* questo diverrà più piccolo e non più grande di prima».

«Questo non può avvenire» disse.

«Allora, secondo te, Socrate, come partecipano delle Idee le altre realtà, se non possono partecipare né per una parte né per l'intero?».

«Per Zeus! – esclamò –. Non mi sembra facile definirlo in qualche modo».

Può l'Idea essere infinitamente molteplice?

«E poi, che cosa pensi di quest'altro problema?».

«Quale?». *[132 A]*

«Io credo che tu sia giunto a pensare l'Idea una e singola per un ragionamento di questo tipo: quando ti sembra che vi sia una molteplicità di oggetti grandi, se li guardi tutti insieme pare che una qualche Idea sia unica e identica in tutti ugualmente; così credi che la grandezza sia una».

«È vero» disse.

«E se con l'anima guardi allo stesso modo tutte queste realtà, la stessa grandezza e le altre cose grandi, non ti apparirà ancora una qualche grandezza, per la quale tutte queste ti appaiono grandi?».

«Sembrerebbe così».

«Emergerà così un'altra Idea di grandezza, accanto alla grandezza in sé e alle cose che ne partecipano, e rispetto a tutte queste ancora un'altra, *[B]* per la quale tutte saranno grandi. Ma allora ogni Idea non sarà più una, ma infinita molteplicità»[13].

Può l'Idea essere intesa come un pensiero?

«A meno che, Parmenide, – obiettò Socrate – ciascuna delle Idee non sia un pensiero e non possa nascere in nessun altro luogo se non nelle nostre anime; così infatti sarebbe una e singola e non potrebbe subire più le difficoltà che prima erano poste».

«E che? – disse –. Ciascuno di questi pensieri è Uno, ma è pensiero di nulla?».

«Ma questo è impossibile» rispose.

«Allora di qualcosa?».

«Sì». *[C]*

«Qualcosa che è o che non è?».

«Di qualcosa che è».

«Non forse di qualcosa di unitario,

che il pensiero pensa singolarmente presente in tutte le cose, di cui costituisce una caratteristica comune?».

«Sì».

«Allora, non sarà Idea questo, che è pensato come Uno, sempre identico in tutte le cose?».

«Anche questa conclusione è necessaria».

«E allora? – riprese Parmenide –. Se dici che le altre cose partecipano delle Idee, non è necessario che tu ammetta che ogni cosa è formata da pensieri e tutto pensa, oppure che tutto è pensato ed è privo di pensiero?»[14].

Può l'Idea essere intesa come modello?

«Ma, Parmenide, nemmeno questa – disse – è una soluzione logica, *[D]* mentre mi sembra preferibile assumere che le Idee stanno nella realtà come modelli e gli altri oggetti assomigliano ad esse e sono copie. La partecipazione alle Idee delle altre cose non consiste in altro che nell'essere fatte a immagine di quelle».

«Se dunque qualcosa assomiglia all'Idea – sostenne Parmenide – è possibile che questa Idea non sia simile alla sua immagine, visto che essa le assomiglia? O c'è un qualche espediente per cui il simile può non essere simile al simile?».

«Non c'è».

«Non è forse assolutamente necessario che il simile partecipi con il simile di un'Idea *[E]* identica per entrambi?».

« Necessario».

«Non è la stessa Idea in sé ciò per cui i simili, partecipandone, sono simili?».

«Assolutamente».

«Allora, non è possibile che qualcosa sia simile all'Idea, né che l'Idea sia simile ad altro, altrimenti sempre sorgerà oltre l'Idea una nuova Idea *[133 A]* e, se anche questa sarà simile a qualcosa, un'altra ancora, né mai finirà di aggiungersi una nuova Idea, se l'Idea è simile a ciò che ne partecipa».

«È verissimo».

«Non è dunque per somiglianza che le altre realtà partecipano delle Idee, ma bisogna cercare qualche altro modo di partecipazione»[15].

«Così sembra».

«Vedi, Socrate – concluse –, quale difficoltà sorge se si stabilisce che le Idee esistono separate e in sé?».

«Certo».

Può l'uomo conoscere le Idee?

«Devi però sapere – disse – che, per così dire, non hai ancora colto *[B]* quanto grave è la difficoltà, se vorrai porre ciascuna Idea delle cose esistenti sempre come una e in qualche modo distinta».

«Quale?» chiese.

«Ce ne sono molte e diverse tra loro – disse – ma la più grave è questa. Supponiamo che qualcuno dica che non è possibile conoscere le Idee, se sono come noi diciamo debbano essere. A chi sostiene queste affermazioni, nessuno potrebbe dimostrare che sbaglia, a meno che non si tratti di un interlocutore dotato di molta esperienza, non privo di doti, capace inoltre di seguire una dimostrazione complessa e dedotta laboriosamente da premesse remote; in caso contrario *[C]* sarebbe impossibile convincere colui che sostiene che le Idee sono inconoscibili».

«Perché, Parmenide?» domandò Socrate.

«Perché, Socrate, penso che chiunque creda, come te, all'esistenza in sé di una qualche realtà per ciascun oggetto, dovrebbe riconoscere in primo luogo che nessuna di queste è in noi».

«Infatti, altrimenti come potrebbe

questa essere esistente in sé?» rispose Socrate.

«Dici bene. Dunque – riprese – anche le Idee, che sono quello che sono nelle loro relazioni reciproche, hanno il loro essere in questo rapporto, ma non nelle relazioni con le realtà, *[D]* siano esse copie o qualche altra cosa, che sono presso di noi e di cui noi partecipiamo, dando a ciascuna il proprio nome. Queste realtà, poi, che sono presso di noi e che hanno lo stesso nome di quelle, sono anch'esse quello che sono nella loro relazione reciproca e non in relazione alle Idee, e traggono il nome da se stesse e non da quelle Idee».

«In che senso?» chiese Socrate.

«In questo – rispose Parmenide –. Se uno di noi è padrone o servo, non è certo servo del padrone in sé, di ciò che è in sé padrone, *[E]* né il padrone è padrone del servo in sé, di ciò che è in sé servo, ma, essendo uomo, è l'uno o l'altro rispetto a un uomo. Invece l'essere padrone in sé è ciò che è in relazione all'essere servo in sé, e a sua volta l'essere servo è tale in relazione allo stesso essere padrone, mentre le cose che sono presso di noi non hanno alcun potere su quelle, né quelle sulle nostre. Ma, come dico, quelle sono in sé e in rapporto a se stesse, come anche *[134 A]* queste nostre in rapporto a loro stesse. O non capisci quello che voglio dire?».

«Capisco perfettamente» disse Socrate.

«Dunque – riprese – anche la stessa scienza, quella che è in quanto scienza, sarà scienza di quella stessa verità che è in quanto verità?».

«Senz'altro».

«Invece ciascuna delle scienze, per quanto è in sé, sarà scienza di ciascuno degli esseri, per quanto è ciascuno in sé, oppure no?».

«Sì».

«E la scienza presso di noi non sarà forse scienza della verità che è presso di noi, e ciascuna delle scienze che sono presso di noi *[B]* non sarà forse scienza di ciascuno degli esseri che sono presso di noi?».

«Necessariamente».

«Ma le Idee in sé, come tu stesso ammetti, non sono né possono essere presso di noi».

«No, infatti».

«E gli stessi generi, nella loro singolarità, non sono forse conosciuti in qualche modo da un'Idea in sé, quella di scienza?».

«Sì».

«Che noi però non abbiamo».

«No».

«Quindi, nessuna delle Idee è conosciuta da noi, poiché non partecipiamo della scienza in sé».

«Sembra di no».

«Sarà quindi inconoscibile per noi lo stesso bello, in quanto è tale, e *[C]* il bene e tutte quelle che noi ammettiamo esistere come Idee in sé».

«Potrebbe essere vero».

Può Dio avere la scienza in sé e non conoscere la realtà umana?

«Guarda che c'è una conseguenza anche peggiore».

«Quale?».

«Se esiste l'Idea di scienza in sé, non dovresti dire che è molto più perfetta della scienza che è presso di noi, e lo stesso della bellezza e di tutte le altre realtà?».

«Sì».

«Dunque, se qualcun altro partecipa della scienza in sé, non pensi di dovere attribuire a Dio più che ad ogni altro la scienza più perfetta?».

«Necessariamente». *[D]*

«Allora, ti pare possibile che Dio, possedendo la scienza in sé, conosca le cose che sono presso di noi?».

«Infatti, perché no?».

«Perché – disse Parmenide – abbiamo già ammesso, Socrate, che né

quelle Idee hanno sulle realtà presso di noi il loro potere, né queste su quelle, ma solo tra loro nel proprio ambito».

«L'abbiamo ammesso, infatti».

«Dunque, se presso la Divinità è lo stesso potere assoluto e la stessa scienza assoluta, né il potere degli dèi dominerà su noi, né *[E]* la loro scienza conoscerà noi o qualcosa presso di noi. Analogamente noi non possiamo dominarli con il nostro potere e non conosciamo nulla del divino con la nostra scienza; così anche quelli né sono i nostri padroni né conoscono le cose umane, pur essendo dèi».

«Ma temo – ribatté Socrate – che sia un discorso ben strano, il privare la Divinità del sapere»[16].

Il filosofo è dialettico e seguace delle Idee[17]

Le Idee sono necessarie alla filosofia

«Certo – disse Parmenide – queste difficoltà, Socrate, e *[135 A]* molte altre ancora, necessariamente si legano alle Idee, se esistono le Idee in sé delle cose e se qualcuno definisce l'Idea come qualcosa di distinto. In tal caso chi ascolta è in difficoltà e può obiettare che non esistono o che, se esistono, necessariamente sono inconoscibili alla natura umana; così dicendo sembrerà dire una cosa sensata e, come osservavamo prima, sarà difficile convincerlo. Solo un uomo molto dotato potrà comprendere che esiste un genere per ogni realtà e una sostanza in sé e *[B]* per sé; solo uno ancora più eccezionale saprà scoprirlo e potrà essere capace di insegnarlo ad un altro, dopo averlo esaminato in tutti gli aspetti».

«Sono d'accordo con te, Parmenide – confermò Socrate –. Dici esattamente quello che penso».

«Però, Socrate – disse Parmenide – se qualcuno non vorrà ammettere che esistano le Idee delle realtà, a causa di tutte le difficoltà già dette e di altre ancora, e non vorrà porre un'Idea per ogni singola realtà, non avrà un punto di riferimento per il suo pensiero, in quanto non ammetterà *[C]* un'Idea di ciascuna delle realtà che esistono, che sia sempre la stessa per ciascuna realtà: così distruggerà la forza della dialettica. Ma di un tale problema mi sembra che tu abbia già avuto particolare sentore»[18].

«Dici il vero» riconobbe.

L'esercizio dialettico e la formazione del filosofo

«Che cosa farai dunque della filosofia? Dove ti volgerai, se non hai una soluzione per questi problemi?».

«Non mi sembra di vederne alcuna all'orizzonte».

«Infatti, Socrate – disse –, tu hai tentato di definire il bello, il giusto, il buono e ogni *[D]* singola Idea troppo presto, prima di esserti esercitato adeguatamente. Infatti, l'ho capito l'altro giorno, ascoltandoti qui mentre discutevi con il nostro Aristotele. Bello e divino, sappilo, è lo slancio che ti spinge verso gli argomenti. Ma, visto che sei giovane, esercitati, impegnandoti a fondo in quell'attività che può sembrare inutile e che i più considerano puro gioco di parole, altrimenti la verità ti sfuggirà».

«Ma qual è, Parmenide, questo tipo di esercizio?» chiese.

«Quello che hai ascoltato da Zenone – rispose –. Fatto salvo quello che *[E]* mi sono compiaciuto di sentirti dire a lui, cioè che non accettavi che l'indagine si applicasse alle cose sensibili o si limitasse a queste, ma che si doveva rivolgere a quelle che soprattutto si conquistano con il ragionamento e che si possono giustamente considerare Idee».

«Mi sembra infatti – disse Socrate – che non sia per niente difficile in

questa essere esistente in sé?» rispose Socrate.

«Dici bene. Dunque – riprese – anche le Idee, che sono quello che sono nelle loro relazioni reciproche, hanno il loro essere in questo rapporto, ma non nelle relazioni con le realtà, *[D]* siano esse copie o qualche altra cosa, che sono presso di noi e di cui noi partecipiamo, dando a ciascuna il proprio nome. Queste realtà, poi, che sono presso di noi e che hanno lo stesso nome di quelle, sono anch'esse quello che sono nella loro relazione reciproca e non in relazione alle Idee, e traggono il nome da se stesse e non da quelle Idee».

«In che senso?» chiese Socrate.

«In questo – rispose Parmenide –. Se uno di noi è padrone o servo, non è certo servo del padrone in sé, di ciò che è in sé padrone, *[E]* né il padrone è padrone del servo in sé, di ciò che è in sé servo, ma, essendo uomo, è l'uno o l'altro rispetto a un uomo. Invece l'essere padrone in sé è ciò che è in relazione all'essere servo in sé, e a sua volta l'essere servo è tale in relazione allo stesso essere padrone, mentre le cose che sono presso di noi non hanno alcun potere su quelle, né quelle sulle nostre. Ma, come dico, quelle sono in sé e in rapporto a se stesse, come anche *[134 A]* queste nostre in rapporto a loro stesse. O non capisci quello che voglio dire?».

«Capisco perfettamente» disse Socrate.

«Dunque – riprese – anche la stessa scienza, quella che è in quanto scienza, sarà scienza di quella stessa verità che è in quanto verità?».

«Senz'altro».

«Invece ciascuna delle scienze, per quanto è in sé, sarà scienza di ciascuno degli esseri, per quanto è ciascuno in sé, oppure no?».

«Sì».

«E la scienza presso di noi non sarà forse scienza della verità che è presso di noi, e ciascuna delle scienze che sono presso di noi *[B]* non sarà forse scienza di ciascuno degli esseri che sono presso di noi?».

«Necessariamente».

«Ma le Idee in sé, come tu stesso ammetti, non sono né possono essere presso di noi».

«No, infatti».

«E gli stessi generi, nella loro singolarità, non sono forse conosciuti in qualche modo da un'Idea in sé, quella di scienza?».

«Sì».

«Che noi però non abbiamo».

«No».

«Quindi, nessuna delle Idee è conosciuta da noi, poiché non partecipiamo della scienza in sé».

«Sembra di no».

«Sarà quindi inconoscibile per noi lo stesso bello, in quanto è tale, e *[C]* il bene e tutte quelle che noi ammettiamo esistere come Idee in sé».

«Potrebbe essere vero».

Può Dio avere la scienza in sé e non conoscere la realtà umana?

«Guarda che c'è una conseguenza anche peggiore».

«Quale?».

«Se esiste l'Idea di scienza in sé, non dovresti dire che è molto più perfetta della scienza che è presso di noi, e lo stesso della bellezza e di tutte le altre realtà?».

«Sì».

«Dunque, se qualcun altro partecipa della scienza in sé, non pensi di dovere attribuire a Dio più che ad ogni altro la scienza più perfetta?».

«Necessariamente». *[D]*

«Allora, ti pare possibile che Dio, possedendo la scienza in sé, conosca le cose che sono presso di noi?».

«Infatti, perché no?».

«Perché – disse Parmenide – abbiamo già ammesso, Socrate, che né

quelle Idee hanno sulle realtà presso di noi il loro potere, né queste su quelle, ma solo tra loro nel proprio ambito».

«L'abbiamo ammesso, infatti».

«Dunque, se presso la Divinità è lo stesso potere assoluto e la stessa scienza assoluta, né il potere degli dèi dominerà su noi, né *[E]* la loro scienza conoscerà noi o qualcosa presso di noi. Analogamente noi non possiamo dominarli con il nostro potere e non conosciamo nulla del divino con la nostra scienza; così anche quelli né sono i nostri padroni né conoscono le cose umane, pur essendo dèi».

«Ma temo – ribatté Socrate – che sia un discorso ben strano, il privare la Divinità del sapere»[16].

Il filosofo è dialettico e seguace delle Idee[17]

Le Idee sono necessarie alla filosofia

«Certo – disse Parmenide – queste difficoltà, Socrate, e *[135 A]* molte altre ancora, necessariamente si legano alle Idee, se esistono le Idee in sé delle cose e se qualcuno definisce l'Idea come qualcosa di distinto. In tal caso chi ascolta è in difficoltà e può obiettare che non esistono o che, se esistono, necessariamente sono inconoscibili alla natura umana; così dicendo sembrerà dire una cosa sensata e, come osservavamo prima, sarà difficile convincerlo. Solo un uomo molto dotato potrà comprendere che esiste un genere per ogni realtà e una sostanza in sé e *[B]* per sé; solo uno ancora più eccezionale saprà scoprirlo e potrà essere capace di insegnarlo ad un altro, dopo averlo esaminato in tutti gli aspetti».

«Sono d'accordo con te, Parmenide – confermò Socrate –. Dici esattamente quello che penso».

«Però, Socrate – disse Parmenide – se qualcuno non vorrà ammettere che esistano le Idee delle realtà, a causa di tutte le difficoltà già dette e di altre ancora, e non vorrà porre un'Idea per ogni singola realtà, non avrà un punto di riferimento per il suo pensiero, in quanto non ammetterà *[C]* un'Idea di ciascuna delle realtà che esistono, che sia sempre la stessa per ciascuna realtà: così distruggerà la forza della dialettica. Ma di un tale problema mi sembra che tu abbia già avuto particolare sentore»[18].

«Dici il vero» riconobbe.

L'esercizio dialettico e la formazione del filosofo

«Che cosa farai dunque della filosofia? Dove ti volgerai, se non hai una soluzione per questi problemi?».

«Non mi sembra di vederne alcuna all'orizzonte».

«Infatti, Socrate – disse –, tu hai tentato di definire il bello, il giusto, il buono e ogni *[D]* singola Idea troppo presto, prima di esserti esercitato adeguatamente. Infatti, l'ho capito l'altro giorno, ascoltandoti qui mentre discutevi con il nostro Aristotele. Bello e divino, sappilo, è lo slancio che ti spinge verso gli argomenti. Ma, visto che sei giovane, esercitati, impegnandoti a fondo in quell'attività che può sembrare inutile e che i più considerano puro gioco di parole, altrimenti la verità ti sfuggirà».

«Ma qual è, Parmenide, questo tipo di esercizio?» chiese.

«Quello che hai ascoltato da Zenone – rispose –. Fatto salvo quello che *[E]* mi sono compiaciuto di sentirti dire a lui, cioè che non accettavi che l'indagine si applicasse alle cose sensibili o si limitasse a queste, ma che si doveva rivolgere a quelle che soprattutto si conquistano con il ragionamento e che si possono giustamente considerare Idee».

«Mi sembra infatti – disse Socrate – che non sia per niente difficile in

tal modo dimostrare che le cose sono simili e dissimili e che sono affette da altre opposizioni».

«È giusto! – ribadì –. Occorre però aggiungere anche un altro elemento, se vuoi esercitarti al meglio: non devi solo considerare le conseguenze che emergono dall'ipotesi che ciascuna cosa esista, *[136 A]* ma devi anche supporre che questa stessa cosa non sia»[19].

«Come dici?» chiese.

«Come esempio, se vuoi – disse – prendiamo la stessa ipotesi fatta da Zenone: se i molti esistono, bisogna esaminare che cosa deve conseguirne sia per i molti rispetto a se stessi e rispetto all'Uno, sia per l'Uno rispetto a se stesso e rispetto ai molti; e poi dall'altra parte, se i molti non esistono, di nuovo verificare che cosa ne conseguirà sia per l'Uno sia per i molti, *[B]* in rapporto a se stessi e nel rapporto reciproco. E così ancora, se si suppone che ci sia la somiglianza, o che non ci sia, bisogna esaminare che cosa ne consegue da entrambe le ipotesi, sia per le stesse cose affermate ipoteticamente, sia per le altre, tanto rispetto a se stesse quanto rispetto alle relazioni reciproche.

«Lo stesso ragionamento vale per la dissomiglianza, il movimento, la quiete, la generazione e la corruzione, per l'essere in sé e per il non essere. In breve, posto che di un qualsiasi oggetto si ipotizzi sempre l'esistenza, la non esistenza e una qualsiasi altra affezione, devi esaminare le conseguenze *[C]* sia in rapporto all'oggetto stesso, sia in rapporto a ciascuno degli altri oggetti singolarmente considerato, qualunque tu scelga, sia in rapporto a più oggetti intrecciati tra loro, sia in rapporto a tutti gli oggetti presi insieme. Inoltre devi esaminare anche gli altri, sia rispetto a se stessi, sia rispetto a qualsiasi altro oggetto tu voglia scegliere, con l'ipotesi che esista o che non esista, se vuoi vedere con sicurezza la verità dopo aver svolto compiutamente il tuo esercizio».

«Tu, Parmenide, proponi un esercizio senza fine, che io non capisco bene. Ma perché non mi fai tu stesso un esempio, ponendo una qualche ipotesi, in modo che possa capirti meglio?». *[D]*

«Una grande fatica, Socrate – disse –, tu imponi a un uomo della mia età».

«Ma allora, Zenone – riprese Socrate –, perché non ci offri tu questa esposizione?».

Pitodoro raccontava che allora Zenone ridendo rispose:

«Socrate, bisogna invece pregare proprio Parmenide: infatti non è facile ciò che egli dice. O forse tu non vedi quale grande fatica imponi? Se fossimo di più, non sarebbe giusto chiederglielo, perché è sconveniente trattare questi argomenti davanti a molti, soprattutto per un uomo della sua età. *[E]* Infatti la gente ignora che, senza questa esplorazione di tutte le possibilità e in tutti i sensi, è impossibile che la mente, anche se incontra la verità, la conosca. Io dunque, Parmenide, ti prego insieme a Socrate perché anch'io possa ascoltarti dopo tanto tempo».

Le ipotesi dialettiche di Parmenide

Secondo Antifonte, Pitodoro gli aveva raccontato che, dopo questo intervento di Zenone, lui stesso, Aristotele e gli altri avevano supplicato Parmenide di dare un esempio di quanto diceva e di non sottrarsi alla richiesta. Allora Parmenide disse:

«Devo dunque obbedire. Certo mi sembra di essere nella condizione del cavallo di Ibico[20], *[137 A]* che, forte corridore, ma vecchio, sul punto di scendere in gara legato al carro, trepidava per ciò che stava per affron-

tare; il poeta, paragonandolo a se stesso, diceva: anch'io, contro la mia volontà, così vecchio, sono costretto ad affrontare l'amore. Io stesso, ripensando a questo racconto, sento una grande paura per come possa, alla mia età, attraversare un così vasto mare di parole. Tuttavia devo accontentarvi, anche perché, come dice Zenone, siamo tra noi[21].

«Dunque, da dove *[B]* cominciamo? Quale ipotesi poniamo per prima? O forse preferite, visto che dobbiamo fare un gioco molto laborioso, che cominci da me stesso e dalla mia ipotesi dell'Uno in sé, per verificare quali siano le conseguenze che derivano dall'affermazione che l'Uno è Uno e da quella che non lo è?»[22].

«Benissimo» disse Zenone.

«Chi dunque mi risponderà? – chiese –. Il più giovane? Egli susciterà meno complicazioni e risponderà dicendo spontaneamente ciò che pensa, e quindi la sua risposta sarà per me una specie di pausa». *[C]*

«Eccomi pronto per questo, Parmenide – disse Aristotele –. Infatti è a me che alludi dicendo "il più giovane". Tu chiedi e io risponderò».

Prima ipotesi: Se l'Uno è [23]

Se l'Uno è Uno, che cosa ne consegue per l'Uno considerato in sé

Prima affermazione: l'Uno in sé non ha parti e non è un tutto

«Ebbene – disse Parmenide –, se l'Uno è Uno, non è vero che per nessuna ragione potrà essere molti?»[24].

«Infatti, come potrebbe?».

«Allora, è necessario che non si abbia una parte dell'Uno e che esso stesso non sia un tutto».

«Perché?».

«La parte è parte di un tutto».

«Sì».

«Che cos'è un tutto? Non è forse quello a cui non manca alcuna parte?»[25].

«Senz'altro».

«Quindi, in ambedue i casi, che sia un tutto o che abbia parti, l'Uno sarebbe composto di parti».

«Necessariamente».

«Pertanto, sia in un caso che nell'altro, *[D]* l'Uno sarebbe molti, ma non Uno».

«Vero».

«Occorre invece che sia non molti, ma Uno».

«È necessario».

«Non sarà quindi un tutto e non avrà parti l'Uno, se è Uno».

«Certo che no».

Prima conseguenza: l'Uno in sé non ha una forma geometrica

«Dunque, se non ha parti, non ha inizio, né termine, né mezzo: infatti queste sarebbero sicuramente sue parti».

«Giusto».

«Inoltre termine e inizio sono limiti di ogni oggetto».

«Come no!».

«Allora, l'Uno è infinito, se non ha inizio né termine».

«Infinito».

«E quindi senza una forma: infatti non *[E]* partecipa né del rotondo né del diritto»[26].

«Come mai?».

«Un corpo rotondo è quello i cui estremi in ogni parte sono a uguale distanza dal centro».

«Sì».

«E diritto è quello il cui centro si interpone tra i due estremi».

«È così».

«Dunque, se avesse forma diritta o rotonda, l'Uno avrebbe parti e sarebbe molti».

«Senz'altro».

«Quindi, non è né diritto né *[138 A]* rotondo, dal momento che non ha parti».

«Giusto».

Seconda conseguenza: l'Uno in sé non è né in sé né in Altro da sé, cioè non è in alcun luogo

«Ed essendo così, non sarà in alcun luogo. Non può infatti essere né in Altro da sé né in se stesso».

«Come mai?».

«Se fosse in Altro, sarebbe circondato, come un cerchio, dalla realtà in cui è, con la quale avrebbe molti punti di contatto; ma poiché è Uno, è senza parti e non partecipa del rotondo, è impossibile che abbia contatti intorno a sé in più punti».

«È impossibile».

«Ma se è in se stesso, il contenente non sarebbe nient'altro che se stesso, posto che *[B]* sia in se stesso: è infatti impossibile essere in qualcosa senza esserne inclusi».

«Infatti, è impossibile».

«Dunque, saranno una cosa il contenente in quanto tale, un'altra il contenuto. Infatti una realtà nella sua interezza non potrà contemporaneamente avere la duplice funzione di subire e fare. Altrimenti l'Uno non sarebbe più Uno, ma due»[27].

«No, certo».

«Dunque, l'Uno non è in nessun luogo, non essendo né in sé, né in Altro».

«Non è in nessun luogo».

Seconda affermazione: l'Uno in sé non è in movimento e non è neppure in quiete

«Vedi se, in tale situazione, l'Uno può essere in quiete o in moto».

«Perché no?».

«Perché se si muove, o si sposta o *[C]* si modifica. Questi sono gli unici tipi di movimento»[28].

«Sì».

«Ma se si modifica in se stesso, è certamente impossibile che l'Uno sia ancora Uno».

«Impossibile».

«Dunque, non si muove per modificazione».

«Non sembra».

«Forse si muove per traslazione?».

«Forse».

«Se l'Uno si sposta, si avrebbe o un movimento circolare sullo stesso luogo o un trasferimento da un luogo ad un altro».

«Necessariamente».

«Dunque, se si muove in circolo, deve appoggiarsi sul centro e deve avere altre sue parti, che si muovono intorno al centro. Ma *[D]* quale strumento potrà far girare in cerchio, intorno a un centro, ciò che non possiede né centro né parti?».

«Nessuno».

«Ma, se cambia posto, giunge ora in un luogo ora in un altro; è così che si muove?».

«Se si muove».

«Ma non dicemmo che era impossibile che l'Uno fosse comunque in qualcosa?».

«Sì».

«E che vi giunga, non è forse più impossibile ancora?».

«Non vedo perché».

«Se qualcosa giunge in un'altra, non è forse necessario che non sia già nell'altra, poiché vi sta arrivando, e che non sia del tutto estema a questa se appunto sta già entrandovi?».

«Necessario».

«Dunque, se *[E]* ciò accadesse a qualcos'altro, sarà solo a una realtà che ha parti. Infatti una parte sarà già dentro, mentre nello stesso tempo un'altra sarà fuori. Quello che invece non ha parti, credo, non potrà comunque essere contemporaneamente nella sua interezza né dentro né fuori alcun luogo».

«Vero».

«Ciò che né ha parti né è un tutto, non è ancor più impossibile che venga in qualche luogo, se non può giungere né come parte né come tutto?».

«Così appare».

«Dunque, l'Uno non cambia posto né andando altrove e *[139 A]* giungendo in qualche luogo, né girando nello stesso luogo, né modificando se stesso».

«Sembra di no».

«Allora, l'Uno è immobile rispetto a ogni tipo di movimento».

«È immobile».

«Ma noi diciamo anche che è impossibile che sia contenuto in qualche cosa».

«Infatti, lo diciamo».

«Quindi, non è mai nello stesso luogo».

«Perché?».

«Perché appunto sarebbe contenuto nello stesso luogo nel quale è».

«Certo».

«Ma noi abbiamo detto che non può essere né in sé, né in Altro da sé».

«No, infatti».

«L'Uno non è quindi mai nello stesso luogo».

«Non sembra». *[B]*

«Ma ciò che non è mai nello stesso luogo non è in quiete né è immobile».

«Infatti, non è possibile».

«L'Uno dunque, a quanto sembra, non è immobile né si muove».

«Questa è la conclusione».

Terza affermazione: l'Uno in sé non è identico o diverso né a sé né ad Altro

«Non sarà neppure identico né ad Altro né a se stesso, e non sarà d'altra parte diverso né da se stesso né da Altro».

«Come mai?».

«Se fosse diverso da sé, sarebbe diverso dall'Uno e quindi non sarebbe più Uno».

«Vero».

«Se poi fosse identico ad Altro, sarebbe quell'Altro, ma *[C]* non più se stesso, cosicché non sarebbe più ciò che è, cioè Uno, ma diverso dall'Uno».

«Infatti, non sarebbe Uno».

«Non sarà dunque identico ad Altro né diverso da sé»[29].

«Non lo sarà, infatti».

«Ma non sarà nemmeno diverso da Altro, finché è Uno. Infatti la diversità rispetto a qualcosa non è propria dell'Uno, ma solo di ciò che è diverso rispetto ad un diverso, e di nessun altro».

«Giusto».

«Per il fatto di essere Uno, quindi, non sarà diverso. O credi che lo sia?».

«No».

«Ma se non è diverso per tal motivo, non lo è per se stesso, e se non lo è per se stesso, non lo è nemmeno esso stesso: quindi, non essendo diverso in nessun modo, non sarà diverso da nulla». *[D]*

«Giusto».

«Né sarà identico a se stesso».

«Perché no?».

«La natura dell'Uno non è certamente natura anche dell'identico».

«Perché?».

«Perché quando una cosa diventa identica a un'altra, non diviene una».

«Ma perché?».

«Quello che è divenuto identico ai molti, necessariamente è divenuto molti e non Uno».

«Vero».

«Ma se l'Uno e l'identico non differissero affatto, ogni volta che qualcosa diventa identico, dovrebbe divenire anche Uno ed ogni volta che diviene Uno, identico». *[E]*

«Senz'altro».

«Se dunque l'Uno sarà identico a sé, non sarà Uno con se stesso e così, pur essendo Uno, non sarà Uno».

«Ma questo è impossibile».

«Impossibile allora per l'Uno sarà anche essere sia diverso da Altro sia identico a sé».

«Impossibile».

«Così l'Uno non può essere diverso o identico, né rispetto a se stesso,

né rispetto ad Altro».

«Certo no».

Prima conseguenza: l'Uno in sé non è simile o dissimile né a sé né ad Altro

«E non sarà nemmeno simile o dissimile, né a sé, né ad Altro».

«Perché?».

«Perché ciò che è in qualche modo affetto dall'identico è simile».

«Sì».

«Ma l'identico per sua natura ci apparve distinto dall'Uno». *[140 A]*

«Infatti, l'abbiamo visto».

«Ma se l'Uno può essere affetto da qualcosa che è separato dall'Uno, sarà per questa affezione più che Uno, il che è impossibile».

«Sì».

«In nessun modo, quindi, è possibile che l'Uno sia affetto dall'identico, né in Altro, né in sé».

«Sembrerebbe di no».

«Allora, nemmeno è possibile che sia simile né ad Altro né a se stesso».

«Sembra di no».

«Ma nemmeno dal diverso è affetto l'Uno: infatti, se così fosse, sarebbe affetto dall'essere più che Uno».

«Infatti, più che Uno».

«Inoltre ciò che è affetto dal diverso, o da sé o da Altro, sarà dissimile, o da sé *[B]* o da Altro, se ciò che è affetto dall'identico è simile».

«Giusto».

«L'Uno dunque, a quel che sembra, poiché non è affetto in alcun modo dal diverso, in nessun modo è dissimile né da sé né da Altro».

«Non lo è, infatti».

«L'Uno quindi non sarà simile né dissimile, né rispetto ad Altro, né rispetto a se stesso»[30].

«Appare proprio di no».

Seconda conseguenza: l'Uno in sé non ha misure uguali o diseguali né a sé né ad Altro

«Se è così, non sarà uguale o diseguale né a sé né ad Altro».

«Perché?».

«Se fosse uguale, avrebbe le stesse dimensioni di ciò a cui è uguale».

«Sì».

«Se poi, rispetto agli oggetti con cui è commensurabile, fosse un po' più grande *[C]* o più piccolo avrebbe più unità di misura rispetto alle cose meno grandi, meno unità rispetto a quelle più grandi».

«Sì».

«Quanto agli oggetti con cui non è commensurabile, sarà di misure più piccole di alcuni e più grandi di altri».

«Come no!».

«È dunque impossibile che ciò che non partecipa dell'identico sia identico per le misure o per qualche altra relazione?».

«Impossibile».

«Non sarà dunque uguale né a sé, né ad Altro, poiché non ha le stesse misure».

«Così appare».

«Se invece avesse misure maggiori o minori, sarà formato di tante parti quante sono le misure, e *[D]* così non sarà più Uno, ma una molteplicità di parti quante sono le misure».

«Giusto».

«Se invece fosse di una sola misura, sarebbe uguale a tale misura; questo però, che sia uguale a qualcosa, l'abbiamo dimostrato impossibile».

«L'abbiamo dimostrato infatti».

«Dunque, l'Uno, non partecipando né di una sola misura, né di varie, molte o poche che siano, e non partecipando affatto dell'identico, non sarà mai uguale, a quanto pare, né a sé, né ad Altro e nemmeno sarà più grande o più piccolo, sia rispetto a sé, sia rispetto ad Altro».

«È proprio così». *[E]*

Quarta affermazione: l'Uno in sé è del tutto esterno al tempo

«E allora? Ti sembra che l'Uno

possa essere più vecchio o più giovane o coevo di qualcosa?».

«Perché no?».

«Perché se ha in qualche modo la stessa età, rispetto a sé o rispetto ad Altro, parteciperà dell'uguaglianza temporale e della somiglianza; invece abbiamo sostenuto che l'Uno non partecipa di queste, né della somiglianza, né dell'uguaglianza».

«Infatti, l'abbiamo detto».

«E abbiamo anche sostenuto che non partecipa né della dissomiglianza né della diseguaglianza».

«Certo».

«Com'è dunque *[141 A]* possibile che, così stando le cose, sia più vecchio, o più giovane o coevo di qualcosa?».

«In nessun modo».

«Dunque, l'Uno non sarà né più giovane, né più vecchio, né coevo, sia rispetto a sé, sia rispetto ad Altro».

«Appare di no».

«Ma se è così, l'Uno non potrà assolutamente essere nel tempo. Non è forse necessario che qualcosa, se è nel tempo, sempre divenga più vecchio di se stesso?».

«Necessario».

«Ma ciò che è più vecchio non lo è sempre nei confronti di ciò che è più giovane?».

«E allora?». *[B]*

«Allora, ciò che diviene più vecchio di se stesso, diviene anche più giovane di sé, se deve avere qualcosa di cui diventa più vecchio».

«Come dici?».

«Così: nulla può diventare diverso da un'altra cosa che già è diversa. Invece differisce da ciò che è diverso, già fu differente da ciò che è diventato diverso, differirà da ciò che sarà diverso, mentre da ciò che sta diventando diverso né fu differente, né differirà, né differisce in qualche modo, ma sta differenziandosi. Non c'è altra possibilità»[31]. *[C]*

«È infatti necessario».

«Ma "più vecchio" comporta una differenza rispetto a "più giovane" e a nient'altro».

«Infatti».

«Ciò che allora sta diventando più vecchio di sé, necessariamente sta anche diventando più giovane di sé».

«Così sembra»[32].

«E non lo sta divenendo per un tempo maggiore o minore del proprio, ma per lo stesso tempo, che è il suo, sta divenendo, è, è divenuto e diverrà».

«Anche questo è infatti necessario».

«È allora necessario, a quanto pare, che ogni realtà, che è nel tempo *[D]* e partecipa di questo, sia coeva a se stessa e divenga insieme più vecchia e più giovane di sé».

«Potrebbe essere vero».

«Ma l'Uno non ha nessuna di queste affezioni».

«No, non le ha».

«Non ha dunque alcun tempo né è in alcun tempo»[33].

«Certamente no, come dimostra il ragionamento».

Conclusione: l'Uno in sé non partecipa dell'Essere, non è Uno e non è conoscibile

«Che dunque? "Era", "è diventato", "stava divenendo", non ti sembrano indicare la partecipazione al tempo in qualche modo passato?».

«Senz'altro». *[E]*

«E che ancora? "Sarà", "starà divenendo", "sarà divenuto" non indicano la partecipazione al tempo futuro?».

«Sì».

«Poi "è" e "diviene" non si riferiscono al tempo presente?».

«Senza dubbio».

«Allora, se l'Uno non partecipa in alcun modo di alcun tempo, non è mai divenuto, né stava divenendo, né era, e ora non è diventato, né diviene, né è,

e in futuro non starà divenendo, né sarà divenuto, né sarà».

«Verissimo».

«Oltre a questi, ci sono altri modi di partecipare all'Essere?».

«Non ci sono».

«Allora, in nessun modo l'Uno partecipa dell'Essere».

«Sembra di no».

«Quindi, l'Uno non è in alcun modo».

«Risulta che non è».

«Di conseguenza non è nemmeno tale da essere Uno. Se infatti lo fosse, sarebbe e parteciperebbe dell'Essere; invece a quanto sembra, l'Uno né è Uno, né è, se si deve credere *[142 A]* a questo ragionamento»[34].

«Potrebbe essere».

«Ciò che non è, questo Non essere, potrebbe avere qualcosa o essere qualcosa?».

«Come potrebbe?».

«Non se ne ha quindi nome, né definizione, né scienza alcuna, né sensazione, né opinione».

«Risulta di no».

«Non è quindi nominato, né definito, né congetturato, né conosciuto, né alcuna tra le cose esistenti ne ha sensazione».

«Sembra di no».

«È possibile dunque che questa sia la condizione dell'Uno?».

«A me non pare possibile»[35]. *[B]*

Se l'Uno è, che cosa ne consegue per l'Uno considerato in rapporto agli Altri dall'Uno[36]

Premessa: l'Uno partecipa dell'Essere

«Vuoi dunque che ricominciamo ad esaminare da capo l'ipotesi, per vedere se ci appaiano risultati diversi a un nuovo esame?»[37].

«Lo voglio certamente».

«Dunque, se l'Uno è, diciamo che dobbiamo accettare le conseguenze che ne risultano per l'Uno, quali che siano. Non è così?».

«Sì».

«Guarda allora da capo. Se l'Uno è, è possibile che sia non partecipando dell'Essere?».

«Non è possibile».

«Quindi, l'Essere dell'Uno sarà, anche se non sarà identico all'Uno. In caso contrario, infatti, il primo non sarebbe essere dell'Uno e *[C]* l'altro, cioè l'Uno, non parteciperebbe del primo, ma sarebbe la stessa cosa dire che "l'Uno è" e che "l'Uno è Uno". Ora invece la nostra ipotesi non è: "se l'Uno è Uno, che cosa ne consegue", ma: "se l'Uno è". Non è così?»[38].

«Senza dubbio».

«Dunque, l'Essere indica qualcosa di diverso da Uno».

«Necessariamente».

«Allora, quando si dice sinteticamente: "Uno è", non si afferma altro se non che l'Uno partecipa dell'Essere?».

«Senza dubbio».

Prima affermazione: l'Uno-che-è, partecipando dell'Essere, è un tutto formato di infinite parti

«Ripetiamo di nuovo: se l'Uno è, che cosa ne risulterà? Osserva: questa ipotesi non significa necessariamente che l'Uno è tale da comportare *[D]* delle parti?».

«Come dici?».

«In questo modo: se l'Essere si dice dell'Uno-che-è e l'Uno dell'Essere che è Uno, non sono la stessa cosa l'Essere e l'Uno, ma si predicano entrambi di quella realtà che abbiamo posto come ipotesi, dell'Uno-che-è. Non è allora necessario che lo stesso Uno-che-è sia un tutto, di cui siano parti l'Uno e l'Essere?».

«Necessario».

«Ma forse diremo che ciascuna di queste parti è solo parte, oppure dovremo dire che la parte è parte del tutto?».

«Del tutto».

«Allora, ciò che è Uno è un tutto ed ha parti».

«Senza dubbio».

«E che? Ciascuna delle parti *[E]* dell'Uno-che-è, cioè l'Uno e l'Essere, è forse separata, l'Uno dalla parte dell'Essere e l'Essere dalla parte dell'Uno?».

«Non è possibile».

«Di nuovo dunque ciascuna delle parti implica sia l'Uno sia l'Essere, e la parte viene ad essere costituita almeno da due parti, e così, per lo stesso ragionamento che si può ripetere sempre, ciò che diviene parte implica ogni volta queste due parti: l'Uno sempre implica l'Essere e l'Essere l'Uno. Perciò necessariamente *[143 A]* non c'è mai l'Uno perché si sdoppia di continuo».

«È proprio così».

«Dunque, l'Uno-che-è sarà una molteplicità infinita?».

«A quanto sembra».

Ripresa della premessa: l'Uno-che-è, preso per sé, è diverso e altro dall'Essere

«Adesso considera anche questo aspetto».

«Quale?».

«Noi diciamo che l'Uno partecipa dell'Essere e che per questo è?».

«Sì».

«E per questo l'Uno-che-è ci è apparso molteplice?».

«Proprio così».

«Che dunque? L'Uno in sé, che noi diciamo partecipare dell'Essere, se con il pensiero riusciamo a considerarlo in sé, da solo, senza questo di cui diciamo che partecipa, allora ci apparirà solo uno o anche molteplice?».

«Io credo uno». *[B]*

«Vediamo allora: è necessario che una cosa sia il suo Essere, un'altra esso stesso, se l'Uno non è l'Essere, ma partecipa dell'Essere in quanto Uno».

«Necessario».

«Dunque, se una cosa è l'Essere, un'altra l'Uno, l'Uno non è diverso dall'Essere perché è Uno, né l'Essere è altro dall'Uno perché è Essere, ma sono diversi tra loro per la Diversità e l'Alterità».

«Senza dubbio».

«Perciò la Diversità non è uguale né all'Uno né all'Essere».

«Come potrebbe, infatti». *[C]*

Prima conseguenza: il numero esiste necessariamente, quindi l'Uno è infinita molteplicità ed ha forma geometrica

«Che dunque? Se tra questi prendiamo l'Essere e la Diversità, se vuoi, oppure l'Essere e l'Uno, o l'Uno e la Diversità, allora non prendiamo forse ogni volta una realtà, che giustamente deve essere chiamata coppia?».

«Come dici?».

«Così: si può dire "Essere"?».

«Si può».

«E poi ancora dire "Uno"?».

«Anche questo».

«Non abbiamo così nominato ciascuno di essi?».

«Sì».

«E allora, quando dico "Essere e Uno", io non indico la coppia insieme?».

«Senza dubbio».

«Dunque, anche se dico "Essere e Diversità", oppure "Diversità e Uno", non dico forse, ogni volta, la coppia?».

«Sì». *[D]*

«E questi che giustamente sono definiti coppia, è possibile che siano una coppia senza essere due?».

«Non è possibile».

«Ma se questi sono due, c'è qualche mezzo perché ognuno di loro non sia uno?».

«Nessuno».

«Ciascun termine, quindi, proprio

in quanto parte di una dualità, sarà Uno».

«È evidente».

«Ma se ciascuno di questi è Uno, aggiungendone uno qualsiasi a una qualsiasi coppia, non diventa forse tre il tutto?».

«Sì».

«Il tre non è dispari e il due pari?».

«Come no!».

«E che? Se c'è il due, non *[E]* deve necessariamente esserci il due volte, e se c'è il tre il tre volte, se è proprio del due essere due volte uno, e del tre essere tre volte uno?».

«È necessario che sia così».

«Ma essendoci il due e il due volte, non è necessario che ci sia il due volte due? Ed essendoci il tre e il tre volte, che ci sia anche il tre volte tre?».

«Come no!».

«E allora? Essendoci il tre e il due volte, e il due e il tre volte, non è necessario che ci sia il due volte tre e il tre volte due?».

«Assolutamente necessario».

«Ci saranno dunque prodotti di due numeri pari e *[144 A]* prodotti di due numeri dispari, e prodotti di un pari per un dispari e di un dispari per un pari».

«È così».

«Se dunque è così, credi che ci sia qualche numero che non sia necessariamente?».

«In nessun modo».

«Se allora l'Uno è, necessariamente anche il numero è»[39].

«È necessario».

«Ma se c'è il numero, c'è molteplicità e infinita pluralità degli enti; non è forse il numero molteplicità infinita e partecipe dell'Essere?».

«Senz'altro».

«Dunque, se il numero nella sua totalità partecipa dell'Essere, forse ne partecipa anche ogni parte del numero?».

«Sì». *[B]*

«Allora, l'Essere è suddiviso in tutta la molteplicità e non manca a nessuno degli enti, né al più piccolo, né al più grande? Ma non è assurdo aver detto questo? In che modo, infatti, potrebbe mancare l'Essere a uno degli enti?».

«In nessun modo».

«Allora, l'Essere si suddivide sia in parti piccolissime, sia in parti grandissime, in tutte le forme possibili, esso più di tutte le altre realtà si suddivide e le sue parti sono *[C]* innumerevoli».

«È così».

«Dunque, le sue parti sono in un numero che è il maggiore in assoluto»[40].

«Il maggiore certamente».

«Che dunque? Ce ne può essere qualcuna che è parte dell'Essere, ma che è nessuna parte?».

«Come infatti potrebbe?».

«Ma se è, credo che, finché è, necessariamente sia sempre una ed è impossibile che sia nessuna».

«È necessario».

«In ogni singola parte dell'Essere, allora, è presente l'Uno, il quale non manca ad alcuna, né alla più piccola, né alla più grande, né a nessun'altra»[41].

«È così».

«E allora, essendo Uno, *[D]* sarà contemporaneamente tutto intero in più luoghi? Considera questo problema».

«Ma io lo considero e vedo che è impossibile».

«Se non è intero, sarà allora diviso in parti: l'Uno in nessun altro modo potrà essere presente contemporaneamente in tutte le parti dell'Essere se non diviso in parti».

«Sì».

«Ma ciò che si divide in parti necessariamente è tante volte quante sono le sue parti».

«Necessariamente».

«Non era allora vero quello che

dicevamo poco fa, quando abbiamo sostenuto che l'Essere si suddivide in un numero di parti il maggiore in assoluto. Infatti non si suddivide in un numero maggiore dell'Uno, ma in un numero, *[E]* mi sembra, uguale all'Uno: né l'Essere manca all'Uno, né l'Uno all'Essere, ma essendo sempre in coppia, si eguagliano».

«Risulta del tutto chiaro».

«Dunque, l'Uno in sé, che viene diviso in parti dall'Essere, è molteplicità e infinita pluralità».

«Così appare».

«Non solo allora l'Uno-che-è è molti, ma anche lo stesso Uno in sé, suddiviso dall'Essere, è di necessità molteplice».

«È proprio così».

«E poiché le parti sono parti di un tutto, l'Uno sarà finito in quanto tutto. O forse le parti non sono contenute dal tutto?». *[145 A]*

«Necessariamente».

«Ma ciò che contiene costituirà certo un limite».

«Come no!».

«Dunque, l'Uno-che-è è sia uno sia molti, sia tutto sia parti, sia limitato sia quantità infinita»[42].

«Appare così».

«Se è limitato, non avrà anche estremi?».

«Necessariamente».

«Ma che? Se è un tutto, non avrà anche inizio, mezzo e termine? O è possibile che ci sia un qualche tutto senza queste tre determinazioni? E se una di queste gli manca, potrà ancora essere un tutto?».

«Non potrà».

«Dunque, a quanto sembra, l'Uno avrà inizio, *[B]* termine e mezzo».

«Così dovrebbe essere».

«Ma il mezzo è a uguale distanza dalle estremità, altrimenti non sarebbe mezzo».

«No, infatti».

«Allora, a quanto sembra, l'Uno, essendo così, parteciperà di una qualche forma, sia diritta, sia rotonda, sia mista delle due».

«Infatti, ne parteciperà».

Seconda conseguenza: l'Uno è in se stesso e in Altro

«Ma, stando così le cose l'Uno non sarà forse sia in se stesso sia in Altro?».

«Come dici?».

«Ciascuna delle parti è, per così dire, nel tutto e nessuna è esterna ad esso».

«È così».

«Tutte le parti sono contenute nel *[C]* tutto?».

«Sì».

«E l'Uno è né più né meno della totalità delle sue parti».

«Né più né meno, infatti».

«Ma l'Uno non è anche il tutto?».

«Come no!».

«Se dunque tutte le parti si trovano ad essere nel tutto, visto che l'Uno è tutte le parti ed è anche lo stesso tutto, se tutte sono contenute nel tutto, l'Uno sarà contenuto dall'Uno: così si conclude che l'Uno stesso sarà in sé»[43].

«Appare così».

«D'altra parte il tutto certamente non è nelle sue parti, né in tutte né *[D]* in qualcuna. Se infatti fosse in tutte, necessariamente sarebbe anche in una, perché, se non fosse in una qualsiasi, non potrebbe nemmeno essere in tutte: se infatti questa parte è una fra tutte, se il tutto non è in questa, come potrebbe allora essere in tutte?».

«In nessun modo».

«Ma il tutto non è nemmeno in qualcuna delle parti. Se infatti il tutto fosse in qualcuna, il più sarebbe nel meno, il che è impossibile».

«Infatti, è impossibile».

«Ma se il tutto non è né in molte parti, né in una, né in tutte[44], non è forse necessario che sia in qualche cosa d'altro, oppure in nessun luo-

go?». *[E]*

«È necessario».

«Dunque, se non fosse in nessun luogo non sarebbe affatto; ma il tutto, che è, poiché non è in sé, non sarà necessariamente in Altro?».

«Senz'altro».

«L'Uno dunque, in quanto tutto, è in Altro, ma in quanto è la totalità delle parti, è in sé. Così l'Uno è necessariamente in sé e in Altro».

«È necessario».

Seconda affermazione: l'Uno è in movimento e immobile

«Se questa è la natura dell'Uno, non dovrà necessariamente sia muoversi sia stare immobile?».

«Perché?».

«È immobile, se è in se stesso. *[146 A]* Essendo nell'Uno e non muovendosi da questo, sarà sempre nello stesso, cioè in se stesso».

«Infatti».

«Ciò che è sempre nello stesso luogo, è necessario che stia così sempre».

«Senz'altro».

«E allora? Ciò che è sempre in Altro, non è forse necessario, al contrario, che non sia mai nello stesso luogo? Così, non essendo mai nello stesso luogo, non potrà essere immobile e, poiché non è immobile, non dovrà forse muoversi?».

«È così»[45].

«Dunque, necessariamente l'Uno, essendo sempre in sé e in Altro, sempre si muove e sempre è immobile».

«Risulta così».

Terza affermazione: l'Uno è identico e diverso sia a sé sia agli Altri

«Inoltre egli deve essere identico a sé e diverso *[B]* da sé, e così pure deve essere identico e diverso rispetto agli Altri, se hanno valore le precedenti affermazioni».

«Come dici?».

«Ogni realtà, in relazione a ogni altra, o è identica o è diversa; se non è né identica né diversa, sarà una parte di ciò con cui ha questa relazione o sarà un tutto in relazione a una parte».

«Così risulta».

«Allora, è forse l'Uno una parte di se stesso?».

«In nessun modo».

«Dunque, non sarà nemmeno in rapporto a sé come un tutto rispetto a una parte, perché sarebbe anche una parte rispetto a se stesso».

«Non è infatti possibile». *[C]*

«Allora, sarà diverso l'Uno dall'Uno?».

«Certamente no».

«Non sarà dunque diverso da sé».

«No, senza dubbio».

«Se dunque l'Uno rispetto a se stesso non è né diverso, né un tutto, né una parte, non deve necessariamente essere identico a se stesso?».

«Necessariamente».

«E che? Ciò che è in Altro da sé, dal sé che è in sé, non è necessario che sia diverso da sé, se è anche in Altro da sé?».

«Mi sembra di sì».

«Così ci apparve essere l'Uno, in sé e anche in Altro».

«Infatti, ci apparve così».

«Dunque, a quel che sembra, l'Uno sarà diverso *[D]* da sé».

«Così sembra»[46].

«Che dunque? Se una realtà è diversa da un'altra, non dovrà essere diversa da ciò che è diverso?».

«Necessariamente».

«Dunque, tutte le realtà, che non sono Uno, sono diverse dall'Uno e l'Uno è diverso da tutte le realtà che non sono Uno?».

«Come no!».

«Quindi, l'Uno sarà diverso dagli Altri».

«Diverso»[47].

«Ora osserva[48]: l'identico e il diverso in sé non sono contrari tra loro?».

«Come no!».

«Potrà quindi mai l'identico essere nel diverso o il diverso nell'identico?».

«Non lo potrà».

«Se allora il diverso non sarà mai nell'identico, non c'è nessun ente nel quale il diverso possa stare per qualche tempo. *[E]* Infatti, qualunque sia il tempo in cui si trova in qualcosa, per quel tempo il diverso sarebbe nell'identico. Non è così?».

«È così»[49].

«Poiché quindi il diverso non è mai nell'identico, non sarà mai in qualcuno degli enti».

«Vero».

«Quindi, il diverso non sarà né in ciò che non è Uno, né nell'Uno».

«No, infatti».

«Quindi, l'Uno non differirà da ciò che non è Uno a causa del diverso, né il Non uno differirà dall'Uno».

«No, infatti».

«Né saranno reciprocamente diversi per se stessi, visto che non partecipano *[147 A]* del diverso».

«Come potrebbero, infatti?».

«Se non differiscono né per se stessi, né per il diverso, non si sottraggono forse del tutto a qualsiasi differenza reciproca?».

«Si sottraggono».

«Ma ciò che non è Uno non partecipa nemmeno dell'Uno; infatti non sarebbe più Non uno, ma in qualche modo sarebbe Uno».

«Vero».

«Allora, il Non uno non sarà nemmeno numero, perché, se avesse numero, non sarebbe più del tutto Non uno»[50].

«No, infatti».

«E dunque? Le cose che non sono Uno sono forse parti dell'Uno? Se fosse così, non parteciperebbero forse dell'Uno?».

«Parteciperebbero».

«Se dunque prendiamo i due termini, l'Uno e *[B]* il Non uno, in senso assoluto, l'Uno non sarà né parte delle cose che non sono Uno, né un tutto di cui quelle sono parti; a loro volta anche le cose che non sono Uno non saranno né parti dell'Uno né un tutto di cui l'Uno è parte».

«No, infatti».

«Ma abbiamo detto che le realtà che non sono in relazione né in quanto parti, né in quanto tutto, né in quanto diverse, sono identiche tra loro»[51].

«Infatti, l'abbiamo detto».

«Dobbiamo dunque dire che anche l'Uno, che si trova in una tale relazione con le cose che non sono Uno, è identico a queste?».

«Dobbiamo dirlo».

«L'Uno dunque, a quel che sembra, è sia diverso dagli Altri e da se stesso, sia identico agli Altri e a se stesso».

«Appare una conclusione probabile sulla base del ragionamento svolto»[52]. *[C]*

Conseguenza: l'Uno è simile e dissimile sia a sé sia agli Altri

«Forse l'Uno è anche e simile e dissimile a se stesso e agli Altri?».

«Forse».

«Poiché s'è rivelato diverso dagli Altri, anche gli Altri saranno in qualche modo diversi dall'Uno».

«Ebbene?».

«Non sarà dunque diverso dagli Altri quanto gli Altri sono diversi da esso, né di più né di meno?».

«Come infatti potrebbe esserlo?»

«Se allora non sono diversi né di più né di meno, lo saranno in modo simile».

«Sì»[53].

«Dunque, poiché è diverso dagli Altri come gli Altri sono diversi da questo, per ciò stesso si troveranno ad avere un'identità l'Uno con gli Altri e gli Altri con l'Uno». *[D]*

«Come dici?».

«Così: ciascun nome tu non lo applichi a qualche oggetto preciso?».

«Io sì».

«E dunque, lo stesso nome lo potrai pronunciare più volte e non una sola?».

«Io sì».

«Forse pensi che, se lo pronunci una sola volta, designi l'oggetto a cui il nome appartiene, se più volte invece non più quello? Oppure ritieni che, se pronunci lo stesso nome sia una sia più volte, necessariamente anche indichi sempre il medesimo oggetto?».

«Ebbene?».

«Dunque, anche "diverso" è un nome che si attribuisce a un qualche oggetto preciso?».

«Certamente». *[E]*

«Quando allora lo pronunci, sia una, sia più volte, non lo riferisci ad altro né nomini altro se non ciò che ha sempre avuto questo nome».

«È così».

«Quando poi noi sosteniamo che gli Altri sono diversi dall'Uno e che l'Uno è diverso dagli Altri, pur dicendo due volte "diverso", non lo attribuiamo se non a ciò che sempre per sua natura ha avuto questo nome»[54].

«Certamente».

«In quanto dunque l'Uno è diverso dagli *[148 A]* Altri e gli Altri dall'Uno, poiché sono affetti dallo stesso diverso, per questo l'Uno sarà affetto non in altro modo, ma nello stesso modo degli Altri. Ciò che ha una qualche stessa affezione è simile; o no?».

«Sì».

«Per il fatto quindi che è diverso dagli Altri, per questo tutto l'Uno è simile a tutti gli Altri: infatti è del tutto diverso da tutti».

«Così sembra».

«Ma il simile è opposto al dissimile».

«Sì».

«Dunque, anche il diverso è opposto all'identico».

«Anch'esso».

«Ma avevamo anche visto che l'Uno è *[B]* identico agli Altri».

«Infatti, l'avevamo visto».

«Ma essere identico agli Altri è un'affezione opposta all'essere diverso dagli Altri».

«Senz'altro».

«In quanto diverso, l'Uno ci apparve simile».

«Sì».

«Allora, *in quanto identico*, sarà dissimile per l'affezione opposta a quella che lo faceva simile. Non era il diverso che lo faceva simile?».

«Sì».

«L'identico dunque lo dovrà rendere dissimile, oppure non sarà contrario al diverso»[55]. *[C]*

«Sembra».

«L'Uno sarà allora simile e dissimile agli Altri, simile in quanto diverso, dissimile in quanto identico».

«In effetti l'Uno sembra possedere anche queste determinazioni».

«Ma ha anche quest'altra».

«Quale?».

«In quanto affetto dall'identico, non è affetto dall'alterità, in quanto non affetto dall'alterità non è dissimile, in quanto non dissimile è simile. In quanto invece è affetto dall'alterità, è altro, e in quanto altro è dissimile».

«Dici il vero».

«L'Uno è dunque identico e diverso rispetto agli Altri: perciò, in entrambi i casi e in ciascuno, sarà simile *[D]* e dissimile agli Altri».

«Certo».

«Ugualmente l'Uno ci è apparso anche diverso e identico rispetto a se stesso: perciò, in entrambi i casi e in ciascuno, ci apparirà simile e dissimile a se stesso»[56].

«Necessariamente».

Quarta affermazione: l'Uno è e non è in contatto con sé e con gli Altri

«Ma poi? Considera ora la modali-

tà del contatto e del non contatto dell'Uno con se stesso e con gli Altri».

«Vediamo».

«Già abbiamo visto come l'Uno è nel tutto, cioè in se stesso».

«Giusto».

«Ma l'Uno non è anche negli Altri?».

«Sì».

«In quanto è negli Altri, *[E]* avrà contatto con gli Altri; in quanto invece è in se stesso, sarà impossibilitato a toccare gli Altri, mentre, essendo in sé, sarà a contatto con se stesso».

«Così appare».

«Così l'Uno sarà a contatto sia con sé, sia con gli Altri»[57].

«A contatto».

«Ma da quest'altro punto di vista? Tutto ciò che deve essere a contatto con un oggetto non è necessario forse che si trovi immediatamente vicino a quello che deve toccare, occupando il posto che è dopo quello dell'oggetto che tocca?».

«Necessario».

«Anche l'Uno allora, se deve avere un contatto con se stesso, deve trovarsi subito dopo se stesso, deve occupare lo spazio vicino a quello in cui esso è».

«Infatti, deve essere così».

«Dunque, l'Uno dovrebbe essere due per fare *[149 A]* questo e per trovarsi in due posti nello stesso tempo. Ma finché sarà Uno, come potrà farlo?».

«Infatti, non potrà».

«La stessa necessità, quindi, impedisce all'Uno sia di essere due, sia di avere contatto con se stesso»[58].

«La stessa».

«Ma non avrà contatto nemmeno con gli Altri».

«Perché?».

«Perché, diciamo, ciò che deve essere a contatto con un oggetto rimanendone distinto deve stare vicino a quello, senza che ci sia in mezzo nessun terzo oggetto».

«Vero».

«Occorre allora che ci siano almeno due oggetti, se ci deve essere contatto».

«È necessario».

«Se ai due oggetti se ne aggiunge un terzo di seguito, questi *[B]* saranno tre, ma i contatti due».

«Sì».

«Così sempre, ogni volta che si aggiunge un oggetto, si aggiunge anche un contatto; pertanto accade che il numero dei contatti sia inferiore di uno rispetto alla somma degli oggetti. Di quanto i primi due oggetti superavano i contatti per essere la loro somma maggiore di quella dei contatti, di altrettanto in seguito anche l'intera somma degli oggetti supera quella di tutti i contatti. *[C]* Infatti nel successivo processo per ogni unità che si aggiunge alla somma, si aggiunge anche un contatto ai contatti».

«È giusto».

«Qualunque sia allora il numero degli oggetti, sempre i contatti saranno inferiori di un'unità».

«Vero».

«Se quindi c'è solo l'Uno, se non c'è il due, non ci potrà essere contatto».

«Come potrebbe, infatti».

«Dunque, diciamo, gli Altri dall'Uno non sono né Uno, né partecipano di quello, poiché sono Altri».

«Infatti, no».

«Allora, negli Altri non c'è numero, poiché in essi non c'è l'Uno»[59].

«Come infatti potrebbe?».

«Gli Altri allora non sono né uno, né due, né *[D]* possono essere designati con qualche altro numero».

«No».

«Allora, solo l'Uno è Uno, e non ci sarà il due».

«Appare di no».

«Quindi, non c'è contatto, poiché non c'è il due»[60].

«Non c'è».

«Ma allora né l'Uno è a contatto con gli Altri, né gli Altri con l'Uno, visto che non c'è contatto».

«No, infatti».

«Quindi, secondo tutti i nostri ragionamenti, l'Uno ha contatto e non ha contatto, sia con gli Altri, sia con se stesso».

«Così sembra».

Quinta affermazione: l'Uno è uguale e diseguale a sé e agli Altri

«È allora uguale e diseguale a se stesso e agli Altri?».

«Come dici?».

«Poniamo che l'Uno sia più grande o più piccolo degli Altri, *[E]* o all'opposto che gli Altri siano più grandi o più piccoli dell'Uno; non è forse vero allora che non sarebbero affatto più grandi o più piccoli per la loro propria natura, cioè non per il fatto di essere Uno l'Uno o Altri dall'Uno gli Altri? Ma se, oltre ad essere quello che sono entrambi, possedessero l'uguaglianza, sarebbero uguali tra loro; se gli Altri avessero grandezza e l'Uno piccolezza, o anche all'opposto l'Uno avesse grandezza, gli Altri piccolezza, quell'Idea cui inerisce la grandezza non sarebbe maggiore, mentre quella a cui inerisce la piccolezza sarebbe minore?».

«Necessariamente».

«Dunque, ci sono due Idee, la grandezza e la piccolezza? Se infatti non ci fossero, né potrebbero essere contrarie tra di loro, né *[150 A]* potrebbero ingenerarsi nelle cose che sono».

«Come potrebbero, infatti».

«Se dunque nell'Uno si ingenera la piccolezza, sarà o nel tutto o in una parte».

«È così».

«Che succede se si manifesta nel tutto? Non è vero che o si estende tanto quanto è l'Uno nella sua totalità oppure lo circonda?».

«È evidente».

«Ma, se si estende tanto quanto l'Uno, la piccolezza non sarà uguale a questo, mentre se lo circonda non sarà più grande?».

«Come no!».

«È dunque possibile che la piccolezza sia uguale o più grande di qualcosa e faccia da grandezza e da uguaglianza, senza *[B]* però essere se stessa?».

«È impossibile».

«Allora, la piccolezza non sarà nella totalità dell'Uno, ma se mai, nella parte».

«Sì».

«Ma nemmeno nell'intera parte, altrimenti provocherà gli stessi effetti che abbiamo già visto per il tutto: sarà uguale o maggiore della parte nella quale ogni volta sarà».

«È necessario».

«Allora, la piccolezza non sarà mai in nessuna delle realtà che sono, non potendo trovarsi né nella parte né nel tutto. Non ci sarà nulla di piccolo, se non la piccolezza in sé».

«Pare di no».

«Ma nemmeno la grandezza sarà in qualcuna delle realtà: infatti ci sarebbe, *[C]* oltre la stessa grandezza, qualcosa di più grande, ciò in cui la grandezza si trova. E non c'è la piccolezza, di cui necessariamente deve essere maggiore, se è grande. Infatti non è possibile che ci sia, in quanto la piccolezza non è in alcun luogo».

«È vero».

«Ma la grandezza in sé non può essere più grande di altro se non della piccolezza in sé, né la piccolezza più piccola di altro se non della grandezza in sé»[61].

«No, infatti».

«Allora, gli Altri non sono né più grandi né più piccoli dell'Uno, perché non hanno né grandezza né

piccolezza; *[D]* queste poi non hanno il potere di superare l'Uno o di esserne superate, ma valgono solo nel rapporto reciproco; anche l'Uno non sarà né più grande né più piccolo rispetto a queste e agli Altri, in quanto non ha né grandezza né piccolezza».

«Risulta così».

«Ma se l'Uno non è né più grande né più piccolo degli Altri, necessariamente né li supera né è superato».

«È così».

«Ora ciò che né supera né è superato è necessario che sia alla pari ed essendo alla pari è uguale».

«Come *[E]* no!».

«Ma l'Uno in sé avrà lo stesso rapporto con se stesso: non avendo né grandezza né piccolezza, non supererà né sarà superato da se stesso, ma essendo alla pari, sarà uguale a sé».

«Certamente».

«L'Uno sarà allora uguale a se stesso e agli Altri».

«Così appare».

«Pertanto l'Uno, essendo in se stesso, sarà anche fuori intorno a se stesso, e circondandolo sarà più grande *[151 A]* di sé, mentre in quanto circondato, è più piccolo. Così l'Uno sarà più grande e più piccolo di se stesso».

«Lo sarà infatti».

«Ma non è necessario aggiungere anche questo, che non c'è nulla oltre l'Uno e gli Altri?».

«Come no!».

«Ma ciò che sempre è deve essere in qualche luogo».

«Sì».

«Ora essere in qualcosa d'altro vuol dire essere in qualcosa di più grande essendo più piccolo? Altrimenti non è possibile che una realtà sia in un'altra».

«Infatti, non è possibile».

«Poiché dunque non c'è nulla oltre agli Altri e all'Uno, e poiché questi devono essere in qualcosa, non è allora necessario che o sono reciprocamente interni, gli Altri nell'Uno e l'Uno negli Altri, *[B]* o non sono in alcun luogo?».

«Risulta così».

«Poiché allora l'Uno è negli Altri, questi sono più grandi dell'Uno, in quanto lo circondano, e l'Uno, essendo circondato, è più piccolo degli Altri; d'altra parte, poiché gli Altri sono nell'Uno, l'Uno per lo stesso ragionamento sarà più grande degli Altri e gli Altri saranno più piccoli dell'Uno»[62].

«Sembra».

«L'Uno allora è uguale, più grande e più piccolo di sé e degli Altri».

«Così appare».

Conseguenza: l'Uno è numericamente uguale e diseguale a sé e agli Altri

«E poiché è più grande, più piccolo ed uguale, sarà di misure uguali, maggiori e minori *[C]* rispetto a se stesso e agli Altri, e poiché di misure, anche di parti».

«Come no!».

«Essendo allora di misure uguali, maggiori e minori, sarà anche numericamente maggiore e minore rispetto a sé e agli Altri e uguale a sé e agli Altri per le stesse ragioni».

«Come dici?».

«Rispetto a quelle cose di cui è più grande avrà più misure e sarà maggiore, quanto di misure, altrettanto di parti; analogamente anche per quelle cose di cui è più piccolo, e, per queste stesse ragioni, anche per quelle di cui è uguale».

«È così».

«Dunque, l'Uno, poiché è più grande, più piccolo e uguale a se stesso, avrà e altrettante misure, *[D]* e di più, e di meno, rispetto a se stesso, e poiché di misure, anche di parti?».

«Come no!».

«Se sarà di parti uguali a se stesso,

avrà una somma di parti uguale a se stesso, se sarà di parti maggiori sarà numericamente più grande, se di minori sarà numericamente più piccolo».

«Così appare».

«Ma dunque anche rispetto agli Altri sarà così l'Uno? Poiché appare maggiore di quelli, di necessità dovrà essere numericamente più grande di essi, poiché minore numericamente più piccolo, poiché uguale in grandezza avrà anche una somma uguale agli Altri».

«È così».

«Così anche, come *[E]* sembra, l'Uno sarà numericamente uguale, maggiore e minore di se stesso e degli Altri».

«Lo sarà».

Sesta affermazione: l'Uno partecipa del tempo e tuttavia è e non è nel tempo, diviene e non diviene

«Dunque, l'Uno partecipa anche del tempo, ed è e diviene più giovane e più vecchio di sé e degli Altri, e inoltre, pur partecipando del tempo, non è né diviene né più giovane né più vecchio di sé e degli Altri?».

«Come dici?».

«In qualche modo gli appartiene l'Essere, se l'Uno è».

«Sì».

«Cos'altro indica "è" se non il partecipare all'Essere nel tempo presente, così come *[152 A]* "era" indica la partecipazione nel tempo passato e "sarà" all'Essere nel futuro?».

«È così infatti».

«Dunque, l'Uno è partecipe del tempo se partecipa anche dell'Essere»[63].

«Senza dubbio».

«Quindi del tempo che scorre?».

«Sì».

«Diviene allora sempre più vecchio di sé, se scorre come il tempo».

«Necessariamente».

«Dunque, non ci ricordiamo che il più vecchio diventa più vecchio rispetto a qualcosa che diviene più giovane?»[64].

«Lo ricordiamo».

«Quindi, poiché l'Uno diviene più vecchio rispetto a se stesso, diventa più vecchio di sé *[B]* che diventa più giovane?».

«È così».

«Così diviene sia più giovane, sia più vecchio di sé».

«Sì».

«Ma non è più vecchio quando è nel tempo presente, che nel suo divenire è in mezzo tra "era" e "sarà"? Infatti nel suo scorrere dal passato al futuro non salterà il presente».

«Certamente no».

«Ma dunque non interrompe il suo diventar più vecchio, quando *[C]* si incontra con il presente? Allora, forse accade non che diventa più vecchio, ma che lo è già? Se infatti continuasse a scorrere, non sarebbe mai colto dal presente. Ciò che scorre è tale da avere un contatto con entrambi, con il presente e con il futuro, con il presente in quanto lo abbandona, con il futuro in quanto lo coglie, e diviene in mezzo ad entrambi, tra il futuro e il presente»[65].

«È vero».

«Se di necessità tutto ciò che diviene non può evitare il presente, quando poi vi si trova cessa sempre di divenire ed in quel momento è ciò che gli è accaduto *[D]* di divenire».

«Così appare».

«L'Uno allora, quando, diventando più vecchio, incontra il presente, cessa di divenire più vecchio e in quel momento lo è».

«Certo».

«Pertanto, è anche più vecchio di quello di cui diventava più vecchio. Non diventava più vecchio di sé?».

«Sì».

«Il più vecchio è più vecchio di uno

più giovane?».

«Lo è».

«Allora, l'Uno è più giovane di sé quando, diventando più vecchio, incontra il presente».

«Necessariamente».

«Ora il presente *[E]* è sempre con l'Uno per tutto il tempo del suo essere: infatti l'Uno, ogni qual volta è, sempre nel presente è».

«Come no!».

«Sempre allora l'Uno è e diviene più vecchio e più giovane di sé».

«Così sembra».

«Ma esso è, o diviene, per un tempo maggiore o uguale a se stesso?».

«Per un tempo uguale».

«Ma ciò che diviene, o è, per un tempo uguale ha la stessa età».

«Come no!».

«Ciò che ha la stessa età non è né più vecchio né più giovane».

«Certamente no».

«Allora, l'Uno che diviene ed è per un tempo uguale a se stesso, non è e non diviene né più giovane né più vecchio di sé».

«Credo anch'io di no».

«E dunque per gli Altri?».

«Non so che dire». *[153 A]*

«Questo devi dire, che quelli che sono Altri dall'Uno, proprio in quanto sono Altri e non Altro, sono più di Uno: se infatti fosse Altro, sarebbe Uno, ma essendo Altri sono più di Uno e costituiscono una pluralità»[66].

«Senz'altro».

«Essendo pluralità, parteciperanno di un numero superiore a uno».

«Come no!».

«Che dunque? Diremo che nei numeri si formano o si sono formati prima i numeri più grandi o quelli più piccoli?».

«I numeri più piccoli».

«Il più piccolo di tutti allora sarà il primo: questo *[B]* è l'Uno, o no?».

«Sì».

«Dunque, l'Uno è venuto primo fra tutte le realtà che hanno numero; e tutte le altre realtà hanno numero, se sono altre e non altro».

«Infatti, l'hanno».

«Credo poi che, essendo venuto per primo, sia venuto prima degli Altri, e gli Altri dopo; ciò che è venuto dopo è più giovane di ciò che è venuto prima; pertanto gli Altri saranno più giovani dell'Uno e l'Uno più vecchio degli Altri»[67].

«Lo saranno».

«Che mi dici poi di questo? L'Uno potrebbe essere divenuto contro la sua stessa natura *[C]* o è impossibile?».

«Impossibile».

«Ma l'Uno ci apparve dotato di parti; se ha parti, ha anche un inizio, un termine e un mezzo».

«Sì».

«Dunque, non diviene forse prima di tutto il principio, sia dell'Uno in sé, sia di ciascuno degli Altri, e dopo il principio non vengono anche tutte le altre realtà, fino alla fine?».

«E allora?».

«Noi diremo che tutte queste altre realtà sono parti sia del tutto sia dell'Uno, questo poi diremo che è divenuto contemporaneamente Uno e tutto alla fine».

«Infatti, lo diremo».

«Ma la fine credo che divenga per ultima, *[D]* e la natura dell'Uno si realizza insieme con questa: se è necessario che l'Uno in sé non divenga contro la sua natura, avrà per sua natura il suo realizzarsi per ultimo dopo le altre realtà, insieme con la fine».

«È chiaro»[68].

«Dunque, l'Uno è più giovane degli Altri, mentre gli Altri sono più vecchi dell'Uno».

«Così appare anche a me».

«Che dunque? L'inizio, o un'altra parte qualsiasi dell'Uno o di qualsiasi altra realtà, in quanto è parte e non

parti, non è necessario che sia Uno, proprio perché è una parte?».

«Necessario».

«Dunque, l'Uno nasce insieme sia a quello che viene per primo sia *[E]* a quello che viene per secondo, e non manca a nessuna delle parti che vengono dopo, quali che esse siano e in qualunque posto dell'ordine, finché, giunto alla fine, diviene Uno e tutto, non mancando a nessun momento del divenire, né in mezzo, né all'inizio, né alla fine»[69].

«Vero».

«L'Uno ha dunque la stessa età di tutti gli Altri, cosicché, se l'Uno in sé non si è generato contro natura, non sarà generato né prima né dopo gli Altri, ma insieme. *[154 A]* E per questo stesso ragionamento l'Uno non sarà né più vecchio né più giovane degli Altri, né gli Altri dell'Uno; secondo il ragionamento precedente, invece, egli sarà più vecchio e più giovane, e analogamente lo saranno gli Altri rispetto a lui».

«Certamente».

«Così l'Uno è e diviene. Ma che cosa pensiamo del fatto che diviene più vecchio e più giovane degli Altri, come gli Altri dell'Uno, e del fatto che non diviene né più giovane né più vecchio? Incontriamo sul divenire le stesse questioni viste per l'Essere o è diverso?».

«Non *[B]* so che dire».

«Io, però, direi almeno questo: se anche una cosa è più vecchia di un'altra, è impossibile che divenga più vecchia di quanto lo era all'inizio, né una più giovane può diventare ancora più giovane[70]. Aggiungendo quantità uguali a diseguali, di tempo o di qualsiasi altra cosa, si produce una differenza sempre uguale a quella che era la differenza iniziale».

«Come no!».

«Ciò che è, quindi, non diventerà mai *[C]* più vecchio o più giovane di nessuna realtà, se la loro età differisce sempre per la stessa misura. Uno è ed è diventato più vecchio, l'Altro più giovane, ma non lo divengono reciprocamente».

«Vero».

«E allora, l'Uno che è non diviene né più vecchio né più giovane degli Altri che sono»[71].

«No, infatti».

«Vedi ora se in questo modo divengono tra loro più vecchi e più giovani».

«Quale modo?».

«Quello per cui l'Uno ci apparve più vecchio degli Altri e questi più vecchi dell'Uno».

«E allora?».

«Quando l'Uno è più vecchio degli Altri, è divenuto per più tempo *[D]* degli Altri».

«Sì».

«Guarda ora di nuovo: se aggiungiamo a un tempo maggiore e a uno minore una stessa quantità di tempo, il maggiore si staccherà dal minore per una percentuale uguale o minore?».

«Per una minore».

«Allora, qualunque sia la differenza d'età che l'Uno aveva all'inizio rispetto agli Altri, non sarà la stessa in seguito, ma aggiungendosi un tempo uguale per entrambi, l'Uno si staccherà per età dagli Altri sempre meno di prima. O no?».

«Sì».

«Ora ciò che per età differisce da qualcosa meno *[E]* di prima, non diviene forse più giovane rispetto a quelli di cui prima era più vecchio?».

«Più giovane».

«Ma se l'Uno diventa più giovane, gli Altri non diventano rispetto all'Uno più vecchi di prima?».

«Certamente».

«Così il più giovane diviene più vecchio rispetto a quello che è venuto prima e che è più vecchio, e senza mai

essere più vecchio, diviene tuttavia sempre più vecchio dell'altro: quello infatti procede verso una maggiore giovinezza, questo verso una maggiore vecchiaia. *[155 A]* A sua volta il più vecchio diventa allo stesso modo più giovane del più giovane. Procedendo in senso opposto, anche il loro divenire reciproco è opposto: il più giovane diviene più vecchio del più vecchio, il più vecchio più giovane del più giovane. Ma non possono compiere questo processo. Se infatti si compisse, non diverrebbero più, ma sarebbero. Ora invece essi divengono reciprocamente più vecchi e più giovani. L'Uno diviene più giovane degli Altri poiché è apparso essere più vecchio e venuto prima, *[B]* gli Altri più vecchi dell'Uno poiché sono venuti dopo. Per lo stesso ragionamento anche gli Altri sono in questo stesso rapporto con l'Uno, perché ci apparvero più vecchi di quello e venuti prima»[72].

«Ci apparve appunto così».

«Dunque, per un verso, in quanto nessuna realtà diviene più vecchia o più giovane di un'altra, perché differiscono reciprocamente di una quantità costante, l'Uno non diventa né più vecchio né più giovane degli Altri, né gli Altri dell'Uno; ma per l'altro verso, in quanto necessariamente ciò che è nato prima differisce da quello che è nato dopo per una percentuale sempre diversa, *[C]* e lo stesso vale per ciò che è nato dopo rispetto a ciò che è nato prima, per questo di necessità divengono reciprocamente più vecchi e più giovani, sia gli Altri rispetto all'Uno, sia l'Uno rispetto agli Altri».

«Certo».

«Secondo tutti questi ragionamenti, quindi, l'Uno è e diviene più vecchio e più giovane sia di sé sia degli Altri, e nel contempo non è né diventa più vecchio e più giovane né di sé né degli Altri».

«È del tutto vero!».

Conseguenza: l'Uno-che-è è conoscibile

«Tuttavia, poiché l'Uno partecipa del tempo e del *[D]* divenire più vecchio e più giovane, non è necessario che partecipi anche del prima, del poi, dell'adesso, se partecipa del tempo?».

«Necessario».

«Allora, l'Uno era, è e sarà, diveniva, diviene e diverrà».

«E allora?».

«E ad esso e di esso qualcosa può esserci, e c'era e c'è e ci sarà».

«Certamente».

«Di esso, quindi, si può avere scienza, opinione e sensazione, visto che anche noi ora sviluppiamo tutte queste forme di conoscenza nei suoi confronti».

«Dici giusto».

«Ed ha un nome e una definizione, ed *[E]* è nominato e definito; e quanto attiene a tutti gli altri enti vale anche per l'Uno»[73].

«Sei totalmente nel giusto».

Una ripresa: l'Uno è nel tempo e *cambia, è nell'istante e non cambia*

«Riprendiamo l'esame per la terza volta: se l'Uno è quale abbiamo argomentato[74], non è necessario che, essendo sia uno e molti, sia non uno e non molti e partecipando del tempo, a volte partecipi dell'Essere perché è Uno, a volte no perché non è?».

«Necessario».

«Ma gli sarà possibile, quando partecipa, di non partecipare o, quando non partecipa, di partecipare?».

«Questo non è possibile».

«Quindi, in un momento partecipa, in un altro non partecipa: solo così può partecipare e non partecipare a una medesima realtà». *[156 A]*

«Giusto».

«C'è dunque anche un momento

in cui coglie l'Essere e uno in cui lo abbandona? Come infatti potrebbe ora averlo, ora non averlo, se non lo prende e non lo abbandona in diversi momenti?».

«In nessun modo».

«E il cogliere l'Essere non lo chiami nascere?».

«Io sì».

«E l'abbandonare l'Essere non lo chiami perire?».

«Senza dubbio».

«L'Uno dunque, a quel che sembra, prendendo e abbandonando l'Essere nasce *[B]* e perisce».

«Necessariamente».

«Poiché è uno e molti e poiché nasce e perisce, non è forse che quando nasce l'Uno perisce l'essere molti, quando nascono i molti perisce l'essere Uno?».

«Certamente».

«Ma il divenire uno e molti non implica necessariamente il dividersi e l'unificarsi?».

«Di certo!».

«E quando diviene dissimile e simile, non è necessario che si assimili e si diversifichi?».

«Sì».

«E quando diviene più grande, più piccolo e uguale, non è necessario che aumenti, che diminuisca, che eguagli?».

«Proprio così»[75]. *[C]*

«E quando, essendo in movimento, si ferma e quando, essendo immobile, si mette in movimento, bisogna certo che questo accada quando l'Uno non è in alcun tempo».

«Come dici?».

«Essere prima immobile e in seguito in movimento, essere prima in moto e poi immobile: senza un mutamento non sarà possibile patire questi stati».

«Come infatti potrebbe?».

«Ma non vi è nessun tempo, in cui sia possibile che qualcosa né si muova né stia ferma».

«Infatti, non c'è».

«Né d'altra parte muta senza mutamento».

«Non sembra possibile».

«Quando dunque cambia? Non cambia né quando è immobile né quando si muove, né cambia *[D]* quando è nel tempo»[76].

«No, infatti».

«Ma esiste questo stato straordinario in cui dovrebbe essere quando muta?».

«Quale?».

«L'istante. In verità questo sembra il significato della parola "istante": ciò da cui partono i cambiamenti nelle due opposte direzioni. Non è infatti dall'immobilità ancora immobile, né dal movimento ancora in moto, che c'è il mutamento; ma è questo istante dalla straordinaria natura, posto in mezzo tra movimento e immobilità, *[E]* e che non è in alcun tempo, ciò verso il quale e dal quale quanto si muove muta nella quiete e quanto è fermo muta nel movimento»[77].

«Potrebbe essere vero».

«E l'Uno, se è immobile e se si muove, dovrà cambiare in entrambe le direzioni (solo così potrebbe realizzarle entrambe); quando cambia lo fa nell'istante e quindi non sarà in alcun tempo, né si muoverà, né starà fermo».

«No, infatti».

«Dunque, sarà così anche per gli altri mutamenti, quando cambia dall'essere al perire *[157 A]* o dal non essere al nascere. Allora diviene in uno stato mediano tra tipi di movimento e di quiete, e quindi né è né non è, né nasce né perisce?».

«Sembra proprio così».

«Per lo stesso ragionamento quando passa dall'Uno ai molti e dai molti all'Uno, non è né uno né molti, né si divide né si riunifica. E nel passare dal simile al dissimile e dal dissimile al

simile, non è né simile né dissimile, né si assimila né si diversifica. E quando *[B]* da piccolo diviene grande e uguale, e viceversa, non è né piccolo, né grande, né uguale, e non aumenta, né diminuisce, né eguaglia»[78].

«Sembra di no».

«Tutto questo l'Uno dovrebbe subire, se è».

«Come no!».

Se l'Uno è, che cosa ne consegue per gli Altri dall'Uno considerati in rapporto all'Uno[79]

Prima affermazione: gli Altri partecipano dell'Uno e sono molti

«Non dobbiamo ora considerare che cosa subiscono gli Altri, se l'Uno è?».

«Bisogna considerarlo».

«Vogliamo dunque dire, se l'Uno è, quali conseguenze subiscono gli Altri dall'Uno?».

«Diciamolo».

«Poiché sono Altri dall'Uno, gli Altri non sono Uno, altrimenti non *[C]* sarebbero Altri dall'Uno».

«Giusto».

«Ma gli Altri non sono nemmeno del tutto privi dell'Uno, ma ne partecipano in qualche modo».

«Quale?».

«In questo: gli Altri dall'Uno sono Altri in quanto hanno parti; se infatti non avessero parti, sarebbero del tutto Uno».

«Giusto».

«E diciamo che le parti sono di qualcosa che è un tutto»[80].

«Infatti, lo diciamo».

«Ma necessariamente un tutto è unità di molti, di cui le parti sono parti: ciascuna delle parti deve essere parte non dei molti, ma del tutto».

«Com'è questo discorso?».

«Se qualcosa fosse parte dei molti *[D]* a cui essa stessa appartiene, certamente sarebbe parte di se stessa, il che è impossibile, e di ciascuno degli Altri, visto che lo è di tutti. Infatti, se non fosse parte di uno qualsiasi, sarebbe parte degli Altri eccetto questo, e così non sarebbe parte di ciascuno; se però non è parte di ciascuno non sarà parte di nessuno dei molti. Poiché non è parte di nessuno, è impossibile che sia qualcosa per tutti questi, quando non è niente, né parte né qualsiasi altra cosa, di nessuno».

«Così appare».

«La parte non è dunque parte dei molti né dei tutti, ma di una certa Idea e *[E]* di un certo Uno che chiamiamo tutto, che raggiunge la sua perfezione come unità di tutti; di questo la parte sarà parte»[81].

«È del tutto vero».

«Se allora gli Altri hanno parti, partecipano del tutto e dell'Uno».

«Certamente».

«Gli Altri dall'Uno sono dunque necessariamente unità, un tutto compiuto e dotato di parti».

«Necessariamente».

«Ma lo stesso ragionamento vale per ciascuna parte: anche questa infatti necessariamente partecipa *[158 A]* dell'Uno. Se infatti ciascuna di queste è parte, il termine "ciascuna" significa certamente che è una, distinta dalle altre, esistente per sé, se deve essere "ciascuna"».

«Giusto».

«Ma è evidente che, per partecipare all'Uno, dev'essere altro dall'Uno; in caso contrario non parteciperebbe all'Uno, ma sarebbe lo stesso Uno. Ora, a eccezione dell'Uno in sé, è impossibile a qualsiasi realtà essere Uno»[82].

«È impossibile».

«Ma partecipare dell'Uno è necessario sia all'intero sia alla parte. Quello sarà un Uno tutto, di cui le parti sono parti; l'altra, a sua volta, in quanto parte del tutto, sarà parte una e *[B]* singolare del tutto».

«È così».

«Dunque, ciò che partecipa dell'Uno lo farà essendo diverso dall'Uno?».

«Come no!».

«Gli Altri dall'Uno, essendo diversi dall'Uno, saranno in qualche modo molti: se infatti non fossero né Uno né più d'Uno, non sarebbero nulla».

«Non sarebbero infatti».

Conseguenza: gli Altri sono infinita molteplicità e partecipano del limite

«Poiché sono più di uno quelli che partecipano dell'Uno-parte e dell'Uno-tutto, non è forse necessario che siano molteplicità infinita queste realtà che partecipano dell'Uno?».

«Come dici?».

«Vediamo. Ciò che prende parte all'Uno non è forse qualcosa che non è Uno né partecipa dell'Uno nel momento in cui comincia a partecipare dell'Uno?».

«È evidente». *[C]*

«Dunque, sono delle molteplicità nelle quali l'Uno non c'è?

«Delle molteplicità certamente».

«E allora? Se volessimo con il pensiero staccare da questi una parte, la più piccola che sia possibile, non è necessario che anche questa che abbiamo staccato, visto che non partecipa dell'Uno, sia molteplicità e non uno?».

«Necessario».

«Dunque, ogni volta che consideriamo in se stessa la realtà diversa dall'Idea, quale che sia la parte esaminata, sempre la troveremo essere una molteplicità infinita?»[83].

«Assolutamente».

«Ma quando *[D]* ogni singola parte è diventata parte, risulta limitata, sia nel rapporto reciproco rispetto alle parti, sia in rapporto al tutto; analogamente l'intero avrà un limite rispetto alle parti».

«Senz'altro».

«Agli Altri dall'Uno accade dunque di avere un rapporto sia con l'Uno, sia con se stessi: in essi, a quanto pare, emerge qualcosa di diverso che fornisce loro un limite reciproco; la loro natura invece fornisce ad essi, in se stessi, infinitezza»[84].

«Così appare».

«Così gli Altri dall'Uno, sia come interi, sia come parti, sono infiniti e partecipano del limite».

«Certamente». *[E]*

Seconda affermazione: gli Altri subiscono tutte le affezioni contrarie sia rispetto al loro rapporto reciproco, sia rispetto a se stessi

«Dunque, sono anche simili e dissimili sia tra loro sia rispetto a se stessi?».

«Perché?».

«Per questo, che essendo tutti infiniti per loro stessa natura, sono tutti affetti dalla stessa affezione».

«Certo».

«E in quanto tutti partecipano del limite, anche per questo sono tutti affetti da una stessa affezione».

«Come no!».

«Ma in quanto sono affetti sia dall'essere finiti, sia dall'essere infiniti, sono affetti da queste affezioni che sono tra loro contrarie». *[159 A]*

«Sì».

«Ma ciò che è contrario è dissimile al massimo grado».

«E allora?».

«Allora, per ciascuna delle affezioni, questi Altri sono simili sia a se stessi sia tra loro mentre, per entrambe le affezioni insieme, sono da due punti di vista contrari e dissimili al massimo grado»[85].

«Potrebbe essere vero».

«Così gli Altri in sé saranno simili e dissimili, sia in relazione a se stessi, sia tra loro».

«È così».

«E saranno anche identici e diversi

tra loro, si muoveranno e saranno immobili, e non sarà difficile ritrovare negli Altri dall'Uno tutte queste affezioni opposte, visto che *[B]* abbiamo mostrato che patiscono queste».

«Dici bene».

Se l'Uno è, che cosa ne consegue per gli Altri dall'Uno considerati in sé e separati dall'Uno

Gli Altri in sé non hanno alcuna affezione

«Dunque, tralasciamo tali questioni come manifeste, e torniamo all'ipotesi che l'Uno è, per esaminare se gli Altri dall'Uno potranno essere in un modo diverso o solo così come abbiamo visto?».

«Certo».

«Diciamo dunque dall'inizio, se l'Uno è, quali affezioni devono avere gli Altri dall'Uno».

«Diciamolo pure».

«Allora l'Uno non è forse separato dagli Altri e gli Altri dall'Uno?».

«Perché?».

«Perché in qualche modo non c'è una realtà oltre a queste due che sia ulteriore all'Uno e agli Altri: *[C]* quando si è detto l'Uno e gli Altri si è significato tutto»[86].

«Tutto infatti».

«Non vi è quindi nient'altro di diverso da questi, in cui l'Uno e gli Altri possano trovarsi insieme».

«No, infatti».

«L'Uno e gli Altri allora non sono mai insieme».

«Sembra di no».

«Sono dunque separati?».

«Sì».

«Né possiamo dire che l'Uno, se è veramente tale, abbia parti».

«Come potremmo, *[D]* infatti?».

«Negli Altri allora non ci sarà né tutto l'Uno né parti di questo, se è separato dagli Altri e non ha parti».

«Come infatti potrebbe?».

«In nessun modo, quindi, gli Altri parteciperanno dell'Uno, visto che non ne partecipano né per la parte né per il tutto».

«Sembra di no».

«In nessun caso allora gli Altri sono Uno, né hanno in se stessi alcun Uno»[87].

«Infatti, non l'hanno».

«Ma gli Altri non sono nemmeno molti: se fossero molti, ogni singolo altro sarebbe parte di un tutto. Ora invece né uno né molti, né tutto né parti sono gli Altri dall'Uno, poiché non partecipano dell'Uno in alcun modo».

«È giusto».

«Allora, gli Altri non sono né due né tre, né il due e il tre sono in loro, *[E]* visto che sono assolutamente privi dell'Uno».

«È così».

«Inoltre gli Altri non sono né simili né dissimili rispetto all'Uno, né la somiglianza e la dissomiglianza sono in loro: se infatti fossero simili e dissimili o avessero in sé somiglianza e dissomiglianza, gli Altri dall'Uno in qualche maniera avrebbero in se stessi due affezioni opposte tra loro»[88].

«Così appare».

«Ma è impossibile che quelle realtà che non partecipano dell'Uno partecipino di due affezioni, qualunque esse siano».

«Impossibile».

«Gli Altri non sono dunque né simili, né dissimili, né entrambe le cose. *[160 A]* Se fossero simili o dissimili, parteciperebbero di una delle due Idee; se fossero entrambe le cose, parteciperebbero di due Idee contrarie. Ma questo ci è apparso impossibile».

«È vero».

«E non sono dunque né identici né diversi, né in movimento né in quiete, non nascono né periscono, non sono né più grandi né più piccoli né uguali:

non subiscono nessun'altra di queste affezioni. Se infatti gli Altri potessero essere affetti da una qualsiasi di queste, dovrebbero avere parte dell'uno, del due, del tre, del pari e del dispari. Invece la loro partecipazione a queste ci è apparsa impossibile, visto che sono totalmente privi dell'Uno»[89]. *[B]*

«Verissimo».

«Così, se l'Uno è, l'Uno è tutto e non è nemmeno Uno, sia rispetto a se stesso, sia rispetto agli Altri».

«Perfettamente».

Seconda ipotesi: Se l'Uno non è

Se l'Uno non è (in senso assoluto), che cosa ne consegue per l'Uno considerato in rapporto agli Altri dall'Uno[90]

Premessa: l'Uno-che-non-è è conoscibile e diverso dagli Altri

«Tanto basta! Ora invece non bisogna forse considerare quali sono le conseguenze dell'ipotesi che l'Uno non è?».

«Bisogna considerarle».

«Qual è dunque il significato intrinseco di questa ipotesi "se l'Uno non è"? Differisce in qualcosa da questa, "se il Non uno non è"?».

«Differisce certamente».

«Differisce solo oppure *[C]* dire "se il Non uno non è" è assolutamente opposto al dire "se l'Uno non è"?».

«Assolutamente opposto».

«E se qualcuno formulasse l'ipotesi che la grandezza non è, oppure che la piccolezza non è, o qualsiasi altra affermazione di questo tipo, non è chiaro che ogni volta afferma che ciò che non è è qualcosa di diverso?».

«Senz'altro».

«Ora è quindi anche chiaro che, quando si dice che l'Uno non è, si afferma che ciò che non è è qualcosa di diverso dagli Altri. Sappiamo che cosa vuol dire?».

«Lo sappiamo».

«Si indica in primo luogo qualcosa di conoscibile, poi qualcosa di diverso dagli Altri, quando si dice Uno, indipendentemente dal fatto che gli si attribuisca l'Essere o *[D]* il Non essere; infatti, non si conosce di meno questo che diciamo non essere e che è diverso dagli Altri. O non è così?».

«È così»[91].

Prima affermazione: l'Uno-che-non-è ha molteplici partecipazioni

«Bisogna ora riesaminare dall'inizio che cosa deve risultare se l'Uno non è. In primo luogo bisogna ammettere, a quel che sembra, che se ne può avere scienza; in caso contrario non si potrebbe sapere che cosa si intende quando si dice "se l'Uno non è"».

«È vero».

«Poi anche che gli Altri sono diversi da questo; in caso contrario non si può dire che esso è diverso dagli Altri».

«Certamente».

«Allora, oltre alla conoscenza gli si deve attribuire anche la diversità: *[E]* quando si dice che l'Uno è diverso dagli Altri, non ci si riferisce alla diversità degli Altri, ma a quella propria dell'Uno».

«Appare chiaro».

«Inoltre l'Uno-che-non-è partecipa anche di varie determinazioni: del "di quello", del "di qualcosa", del "di questo", "a questo", "di questi", e di tutte le altre simili. In caso contrario non si potrebbe parlare dell'Uno, né delle realtà diverse dall'Uno, e nulla sarebbe "a questo" o "di questo" Uno, e non si potrebbe dirne qualcosa, se non partecipasse del "qualcosa" e di quelle altre determinazioni».

«È giusto».

«L'Essere dunque non è attribuibile all'Uno, visto che non è, ma nulla impedisce che partecipi di molte altre

determinazioni, *[161 A]* anzi ciò è necessario, visto che è proprio quell'Uno, e non altro, a non essere. Se infatti non è l'Uno, né quell'Uno, a non essere, ma si parla di qualche altra realtà, allora non si potrà più dire niente. Se invece è quell'Uno, e non altro, ciò che viene supposto non essere, allora necessariamente l'Uno deve partecipare sia del "quello" sia di molte altre determinazioni».

«Certamente».

Seconda affermazione: l'Uno-che-non-è è simile a sé e dissimile dagli Altri

«Ed ha anche dissomiglianza rispetto agli Altri. Gli Altri dall'Uno, infatti, essendo diversi, saranno di diversa natura».

«Sì».

«Ciò che è di diversa natura non è di altra natura?».

«Come no!».

«E le realtà di altra natura non sono *[B]* dissimili?».

«Sono dissimili».

«Dunque, se sono dissimili dall'Uno, è chiaro che le realtà dissimili sono dissimili rispetto a qualcosa di dissimile».

«È chiaro».

«Anche l'Uno quindi ha la dissomiglianza, per la quale gli Altri sono dissimili da esso».

«Così sembra».

«Se dunque ha dissomiglianza con gli Altri, non deve di necessità avere somiglianza con se stesso?».

«Come dici?».

«Se l'Uno ha dissomiglianza con l'Uno, il ragionamento non potrà vertere su una realtà specifica che è Uno, e l'ipotesi non riguarderà più l'Uno, ma l'Altro dall'Uno».

«Certo». *[C]*

«Ma questo non deve essere».

«Certamente no».

«Occorre allora che l'Uno abbia somiglianza con se stesso».

«Occorre»[92].

Terza affermazione: l'Uno-che-non-è partecipa dell'uguaglianza, della grandezza e della piccolezza

«E non è nemmeno uguale agli Altri. Se infatti fosse uguale, subito sarebbe e sarebbe anche simile agli Altri per l'uguaglianza. Ma entrambe queste affermazioni sono impossibili visto che l'Uno non è».

«Impossibili».

«Poiché dunque non è uguale agli Altri, non è forse necessario che anche gli Altri non siano uguali ad esso?».

«È necessario».

«Ciò che non è uguale non è forse diseguale?».

«Sì».

«E ciò che è diseguale non lo è forse rispetto a qualcosa di diseguale?».

«Come no!».

«E l'Uno partecipa della diseguaglianza, *[D]* per la quale gli Altri sono diseguali a lui?».

«Partecipa».

«Ma certo è carattere proprio della diseguaglianza sia la grandezza sia la piccolezza».

«È proprio».

«Tale Uno ha quindi sia la grandezza sia la piccolezza?».

«Potrebbe essere vero».

«Ma grandezza e piccolezza sono sempre distinte tra loro».

«Infatti, è così».

«Vi è dunque sempre qualcosa in mezzo tra loro».

«C'è».

«Puoi indicare qualcos'altro che possa essere intermedio tra loro oltre alla uguaglianza?».

«No, solo questa».

«Quindi, ciò che ha grandezza e piccolezza ha anche uguaglianza, che è intermedia tra queste due». *[E]*

«Così appare».

«L'Uno-che-non-è, a quel che sembra, partecipa dell'uguaglianza, della grandezza e della piccolezza».

«Così pare».

Quarta affermazione: l'Uno-che-non-è è e non è, diviene e non diviene, si modifica e non si modifica

«E in qualche modo deve partecipare anche dell'Essere».

«E come?».

«L'Uno deve essere così come stiamo dicendo; se non fosse così non diremmo la verità dicendo che l'Uno non è; se invece diciamo la verità, è chiaro che diciamo come sono le cose. O non è così?».

«È così».

«Poiché noi sosteniamo di dire la verità, necessariamente *[162 A]* sosteniamo di dire come sono le cose»[93].

«Necessariamente».

«È allora, a quanto sembra, l'Uno-che-non-è: se infatti non fosse l'Uno-che-non-è, ma in qualche modo si allontanasse dall'esserlo per non essere l'Uno-che-non-è, senz'altro sarebbe l'Uno-che-è».

«Assolutamente».

«Allora, l'Uno, per non essere, deve avere, come legame al Non essere, l'essere del Non essere, così come ciò che è, per essere compiutamente, deve avere il non essere del Non essere. Così ciò che è sarà in modo pieno e ciò che non è non sarà: ciò che è, se deve compiutamente essere, partecipa all'essere dell'Essere che è, e al non essere dell'Essere che non è; *[B]* ciò che non è, se anch'esso deve compiutamente non essere, partecipa al non essere del Non essere che non è, e all'essere dell'Essere che non è».

«Verissimo»[94].

«Dunque, se ciò che è ha parte nel Non essere e ciò che non è ha parte dell'Essere, anche l'Uno, poiché non è, deve necessariamente partecipare all'Essere al fine di non essere».

«Deve».

«Appare allora che l'Uno ha l'Essere, visto che non è».

«Così appare».

«Ed ha anche il Non essere, visto che non è».

«Come no!».

«Può una realtà, che aveva un certo stato, non averlo più senza cambiare dalla situazione precedente?».

«Non è possibile».

«Allora, tutto ciò che è così, cioè è e non è in un certo stato, implica dunque mutamento?». *[C]*

«Come no!».

«Mutamento è movimento, o possiamo dire qualche altra cosa?».

«Movimento»[95].

«L'Uno ci è apparso sia essere sia non essere?».

«Sì».

«Dunque, ci appare essere e non essere in un certo stato».

«Così sembra».

«L'Uno-che-non-è ci appare allora in movimento, poiché muta dall'essere al non essere».

«Può essere così».

«Ma se non è in nessun luogo, come certamente non è visto che non è, non può trasferirsi da un luogo ad un altro».

«Come infatti potrebbe?». *[D]*

«Non si muoverà quindi spostandosi».

«No, infatti».

«Né potrà ruotare nello stesso luogo: infatti non ha alcun contatto con l'identico, perché questo è, ed è impossibile che ciò che non è sia in qualcuno degli enti».

«È infatti impossibile».

«L'Uno-che-non-è non può allora ruotare in ciò in cui non è».

«Infatti, non può».

«Né l'Uno si modifica in qualche modo rispetto a se stesso, né l'Uno-che-è, né l'Uno-che-non-è. Se infatti cambiasse rispetto a se stesso, il ragio-

namento non riguarderebbe più l'Uno, ma qualche altra cosa».

«È giusto».

«Se né si modifica, né ruota nello stesso luogo, né si sposta, forse allora *[E]* potrà muoversi in qualche altro modo?».

«Come infatti potrebbe?».

«Ciò che non si muove necessariamente è in quiete; ciò che è in quiete resta immobile».

«È necessario».

«L'Uno-che-non-è, allora, a quel che sembra, è immobile e in movimento».

«Così sembra».

«E se si muove, per assoluta necessità deve modificarsi: *[163 A]* in qualunque modo qualcosa si muova, non è più nello stato in cui era prima, ma in uno diverso».

«È così».

«Quindi, dal momento che si muove l'Uno si modifica anche».

«Sì».

«Se non si muove in alcun modo, in alcun modo si trasforma».

«No, infatti».

«In quanto, dunque, si muove l'Uno-che-non-è si modifica, ma in quanto non si muove non si modifica».

«No, infatti».

«L'Uno-che-non-è allora si modifica e non si modifica».

«Così appare».

«Ma ciò che si modifica non deve necessariamente divenire diverso da prima e abbandonare il suo stato precedente, mentre ciò che non subisce modificazione né nasce *[B]* né perisce?».

«Necessariamente».

«Allora, l'Uno-che-non-è in quanto si modifica nasce e perisce, in quanto non si modifica né nasce né perisce; e così l'Uno-che-non-è nasce e perisce, non nasce e non perisce».

«No, infatti».

Se l'Uno non è, (in senso assoluto) che cosa ne consegue per l'Uno considerato in sé

L'Uno non ha nessuna determinazione

«Torniamo dunque da capo per vedere nuovamente se le cose ci appariranno come sono apparse ora o in modo diverso».

«Ma sì, bisogna farlo».

«Dunque *[C]* diciamo, se l'Uno non è, che conseguenze gliene vengono?».

«Sì».

«Quando diciamo che non è, forse significhiamo qualcosa d'altro se non l'assenza d'Essere di ciò che diciamo che non è?».

«Null'altro».

«Forse che quando diciamo che qualcosa non è, diciamo che in un certo senso non è, in un altro senso è? Oppure questa espressione "che non è" significa in senso assoluto che ciò che non è in nessun modo e in nessun senso è e da nessun punto di vista può partecipare all'Essere?».

«In modo assoluto».

«Allora, ciò che non è non potrà essere né potrà partecipare in nessun altro modo *[D]* dell'Essere».

«No, infatti»[96].

«Il nascere e il perire non sono altro che il cogliere e il perdere l'Essere».

«Nient'altro».

«Ma ciò che non ha nulla dell'Essere, non può né coglierlo né perderlo».

«Come infatti potrebbe?».

«L'Uno allora, poiché non è affatto, non potrà né avere né perdere né partecipare in nessun modo dell'Essere».

«È verosimile».

«Allora, l'Uno-che-non-è né perisce, né nasce, visto che non partecipa in nessun modo dell'Essere».

«Appare di no».

«Né *[E]* si modifica in alcun modo:

se subisse una tale modificazione, certamente nascerebbe e perirebbe».

«È vero».

«Se non si modifica, necessariamente non si muove».

«È necessario».

«Né diremo che sia in quiete ciò che non è in alcun luogo: ciò che è in quiete deve sempre essere in uno stesso luogo».

«Nello stesso luogo, come no!».

«Quindi, diciamo che l'Uno-che-non-è non è in quiete né si muove».

«No, infatti».

«Ma non gli appartiene nessuna delle cose che sono: se partecipasse di qualcosa che è, *[164 A]* parteciperebbe dell'Essere».

«È chiaro».

«Non ha allora grandezza, né piccolezza, né uguaglianza».

«No, infatti».

«Non avrà nemmeno somiglianza, né dissomiglianza, sia rispetto a se stesso, sia rispetto agli Altri».

«Appare di no».

«E allora? Possono forse gli Altri avere un rapporto con l'Uno, se questo non può avere nulla?».

«Non è possibile».

«Dunque, gli Altri non sono né simili né dissimili, né identici né diversi rispetto ad esso».

«No, infatti».

«E che? A ciò che non è possono forse attribuirsi altre determinazioni: il "di quello" e "a quello", "qualcosa", "questo", "di questo", "di altro" o "ad altro", "una volta" o *[B]* "dopo" od "ora", oppure la scienza, l'opinione o la sensazione, la definizione o il nome o qualsiasi altra delle cose che sono?».

«Non potranno essergli attribuite».

«Così l'Uno-che-non-è non ha in alcun modo alcuna determinazione».

«A quel che sembra non ne ha alcuna in alcun modo»[97].

Se l'Uno non è (in senso assoluto), che cosa ne consegue per gli Altri dall'Uno considerati in rapporto agli Altri[98]

Premessa: gli Altri non sono relativi all'Uno-che-non-è, ma agli Altri

«Diciamo di nuovo: se l'Uno non è, quali affezioni subiranno gli Altri?».

«Diciamolo infatti».

«In qualche modo devono essere Altri; se infatti non fossero Altri, non potremmo parlare degli Altri».

«È così».

«Visto che il ragionamento verte sugli Altri, questi sono diversi. Non indichi la stessa cosa quando usi "altro" e *[C]* "diverso"?».

«Io sì».

«Forse che non diciamo che il diverso è diverso da un diverso e che l'Altro è altro da un Altro?».

«Sì».

«Anche per gli Altri quindi, se devono essere Altri, ci dev'essere qualcosa di cui saranno altri».

«Necessariamente».

«Che cosa sarà? Non è rispetto all'Uno che sono altri, visto che questo non è».

«No, infatti».

«Lo sono allora reciprocamente: rimane loro questa sola possibilità, oppure non saranno altri rispetto a nulla».

«È giusto».

Affermazione: gli Altri sono infinita molteplicità, unità solo apparente, priva di determinazioni quantitative

«Essi quindi sono reciprocamente altri come pluralità rispetto a una pluralità. Non è infatti possibile che lo siano come unità rispetto a un'unità, poiché l'Uno non è. Ma ciascuno, a quanto *[D]* sembra, preso come insieme è una molteplicità infinita: anche se si prende quello più piccolo possibile, immediatamente, per il

continuo sminuzzarsi in parti, da Uno che sembrava si rivela molteplice e da piccolissimo un tutto enorme, come un oggetto sognato dormendo»[99].

«Giustissimo».

«Dunque, gli Altri saranno reciprocamente altri in rapporto a tali insiemi, se sono Altri pur non essendoci l'Uno».

«È certamente così».

«Dunque, vi saranno molti insiemi, ognuno dei quali apparirà Uno, ma non lo sarà, dato che l'Uno non è?».

«È così».

«E sembreranno avere numero, *[E]* visto che ciascuno di loro sembrerà Uno, pur essendo molti».

«Senza dubbio».

«E il pari e il dispari ci appariranno in loro, ma non vi saranno davvero, poiché l'Uno non è».

«No, infatti»[100].

Prima conseguenza: gli Altri sembrano essere limitati e illimitati

«E, aggiungiamo, sembrerà essere in questi anche l'infinitamente piccolo, che però apparirà molteplice e grande rispetto a ciascuno *[165 A]* dei molti che sono piccoli».

«Come no!».

«E ciascun insieme apparirà uguale a questi molti e piccoli: non potrebbe infatti passare dall'apparire più grande all'apparire più piccolo prima di sembrare raggiungere il punto intermedio, che sarà un simulacro di uguaglianza».

«Sembra».

«Dunque, ci sembrerà anche che ogni insieme abbia un limite rispetto agli altri, anche se in sé non ha né inizio, né termine, né mezzo?».

«Perché?».

«Perché sempre, quando si coglie con la mente qualcuno di questi insiemi, come un insieme che è, prima dell'inizio appare *[B]* sempre un altro inizio, dopo il termine rimane sempre un altro termine, nel mezzo altre parti più centrali del mezzo e più piccole, questo perché non è possibile prendere ciascuno di questi come Uno, in quanto l'Uno non c'è».

«Verissimo».

«Così è necessario, io credo, che frantumandosi si polverizzi progressivamente l'Essere che è colto con il pensiero: infatti sarà sempre come se prendessimo un insieme privo di unità».

«Certo».

«In queste condizioni non è forse necessario che ogni insieme *[C]* appaia Uno ad un esame da lontano e superficiale, mentre da vicino e ad una riflessione approfondita apparirà infinita molteplicità, poiché manca dell'Uno-che-non-è?».

«È assolutamente necessario».

«Così, se l'Uno non è mentre gli Altri dall'Uno sono, questi dovranno apparire in ciascun insieme illimitati e limitati, uno e molti».

«Dovranno certamente».

Seconda conseguenza: gli Altri sembrano avere tutte le opposizioni e nessuna

«E non sembreranno anche simili e dissimili?».

«E come?».

«Così: a chi guarda da lontano un quadro, tutti gli elementi appaiono uniti, affetti da uno stesso carattere e quindi simili».

«Certamente». *[D]*

«Ma a chi si avvicina appariranno molteplici e diversi, e per questo simulacro di diversità appariranno di diversa natura e dissimili a se stessi».

«È così».

«Allora necessariamente gli insiemi appariranno simili e dissimili sia rispetto a se stessi, sia tra di loro».

«Certo».

«Dunque, se i molti esistono men-

tre l'Uno non è, saranno anche identici e diversi tra loro, a contatto e separati tra loro, in movimento sotto tutti gli aspetti e del tutto in quiete, sul punto di nascere e di perire come anche in nessuna delle due condizioni, e in tutte le opposizioni possibili, che ormai possiamo facilmente trovare». *[E]*

«Verissimo».

Se l'Uno non è, che cosa ne consegue per gli Altri dall'Uno considerati in sé

Niente è

«Ancora una volta torniamo all'inizio per dire che cosa deve risultare se l'Uno non è mentre gli Altri dall'Uno sono».

«Diciamolo».

«Dunque, gli Altri non saranno Uno».

«in effetti, come lo potrebbero?».

«Ma nemmeno molti: in quelli che sono molti, deve esserci anche l'Uno. Se infatti nessuno di questi è Uno, il totale è niente, e quindi non sono nemmeno molti».

«Vero».

«Se quindi l'Uno non è negli Altri, gli Altri non sono né molti né uno».

«Infatti, non lo sono».

«E nemmeno *[166 A]* appaiono uno o molti».

«Perché?».

«Perché gli Altri non possono avere con nessuna delle cose che non sono alcuna comunanza, in nessun caso e in nessun modo, né qualcuna delle cose che non sono è in qualcuno degli Altri: infatti ciò che non è non ha nessuna parte»[101].

«Vero».

«Allora, gli Altri non hanno opinione, o un simulacro, su ciò che non è e ciò che non è non sarà in nessun caso e in nessun modo oggetto di opinione degli Altri».

«No, infatti».

«Se dunque l'Uno non è, non si può opinare qualcosa *[B]* degli Altri né come uno né come molti: senza l'Uno è impossibile avere un'opinione sui molti».

«È impossibile».

«Allora, se l'Uno non è, gli Altri non sono né uno né molti, e non sono oggetto di opinione, né come uno né come molti».

«Sembra di no».

«Allora, non sono simili né dissimili».

«No, infatti».

«Né identici né diversi, né in contatto né separati, né tutte le altre determinazioni che, nei nostri ragionamenti precedenti, abbiamo citato come loro apparenze; tutto questo gli Altri, se l'Uno non è, né sono né appaiono essere».

«Vero».

«Diciamo bene, dunque, *[C]* se riassumendo diciamo che, se l'Uno non è, niente è?»[102].

«Del tutto».

«Diciamo dunque ciò e inoltre che, a quel che sembra, tanto se l'Uno è quanto se l'Uno non è, sia l'Uno sia gli Altri, da tutti i punti di vista, sono e non sono, appaiono e non appaiono, e in rapporto a sé medesimi, e nel rapporto reciproco tra loro».

«Verissimo»[103].

NOTE

[1] Per quanto riguarda i personaggi e i problemi cronologici connessi a questo incontro, si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[2] Città della Ionia, sede della scuola di Anassagora, una tra le poche che Platone giudica meritevole di una qualche citazione: cfr. *Apologia di Socrate*, 26 D 1 - E 4; *Fedone*, 97 B 8 - 99 D 2; *Cratilo*, 409 A 6 - B 8; 413 C 4-5.

[3] Troviamo qui il primo accenno alla fatica che richiede il lavoro filosofico, concetto ripetutamente sottolineato nel corso delle prime due parti del dialogo.

[4] Erano importanti feste che si svolgevano ogni quattro anni in onore di Atena, in piena estate, nei mesi di luglio-agosto.

[5] La presentazione è già significativa, perché il termine usato ha il duplice senso di prediletto e amante, con un'ambiguità che provocò già nell'antichità proteste assai accese (cfr. Ateneo, XI, 505 F).

[6] Si tratta quindi di un personaggio storico (si veda quanto diciamo nella *Presentazione*). Tuttavia, i numerosi riferimenti allo Stagirita e il fatto che questi, da parte sua, non cita mai il *Parmenide*, consente a vari critici di ipotizzare che qui Platone abbia voluto ironizzare nei confronti del suo allievo.

[7] Questa, che sembra un'affermazione certa, è in realtà solo un'interpretazione, perché noi nel poema di Parmenide non troviamo affatto questa netta affermazione dell'unità, che al massimo è uno degli attributi dell'Essere.

[8] Sia pur con evidente ironia, Platone sottolinea qui ripetutamente la possibilità che lo scritto sia ingannevole e porti fuori strada il lettore.

[9] Primo avvertimento sulla necessità di svolgere bene e in modo completo il ragionamento dialettico, al fine di svelare tutte le possibili aporie contenute in una premessa.

[10] Quella di Parmenide non è una critica ostile e ancor meno un attacco demolitorio: infatti, le sette argomentazioni di Parmenide, tradizionalmente presentate come sette aporie, sono, in realtà, ben altra cosa, come si può vedere dalla articolazione del punto III.1 nello schema introduttivo nella *Presentazione*.

[11] La conclusione di Parmenide non lascia spazio a dubbi: esistono Idee di tutti gli oggetti. Il timore di Socrate è dovuto alla sua giovinezza e all'inesperienza, che lo portano a lasciarsi condizionare dalle idee della gente comune, a scapito del rigore logico e della coerenza della sua impostazione filosofica.

[12] Prima aporia: se si ha una visione fisicistica delle Idee, ci si trova di fronte a questa duplice impossibilità: se le cose partecipano di tutta l'Idea, questa risulta separata da sé; se le cose partecipano di una parte dell'Idea, questa risulterà divisa, con tutte le conseguenze ridicole che subito dopo vengono messe in luce.

[13] Seconda aporia: se prendiamo insieme le cose grandi e l'Idea di grandezza (che è grande, perché restiamo in un quadro fisicista), occorre un'altra Idea di grandezza per spiegare queste grandezze; il processo procede all'infinito, per cui l'Idea di grandezza diviene infinita molteplicità. È una prima formulazione del famoso argomento del «Terzo uomo», che Aristotele renderà celebre (cfr. *Metafisica*, A 9, 990 b 15-17).

[14] Primo tentativo di Socrate di uscire "di forza" dalle difficoltà e primo fallimento: l'Idea non può essere solo oggetto di pensiero, perché: a) il pensiero è pensiero di qualcosa di reale, unitario e presente nelle cose, cioè dell'Idea; b) la situazione peggiora e ci troviamo di fronte alle classiche alternative del pensiero idealistico.

[15] Secondo tentativo di Socrate e secondo fallimento: se l'Idea è modello e l'oggetto reale è simile, occorre un'Idea per questa somiglianza; questo comporta una nuova somiglianza e quindi richiede una nuova Idea che la fondi e così all'infinito. Abbiamo, qui, una seconda formulazione dell'argomento del «Terzo uomo».

[16] Questa conseguenza gnoseologica è considerata più grave da Parmenide (anche perché, come si sottolinea subito, non può valere solo sul piano conoscitivo, ma coinvolge anche quello del potere) e risulta quasi paradossale a Socrate.

[17] Si pone qui (134 E - 136 E) il fondamentale nesso fra Idee, filosofia e dialettica che è il motivo conduttore del dialogo.

[18] La dottrina delle Idee è necessaria, come già Socrate ha ben compreso, ma occorre fondarla dialetticamente, in modo che resista agli attacchi di chi, basandosi sui limiti già individuati, la nega.

[19] A chi eventualmente credeva ancora di aver di fronte un filosofo di Elea, Platone fornisce la prova che così non è. Qui siamo ormai in un contesto metaeleatico, in un quadro teoretico successivo al «parricidio» (cioè dopo il superamento dell'eleatismo operato da Platone), anche se chi parla è proprio il padre che verrà sacrificato nel *Sofista* dallo Straniero di Elea.

[20] Il poeta Ibico, nativo di Reggio, visse nel VI secolo. Di famiglia aristocratica, viaggiò molto. Di lui ci restano una trentina di frammenti.

[21] Parmenide ribadisce la tematica del circolo ristretto in cui i filosofi devono necessariamente affrontare le tematiche più importanti e le questioni ultimative.

[22] Proprio perché si tratta di un esempio di un lavoro infinito che non può essere svolto per intero, Parmenide non sarà fedele al suo stesso schema, cioè non abbiamo due sole ipotesi, ma almeno quattro: se l'Uno è Uno in senso assoluto, che interessa la prima tesi; se l'Uno è, che è sviluppata nella seconda, terza e quarta tesi; se l'Uno non è in senso relativo, che costituisce la quinta tesi; se l'Uno non è in senso assoluto, che si trova nella sesta, settima e ottava tesi. In omaggio a una tradizione consolidata, noi tuttavia continueremo a numerare le otto tesi in ordine progressivo, senza ulteriori distinzioni, dando una dettagliata sinossi di ciascuno di questi argomenti.

[23] Incomincia a questo punto la trattazione sistematica della prima tesi di Parmenide, la quale si estende fino a 142 A. Per avere una visione sintetica della struttura dell'intero passo, data la sua complessità, sarà bene fare riferimento allo schema introduttivo alla *Presentazione*, al punto V.1.

[24] La prima affermazione serve a chiarire che questo è l'Uno - Uno, l'Uno che in nessun senso e in nessun caso ammette la molteplicità: è l'Uno eleatico portato alle sue estreme conseguenze, che, proprio per la sua impossibilità di essere molti, esclude da sé tutti i successivi attributi.

[25] «Tutto» e «parti», che qui vengono negati, sono tuttavia due termini reciprocamente connessi.

[26] Si noti questo ulteriore gioco. Parmenide qui, dopo aver accettato l'Uno come categoria fondamentale dell'Essere eleatico, ne accetta anche *l'infinità*: Platone ritiene, in modo evidente anche se non *expressis verbis*, che la forma più coerente di eleatismo sia quella di Melisso.

[27] Il lettore attento può cogliere qui un'affermazione di grande portata teoretica: l'Uno

non può svolgere due funzioni, quindi l'Uno eleatico, in quanto tale, è già da subito condannato alla totale immobilità perché dall'Uno non si esce in nessun senso e in nessun modo. Un Principio che voglia davvero fondare il reale deve implicare almeno una Bipolarità.

[28] La questione del movimento e del divenire è una di quelle su cui maggiormente si soffermerà Platone. Proprio per questo, qui, nella prima argomentazione, Platone ci dà tutta la classificazione dei diversi tipi di movimento.

[29] La trattazione è divisa in due parti: prima si affronta il tema più semplice, l'Uno non si aliena diventando diverso da sé o identico ad altro, poi si affrontano più attentamente le due ulteriori questioni, attinenti all'autorealizzazione dell'Uno, quelle per cui l'Uno non è diverso da Altro né è identico a sé.

[30] La negazione del «simile» e del «dissimile» dipende dalla precedente negazione dell'identico e del diverso: l'«identità» è evidentemente, per Platone, un genere superiore, per cui la somiglianza non può contraddirla. Se l'Uno fosse simile e dissimile in qualche modo parteciperebbe anche dell'identico e del diverso, cosa già dimostrata impossibile.

[31] Il divenire ha un nesso inscindibile sia con la diversità, sia con lo scorrere del tempo.

[32] Questo argomento va seguito con molta attenzione, sia perché è uno dei più paradossali dell'intero dialogo, sia perché avrà molteplici e interessanti sviluppi successivi, tanto da costituire uno degli snodi fondamentali di tutta la trattazione. Qui Platone dice: a) ciò che è nel tempo diviene più vecchio di sé; b) come ciò che è più vecchio è tale rispetto a ciò che è più giovane, così ciò che diviene più vecchio lo diviene rispetto a qualcosa che diviene più giovane; c) quindi ciò che diviene più vecchio di sé lo diviene rispetto a sé che diviene più giovane. Il perno del ragionamento è la necessità che ciò che è e diventa diverso lo sia rispetto a qualcosa che è e diviene diverso in modo omogeneo, nel presente, nel passato, nel futuro e nel farsi stesso della diversità.

[33] Qui occorre sottolineare due dati: in primo luogo si omette di trattare la questione dell'Altro, ma proprio perché si è dimenticato anche l'Uno: qui si è messa in luce un'aporia generale sul divenire. All'Uno si torna attraverso una constatazione (l'Uno non ha nessuna di queste determinazioni), che, se fosse stata anteposta, avrebbe reso superflua tutta la trattazione sul divenire. In secondo luogo qui abbiamo, caso unico nella prima tesi, un'affermazione *in* positivo: la conclusione in negativo è ottenuta solo riportando l'argomento a una trattazione generale sul tempo, per cui l'Uno non ha alcun tempo.

[34] La partecipazione all'Essere implica il tempo, quindi l'Uno che non ha alcun tempo non partecipa in alcun modo all'Essere e non può essere neanche detto Uno.

[35] Questo perentorio giudizio, caso unico nella parte terza di questo dialogo, rende impossibile l'interpretazione di tutti quelli, Neoplatonici in testa, che voglio trarre da questa prima serie di argomentazioni l'affermazione dell'assoluta trascendenza dell'Uno platonico. Contro tutti costoro valgono le parole di Platone stesso: questa non è la condizione dell'Uno.

[36] Incomincia qui la trattazione della seconda tesi di Parmenide, il cui sviluppo occupa le pagine 142 B - 157 B. Per una visione sintetica della sua struttura, per altro assai complessa, cfr. lo schema del contenuto del dialogo al punto V.2.

[37] Questa seconda argomentazione è la più importante, come rivela la sua stessa dimensione: da sola è più lunga di tutte le altre sette messe insieme.

[38] Platone esplicita subito che qui si affronta una ipotesi diversa dalla precedente: non si parla dell' «Uno-Uno», ma dell' «Uno che è».

[39] Questa è una prima conseguenza del ragionamento svolto e non riguarda affatto l'Uno: stabiliti Uno, Essere e Differenza, abbiamo il sistema dei numeri come *precondizione*

necessaria perché sia possibile mantenere questa differenza tra i *tre* concetti.

[40] Dall'infinità del numero deriva quindi l'infinità degli esseri.

[41] C'è, qui, una sorta di processualità: come ogni singola realtà ha bisogno dell'Essere, così ogni singolo Essere ha bisogno dell'Uno.

[42] Questo è, allora, il vero guadagno dell'argomento: Uno, qui, si dice in molti sensi, per cui in quanto «tutto» è uno e limitato, in quanto «parti» è molti fino ad essere quantità infinita.

[43] L'Uno, come totalità delle parti, è nell'Uno come tutto. Si noti che qui, senza alcuna enfasi, si afferma che *la totalità delle parti* non corrisponde al *tutto*.

[44] Si è così ribadito che tutto e totalità delle parti non coincidono affatto, per cui il Tutto non è nelle parti, ma in Altro. Si delinea un processo ascendente (la totalità delle parti nel Tutto, il tutto in Altro) che è la vera soluzione platonica del problema del «Terzo uomo»; questo stesso processo, inoltre, rende impossibile che le parti scindano il tutto.

[45] Le parti sono nel tutto, e non si muovono, perché altrimenti non sono più parti: il tutto, in quanto è in altro, si muove. Si noti, però, come questo argomento sia, per così dire, provocatoriamente breve, nel senso che ignora tutte le diverse forme di movimento. Platone sarà costretto a tornare sul tema del muoversi e dell'alterarsi.

[46] L'Uno come parte, che è in sé, è diverso dall'Uno come tutto, che è in Altro.

[47] Argomento banale, se non fosse che, nella banalità della contrapposizione tra l'Uno e il resto, Platone fa passare una modificazione terminologica decisiva: per la prima volta si parla di «Altri», al plurale, e non di «Altro». Era una modificazione ormai matura, visto che già nell'Uno abbiamo distinto sensi e nature diverse, l'Uno tutto, l'Uno parte, l'Uno numero, l'Uno Principio.

[48] Si presti grande attenzione a questa quarta analisi, tesa a dimostrare un'improbabile, anzi impossibile, identità tra Uno e Altri, perché Platone vi costruirà alcuni giochi molto espliciti, che poi riprenderà e risolverà.

[49] Prima affermazione molto sconcertante: il diverso non può stare per qualche tempo in qualcosa, perché sarebbe nell'identico. Si noti che l'argomento potrebbe concludersi qui. Invece, Parmenide prosegue.

[50] Seconda affermazione: si parla dell'Uno e del Non uno (come si preciserà subito dopo) in senso assoluto, dando alcune indicazioni sulla Diade di grande e piccolo: non partecipa affatto dell'Uno, e quindi è staccata dall'Uno, anche se non per via della Diversità, e non ammette il numero.

[51] Qui l'argomento è tornato alle posizioni precedenti, al rapporto tra Uno e Altri, come rivela l'uso del plurale.

[52] Il ragionamento svolto ha due grosse pecche: da una parte, ha affermato che nulla può essere diverso da qualcosaltro, dall'altra, ha fatto una *quaternio terminorum*, usando l'opposto all'Uno prima come *Altri*, poi come *Non uno* (che non è né parte né tutto, cosa che non avrebbe potuto dire del rapporto Uno-Altri). Che i due termini siano diversi, lo si capisce anche dal fatto che, come abbiamo visto, il Non uno esclude il numero, e quindi non è molteplice, a differenza degli Altri.

[53] È evidente che l'argomento è già finito: due termini tra loro diversi lo sono in modo reciprocamente simile. Ma la conclusione verrà tirata solo dopo che Platone avrà inserito un inciso "riparatore".

[54] Questo inciso, inutile al fine della tesi della somiglianza, ripara, però, l'affermazione più sconcertante dell'argomento precedente, perché afferma con nettezza che un'identità non esclude la diversità, come prima si era affermato. Infatti, è possibile riferire lo stesso

nome allo stesso oggetto più volte. Per evitare equivoci Platone arriva a sottolineare che questo vale anche per la stessa parola «diverso».

[55] L'argomento è tratto per pura inferenza logica: se Uno ed Altri sono *simili* perché *diversi*, sono *dissimili* perché *identici*: ma la base dell'argomento, Uno ed Altri sono identici, è già stata demolita dall'argomento immediatamente precedente, che ha mostrato la fallacia di uno dei passaggi centrali di quella dimostrazione.

[56] Parmenide rinuncia a svolgere la dimostrazione concernente la «somiglianza» e la «dissomiglianza» dell'Uno rispetto a se stesso, perché sarebbe uguale alla precedente: se il lettore interessato prova a svolgere con attenzione il ragionamento, si accorgerà che in realtà, questo non è vero e forse scoprirà il "trucco" che condiziona tutto questo argomentare, e che sarà svelato da Platone nella tesi successiva, la terza.

[57] Sotto una veste illusoria, perché fa riferimento a un argomento che aveva sostenuto che l'Uno è nell'Altro e non negli Altri, si afferma che l'Uno *come parte* ha rapporto con sé come tutto e con le altre parti. Ma si afferma anche che sono due rapporti diversi, non fruibili insieme: quando si stabilisce il rapporto parte-tutto, si stabilisce un rapporto diverso da quello che si stabilisce tra le parti stesse.

[58] Se prendiamo l'Uno in senso assoluto, l'Uno non può avere contatto con se stesso, pena diventare due.

[59] L'argomento è evidente: come sappiamo, infatti, questi Altri che non partecipano affatto dell'Uno e che escludono del tutto il Numero sono il Non uno preso in senso assoluto.

[60] Si noti come Platone insinua concetti protologici: solo l'Uno è Uno, la Bipolarità originaria non può essere detta di due Principi, perché, in questo caso, bisognerebbe presupporre il numero, tra i Principi non c'è contatto, perché il contatto si può avere solo dopo aver posto i numeri, la Dualità non va confusa con il Due.

[61] Qui si ribadiscono le aporie cui conduce una visione fisicistica delle Idee e si mostra anche la soluzione: si può dire che l'Idea di grandezza è grande solo rispetto all'Idea di piccolezza, non rispetto alle cose che partecipano di queste Idee.

[62] La parte è interna alla totalità delle parti, la totalità delle parti è interna all'Uno-tutto. Si chiarisce così la differenza che c'è tra tutto e totalità delle parti.

[63] È qui rovesciato l'argomento che avevamo visto nella prima tesi, che conferma che tra partecipazione all'Essere e partecipazione al tempo c'è un nesso stretto.

[64] A riprova di come gli argomenti di questa trattazione non siano affatto uno isolato dall'altro, qui si ricorda proprio una delle tesi più paradossali, quella per cui ciò che diviene, diviene più vecchio di sé che diviene più giovane.

[65] Si comincia ad insinuare, qui, che lo scorrere implica un mezzo, una situazione mediana tra due stadi temporali, presente e futuro.

[66] Come si vede, qui Platone svela quel passaggio tra Altro e Altri che ha precedentemente fatto senza segnalarlo (146 D).

[67] L'Uno, come parte semplice, viene prima dell'insieme delle parti. C'è, quindi, un processo che parte dal semplice.

[68] L'Uno come tutto viene alla fine del processo di assemblamento delle parti.

[69] L'Uno, come Principio unificatore, agisce sia all'inizio, sia durante, sia alla fine del processo e pertanto non manca mai.

[70] Si osservi come, per quest'affermazione perentoria che smentisce quanto già detto due volte, cioè che l'Uno è più vecchio di sé che diviene più giovane, Platone usi lo stesso procedimento usato per rivelare che Altro e Altri sono diversi (152 D - 153 A): prima

Aristotele dichiara di non sapere che cosa dire, poi Parmenide spiega una verità banale, che però corregge qualcosa che è già stato fatto nel dialogo.

[71] Anche se l'affermazione è fatta per gli Altri, a maggior ragione varrà per il rapporto con sé: nulla diviene più vecchio rispetto a qualcosa che diviene più giovane, perché lo scorrere del tempo è uguale per tutti.

[72] C'è una possibilità di affermare questo divenire più giovane rispetto a qualcosa che diviene più vecchio, ed è nella valutazione percentuale, che realmente vede ridursi la distanza tra i due termini. Però questo processo non è mai compibile, perché in termini assoluti ciò che è più vecchio continua a rimanere più vecchio e questo vale anche per ciò che è più giovane.

[73] In quanto partecipa dell'Essere, l'Uno è conoscibile come tutti gli altri enti, anche perché in realtà, come parte, tutto, numeri, costituisce tutti gli altri enti.

[74] Questa, contrariamente a quanto pensano vari interpreti, non è una terza argomentazione, separata dalle precedenti, ma una sorta di ripresa che affronta alcuni dei nodi più importanti lasciati insoluti dalle due tesi precedenti. Che sia così ce lo rivela, oltre al contenuto stesso del ragionamento, questa premessa che ricollega l'Uno non a una nuova ipotesi, ma a quanto precedentemente argomentato.

[75] Qui si dà una prima indicazione, che consente di rileggere tutti gli argomenti precedentemente formulati: esistono due processi, che dividono la realtà e che si applicano a momenti e stati diversi: l'Essere si dice in molti modi, e questi modi sono riconducibili ogni volta a due processi tra loro contraddittori.

[76] Si affronta, ora, quel problema su cui lungamente ci si è soffermati e che aveva portato ad affermazioni paradossali, al divenire più vecchio di sé che diventa più giovane: infatti si parla di movimento, ma anche di tempo, insomma del divenire.

[77] Si è così chiarito che ciò che diviene più vecchio o più giovane non lo diviene rispetto all'altro, ma rispetto a questo stato fuori dal tempo che è l'istante.

[78] L'istante non delinea solo una possibile soluzione del problema del movimento e del divenire, ma anche uno stato metafisico del tutto particolare, fuori dal tempo e anche da tutte quelle caratteristiche che competono alle cose che sono. Questo si applica all'Uno che è all'origine di questo passaggio, che in questo senso dà luogo a una nuova serie di né ... né, che non è più condannata perché esprime la trascendenza dell'Uno platonico.

[79] Inizia qui la trattazione della terza tesi di Parmenide che si estenderà fino alla pagina 159 C. Per una visione sintetica della sua articolazione, rimandiamo al punto V.3 dello schema nella *Presentazione*.

[80] Questi «Altri» partecipano dell'Uno come le parti rispetto a un tutto. Pertanto in questa terza tesi si espliciteranno tutte quelle affermazioni sul nesso tutto-parte che erano già state accennate nella tesi precedente, ma che restavano all'interno di una trattazione resa assai più complessa dal fatto che si parlava dell'Uno e dei molti sensi che può avere.

[81] La conclusione è chiara: questo tutto è Uno ed è Idea, che è unità dei molti. La distinzione tra tutto e parti acquista qui il suo pieno significato metafisico.

[82] Anche qui si esplicita e si ribadisce che partecipano dell'Uno sia il tutto sia la parte. Si noti come, sia pur di passaggio, Platone sottolinei questa differenza per cui *esclusivamente l'Uno è Uno*, mentre tutto il resto può essere detto *uno* solo nel senso che *ne partecipa*.

[83] Il processo di moltiplicazione che caratterizza la parte in quanto tale non ha confini: separato da quell'Uno tutto che è Idea, il processo di divisione non ha freni e procede all'infinito.

[84] La parte, sia rispetto alle altre parti, sia rispetto a se stessa, ha un limite, che non

dipende però dalla natura degli Altri, ma da qualche altra cosa che emerge negli Altri, qualcosa che non può essere altro che l'Uno come *Principio di unificazione e di limitazione*.

[85] Viene qui svelata, proprio a proposito del rapporto simile dissimile, la procedura spesso usata da Platone nelle argomentazioni precedenti. Se si prende un attributo per volta, le realtà appariranno simili anche se hanno attributi opposti, mentre se si prendono gli attributi insieme, quelle stesse realtà appariranno dissimili. Non a caso subito dopo si rinuncia a trattare gli altri attributi e in seguito non si farà più uso di questo "trucco".

[86] Qui il senso degli Altri viene precisato come totalmente staccato dall'Uno: potrebbe trattarsi dei molti presi a prescindere totalmente dall'Uno. Ma, in questo caso, sarebbe più giusto porre che l'Uno non è, come si farà negli argomenti successivi. Sembra perciò preferibile intendere gli Altri come Non uno, cioè *in chiave protologica*.

[87] Questi Altri, che sono Non uno, non partecipano affatto dell'Uno né si mescolano in alcun modo con esso, nemmeno nella forma del rapporto tutto-parte.

[88] Questi Altri non hanno il numero e quindi nemmeno le Metaidee, perché in questo caso parteciperebbero di una coppia. Questo ci porta ad affermare che prima delle Metaidee ci siano i numeri.

[89] Anche per il Non uno c'è una serie di né ... né. Solo che manca la condanna che ha chiuso la Prima tesi, segno che Platone non ha nulla da eccepire a questa forma di trascendenza.

[90] Per una visione sintetica dell'articolazione della quinta tesi di Parmenide (160 D - 163 B), cfr. lo schema introduttivo nella *Presentazione*, al punto VI.1.

[91] La negazione dell'Uno, proprio perché opposta alla negazione del Non uno, è affermazione di qualcosa e non pura negazione: infatti implica che questo Uno sia qualcosa di conoscibile e di diverso dagli Altri.

[92] Proprio perché diverso l'Uno che non è è dissimile dagli Altri. Inoltre è simile a sé, per una ragione che ha certamente una valenza generale: se qualcosa è dissimile da sé, il discorso non potrebbe più vertere su quello, ma su altro. Questo vuol dire che ogni termine dev'essere simile a se stesso.

[93] Quindi ciò che è conosciuto, deve essere: si ribadisce, in un ordine opposto, quel nesso tra conoscere ed Essere che avevamo già visto nelle prime due tesi.

[94] Si danno allora quattro possibilità, cui l'Uno può partecipare in modo diverso a seconda dei diversi modi di Essere e di Non essere: A) l'essere dell'essere che è, cioè l'affermazione dell'essere puro; B) l'essere dell'essere che non è, cioè l'affermazione relativa del divenire e dell'apparenza; C) il non essere dell'essere che non è, cioè la negazione relativa del divenire; D) il non essere del non essere che non è, cioè la negazione del puro nulla. Ciò che è partecipa di A e C, ciò che non è di B e D. Ora quest'Uno che è e non è partecipa evidentemente di B e C, cioè, come subito si chiarirà, diviene.

[95] L'Uno che è e non è si muove, ma, come ora vedremo, nessun tipo di movimento può essergli attribuito: quindi questo movimento rimane inesplicabile, anche se con il solito metodo del paradosso Platone conclude che è in quiete.

[96] Mentre l'argomento precedente tratta di un Uno che è e non è, qui si comincia a parlare dell'Uno che non è in assoluto.

[97] L'Uno che non è in assoluto non ha, com'è ovvio, alcuna possibile determinazione di nessun tipo. Tuttavia non si conclude immediatamente che nulla è, perché sussiste una diversa possibilità, cioè che gli Altri esistano a prescindere dall'Uno.

[98] Per l'articolazione della settima tesi di Parmenide (164 B - 165 E), cfr., nella *Presentazione*, lo schema del contenuto del dialogo al punto VI.3.

[99] Si parte dall'esistenza di questi Altri, che in quanto tali sono diversi e possono essere definiti solo reciprocamente come pura pluralità, perché l'Uno non è. Come già sappiamo, questi Altri, per loro natura, non hanno freni al continuo moltiplicarsi delle parti, per cui si sminuzzeranno in una divisione all'infinito.

[100] Questa è, allora, la vera conseguenza del ragionamento di Parmenide, di cui tutto l'argomento fornirà sostanzialmente solo esempi: questi Altri, che, in quanto diversi dagli Altri, sembrano definibili e limitati, cioè uno, appariranno poi, ad un esame più attento, privi di qualsiasi definizione: si conferma quindi, *e contrario*, che *l'Uno è Principio di determinazione e definizione*, per cui senza questo elemento «esterno» qualsiasi limite e determinazione degli Altri risulta ed è pura apparenza. Troviamo, qui, quella visione del mondo fisico che Zenone ha messo alla berlina con i suoi argomenti.

[101] Se prendiamo gli Altri a partire dall'ipotesi che l'Uno non è, non dall'affermazione della loro esistenza, com'era invece nell'argomento precedente, risulta che non sono affatto Uno e quindi nemmeno molti, e nemmeno c'è più spazio per una qualche forma di apparenza, perché questo richiede un qualche rapporto con l'Uno o con i molti che non sono, il che è impossibile.

[102] La conclusione è radicale: se l'Uno non è, *il risultato è l'annullamento del reale*.

[103] Per un ulteriore approfondimento del dialogo e per una ricostruzione più sistematica di tutti i passaggi, il lettore può utilizzare l'ampia analisi che abbiamo svolto in M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al «Parmenide»*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

FILEBO

[Sul piacere]

Dunque, se non possiamo afferrare il Bene in una Idea unica, dopo averlo colto con tre, ossia bellezza, proporzione e verità, diciamo che questo, come un uno, è giustissimo che lo consideriamo come causa di ciò che è nella mescolanza, ed è a motivo di esso, in quanto è bene, che la mescolanza diventa buona.
65 A

...il primo [bene], in qualche modo riguarda la misura, il misurato e conveniente, e tutto quanto di simile bisogna pensare che abbia la natura dell'eterno.
66 A

Presentazione, traduzione e note di

Claudio Mazzarelli

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Filebo»

I. Prologo [11 A - 14 B]

1. Il problema etico: che cosa è il bene per l'uomo, il piacere o il pensiero? [11 A - 12 B]
2. Varie specie di piacere e di scienza [12 B - 14 B]

II. Parte pirma. La struttura metafisico-numerica della realtà e la dialettica [14 C - 20 C]

1. Unità e molteplicità [14 C - 16 A]
2. Limite, illimitato e numero [16 A - 17 A]
3. Esemplificazione: le lettere dell'alfabeto e le note musicali [17 A - 18 E]
4. Unità e molteplicità, limite, illimitato e numero nel piacere e nel pensiero [18 E - 20 C]

III. Parte seconda. Il problema della definizione del Bene [20 D - 23 B]

1. I caratteri formali del Bene [20 D]
2. I caratteri del Bene nel piacere e nel pensiero [20 E - 22 A]
3. Il problema della gerarchia dei valori [22 A - 23 B]

IV. Parte terza. Concetti fondamentali di ontologia, cosmologia e teologia [23 C - 31 B]

1. I quattro generi universalissimi [23 C - E]
2. L'illimitato e il limite [24 A - 25 B]
3. Il genere misto di illimitato e limite [25 B - 26 D]
4. La causa della mescolanza [26 E - 27 C]
5. La vita migliore appartiene al genere misto [27 C - 28 B]
6. Finalismo cosmico e intelligenza ordinatrice [28 C - 29 A]
7. L'Anima del mondo [29 A - 30 C]
8. L'Intelligenza divina come causa ordinatrice [30 D - 31 B]

V. Parte quarta. Applicazione dei guadagni teoretici precedenti [31 B - 64 B]

1. L'origine fisiologica del piacere [31 B - 32 B]
2. L'origine psicologica del piacere [32 B - 33 C]
3. Sensazione, memoria, desiderio e piacere [33 C - 34 C]
4. Il desiderio appartiene unicamente all'anima [34 C - 36 C]
5. Veri e falsi piaceri [36 C - 43 C]
6. Il piacere non è cessazione di dolore [43 C - 46 A]
7. I piaceri mescolati col dolore [46 A - 50 E]
8. I piaceri puri [50 E - 53 C]
9. Se il piacere è un divenire non può essere un bene [53 C - 55 C]
10. Diverso grado di esattezza delle scienze e delle arti [55 C - 56 C]
11. Le scienze matematiche pure e quelle applicate [56 C - 57 E]
12. Superiorità della filosofia [57 E - 59 D]

13. Bene per l'uomo è la vita del pensiero insieme con i piaceri sani e puri [59 D - 64 B]

VI. Parte quinta. I fondamenti dell'etica, il Bene e la Misura [64 C - 66 D]

1. I caratteri strutturali del Bene: bellezza, proporzione, verità [64 C - 65 A]
2. Presenza dei caratteri del Bene nel pensiero e nel piacere [65 A - 66 A]
3. Gerarchia dei valori [66 A - D]

VII. Conclusione [66 D - 67 B]

Personaggi del dialogo

Oltre a Socrate, i personaggi del dialogo sono soltanto due, dei quali, peraltro, non sappiamo nulla, neppure se siano reali o fittizi: Protarco e Filebo. Quest'ultimo, poi, compare all'inizio, fino a 12 B, e poi ancora poche volte (17 E, 18 A - E, 22 C, 27 E, 28 B), perché lascia a Protarco il compito di difendere la propria tesi, ossia che il bene è il piacere. In realtà, entrambi sono utilizzati soltanto per proporre, sul tema di che cosa sia il bene per l'uomo, le tesi correnti fra la gente comune o all'interno della stessa Accademia platonica. Significativo è il fatto che Socrate torni ad essere il protagonista della discussione: è evidente che si vuol fare intendere la continuità della problematica etica, che Socrate aveva impostato, e che Platone approfondisce e risolve riconducendola a fondamenti metafisici.

Scena e cronologia del dialogo

Non si hanno elementi sufficienti per collocare il dialogo nel tempo e nel luogo del suo svolgimento, reale o immaginario che sia.

L'opera è stata composta da Platone negli ultimi anni della sua vita, e, probabilmente, è il penultimo dei dialoghi da lui pubblicato (l'ultimo è il *Timeo*).

[N.B. Per la traduzione abbiamo largamente rivisto, corretto e modificato una nostra precedente traduzione pubblicata dalla casa editrice Marietti (1975). Inoltre, abbiamo ripreso, dopo ampia ed approfondita discussione con l'Autore, di cui condividiamo l'impostazione interpretativa, le pagine del presente dialogo che il prof. G. Reale ha personalmente tradotto in *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), capitoli XIV (pp. 435-453) e XVII (pp. 545-582) con qualche non sostanziale modifica, richiesta da motivi di uniformità. A questi capitoli rimandiamo anche per approfondimenti dei concetti-cardine del *Filebo*]

Prologo

Il problema etico: che cosa è il bene per l'uomo, il piacere o il pensiero?

[Steph., II, p.11 A]

SOCRATE – Bada, dunque, Protarco, quale discorso tu stai ora per ricevere da Filebo, e con quale nostro discorso stai per entrare in contesa, *[B]* nel caso che non siano stati condotti secondo il tuo intendimento. Vuoi che ricapitoliamo l'uno e l'altro?

PROTARCO – Ma sicuro!

SOCRATE – Ebbene, Filebo, dal canto suo, sostiene che il bene[1] per tutti i viventi è il godimento, il piacere ed il diletto, e tutto quanto si accorda con questo genere. Invece, la nostra obiezione è che il bene non consiste in ciò; ma che il pensare, l'avere intelligenza ed il ricordare, e poi le attività a queste affini, opinione retta e ragionamenti veri, sono più convenienti e più desiderabili del piacere, almeno per tutti quegli esseri viventi *[C]* che sono in grado di prendervi parte: per tutti coloro che possono o potranno parteciparne, quelle sono le cose più vantaggiose di tutte. Non è forse pressappoco così che diciamo, Filebo, rispettivamente gli uni e gli altri?

FILEBO – Certamente; proprio così, Socrate.

SOCRATE – Accetti, dunque, il discorso che ti viene ora affidato, Protarco?

PROTARCO – È inevitabile che lo accetti: il nostro bel Filebo ha rinunciato.

SOCRATE – Bisogna proprio che su quegli argomenti, in ogni modo, comunque, sia raggiunta la verità? *[D]*

PROTARCO – Certo che bisogna.

SOCRATE – Orsù, dunque, oltre che sui punti precedenti, accordiamoci anche su questo.

PROTARCO – Su quale?

SOCRATE – Sul fatto che ora ciascuno di noi cercherà di indicare un modo di essere dell'anima, cioè una sua disposizione, che possa rendere la vita felice[2] a tutti gli uomini. Non è forse così?

PROTARCO – Così, certo.

SOCRATE – Voi, dunque, indicate quella del godere, noi, invece, quella del pensare?

PROTARCO – È così.

SOCRATE – E se ne apparisse una qualche altra più valida di queste? *[E]* Se si rivelasse più affine al piacere, non resteremmo, da una parte, entrambi sconfitti dalla vita che possedesse stabilmente questi caratteri superiori, mentre dall'altra, la vita *[12 A]* del piacere non supererebbe quella del pensiero?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – Se, invece, fosse più affine al pensiero, il pensiero vincerebbe il piacere, e questo resterebbe sconfitto? Siete d'accordo che le cose stanno così, o come?

PROTARCO – Così, sembra, almeno a me.

SOCRATE – Ed a Filebo? Che cosa ne dici?

FILEBO – A me sembra, e continuerà a sembrare, che il piacere vinca in modo assoluto; ma tu, Protarco, giudicherai personalmente.

PROTARCO – Avendo consegnato il discorso a noi, Filebo, non sarai più padrone di essere o di non essere d'accordo con Socrate. *[B]*

FILEBO – È vero ciò che dici: ma mi purifico, infatti, e chiamo ora a testimone la Dea[3] stessa.

Varie specie di piacere e di scienza

PROTARCO – Anche noi proprio di questo, almeno, potremo essere testi-

moni in tuo favore, cioè che prima dicevi quello che dici ora. Ma, comunque, o Socrate, cerchiamo di sviluppare fino in fondo gli argomenti immediatamente seguenti, sia con il consenso di Filebo, sia come lui vorrà.

SOCRATE – Dobbiamo provare, cominciando, appunto, dalla Dea stessa, che costui afferma che si chiama Afrodite, mentre il suo nome più vero è Piacere[4].

PROTARCO – Esattissimo. *[C]*

SOCRATE – Il mio timore di sempre, Protarco, di fronte ai nomi degli dèi non è quello normale, ma va oltre la più grande paura: anche ora io la invoco come Afrodite, nel modo che a lei è caro. Io so che il piacere è di varie specie, e, come dicevo, occorre che noi cominciamo da quello a riflettere e a indagare quale natura abbia. A sentirne così, semplicemente, il nome, esso è un che di uno, ma certo ha assunto forme svariate e in qualche modo dissimili l'una dall'altra[5]. Vedi, infatti: noi diciamo che prova piacere *[D]* l'uomo intemperante, ma che prova piacere anche l'uomo temperante, per la sua stessa temperanza; e, viceversa, che prova piacere l'uomo inintelligente, pieno di opinioni e di speranze stolte, e che colui che pensa prova piacere, a sua volta, per il suo stesso pensare; e come si potrebbe non apparire, giustamente, inintelligenti, se si affermasse che gli uni e gli altri di questi piaceri sono simili fra loro?

PROTARCO – Questi, infatti, derivano da situazioni contrarie, Socrate, ma non sono certo contrari fra di loro. Infatti, come mai *[E]* un piacere non sarebbe del tutto simile a un piacere: proprio esso non sarebbe simile a se stesso, tra tutte le cose?

SOCRATE – Infatti, mirabile amico, anche un colore è del tutto simile ad un colore; almeno per questo preciso carattere non differirà affatto – per l'essere in tutto e per tutto «colore», mentre, d'altra parte, tutti ci rendiamo conto che il nero, oltre ad essere differente dal bianco, gli è anche del tutto contrario. E inoltre, una figura è assai simile ad una figura. Quanto al genere, infatti, sono un tutto unico, ma alcune parti del genere, rispetto alle altre, *[13 A]* sono assolutamente contrarie fra di loro: alcune si trovano ad avere, in qualche modo, innumerevoli differenze; e troveremo molte altre cose che stanno allo stesso modo. Perciò, non prestar fede a questo discorso, che fa un'unità di tutte le cose più contrarie fra di loro. Io temo, anzi, che troveremo certi piaceri contrari ad altri piaceri.

PROTARCO – Forse. Ma in che cosa questo potrà inficiare il mio ragionamento?

SOCRATE – In ciò: che tu chiami queste cose, che sono dissimili, con un nome, diremo, che loro non compete: affermi, infatti, che sono buone tutte le cose piacevoli. Orbene, nessun ragionamento può contestare che le cose piacevoli siano piacevoli: *[B]* pur essendo per la maggior parte cattive, ma alcune anche buone, come affermiamo noi, tuttavia, tu le chiami tutte buone, anche se riconosci che sono dissimili, se uno ti ci costringe col ragionamento. Dunque, che cosa c'è di identico sia nei piaceri cattivi sia in quelli buoni, per cui tu affermi che sono «bene» tutti i piaceri?

PROTARCO – Come dici, Socrate? Credi proprio che qualcuno, dopo aver posto che il piacere è il bene, poi concederà e sopporterà che tu *[C]* dica che alcuni piaceri sono buoni, mentre altri, diversi da questi, sono cattivi?

SOCRATE – Ma, almeno, affermerai che essi sono fra loro dissimili, ed alcuni anche contrari.

PROTARCO – Certo non in quanto

piaceri, almeno.

SOCRATE – Ci troviamo di nuovo ricondotti al medesimo discorso, o Protarco. Diremo, quindi, non che un piacere è diverso da un altro, ma che tutti sono simili, e gli esempi or ora citati non ci danneggiano affatto; tutt'altro, ci persuaderemo, e affermeremo ciò che affermano *[D]* gli uomini più sprovveduti di tutti e per giunta novizi di fronte ai ragionamenti.

PROTARCO – Ma che cosa intendi dire?

SOCRATE – Che se io, imitando te nel difendermi, osassi dire che il massimamente dissimile è la cosa più simile di tutte al massimamente dissimile, mi troverò a dire le stesse cose che dici tu, e, appunto, appariremo più novizi del lecito, e il nostro discorso naufragherà e perirà.

Riconduciamolo, dunque, di nuovo indietro, e forse, se ritorniamo ai medesimi punti di partenza, potremo in qualche modo metterci d'accordo. *[E]*

PROTARCO – Di' come.

SOCRATE – Poni me nella situazione di essere a mia volta interrogato da te, Protarco.

PROTARCO – E cioè?

SOCRATE – Pensiero, scienza, intelligenza, e tutto quanto fin da principio io posi e chiamai beni, quando mi si chiedeva che cosa mai è il bene[6], non verranno forse a trovarsi nella medesima situazione del tuo discorso?

PROTARCO – Come?

SOCRATE – Le scienze[7] nel loro insieme sembreranno essere molteplici e alcune di loro dissimili dalle altre; se alcune *[14 A]* venissero ad essere, in qualche modo, contrarie, sarei io degno di continuare a discutere ora, se, per timore di ciò, affermassi che nessuna scienza è dissimile da un'altra, e se poi il nostro discorso, in questo modo, si dissolvesse in una favola e noi ci salvassimo su di una qualche assurdità?

PROTARCO – Ma certo, non bisogna che questo accada, purché noi ci salviamo. Però, almeno, mi fa piacere l'uguale situazione del tuo e del mio discorso, e siano pure molti i piaceri, e dissimili, e molte le scienze, e differenti. *[B]*

SOCRATE – Dunque, Protarco, non nascondiamoci la diversità del mio e del tuo discorso, ma centriamola bene, e osiamo indagare se, messi alla prova, in qualche modo ci rivelino se bisogna asserire che il bene è piacere, o pensiero, o una terza cosa diversa. Ora, infatti, senza alcun dubbio, non stiamo gareggiando al fine che risultino vincenti le mie piuttosto che le tue affermazioni, bensì dobbiamo entrambi combattere, come alleati, in vista di quello che è assolutamente vero.

PROTARCO – Lo dobbiamo, in effetti. *[C]*

Parte prima. La struttura metafisico-numerica della realtà e la dialettica

Unità e molteplicità

SOCRATE – Dunque, dobbiamo rendere questo discorso ancora più solido mediante il nostro accordo.

PROTARCO – E quale discorso?

SOCRATE – Quello che provoca difficoltà a tutti gli uomini, sia che alcuni, certe volte, lo vogliano, sia che non lo vogliano.

PROTARCO – Parla in modo più chiaro.

SOCRATE – Intendo quello che proprio ora[8] ci si è parato dinanzi, per sua natura, in qualche modo, proprio strano. Giacché, che i molti siano uno e che l'uno sia molti[9] è un'affermazione che suscita meraviglia, ed è facile fare obiezioni a chi pone una qual-

casi di queste due tesi.

PROTARCO – Forse ti riferisci a quando si dice che io, Protarco, *[D]* pur essendo uno per natura, sono, d'altra parte, molti io, per giunta contrari fra di loro, e si pone il medesimo uomo, insieme, grande e piccolo, pesante e leggero, e infinite altre cose?

SOCRATE – Tu, Protarco, hai citato le stranezze più comunemente note riguardo all'uno e ai molti, sulle quali c'è un accordo, per così dire, universale, ormai, che non le si debba toccare, ritenendosi che siano infantili, facili e di grande impaccio ai discorsi; infatti, non bisogna neppure badare a tali stranezze, qualora *[E]* si distinguano col discorso le membra e le parti di ciascuna cosa, dopo aver convenuto che tutte queste parti sono quell'uno, qualcuno contesti, ridendo, perché ci si è lasciati costringere a dire assurdità, come quella che l'uno è molte ed infinite cose, e che le molte cose sono una sola.

PROTARCO – Ma tu quali altre stranezze vai affermando che non siano ancora concordemente e comunemente divulgate intorno a questo medesimo argomento? *[15 A]*

SOCRATE – Mi riferisco, ragazzo mio, a quando si pone l'uno non tra le cose che nascono e periscono, come quelle di cui si diceva poco fa. Infatti, in questo caso, un uno di questo tipo, come or ora si diceva, si è d'accordo che non bisogna confutarlo. Ma quando si cerca di porre l'unità «uomo», l'unità «bue», l'unità «bello» e l'unità «bene», su queste, e su altre di questo tipo[10], la grande fatica comportata dalle divisioni fa nascere discussioni.

PROTARCO – In che modo? *[B]*

SOCRATE – Prima di tutto, nascono le discussioni se si deve ammettere che alcune unità di questo tipo esistono realmente; inoltre, come ciascuna di queste unità, essendo ognuna sempre la medesima e non implicando né nascita né corruzione, possa essere, invece, stabilissima in questa sua unità; e, infine, se la si debba, invece, porre tra le cose in divenire e illimitate, divisa e moltiplicata, oppure intera e separata da se medesima, il che si rivelerebbe la cosa più impossibile di tutte, ossia che la medesima e unica cosa sia nell'uno, e, insieme, divenga nei molti. Sono queste, *[C]* intorno all'uno e ai molti di tale natura, e non quelle, Protarco, le cause di ogni incertezza, se non sono adeguatamente riconosciute, ma di cognizione sicura, se lo sono adeguatamente.

PROTARCO – Dunque, occorre che ci affatichiamo, Socrate, innanzi tutto su questo argomento, al presente?

SOCRATE – Così almeno direi io.

PROTARCO – E dunque ammetti che tutti noi qui siamo d'accordo con te su tale argomento; ma quanto a Filebo, forse, la miglior cosa è che per ora non lo si smuova con domande, mentre giace tranquillo. *[D]*

SOCRATE – E sia. Allora, di dove si dovrà incominciare questa lunga e complessa battaglia sulle cose controverse? Non forse di qui?

PROTARCO – Di dove?

SOCRATE – Noi diciamo, in certo modo, che l'identità dell'uno e dei molti, stabilita nei ragionamenti, ricorre, dovunque e sempre, in ciascuna delle cose che si dicono, ora ed in passato. E questo non cesserà mai, né ha avuto principio ora, ma una cosa di questo genere, come mi sembra evidente, è una proprietà dei nostri ragionamenti medesimi, immortale e non soggetta a vecchiaia. Ma il giovane che per la prima volta ne gusta, esultando ogni volta *[E]* come se avesse scoperto un tesoro di sapienza, si entusiasma per il piacere, e, contento, mette in moto ogni ragionamento, ora girandolo in un senso e riducen-

dolo all'unità, ora, invece, svolgendolo e dividendolo in parti, gettando in difficoltà prima di tutto e soprattutto se stesso, e, poi, anche chi gli sta accanto, sia più giovane, sia più vecchio, sia coetaneo, non risparmiando né padre né madre *[16 A]* né alcun altro dei suoi uditori, né, quasi quasi, alcuno degli altri esseri viventi, e non solo degli uomini, dato che non risparmierebbe nessuno dei barbari, se solo potesse da qualche parte disporre di un interprete.

Limite, illimitato e numero

PROTARCO – Ma non vedi, Socrate, che noi siamo in molti e che siamo tutti giovani; e non hai timore che insieme con Filebo noi ti assaliamo, se ci insulti?

Però, siccome comprendiamo quello che dici, se c'è un modo ed un accorgimento per allontanare in buona maniera questo turbamento dal nostro discorso *[B]* e per trovare una strada più bella di questa per portare a conclusione il nostro ragionamento, tu metticela tutta, e noi ti verremo dietro nella misura del possibile, dal momento che la nostra questione non è da poco, Socrate.

SOCRATE – No davvero, ragazzi, come dice Filebo rivolgendosi a voi. Non c'è, né ci potrebbe essere, una via più bella di quella, di cui io sono sempre innamorato, ma che molte volte mi è sfuggita e mi ha lasciato solo ed in difficoltà.

PROTARCO – Qual è questa via? Devi solo dircelo! *[C]*

SOCRATE – Quella che non è molto difficile da mostrare, ma molto difficile da seguire. Infatti, tutte le cose che sono mai state scoperte nel campo di un'arte, è per mezzo di quella che sono venute alla luce. Guarda quale via dico.

PROTARCO – Parla, soltanto!

SOCRATE – Un dono degli dèi agli uomini, almeno a me pare, da qualche luogo divino fu gettato, ad opera di qualche Prometeo[11], insieme con un luminosissimo fuoco. E gli antichi, che erano migliori di noi e che stavano più vicini agli dèi[12], ci hanno trasmesso questo oracolo: che le cose che si dice che sempre sono[13], sono costituite di uno e di molti, e hanno per natura in se stesse limite e illimitatezza. *[D]*

Dunque, poiché queste cose sono ordinate in questo modo, bisogna che noi poniamo e cerchiamo, ogni volta, sempre un'unica Idea per ogni cosa – infatti, noi ve la troveremo insita –; se poi l'abbiamo colta, dopo una dobbiamo esaminare se ve ne siano due, e se no tre o qualche altro numero, e, di nuovo, allo stesso modo per ciascuna di quelle unità, finché non si veda non solo che l'uno iniziale è uno e molti e illimitati, bensì anche quanti è. E l'Idea dell'illimitato non bisogna riferirla alla molteplicità, prima che si sia individuato tutto quanto il numero di essa, quello che sta *[E]* a mezzo tra l'illimitato e l'uno, ed è solo allora che si può lasciare andare ciascuna unità di tutte le cose nell'illimitato. Gli dèi, dunque, come ho detto, ci hanno tramandato di indagare, di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo. Invece, oggi, *[17 A]* i sapienti tra gli uomini trattano l'uno come capita, e i molti più in fretta o più lentamente di quanto si debba, passando immediatamente dall'uno all'illimitato, mentre sfuggono loro le cose che sono intermedie. Eppure è per queste cose che si distinguono i discorsi condotti fra di noi in modo dialettico, o, all'opposto, in modo eristico.

PROTARCO – Alcune cose, Socrate, mi sembra di averle da te in qualche modo imparate, ma per altre mi occorre ancora ascoltare con più precisione ciò che intendi dire.

Esemplificazione: le lettere dell'alfabeto e le note musicali

SOCRATE – Ciò che intendo dire, Protarco, è certo chiaro nelle lettere dell'alfabeto[14], e devi coglierlo in queste, con le quali sei stato istruito *[B]* fin da bambino.

PROTARCO – In che modo?

SOCRATE – La voce, che ci esce dalla bocca, di tutti e di ciascuno, è in un certo senso una, ma, a sua volta, illimitata nella molteplicità.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – E noi non siamo affatto in qualche modo molto sapienti né per l'una né per l'altra di queste due cose: né perché conosciamo la sua illimitatezza, né perché ne conosciamo l'unità; bensì perché ne conosciamo quantità e qualità determinate: questo è ciò che fa ciascuno di noi capace di usare l'alfabeto.

PROTARCO – Verissimo.

SOCRATE – E certo anche ciò che può rendere esperti di musica è la medesima cosa.

PROTARCO – Come? *[C]*

SOCRATE – Secondo quell'arte la voce è in un certo senso una in se stessa.

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – Eppure, dobbiamo porvi due elementi, il tono grave e quello acuto, e, terzo, il tono medio. Oppure no?

PROTARCO – È così.

SOCRATE – Ma non saresti ancora un sapiente in fatto di musica conoscendo questi soli elementi; se poi non li conoscessi, non varresti nulla, si può dire, in quest'arte.

PROTARCO – Certo che no.

SOCRATE – Ma, caro, quando tu abbia afferrato la quantità numerica degli intervalli del suono relativamente ad acutezza e gravità, *[D]* e la loro natura qualitativa, e i limiti degli intervalli, e quanti accordi ne nascono (accordi che gli antichi riconobbero e tramandarono a noi posteri di chiamare «armonie», come, inoltre, altre simili affezioni che sono nei movimenti del corpo: dicono che queste, misurate per mezzo di numeri, bisogna denominarle «ritmi» e «metri», e, insieme, che così bisogna indagare in ogni caso sull'uno e i molti); quando, dunque, tu abbia afferrato quei concetti in questo modo, allora sarai diventato sapiente, e quando *[E]* tu abbia compreso qualsiasi altra delle unità indagando in questo modo, è così che ne sarai diventato competente. Ma l'illimitatezza e la molteplicità delle singole cose, ogni volta, ti rende incapace di pensare, e ti impedisce di essere stimato e tenuto in conto, perché non hai mai guardato in nessuna cosa fino al suo numero.

PROTARCO – Mi sembra, Filebo, che Socrate abbia detto benissimo ciò che ora ha affermato. *[18 A]*

FILEBO – Anch'io, almeno su questo, ho la stessa opinione. Ma, perché mai ci è ora rivolto questo discorso? E che intenzione ha mai?

SOCRATE – Con buone ragioni, Protarco, Filebo ci ha posto questa domanda.

PROTARCO – Ma certo. E allora rispondigli.

SOCRATE – Lo farò dopo aver trattato ancora un po' questi argomenti. Infatti, come se si prende un qualunque uno, questo, come diciamo noi, non si deve considerare immediatamente in riferimento alla natura dell'illimitato, ma in riferimento ad un certo numero; così, nel caso contrario, quando *[B]* sia necessario incominciare dall'illimitato, non lo si deve pensare immediatamente in riferimento all'uno, bensì in riferimento ad un certo numero, singolarmente fornito di una certa quantità, e da questo giungere fino all'uno. E cogliamo pure, di nuovo nelle lettere dell'alfabeto, ciò che ora si dice.

PROTARCO – Come?

SOCRATE – Poiché, che la voce sia illimitata, lo ha compreso qualche dio, o anche un qualche uomo divino (come, secondo una tradizione, in Egitto si dice che sia stato un certo Theuth[15]), il quale ha compreso per primo che nella illimitatezza della voce non c'è una sola vocale, ma ce ne sono parecchie, e che inoltre vi sono *[C]* altri elementi non della voce, anche se partecipano di una qualche sonorità, e che vi è anche di questi un numero determinato, e ha distinto una terza specie di lettere[16], quelle chiamate ora da noi «mute». Dopo di che, ha distinto una per una le lettere che non hanno né sonorità né voce, le vocali e i suoni medi allo stesso modo, finché, colto il loro numero, ha dato il nome di «elemento»[17] a ciascuno singolarmente e a tutti nel complesso. Vedendo, poi, che nessuno di noi potrebbe apprenderne uno per se stesso a prescindere dalla totalità degli altri, resosi conto, inoltre, che questo legame *[D]* è unico e li rende tutti in qualche modo un'unità, ha applicato ad essi una sola arte, che ha denominato «grammatica».

FILEBO – Queste cose, almeno nelle loro relazioni reciproche, Protarco, ho appreso più chiaramente di quelle precedenti; ma un medesimo particolare, ora come prima, manca, secondo me, al discorso.

SOCRATE – Forse, Filebo, il rapporto che ciò ha poi con il nostro discorso.

FILEBO – Certo: questo è ciò che andiamo cercando, da tempo, io e Protarco.

SOCRATE – Proprio quello su cui già vi trovate, voi andate cercando, come tu dici, *[E]* da tempo.

FILEBO – Come?

Unità e molteplicità, limite, illimitato e numero nel piacere e nel pensiero

SOCRATE – Il nostro discorso non riguardava forse fin da principio pensiero e piacere, quale dei due fosse da preferire?

FILEBO – Come no?

SOCRATE – Orbene, noi diciamo che ciascuno dei due è un'unità.

FILEBO – Certamente.

SOCRATE – Ebbene, è proprio questo che il discorso di poco fa ci chiede: come può essere uno e molteplice ciascuno di essi, e come può non esserlo *[19 A]* subito, ma entrambi devono avere acquisito un certo determinato numero, prima che ciascuno di loro sia diventato illimitato?

PROTARCO – Socrate ci ha gettato, Filebo, in una questione certo non da poco, dopo – non so in qual modo – averci portato un po' in giro. E guarda chi di noi due risponderà all'attuale domanda. Forse sarebbe ridicolo che io, che sono stato integralmente tuo successore nel discorso, per il fatto di non poter rispondere a ciò che ora mi viene chiesto, lo rimetta di nuovo a te; ma molto più ridicolo *[B]* sarebbe che non sapesse rispondere nessuno di noi due. Vedi dunque che cosa possiamo fare. Infatti, mi sembra che ora Socrate ci chieda se del piacere ci siano o no delle specie, e quante siano, e di qual natura; e che, poi, analogamente, ci interroghi secondo gli stessi criteri riguardo al pensiero.

SOCRATE – È verissimo quello che dici, o figlio di Callia[18]: se noi non saremo in grado di farlo per ogni unità, somiglianza e identità, e per l'opposto, come il precedente discorso ci ha indicato, nessuno di noi potrà mai essere degno di alcuna stima, per nessuna cosa. *[C]*

PROTARCO – Sembra, Socrate, che le cose stiano pressappoco così. Ma se è bello per un saggio conoscere tutto, mi sembra, d'altra parte, che seconda navigazione[19] sia quella di non ignorare se stesso. Perché, dunque, ho detto questo ora? Te lo dirò. Tu, Socrate,

hai donato a noi tutti questo colloquio, e te stesso, per definire quale sia il migliore dei possessi umani. Infatti, avendo Filebo detto che il migliore possesso sono il piacere, il diletto, il godimento, e tutte le altre cose della stessa specie, tu a queste affermazioni hai contrapposto che non queste cose *[D]* sono il miglior possesso, ma quelle di cui spesso ci ricordiamo volentieri (e facciamo bene!), affinché le une e le altre, permanendo insieme nella memoria, siano messe alla prova. Tu, come sembra, affermi che il bene che sarà a buon diritto proclamato migliore del piacere è l'intelligenza, la scienza, il giudizio, l'arte, e poi tutte le cose a loro affini, e che sono queste che bisogna acquistare, e non quelle. Quando furono enunciate queste due tesi con la conseguenza di una discussione, noi, per scherzo, ti minacciammo *[E]* di non lasciarti tornare a casa, prima di aver terminato questi discorsi fino a giungere ad una conclusione soddisfacente. Tu, d'altra parte, hai acconsentito, e ci hai concesso te stesso a questo scopo; allora, noi dicemmo, come fanno i ragazzi, che delle cose donate non c'è restituzione: dunque, smettila di opporti a noi in questo modo a proposito delle cose ora dette.

SOCRATE – In quale maniera dici? *[20 A]*

PROTARCO – Mettendoci in difficoltà e chiedendoci ciò su cui non potremmo darti, al presente, una risposta adeguata. Infatti, non vogliamo credere che l'imbarazzo di tutti noi costituisca per noi la fine della presente discussione. Ma, se non possiamo sostenerla noi, lo devi fare tu: hai promesso. Ebbene, decidi, dunque, tu stesso, se si devono dividere in specie il piacere e la scienza, nel caso, appunto, che tu sia in qualche modo capace, e che tu voglia chiarire in qualche maniera ciò che viene ora da noi discusso, oppure anche di lasciar perdere. *[B]*

SOCRATE – Dal momento che hai parlato in questo modo, non devo proprio aspettarmi più nulla di temibile: l'espressione «nel caso che tu voglia» dissolve, infatti, ogni paura di fronte a qualunque pericolo. Inoltre, poi, mi sembra che qualcuno degli dèi ci abbia fatto dono di un certo ricordo.

PROTARCO – Come, dunque? E di che cosa?

SOCRATE – Sto pensando ora a certi discorsi che ho ascoltato una volta, molto tempo fa, in sogno, o forse anche da sveglio, sul piacere e sul pensiero: né l'uno né l'altro di loro è il bene, bensì qualche altra cosa, diversa da questi, ma migliore di entrambi. Eppure, se questo *[C]* ci apparisse ora chiaramente, il piacere si troverebbe allontanato dalla vittoria: infatti, il bene non sarebbe più identico al piacere. O no?

PROTARCO – È così.

SOCRATE – Allora, non avremo più alcun bisogno, a mio parere, di suddividere le specie del piacere. Proseguendo, il discorso lo mostrerà ancor più chiaramente.

PROTARCO – Così hai parlato molto bene: continua pure fino in fondo.

SOCRATE – Prima, però, accordiamoci ancora su alcune piccolezze.

PROTARCO – Quali? *[D]*

Parte seconda. Il problema della definizione del Bene

I caratteri formali del Bene

SOCRATE – È necessario che la condizione del bene sia compiuta o non compiuta?

PROTARCO – Certamente la più compiuta di tutte, Socrate.

SOCRATE – E poi? Il bene è sufficiente in sé?

PROTARCO – Come no? Anzi, in

questo è superiore a tutte le realtà.

SOCRATE – E allora, io credo, questa è la cosa più necessaria da dire sul bene: ogni essere dotato di coscienza ne va in caccia e lo insegue, poiché vuole afferrarlo e impadronirsene, e delle altre cose non si cura per niente, tranne di quelle il cui compimento implica dei beni.

PROTARCO – Non è possibile contraddire a queste affermazioni. *[E]*

I caratteri del Bene nel piacere e nel pensiero

SOCRATE – Dunque, esaminiamo e giudichiamo la vita di piacere e la vita di pensiero guardandole separatamente?

PROTARCO – Come dici?

SOCRATE – Poniamo che non vi sia pensiero nella vita del piacere, né piacere nella vita del pensiero. Infatti, se pure l'uno o l'altro dei due è il bene, bisogna che non abbia più bisogno proprio di nulla: *[21 A]* se, invece, l'uno o l'altro ci apparisse bisognoso di qualcosa, non è più possibile, comunque, che questo sia realmente il bene per noi.

PROTARCO – Come potrebbe?

SOCRATE – Orbene, vuoi che cerchiamo di metterli alla prova su di te?

PROTARCO – Benissimo.

SOCRATE – Dunque, rispondi.

PROTARCO – Parla!

SOCRATE – Accetteresti tu, Protarco, di vivere tutta la tua vita nel godimento dei piaceri più grandi?

PROTARCO – Perché no?

SOCRATE – Penseresti, dunque, di avere bisogno ancora di qualcosa, se possedessi ciò integralmente?

PROTARCO – Nient'affatto.

SOCRATE – Guarda bene: forse del pensare, dell'usare l'intelligenza, del calcolare le cose necessarie *[B]* e di tutte quante le cose a queste sorelle, tu non ne avresti bisogno almeno un po'?

PROTARCO – E perché? Con il godimento avrei, in certo qual modo, tutto.

SOCRATE – Se, dunque, tu vivessi così sempre, potresti godere per tutta la vita i piaceri più grandi?

PROTARCO – Perché no?

SOCRATE – Ma senza possedere né intelligenza, né memoria, né scienza, né opinione vera, non avverrebbe necessariamente che tu ignori innanzi tutto proprio questo, se godi o non godi, tu che saresti vuoto di ogni pensiero?

PROTARCO – Necessariamente. *[C]*

SOCRATE – E certo, parimenti, se non possedessi memoria, seguirebbe necessariamente: che non ti ricorderesti neppure che una volta godevi; che non rimarrebbe neppure un qualsiasi ricordo del piacere che ti accade di provare nel presente; che, poi, non possedendo opinione vera, non potresti ritenere di godere mentre godi, e che, essendo privo di capacità di calcolo, non potresti neppure calcolare che godrai nel futuro; che, infine, tu viva non una vita d'uomo, ma quella di un polmone marino[20] o degli animali marini dal corpo racchiuso in una conchiglia. È così, oppure *[D]* possiamo pensare in qualche altro modo, contrario a queste affermazioni?

PROTARCO – E come?

SOCRATE – Potremmo noi, dunque, scegliere una vita di questo genere?

PROTARCO – Questo ragionamento, Socrate, mi ha messo, per ora, nella totale impossibilità di parlare.

SOCRATE – Eppure, non lasciamoci ancora abbattere, ma, passando ad esaminare un'altra vita, vediamo quella dell'intelligenza.

PROTARCO – Di quale vita intendi parlare?

SOCRATE – Se qualcuno di noi, d'altro canto, accettasse di vivere posse-

dendo, sì, pensiero, intelligenza, scienza ed ogni ricordo di tutte le cose, *[E]* ma senza partecipare, né tanto né poco, del piacere, e neppure del dolore, ma restando assolutamente privo di tutte le affezioni di questo tipo.

PROTARCO – Né l'una né l'altra di queste due vite, Socrate, sembrerebbe da scegliersi, né a me né ad altri mai, immagino. *[22 A]*

SOCRATE – E tutt'e due insieme, Protarco, divenute una vita risultante dalla mescolanza di entrambe?

PROTARCO – Intendi del piacere, dell'intelligenza e del pensiero?

SOCRATE – Così, e di questo tipo, l'intendo io almeno.

PROTARCO – Ognuno certo sceglierà questa vita piuttosto che una qualsiasi di quelle, e per giunta non uno sì e l'altro no.

SOCRATE – Ci rendiamo, dunque, conto di che cosa ci vien fatto di dire ora, nei presenti discorsi?

Il problema della gerarchia dei valori

PROTARCO – Ma certamente; e cioè che sono stati proposti tre tipi di vita, *[B]* di due dei quali nessuno è sufficiente in sé, né degno di scelta per alcuno degli uomini, né per alcuno degli esseri viventi.

SOCRATE – Non è, dunque, ormai evidente, a proposito di queste vite, che né l'una né l'altra delle due possederebbe il bene? In questo caso, infatti, sarebbe sufficiente, perfetta e preferibile per tutte le piante e per tutti gli animali, ai quali fosse possibile vivere sempre così per tutta la vita. Se, poi, uno di noi scegliesse diversamente, lo farebbe contro la natura di ciò che è veramente degno di scelta, senza sua volontà, per ignoranza o per qualche infelice necessità.

PROTARCO – Sembra proprio che le cose stiano così. *[C]*

SOCRATE – Che, dunque, la dea di Filebo non sia da pensare coincidente con il bene, mi sembra che sia stato sufficientemente spiegato.

FILEBO – Ma neanche la tua intelligenza, Socrate, è il bene, ma in un certo senso subirà le medesime imputazioni.

SOCRATE – Almeno la mia, forse, Filebo; ma, certo, non l'intelligenza insieme verace e divina, che, anzi, credo che si trovi in ben altra condizione.

Quanto al premio della vittoria, non discuto contro la vita mista in favore di quella dell'intelligenza; piuttosto, quanto al secondo premio bisogna vedere e indagare *[D]* che cosa ci resta da fare. Infatti, ciascuno di noi due potrebbe, forse, determinare una diversa causa di questa vita mista, l'uno affermando essere tale l'intelligenza, l'altro il piacere, e così il bene non sarebbe né l'una né l'altro di questi due, ma forse si potrebbe ipotizzare che l'una o l'altro di loro ne sia causa. Su questo punto combatterei con ancora maggiore energia contro Filebo, per sostenere che, in questa vita mista, qualunque cosa sia quello che questo tipo di vita ha acquistato, divenendo insieme degno di scelta e buono, non il piacere, ma l'intelligenza è più affine e somigliante ad essa, e, secondo questo *[E]* ragionamento, non si potrebbe mai dire che al piacere tocchi né il primo né il secondo premio; anzi, è piuttosto lontano anche dal terzo, se in questo momento dobbiamo prestare un po' di fiducia alla mia intelligenza.

PROTARCO – Ma, Socrate, certo, almeno a me pare ora che il piacere ti sia caduto ferito dagli attuali discorsi: dopo aver combattuto per il primo premio, ora giace. *[23 A]* Come pare, bisogna dire che saggiamente l'intelligenza non ha contrastato la conquista del primo premio: le sarebbe capitata la stessa cosa. Ma, privato del secon-

do premio, il piacere si troverebbe anche completamente disonorato agli occhi dei suoi innamorati, poiché neanche a quelli apparirebbe più ugualmente bello.

SOCRATE – E allora? Non è meglio ormai abbandonarlo, e non tormentarlo col sottoporlo alla prova più severa e col confutarlo?

PROTARCO – Parli a vuoto, Socrate. *[B]*

SOCRATE – Forse perché ho detto l'impossibile, far «soffrire» il piacere?

PROTARCO – Non solo; ma anche perché ignori che nessuno di noi ti lascerà ancora andare, prima che tu sia giunto col ragionamento fino al fondo di questi argomenti.

SOCRATE – Ahimè, Protarco! Il discorso che ci rimane è certamente lungo, e, probabilmente, d'altra parte, non è neppure un'impresa molto facile, ora. Ed in effetti, pare proprio che occorra un altro espediente a chi procede alla conquista del secondo premio per l'intelligenza: per esempio, avere dardi diversi dai discorsi precedenti. Ma forse è possibile che alcuni siano anche gli stessi. Bisogna dunque farlo?

PROTARCO – Come no? *[C]*

Parte terza. Concetti fondamentali di ontologia, cosmologia e teologia

I quattro generi universalissimi

SOCRATE – Cerchiamo di fare bene attenzione nel porne il principio.

PROTARCO – Quale dici?

SOCRATE – Dividiamo in due tutti gli enti che ora sono inclusi nel tutto; o, piuttosto, se vuoi, in tre.

PROTARCO – In che modo? Lo potresti dire?

SOCRATE – Riprendiamo alcune cose dei discorsi che ora abbiamo fatto.

PROTARCO – Quali cose?

SOCRATE – Dicevamo che il dio, in certo qual modo, ci ha mostrato l'illimite e il limite degli enti[21].

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Allora, poniamo questi due generi, e, come terzo, *[D]* una unità che deriva dalla mescolanza di questi due. Ma, come sembra, sono un po' ridicolo, dividendo per generi e numerandoli.

PROTARCO – Che cosa dici, caro?

SOCRATE – A me sembra che occorra aggiungere un quarto genere.

PROTARCO – Devi dire quale.

SOCRATE – Considera la causa della mescolanza di questi due generi fra di loro, e ponila come quarto genere oltre agli altri tre.

PROTARCO – Ma, allora, non avrai forse bisogno di aggiungere anche un quinto genere, dotato del potere della separazione?[22]

SOCRATE – Forse; ma non credo, almeno per il momento. Però, se mi occorrerà, *[E]* tu mi scuserai, credo, se mi metterò in cerca di un quinto genere.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Prima di tutto scegliamo tre di questi quattro generi; e, di due di essi, dopo avere osservato ciascuno scisso e diviso in molti, e dopo averli portati di nuovo, ciascuno dei due, ad unità, dobbiamo cercare di intendere in quale modo ciascuno dei due era uno e molti.

PROTARCO – Se tu mi parlassi di queste cose più chiaramente, forse io ti potrei seguire. *[24 A]*

L'illimitato e il limite

SOCRATE – Dico che i due generi che pongo come primi, sono quelli di poco fa, ossia l'illimitato e ciò che possiede limite[23]. Che, poi, in un certo modo, l'illimitato sia molti, cercherò di spiegartelo. Ciò che possiede limite, invece, deve aspettare!

PROTARCO – Ci aspetta.

SOCRATE – Allora, rifletti. Effettivamente, è difficile e discusso ciò che io ti esorto ad esaminare; però esaminalo. E innanzi tutto vedi se ti è possibile pensare, a proposito del più caldo e del più freddo, un qualche limite, oppure se il più e il meno che sono presenti in questi generi, *[B]* essendo presenti non permetterebbero che vi si generi un termine; infatti, generandosi una fine, anch'essi finirebbero.

PROTARCO – È verissimo quello che dici.

SOCRATE – Sempre, invece, nel più caldo e nel più freddo noi diciamo che sono presenti il più e il meno.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, sempre il ragionamento ci indica che questi non hanno un termine; ma, poiché sono privi di un termine, senza dubbio risultano assolutamente illimitati.

PROTARCO – E con forza, Socrate.

SOCRATE – Hai capito proprio bene, Protarco; *[C]* e mi hai ricordato che anche questo «con forza» che ora hai proferito, e il «con calma», hanno la stessa capacità rispetto al più ed al meno: dove, infatti, essi sono presenti, non permettono che ciascuna cosa abbia una quantità, ma infondono sempre in ciascuna delle azioni il più forte rispetto al più calmo, e viceversa; producono il più e il meno, e fanno sparire, invece, la quantità. Infatti, e questo è ciò che poco fa si diceva, se non facessero sparire la quantità, ma permettessero che la quantità e la giusta misura[24] *[D]* si producessero nella sede del più e del meno, e del forte e del calmo, proprio questi scomparirebbero dallo spazio in cui si trovano. Infatti, un più caldo ed un più freddo non potrebbero esistere più, qualora ricevessero la quantità, perché il più caldo ed il più freddo procedono sempre avanti e non rimangono fermi; la quantità, invece, sta ferma e fa terminare il procedere. Dunque, in base a questo ragionamento, il più caldo ed insieme il suo contrario risulterebbero illimitati.

PROTARCO – Sembra, almeno, Socrate. Però, come hai detto, queste cose non sono facili da seguire. *[E]* Ma probabilmente, ripetute più e più volte, potrebbero far risultare abbastanza d'accordo chi interroga e chi è interrogato.

SOCRATE – Dici proprio bene, e bisogna cercare di fare in questo modo. Ora, però, considera se dobbiamo accettare questo segno distintivo della natura dell'illimitato, per non dilungarci ad esporre ogni cosa minutamente.

PROTARCO – Di quale segno parli?

SOCRATE – Tutte le cose che ci sembra divengano più o meno, e che ammettano il forte e il calmo e il troppo, e *[25 A]* tutte le cose di questo genere, si devono porre tutte nel genere dell'illimitato come in una unità, stando al ragionamento di prima[25]: ossia, bisogna accogliere insieme tutto ciò che si trova suddiviso e scisso, e, nella misura del possibile, bisogna assegnargli il segno distintivo di un'unica natura, se ricordi.

PROTARCO – Ricordo.

SOCRATE – Di conseguenza, le realtà che non accettano queste cose, e, invece, accettano tutte quelle che sono a queste contrarie: innanzi tutto l'uguale e l'uguaglianza, e dopo l'uguale il doppio e tutto quello che sia un numero in rapporto ad un numero *[B]* o una misura in rapporto ad una misura, se le riferissimo tutte quante al «limite», faremmo bene a farlo, sembra. O come dici?

PROTARCO – Molto bene, Socrate.

Il genere misto di illimitato e limite

SOCRATE – E sia. Ma il terzo genere, che è un misto degli altri due, quale Idea diremo che implica?

PROTARCO – Dovrai dirmelo tu, credo.

SOCRATE – Ce lo dirà un dio; almeno se uno degli dèi vorrà dare ascolto alle mie preghiere.

PROTARCO – Prega, dunque; e rifletti.

SOCRATE – Rifletto; e mi sembra, Protarco, che uno di loro ci sia diventato amico proprio ora. *[C]*

PROTARCO – In che senso affermi questo, e di quale prova ti servi?

SOCRATE – Te lo dirò chiaramente; ma tu seguimi attentamente nel ragionamento.

PROTARCO – Parla, soltanto.

SOCRATE – Noi abbiamo nominato, mi pare, poco fa, qualcosa di più caldo e di più freddo. O no?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – Aggiungi anche più secco e più umido, più numeroso e meno numeroso, più veloce e più lento, più grande e più piccolo, e tutte le cose che nel discorso di prima abbiamo assegnato all'unità della natura che accoglie il più e il meno. *[D]*

PROTARCO – Dici quella dell'illimitato?

SOCRATE – Sì. Però, dopo questo, mescola ad essa la stirpe del limite.

PROTARCO – Quale?

SOCRATE – Quella stirpe che ha forma del limite, che anche poco fa, nello stesso modo in cui abbiamo ricondotto ad una unità quella dell'illimitato, pur dovendo ricondurre anch'essa ad unità non l'abbiamo ricondotta. Ma forse, proprio quella cosa, tu la farai ora; raccogliendo insieme queste due, anche quella diventerà chiara.

PROTARCO – Quale cosa? Come dici?

SOCRATE – Quella dell'uguale e del doppio, e in generale quella che fa cessare *[E]* i rapporti di opposizione che i contrari hanno gli uni rispetto agli altri, e li rende commisurati e proporzionati, introducendo il numero.

PROTARCO – Capisco. Infatti, mi sembra che tu mi dica che, nel mescolare queste cose, ne derivano, in ciascuna mescolanza, determinate generazioni.

SOCRATE – E mi sembra di non sbagliarmi.

PROTARCO – Parla, dunque.

SOCRATE – Non è forse vero che nelle malattie la giusta comunione di queste cose produce la natura della salute? *[26 A]*

PROTARCO – Senza alcun dubbio.

SOCRATE – E nell'acuto e nel grave, nel veloce e nel lento, che sono illimitati, non sono forse queste medesime cose che producono un limite e, insieme, costituiscono la musica tutta quanta nella sua perfezione?

PROTARCO – In un modo meraviglioso!

SOCRATE – E venutosi a trovare nei freddi e nelle calure, elimina il grande eccesso e l'illimitato, e produce la misura e insieme la proporzione[26].

PROTARCO – Certamente. *[B]*

SOCRATE – E non è forse da queste cose che si producono le stagioni e tutte le cose belle per noi, ossia dall'essere mescolate insieme le cose illimitate e quelle fornite di limite?

PROTARCO – E come no?

SOCRATE – E trascuro di riferire innumerevoli altre cose, per esempio la bellezza e la forza insieme con la salute, e, poi, numerosissime e bellissime altre cose che hanno luogo nelle anime. Infatti, la Dea stessa, vedendo la tracotanza e tutte quante le malvagità di tutti, o bel Filebo, e che nessun limite c'è in essi, né per i piaceri né per le soddisfazioni, pose una legge e un ordine che hanno un limite. E tu dici che essa tormenta, *[C]* mentre io, al contrario, dico che salva.

Ma a te, o Protarco, come sembra?

PROTARCO – Proprio così, Socrate, almeno secondo il mio modo di pensare.

SOCRATE – Dunque, ho parlato di questi tre generi, se tu capisci il mio pensiero.

PROTARCO – Ma credo di capire. Infatti, mi sembra che tu dica che uno è l'illimitato, e uno – e secondo – il limite negli enti; non capisco molto invece, che cosa vuoi dire per «terzo genere».

SOCRATE – In effetti, la molteplicità della generazione del terzo genere, mirabile amico, ti ha sbalordito. Eppure, molte *[D]* specie le offriva anche l'illimitato; e tuttavia, poiché portavano il contrassegno del più e del suo contrario, erano risultate una unità.

PROTARCO – Vero!

SOCRATE – Invece, il limite non ne aveva molte, né trovavamo difficoltà che esso fosse uno per natura[27].

PROTARCO – E come avremmo potuto trovarle?

SOCRATE – In nessuna maniera. Ma come terzo genere afferma pure che io, ponendo come unità tutto ciò che è generato da questi due generi, lo dico «generazione verso l'essere», che deriva dalle misure prodotte insieme con il limite.

PROTARCO – Ho capito. *[E]*

La causa della mescolanza

SOCRATE – Ma noi, prima, dicevamo che, oltre a questi tre, c'era un quarto genere da esaminare. E l'esame sia fatto in comune. Considera, infatti, se non ti sembra necessario che tutte le cose che si generano si generino per una certa causa.

PROTARCO – A me sembra. Infatti, senza di questa, come potrebbero generarsi?

SOCRATE – E la natura di ciò che produce, tranne che nel nome, non è niente di differente dalla causa; anzi, ciò che produce e ciò che è causa non possono giustamente essere detti una cosa sola?

PROTARCO – Giustamente. *[27 A]*

SOCRATE – E ciò che è prodotto e ciò che è generato, tranne che nel nome, così come nel caso precedente, non li troveremo per niente differenti. O no?

PROTARCO – È così.

SOCRATE – E allora, ciò che produce per sua natura precede sempre; mentre ciò che è prodotto segue a quello, in quanto è generato.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, sono differenti e non sono la medesima cosa la causa e ciò che è al servizio della causa[28] riguardo alla generazione.

PROTARCO – Ebbene?

SOCRATE – Ebbene, le cose che si generano e quelle da cui tutte si generano hanno fornito a noi tre generi?

PROTARCO – Certamente. *[B]*

SOCRATE – Ma ciò che è artefice[29] di tutte queste cose lo diciamo quarto genere, ossia la causa, in quanto si è sufficientemente mostrato che è differente da quelli?

PROTARCO – Infatti, è veramente differente.

SOCRATE – Allora è giusto, giacché i quattro generi sono stati distinti, enumerarli ad uno ad uno, al fine di ricordarli.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, primo dico l'illimitato, secondo il limite, poi, come terzo, derivato da questi due, la sostanza mista e generata; e *[C]* dicendo quarta la causa della mescolanza e della generazione, sbaglierei in qualche cosa?

PROTARCO – E come?

La vita migliore appartiene al genere misto

SOCRATE – Orsù, per il seguito, quale sarà il nostro ragionamento?

Con qual mai intenzione siamo giunti a questo punto? Non era forse questo? Stavamo cercando se il secondo premio spetti al piacere oppure al pensiero. Non era così?

PROTARCO – Proprio così.

SOCRATE – Orbene, forse ora, dopo che abbiamo fatto queste suddivisioni, non saremmo in grado di pronunciare un miglior giudizio sul primo e sul secondo premio, di cui, appunto, si discuteva prima?

PROTARCO – Forse. *[D]*

SOCRATE – Avanti, dunque: noi abbiamo in qualche modo attribuito la vittoria alla vita mista di piacere e di pensiero. Era così?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – Dunque, non dobbiamo vedere come sia questa vita ed a quale genere appartenga?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – E diremo che essa è una parte del terzo genere, ritengo. Infatti, quel genere è misto non solo di due determinati elementi, ma di tutti gli illimitati legati insieme dal limite; cosicché giustamente questa vita, la vincitrice, sarà parte di quello.

PROTARCO – Certo, giustissimo! *[E]*

SOCRATE – Sia. È la tua vita, Filebo, piacevole e non mista? In quale dei generi sopra elencati potrebbe essere correttamente inclusa? Ma rispondi a questo, prima di esporre la tua opinione.

FILEBO – Di' pure.

SOCRATE – Piacere e dolore hanno un limite, oppure appartengono a quelle cose che accolgono il più e il meno?

FILEBO – Sì, a quelle che accolgono il più, Socrate. Infatti, il piacere non sarebbe la totalità del bene, se non fosse per natura illimitato, sia in quantità sia in intensità. *[28 A]*

SOCRATE – E neppure il dolore, Filebo, sarebbe la totalità del male: cosicché noi dobbiamo cercare qualche altra cosa, diversa dalla natura dell'illimitato, che offra una parte di bene ai piaceri. Comunque, ti sia concesso che questi due appartengono al genere delle cose illimitate. Ed ora, Protarco e Filebo, in quale mai dei generi sopra menzionati potremmo porre pensiero, scienza e intelligenza, senza commettere un'empietà? Non mi sembra, infatti, che sia piccolo per noi il rischio, se non ragioniamo correttamente su quello che ora ci si chiede. *[B]*

FILEBO – Tu esalti il tuo dio, Socrate!

SOCRATE – E tu la tua dea! Tuttavia noi dobbiamo rispondere alla domanda.

PROTARCO – Socrate dice bene, Filebo, e bisogna obbedirgli.

FILEBO – Ebbene, Protarco, non hai scelto tu di parlare al mio posto?

PROTARCO – Certamente. Ma ora mi trovo in qualche difficoltà, ed ho bisogno, Socrate, che tu stesso ci faccia da interprete, affinché noi non commettiamo alcuna scorrettezza nei riguardi del tuo atleta dicendo qualcosa di stonato. *[C]*

Finalismo cosmico e intelligenza ordinatrice

SOCRATE – Devo ubbidirti, Protarco; purché tu non comandi niente di difficile. Ma veramente, come ha detto Filebo, io ti ho turbato, quando, esaltandole per scherzo, ti ho domandato di quale genere fossero l'intelligenza e la scienza?

PROTARCO – Moltissimo, o Socrate!

SOCRATE – E invece è facile. Infatti, tutti i sapienti, esaltando veramente se stessi, sono concordi nel ritenere che l'intelligenza è per noi regina del cielo e della terra. E probabilmente dicono bene. Ma, se vuoi, facciamo una ricerca più ampia intorno a questo stesso genere. *[D]*

PROTARCO – Parla come vuoi, senza preoccuparti, per noi, della lunghezza del discorso, Socrate, perché non provocherai irritazioni.

SOCRATE – Hai detto bene. E incominciamo dal domandare in questo modo.

PROTARCO – In che modo?

SOCRATE – Protarco, tutte le cose nel loro insieme e quello che è detto l'intero, dobbiamo affermare che li regga la forza dell'irrazionale e del casuale e del fortuito, o, al contrario, come dicevano i nostri predecessori[30], che li governano una intelligenza ed una mirabile saggezza ordinatrice? *[E]*

PROTARCO – Non è lo stesso, mirabile Socrate. Infatti, quello che tu dici ora, non mi pare che sia affatto una cosa santa. Invece, affermare che una intelligenza ordina tutte le cose è degno dello spettacolo del cosmo, del sole, della luna, degli astri e di tutta la rivoluzione celeste, e io non potrei mai dire né pensare diversamente su queste cose[31].

SOCRATE – Vuoi, dunque, che noi concordiamo con i nostri predecessori *[29 A]* nel dire che queste cose stanno così, e che non solo siamo convinti che si debbano ripetere senza pericolo le affermazioni degli altri, ma che anche noi corriamo con loro il rischio e partecipiamo con loro del biasimo, quando un uomo portentoso affermi che queste cose non stanno così, ma sono senza ordine?

PROTARCO – E come potrei non volerlo?

L'Anima del mondo

SOCRATE – Orsù dunque, prendi in esame il ragionamento che ora ci viene incontro su queste cose.

PROTARCO – Parla, soltanto!

SOCRATE – Per quanto concerne la natura dei corpi di tutti gli esseri viventi, noi osserviamo, in certo modo, che entrano nella loro costituzione fuoco, acqua, aria e... terra!, per usare le parole di quelli che si trovano coinvolti in una tempesta[32]. *[B]*

PROTARCO – Certamente. Infatti, noi siamo veramente vittime di una tempesta, a causa delle difficoltà che si trovano in questi ragionamenti.

SOCRATE – Ebbene, su ciascuno degli elementi che sono in noi assumi questo.

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Che ciascuno di questi elementi è presente in noi solamente in piccola quantità e di poco conto, e in nessuna parte e in nessun modo puro, né dotato di una potenza degna della sua natura. Dopo aver colto questo in uno di essi, pensa lo stesso di tutti. Per esempio, in noi, in un certo senso, c'è fuoco; però, c'è fuoco anche nel tutto.

PROTARCO – Certamente. *[C]*

SOCRATE – Perciò è piccolo quello che è in noi, e debole e di poco conto; e invece quello che è nell'universo è mirabile per la quantità, per la bellezza e per la potenza che compete al fuoco.

PROTARCO – È molto vero quello che dici.

SOCRATE – E allora? Il fuoco dell'universo viene alimentato, generato ed accresciuto dal fuoco che è in noi, oppure, al contrario, è da quello che il mio e il tuo e quello degli altri viventi ricevono tutte queste cose?

PROTARCO – Tu fai una domanda che non merita nemmeno una risposta. *[D]*

SOCRATE – Giusto! Infatti, tu dirai le medesime cose, penso, della terra di quaggiù, che è negli esseri viventi, e di quella che è nell'universo, e così anche di tutte le altre cose su cui prima ti ho fatto domande. Risponderai in questo modo?

PROTARCO – E chi mai, se rispondesse in modo diverso, potrebbe sem-

brare sano di mente?

SOCRATE – Probabilmente nessuno. Ma segui ciò che viene subito appresso. Vedendo tutte queste cose che sono state nominate or ora, fissate in una unità, non le chiamiamo «corpo»?

PROTARCO – Ebbene? *[E]*

SOCRATE – Allora, intendi la medesima cosa anche per questo corpo che chiamiamo cosmo. Poiché è composto dalle stesse cose, potrebbe in un certo senso essere corpo allo stesso modo.

PROTARCO – Dici cose giustissime.

SOCRATE – E allora, è di questo corpo che per intero il nostro corpo si nutre, oppure è del nostro che quello si nutre, e ha preso e possiede tutte le cose che ad esso si riferiscono, e di cui poco fa abbiamo parlato?

PROTARCO – Anche quest'altra cosa, Socrate, non è degna di essere domandata. *[30 A]*

SOCRATE – Allora, sarà degna quest'altra ancora. O come dirai?

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Non diremo forse che il nostro corpo possiede un'anima?

PROTARCO – È evidente che noi lo diremo!

SOCRATE – E da dove, caro Protarco, l'avrebbe presa, se il corpo dell'universo non fosse animato, pur avendo le medesime proprietà di questo nostro, e dovunque ancora più belle?

PROTARCO – È chiaro: da nessun'altra parte.

SOCRATE – Infatti, probabilmente noi non riteniamo, Protarco, che, fra quei quattro generi, cioè limite, illimitato, quello che è misto di questi, e il genere della causa *[B]* che è presente come quarto in tutte le cose, proprio quest'ultimo, che fornisce un'anima ai nostri corpi e produce l'esercizio fisico e la medicina per il corpo ammalato, e in altri casi mette insieme altri rimedi e cure, che si sente chiamare sapienza completa e varia, invece, pur essendo presenti questi medesimi generi in tutto il cielo e in una cospicua parte, e per di più belli e puri, in questi esso non abbia prodotto la natura delle cose che sono più belle e di maggior valore. *[C]*

PROTARCO – Ma questo non avrebbe senso in alcun modo.

SOCRATE – Ed allora, se questo non ha senso, sarà meglio, seguendo quell'altro ragionamento, che affermiamo, come più volte abbiamo già detto, che nell'universo c'è molto illimitato e sufficiente limite, e, a capo di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando e organizzando gli anni e le stagioni e i mesi, a piena ragione può essere detta sapienza e intelligenza.

PROTARCO – A piena ragione, certamente.

SOCRATE – E certamente sapienza e intelligenza non potrebbero mai prodursi senza anima[33].

PROTARCO – No davvero. *[D]*

L'Intelligenza divina come causa ordinatrice

SOCRATE – E allora tu dirai che nella natura di Zeus si trovano un'anima regale ed una intelligenza regale a motivo del potere della causa, e negli altri dèi altre cose belle, secondo le quali ciascuno di essi gradisce di essere denominato.

PROTARCO – Sicuramente.

SOCRATE – E non credere che questo discorso, Protarco, noi lo abbiamo fatto senza motivo, bensì è un alleato di coloro[34] che in passato hanno dichiarato che l'intelligenza governa sempre l'universo.

PROTARCO – Lo è, in effetti.

SOCRATE – E poi alla mia indagine ha procurato una risposta, cioè che l'intelligenza *[E]* è del genere di quella che è stata detta causa di tutte le cose (e questo era per noi uno dei

quattro generi). Pertanto, ora hai la nostra risposta.

PROTARCO – L'ho, e molto adeguata; eppure mi era sfuggito che tu mi stessi fornendo la risposta.

SOCRATE – Infatti, Protarco, il gioco è talvolta un sollievo dalla serietà[35].

PROTARCO – Hai detto bene. *[31 A]*

SOCRATE – Dunque, amico, a quale genere appartenga l'intelligenza e quale potere essa possegga, ci è stato ora dimostrato in modo sufficiente.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – E altrettanto il genere del piacere già da tempo ci è apparso chiaro.

PROTARCO – Senza dubbio.

SOCRATE – Ricordiamo anche questo, dei due generi, che l'intelligenza è affine alla causa e si può dire che appartenga allo stesso genere, mentre il piacere stesso è illimitato e appartiene al genere che non ha, né avrà, in sé e da sé, né principio, né mezzo, né fine. *[B]*

PROTARCO – Ce ne ricorderemo; come no, infatti?

Parte quarta. Applicazione dei guadagni teoretici precedenti

L'origine fisiologica del piacere

SOCRATE – Dopo di ciò, bisogna che noi vediamo in che cosa consista ciascuno dei due e attraverso quale affezione si generino, ogni volta che si generano. Innanzi tutto il piacere: come abbiamo esaminato per primo il suo genere, così esaminiamo per primi anche questi problemi. E, d'altra parte, non potremmo mai esaminarlo, in modo adeguato, separatamente dal dolore.

PROTARCO – Ma se si deve procedere per questa strada, procediamo pure per questa.

SOCRATE – Non risulta, dunque, a te come a me, ciò che riguarda la loro genesi? *[C]*

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – A me risulta evidente che dolore e piacere si generino insieme[36] nel genere misto, secondo natura.

PROTARCO – Caro Socrate, ricordaci quale mai dei predetti generi tu vuoi indicare come «misto».

SOCRATE – Ciò avverrà secondo le mie possibilità, mirabile amico.

PROTARCO – Dici bene.

SOCRATE – Orbene, intendiamo per «misto» quello dei quattro generi che abbiamo dichiarato terzo.

PROTARCO – Quello che hai elencato dopo l'illimitato e il limite, quello in cui hai posto la salute, e, credo, anche l'armonia? *[D]*

SOCRATE – Dici benissimo. Ormai dedicami la maggiore attenzione possibile.

PROTARCO – Di' pure.

SOCRATE – Affermo, dunque, che quando in noi viventi si dissolve l'armonia, si genera insieme la dissoluzione della natura e la generazione dei dolori nel medesimo tempo.

PROTARCO – È assai verosimile quello che dici.

SOCRATE – Quando l'armonia si ricostituisce di nuovo e ritorna alla propria natura, bisogna affermare che si genera il piacere, se si deve parlare il più rapidamente possibile, con poche parole, di cose importantissime. *[E]*

PROTARCO – Ritengo che tu dica bene, Socrate; ma sforziamoci di esprimere questi medesimi concetti ancora più chiaramente.

SOCRATE – Le affezioni note a tutti, e in sé evidenti, non sono forse le più facili da comprendere?

PROTARCO – Cioè?

SOCRATE – La fame non è, in certo senso, dissolvimento e dolore?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – E il mangiare, in quanto si ristabilisce la sazietà, non è, invece,

un piacere?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – E, di nuovo: la sete è corrompimento e dolore, mentre *[32 A]* la capacità del liquido di riempire nuovamente ciò che è divenuto secco è un piacere. E ancora: la disgiunzione e la dissoluzione contro natura, effetti della calura, sono dolore; mentre la restituzione allo stato naturale e il raffreddamento sono piacere.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – E l'azione del gelo, contraria all'umidità naturale dell'essere vivente, è dolore; mentre, quando gli umori ritornano allo stato originario e si disciolgono, il ritorno alla natura è piacere. E, in una parola, guarda se ha giusta misura il discorso che afferma che, quando si corrompe la specie animata generatasi secondo natura dall'illimitato e *[B]* dal limite, come dicevo anche prima, la sua corruzione è dolore, mentre il ritorno al proprio essere, questo riportarsi alla normalità, è – per tutti – piacere.

PROTARCO – Sia. In effetti, mi sembra di possederne una specie di abbozzo.

SOCRATE – Possiamo, allora, porre in ciascuna delle suddette affezioni un'unica specie di dolore e di piacere?

PROTARCO – Poniamola.

L'origine psicologica del piacere

SOCRATE – Orbene, poni, secondo *[C]* l'aspettativa che l'anima stessa ha di queste affezioni, che la speranza di affezioni piacevoli è piacevole e fiduciosa, mentre la previsione di affezioni dolorose è terribile e penosa.

PROTARCO – In effetti, dunque, questa è una specie diversa di piacere e di dolore, quella che nasce, a prescindere dal corpo, dall'aspettativa dell'anima stessa.

SOCRATE – Hai afferrato con precisione. Infatti io credo, almeno secondo la mia opinione, che in queste due specie che si generano, l'una e l'altra pure, come sembra, e senza commistione di dolore e di piacere, sarà chiaro, *[D]* riguardo al piacere, se il suo genere debba essere amato per intero, oppure se questo amore dobbiamo rivolgerlo a qualche altro dei generi da noi prima elencati, mentre il piacere e il dolore, come il caldo e il freddo e tutte le affezioni di questo tipo, qualche volta dobbiamo desiderarli, qualche altra no, in quanto non sono dei beni, ma talvolta, e alcuni soltanto, sono tali da accogliere la natura delle cose buone.

PROTARCO – Dici benissimo: è proprio per questa strada che dobbiamo continuare a ricercare ciò che ora stiamo inseguendo.

SOCRATE – Orbene, innanzi tutto consideriamo questo: se *[E]* è veramente come abbiamo detto, che, quando si corrompono condizioni naturali, si produce sofferenza, quando si ricostituiscono, si produce piacere; ma, quando non si produce né corruzione né generazione, pensiamo attentamente quale mai sia la situazione di ciascun essere vivente, quando si trovi in questa condizione.

Prestami la massima attenzione e dimmi: non è assoluta necessità che in quel periodo di tempo ogni essere vivente non soffra né goda, né tanto né poco?

PROTARCO – Certo, è necessario.

SOCRATE – Dunque, tale disposizione è per noi un terza disposizione, *[33 A]* oltre a quella di chi gode e di chi soffre?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Orsù dunque, sforzati di ricordartene. Al fine del giudizio sul piacere non è per noi di poco conto il ricordarla o no. E, se vuoi, facciamo ancora qualche breve considerazione su di essa.

PROTARCO – Di' quale.

SOCRATE – Tu sai che nulla impedisce di vivere in questo modo la vita del pensiero. *[B]*

PROTARCO – Intendi dire la vita senza godimento né sofferenza?

SOCRATE – Infatti, se non erro, è stato già detto, in relazione ai tipi di vita, che colui che sceglie la vita dell'intelligenza e del pensiero non deve godere né tanto né poco.

PROTARCO – È stato detto proprio così.

SOCRATE – Orbene, questa sarebbe per lui la situazione; e forse non c'è nulla di strano se quella è la più divina di tutte le vite.

PROTARCO – Non è verosimile, almeno, che gli dèi godano o soffrano.

SOCRATE – Certo che non è verosimile: l'una e l'altra condizione sono indegne di loro. Ma, *[C]* in seguito riprenderemo ancora ad esaminare questo punto, nel caso che abbia qualche rapporto col ragionamento, e noi lo metteremo insieme con l'intelligenza per il secondo premio, se non potremo porlo per il primo.

PROTARCO – Dici benissimo.

Sensazione, memoria, desiderio e piacere

SOCRATE – E certamente l'altra specie dei piaceri, che dicemmo appartenere all'anima in se stessa, si genera tutta dalla memoria.

PROTARCO – E come?

SOCRATE – Innanzi tutto, come pare, dobbiamo afferrare che cosa mai sia la memoria, e, probabilmente, che cosa sia la sensazione, ancora prima della memoria, se si vuole che, in qualche maniera, ci diventino adeguatamente chiare le soluzioni di questi problemi. *[D]*

PROTARCO – Come dici?

SOCRATE – Poni, tra le affezioni che di volta in volta riguardano il nostro corpo, quelle che si spengono nel corpo, prima di giungere fino all'anima, che lasciano impassibile, e quelle che, invece, passano per entrambi e provocano come uno scuotimento proprio e anche uno comune a ciascuno dei due.

PROTARCO – Sia posto.

SOCRATE – Se diciamo, dunque, che quelle affezioni che non penetrano attraverso entrambi restano nascoste alla nostra anima, e che quelle, invece, che penetrano in entrambi non le rimangono nascoste, non diremo proprio bene? *[E]*

PROTARCO – E come no?

SOCRATE – Orbene, questo «rimanere nascoste» non devi intenderlo affatto come se io dicessi che è lì, in qualche modo, la genesi dell'oblio. Infatti, l'oblio è un uscire dalla memoria, e quest'ultima, in ciò che si sta ora dicendo, non è ancora nata. E dire che si produce la perdita di ciò che non esiste, né si è generato, è assurdo. O no?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Ebbene, basta che tu cambi i nomi.

PROTARCO – Come?

SOCRATE – Invece di dire che rimangono nascoste all'anima, quando essa resta impassibile di fronte agli scuotimenti del corpo, quello che ora tu *[34 A]* chiami oblio, denominalo, invece, «assenza di sensazione».

PROTARCO – Comprendo.

SOCRATE – Quando si unificano in una sola affezione l'anima e il corpo, e insieme pure si muovono, se si chiamasse questo movimento «sensazione» non si direbbe nulla di fuori luogo.

PROTARCO – È verissimo ciò che dici.

SOCRATE – Ormai comprendiamo ciò che vogliamo chiamare sensazione?

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Si direbbe dunque giusto, almeno secondo il mio parere, se

si dicesse che la memoria è «conservazione di sensazione». *[B]*

PROTARCO – Giusto, certo.

SOCRATE – Non diciamo che «reminiscenza» è differente da «memoria»?

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Non dunque in questo?

PROTARCO – In che cosa?

SOCRATE – Quando l'anima in se stessa, da sé, senza il corpo, riprende quanto più è possibile quelle affezioni che un tempo ha provato insieme col corpo, allora, credo, diciamo che ha reminiscenza. O no?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – E parimenti, quando, una volta perduta la memoria sia di una sensazione sia, viceversa, di una intellezione, di nuovo l'anima *[C]* in se stessa, da sola, la riproduce, anche tutti questi atti, se non erro, li chiamiamo reminiscenze.

PROTARCO – Parli correttamente.

SOCRATE – Orbene, lo scopo per cui tutto ciò è stato detto è questo.

PROTARCO – Quale?

SOCRATE – Perché possiamo in qualche modo afferrare, quanto più chiaramente e ampiamente possibile, il piacere dell'anima separatamente dal corpo, e insieme il desiderio: infatti, mi sembra che entrambi questi concetti vengano da ciò chiariti, in qualche modo.

Il desiderio appartiene unicamente all'anima

PROTARCO – Enunciamo, dunque, ormai, l'argomento successivo, Socrate. *[D]*

SOCRATE – Come sembra, è necessario continuare a indagare, e a dire ancora molte cose sulla genesi del piacere e su ogni sua forma. Infatti, ora, prima di tutto, mi sembra che si debba afferrare che cosa mai sia e come si generi.

PROTARCO – Facciamo, dunque, questa indagine: non ci perderemo nulla.

SOCRATE – Certo perderemo almeno questo, Protarco: quando avremo trovato ciò che cerchiamo, perderemo l'imbarazzo di fronte a questi stessi problemi.

PROTARCO – Ti sei difeso adeguatamente. Ma sforziamoci di dire quello che viene subito dopo.

SOCRATE – Orbene, non dicevamo poco fa che fame, sete, e molte altre *[E]* simili affezioni sono dei desideri?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – A qual mai elemento di identità abbiamo guardato quando abbiamo chiamato con un solo nome cose tanto differenti?

PROTARCO – Per Zeus, non è facile dirlo, Socrate; tuttavia va detto.

SOCRATE – Riprendiamo dunque di là, dai medesimi esempi.

PROTARCO – Di dove, dunque?

SOCRATE – Con «ha sete» intendiamo, in qualche modo, sempre un qualcosa?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – E cioè «è vuoto»?

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – La sete non è forse un desiderio?

PROTARCO – Sì; di bevanda, almeno. *[35 A]*

SOCRATE – Di bevanda, o di riempirsi di bevanda?

PROTARCO – Di riempirsi, penso.

SOCRATE – Dunque, come sembra, chi di noi si trova vuoto desidera il contrario di ciò che patisce: infatti, dal momento che è vuoto, desidera riempirsi.

PROTARCO – Certissimamente.

SOCRATE – E dunque? Chi per la prima volta si trova vuoto, di dove potrebbe attingere, sia dalla sensazione, sia dalla memoria, come riempimento, una cosa che non prova nel presente né mai ha provato nel passato?

PROTARCO – E come? *[B]*

SOCRATE – Eppure diciamo che chi desidera, desidera qualcosa.

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – E dunque non desidera ciò che sta provando. Infatti, ha sete, e questo è un vuoto: ed egli desidera un riempimento, invece.

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – Dunque, qualcuno degli elementi di colui che ha sete dovrebbe attingere il riempimento.

PROTARCO – È necessario.

SOCRATE – Ma il corpo è impossibile: infatti, in certo qual modo, si trova vuoto.

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – Dunque, resta che sia l'anima a raggiungere il riempimento, *[C]* per mezzo della memoria, è chiaro: infatti, con che cos'altro ancora lo potrebbe?

PROTARCO – Con nient'altro, direi.

SOCRATE – Ci rendiamo conto di ciò che ci deriva da questi discorsi?

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Questo discorso ci dice che non si genera un desiderio corporeo.

PROTARCO – Come?

SOCRATE – Perché ci mostra che la tensione di ogni essere vivente è sempre contraria alle affezioni corporee.

PROTARCO – E molto.

SOCRATE – Ma, almeno l'impulso che tende alla condizione contraria a quella delle affezioni rivela, in certo modo, che è presente un ricordo delle affezioni contrarie.

PROTARCO – Certo. *[D]*

SOCRATE – Quindi, il ragionamento, avendo dimostrato che è la memoria che ci sospinge verso gli oggetti desiderati, ha reso evidente che ogni impulso e ogni desiderio, e il principio vitale di ogni vivente appartengono all'anima.

PROTARCO – Giustissimo.

SOCRATE – Dunque, il ragionamento ci convince che in nessun modo il nostro corpo prova fame o sete o qualcosa di simile.

PROTARCO – Verissimo.

SOCRATE – Inoltre, riflettiamo, riguardo a queste medesime affezioni, anche su questo. Mi sembra, infatti, che il ragionamento ci voglia rivelare proprio in queste affezioni una determinata specie di vita. *[E]*

PROTARCO – In quali affezioni? E di qual genere di vita stai parlando?

SOCRATE – Nell'essere pieni e nell'essere vuoti, e in tutto ciò che riguarda la conservazione o la corruzione degli esseri viventi, e se uno di noi, venendosi a trovare nell'uno o nell'altro di questi stati, ora soffra e ora goda, a seconda dei mutamenti.

PROTARCO – È così.

SOCRATE – E quando uno si trova a metà?

PROTARCO – Come, a metà?

SOCRATE – Per il fatto che soffre, sì, a causa dell'affezione, ma, d'altra parte, si ricorda delle cose piacevoli, che, se si producessero, farebbero cessare la sofferenza, ma non ne è ancora pieno. Che cosa *[36 A]* dire, allora? Possiamo dire o no, che egli si trova a metà tra le due affezioni?

PROTARCO – Possiamo certo dirlo.

SOCRATE – E si troverà interamente nella sofferenza o interamente nel godimento?

PROTARCO – Per Zeus, dobbiamo dire che soffre un doppio dolore: secondo il corpo, per l'affezione stessa, secondo l'anima per la brama di ciò che si aspetta.

SOCRATE – In che senso, Protarco, affermi la duplicità del dolore? Non è, forse, che talora uno di noi, trovandosi vuoto, *[B]* si è fissato nella chiara speranza di riempirsi, e talora, al contrario, si trova nella disperazione?

PROTARCO – Sicuramente.

SOCRATE – E non ti sembra che quando spera di riempirsi goda del

ricordo, e insieme, trovandosi vuoto, nello stesso tempo soffra?

PROTARCO – Necessariamente.

SOCRATE – Allora, dunque, l'uomo e gli altri esseri viventi godono e soffrono contemporaneamente.

PROTARCO – È probabile.

SOCRATE – E quando, invece, trovandosi vuoto, non abbia la speranza di riempirsi? Non è allora che si produrrebbe quella duplice affezione dolorosa, che tu consideravi or ora, e ritenevi, così, semplicemente, *[C]* duplice?

PROTARCO – Verissimo, Socrate.

Veri e falsi piaceri

SOCRATE – Della presente indagine su queste affezioni serviamoci per questo.

PROTARCO – Per che cosa?

SOCRATE – Diremo che tali dolori e tali piaceri sono veri oppure falsi? O che alcuni sono veri e altri no?

PROTARCO – Come potrebbero essere falsi, Socrate, piaceri e dolori?

SOCRATE – Come potrebbero i timori essere veri o falsi, o le previsioni essere vere oppure no, o le opinioni vere o false? *[D]*

PROTARCO – Delle opinioni[37], in qualche modo, potrei ammetterlo; ma per il resto no.

SOCRATE – Come dici? Corriamo il rischio di suscitare un discorso non certo di piccola importanza.

PROTARCO – Dici il vero.

SOCRATE – Ma bisogna indagare su questo: se è pertinente a quanto si è discusso, o figlio di tanto uomo!

PROTARCO – Questo sì, forse.

SOCRATE – Bisogna, dunque, dire addio agli altri sviluppi, oppure anche a qualsiasi argomento che non sia strettamente pertinente.

PROTARCO – Giusto. *[E]*

SOCRATE – Ebbene, dimmi: sono sempre posseduto, io almeno, da un profondo stupore di fronte ai medesimi problemi che or ora ci siamo posti. Come dici, allora? Non ci sono piaceri falsi e altri veri?

PROTARCO – Come potrebbero?

SOCRATE – Né in sogno né nella veglia, dunque, come tu dici, né nella pazzia né nel delirio[38], non vi è nessuno mai che creda di godere, ma non gode affatto, né, viceversa, che creda di soffrire, ma non soffre.

PROTARCO – Tutti ammettiamo, Socrate, che tutte queste cose stiano proprio così.

SOCRATE – Ed a ragione? O si deve indagare se è giusto oppure no dire queste cose?

PROTARCO – Bisogna indagarlo, io direi. *[37 A]*

SOCRATE – Definiamo, dunque, in modo ancora più chiaro ciò che poco fa si è detto sul piacere e sull'opinione. È infatti un qualcosa per noi l'opinare?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – E il godere?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – Certo, anche l'oggetto dell'opinare è un qualcosa?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – Anche ciò per cui gode chi gode?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Orbene, chi opina, sia che opini giustamente, sia che non opini giustamente, non distrugge mai la realtà dell'opinare. *[B]*

PROTARCO – Come potrebbe, infatti?

SOCRATE – E dunque chi gode, che goda rettamente oppure no, è chiaro che non potrà mai distruggere la realtà del godere.

PROTARCO – Sì, anche questo sta in questo modo.

SOCRATE – Bisogna indagare in qual modo mai, dunque, l'opinione suole prodursi per noi falsa e vera, mentre la determinazione del piacere è soltanto vera, e mentre l'opinare e il

potere hanno entrambi la stessa prerogativa di essere reali.

PROTARCO – Bisogna indagare.

SOCRATE – Forse che all'opinione sopraggiungono falsità e *[C]* verità, e che per questo è diventata non solo un'opinione, ma anche determinata in un senso o nell'altro: è su questo che dici che bisogna indagare?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – E oltre a ciò, se delle cose in generale alcune sono per noi qualitativamente determinate, mentre soltanto piacere e dolore sono quello che sono, e non diventano qualitativamente determinati: anche su questo ci dobbiamo accordare.

PROTARCO – È chiaro.

SOCRATE – Ma non è affatto difficile vedere che anch'essi sono qualitativamente determinati; già da un pezzo abbiamo detto che gli uni e gli altri, dolori e piaceri, diventano grandi e piccoli, e molto! *[D]*

PROTARCO – Certo, assolutamente.

SOCRATE – Qualora sopraggiungesse, Protarco, della malvagità a uno di questi, diremo che così un'opinione diventa cattiva, ma anche un piacere diventa cattivo?

PROTARCO – Ma certamente, Socrate.

SOCRATE – E poi, se sopraggiungesse a uno di questi la rettitudine o il suo contrario? Non diremo forse retta un'opinione, quando possedesse la rettitudine, e lo stesso un piacere?

PROTARCO – Necessariamente. *[E]*

SOCRATE – E se fosse errato ciò che viene opinato, non bisognerà riconoscere che l'opinione, che allora sbaglia, non è retta e che non opina rettamente?

PROTARCO – E come potrebbe essere retta?

SOCRATE – E se poi vedessimo un dolore o un certo piacere, a loro volta, errare riguardo a ciò per cui ci si addolora o si gode, lo diremo retto o buono, o gli attribuiremo qualche altra bella denominazione?

PROTARCO – Ma non è possibile, se è vero che un piacere può implicare errore.

SOCRATE – Certo, il piacere sembra, almeno, che spesso si generi in noi non con una retta opinione, ma insieme con una falsa.

PROTARCO – Come no? E l'opinione, sì, Socrate, *[38 A]* in tal caso anche prima la dicevamo falsa, ma il piacere in se stesso nessuno mai lo dichiarerebbe falso.

SOCRATE – Ma è con coraggio che difendi ora la causa del piacere, Protarco!

PROTARCO – Nient'affatto, ma ripeto ciò che sento dire.

SOCRATE – Per noi non c'è nessuna differenza, amico, tra il piacere accompagnato da opinione retta e da scienza e quello che spesso nasce in ciascuno di noi accompagnato da falsità e ignoranza? *[B]*

PROTARCO – È verosimile che differiscano non di poco.

SOCRATE – Andiamo, dunque, a considerare la differenza che c'è fra di loro.

PROTARCO – Guida tu per dove ti sembra opportuno.

SOCRATE – Per di qui.

PROTARCO – Per dove?

SOCRATE – L'opinione, diciamo, è per noi ora falsa ora vera?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – A queste, certo, seguono spesso, come dicevamo un momento fa, piacere e dolore: intendo dire all'opinione vera e a quella falsa.

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – È dunque dalla memoria e dalla sensazione che ci derivano ogni volta l'opinione e la tendenza all'atto dell'opinare? *[C]*

PROTARCO – Di certo.

SOCRATE – Non riteniamo forse

che a proposito di queste cose la situazione sia necessariamente in questo modo?

PROTARCO – Come ?

SOCRATE – Non converresti che spesso accade che uno, che vede gli oggetti da lontano, ma non molto chiaramente, voglia discernere bene quello che vede?

PROTARCO – Ne converrei.

SOCRATE – Dopo di ciò, quel tale non interrogherebbe se stesso così?

PROTARCO – Come?

SOCRATE – «Che cos'è mai ciò che mi *[D]* appare diritto vicino a quel masso sotto un albero?»: ti sembra che uno potrebbe interrogare così se stesso, quando vedesse delle cose che gli si presentassero in simili condizioni?

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – E, dopo, quel tale non potrebbe dire a se stesso, in risposta, «è un uomo», e dire giusto?

PROTARCO – Sicuro.

SOCRATE – E, viceversa, lasciandosi fuorviare, forse aggiungerebbe che l'oggetto intravisto è una scultura, opera di pastori.

PROTARCO – Certamente. *[E]*

SOCRATE – E se ci fosse qualcuno accanto a lui, e se di nuovo esprimesse al suo vicino le stesse cose già dette a se stesso, esprimendole ora ad alta voce, non diverrebbe in questo modo un discorso ciò che prima chiamavamo opinione? [39]

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Se, invece, fosse solo, rimuginando sempre la stessa cosa fra sé e sé, talvolta potrebbe camminare anche parecchio tempo assorto in quel pensiero.

PROTARCO – Sicuramente.

SOCRATE – E allora? Su queste cose ti appare evidente ciò che appare a me?

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Mi sembra che allora la nostra anima assomigli ad un libro.

PROTARCO – Come? *[39 A]*

SOCRATE – La memoria che si combina con le sensazioni e le affezioni che esistono in relazione ad esse mi sembra, quasi quasi, che scrivano allora dei discorsi nelle nostre anime. E quando scrivano il vero, accade che da quello nascano in noi opinione retta e ragionamenti veri; quando un tale scriba, nel nostro intimo, scriva il falso, risultano cose contrarie alla verità. *[B]*

PROTARCO – Pare appunto anche a me, e approvo ciò che è stato detto in questo modo.

SOCRATE – Devi ammettere, dunque, che anche un altro artefice venga a trovarsi in quel momento nelle nostre anime.

PROTARCO – Quale artefice?

SOCRATE – Un pittore, che, dopo lo scriba, dipinga nell'anima immagini di ciò che è stato detto.

PROTARCO – E come, e quando parliamo, a sua volta, di costui?

SOCRATE – Quando uno, allontanati dalla vista, o da qualche altro senso gli oggetti dell'opinione e del discorso, *[C]* veda in qualche modo in se stesso le immagini delle cose opinate e dette. O non accade questo dentro di noi?

PROTARCO – Senza dubbio.

SOCRATE – Dunque, le immagini delle opinioni e dei discorsi veri saranno vere, quelle dei falsi, false.

PROTARCO – In tutto e per tutto.

SOCRATE – Se, dunque, abbiamo fatto queste affermazioni in modo corretto, indaghiamo ancora su questo punto, oltre ai precedenti.

PROTARCO – Su quale?

SOCRATE – Se è necessario che noi proviamo queste affezioni riguardo alle cose presenti ed alle passate, ma non riguardo alle future.

PROTARCO – Certo in modo uguale per tutti i tempi. *[D]*

SOCRATE – Non è stato detto nei precedenti discorsi che i piaceri e i dolori che nascono dall'anima per se stessa possono generarsi prima dei piaceri e dei dolori che nascono dal corpo, cosicché ci capita di godere e di addolorarci in precedenza per ciò che accadrà in futuro?

PROTARCO – Verissimo.

SOCRATE – Dunque, le scritture e le pitture che poco fa ponemmo che si producono in noi, riguardano *[E]* il tempo passato ed il presente, ma non il futuro?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Ma dici «certamente», perché tutte queste cose sono aspettative rivolte al tempo futuro, e noi, a nostra volta, per tutta la vita siamo sempre pieni di aspettative?

PROTARCO – Proprio così!

SOCRATE – Orsù dunque, oltre a quanto si è detto, rispondi ora anche a questo.

PROTARCO – A che cosa?

SOCRATE – L'uomo giusto e pio e del tutto buono non è forse caro agli dèi?

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – E allora? L'ingiusto e l'assolutamente cattivo non è forse *[40 A]* il contrario di quello?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – Ogni uomo, come dicevamo poco fa, è pieno di molte speranze?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – E sono come dei ragionamenti interni a ciascuno di noi, quelle che noi chiamiamo speranze?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – E così pure le immagini dipinte: e qualcuno vede spesso giungergli un'immensa ricchezza, e, con quella, molti piaceri; e allora scorge in sé anche se stesso dipinto in grandissimo godimento. *[B]*

PROTARCO – Perché no?

SOCRATE – Diremo o non diremo che queste immagini ai buoni sono offerte per lo più vere, per il fatto che sono cari agli dèi, mentre ai cattivi, in genere, il contrario?

PROTARCO – Certo che si deve dire.

SOCRATE – Dunque, anche nei cattivi ci sono, non di meno, piaceri dipinti; ma quei piaceri sono falsi, se non erro.

PROTARCO – Certo. *[C]*

SOCRATE – Dunque, mentre gli uomini malvagi, il più delle volte, godono di falsi piaceri, quelli buoni godono di piaceri veri.

PROTARCO – Ciò che dici è assolutamente necessario.

SOCRATE – Dunque, secondo i presenti discorsi, ci sono nelle anime degli uomini dei falsi piaceri, che imitano, anzi, quelli veri fino al ridicolo; e così pure dei dolori.

PROTARCO – Ci sono.

SOCRATE – Dunque, per chi in genere ha un'opinione è sempre del tutto reale l'azione dell'opinare, ma, talvolta, a proposito di cose che non esistono, non sono esistite e neppure esisteranno.

PROTARCO – Certo. *[D]*

SOCRATE – E questo, io credo, era ciò che produceva allora l'opinione falsa e l'opinare falsamente. Non è vero?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – E allora? Non bisogna attribuire in cambio, ai dolori ed ai piaceri, una condizione corrispondente, in quei casi?

PROTARCO – In che senso?

SOCRATE – Nel senso che, chi in generale, in qualche misura e in qualche modo gode, anche se gode di ciò che non esiste e talvolta di ciò che non è neppure esistito, e spesso, forse il più frequentemente, di ciò che neppure giungerà mai ad esistere, gode realmente. *[E]*

PROTARCO – E le cose stanno necessariamente così, Socrate.

SOCRATE – Il discorso non sarà lo stesso per timori, ire, e tutte le passioni analoghe, cioè che, qualche volta, tutte queste possono essere false?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – E allora? Possiamo dire che le opinioni diventano cattive e dannose diversamente che diventando false?

PROTARCO – Non diversamente.

SOCRATE – Neppure i piaceri, almeno ritengo, possiamo pensare che siano cattivi in alcun altro modo che essendo falsi. *[41 A]*

PROTARCO – Anzi, Socrate, hai detto proprio tutto il contrario. Infatti, si dovrebbero considerare cattivi i piaceri e i dolori quasi per niente a causa della loro falsità, bensì quando siano accompagnati da qualche altra grande e grave cattiveria.

SOCRATE – Poco più avanti parleremo, dunque, dei piaceri cattivi, che sono tali a causa di una qualche cattiveria, se ci parrà ancora opportuno. *[B]* Ora bisogna parlare di quelli falsi, che si trovano e si generano in noi, molti e spesso, in altro modo. Di questo, infatti, ci varremo forse in seguito per i nostri giudizi.

PROTARCO – Come no? Se pure esistono.

SOCRATE – Ma, almeno secondo me, Protarco, esistono. Questa opinione, finché non resti salda presso di noi, è impossibile che in qualche modo possa sfuggire alla nostra discussione.

PROTARCO – Bene.

SOCRATE – Dunque, come lottatori, aggrediamo anche questa teoria.

PROTARCO – Andiamo!

SOCRATE – Ebbene, dicevamo[40], se ricordiamo bene, *[C]* nei discorsi di poco fa, che, quando i cosiddetti desideri sono in noi, il corpo allora, per conseguenza, è preso dalle passioni indipendentemente dall'anima.

PROTARCO – Ricordiamo; questo è già stato detto.

SOCRATE – Ma non era l'anima[41] ciò che desiderava disposizioni contrarie a quelle del corpo? E non era il corpo, invece, quello che procurava la sofferenza, oppure qualche piacere derivato da una sua affezione?

PROTARCO – Era così, in effetti.

SOCRATE – Calcola che cosa nasce in questi casi.

PROTARCO – Di'. *[D]*

SOCRATE – Ne consegue, dunque, quando ci siano queste circostanze, che si trovino insieme piaceri e dolori, e che le sensazioni di questi, che pure sono contrari, si generino insieme le une accanto alle altre; ed è questo che ci appariva anche poco fa.

PROTARCO – Certo che ci appare.

SOCRATE – Non è stato, dunque, detto, e non resta ormai da prima fra di noi convenuto anche questo?

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Che entrambe queste passioni, dolore e piacere, accolgono il più e il meno, e che appartengono alle cose illimitate?

PROTARCO – È stato detto. Certo.

SOCRATE – Quale criterio, dunque, c'è perché queste cose vengano giudicate correttamente? *[E]*

PROTARCO – Dove? E come?

SOCRATE – Se la nostra volontà di giudicare queste cose intende riconoscere, in tali casi, quale di essi è più grande e quale più piccolo, comparativamente, quale è maggiore per quantità e quale per intensità, dolore rispetto a piacere, dolore rispetto a dolore, e piacere rispetto a piacere.

PROTARCO – Ma è proprio questo il caso, e questa è la nostra volontà di giudizio.

SOCRATE – E allora? Mentre nella vista, vedere *[42 A]* le grandezze da lontano e da vicino annulla la verità e fa opinare il falso, nel caso dei dolori e dei piaceri non è possibile che si produca la medesima situazione?

PROTARCO – Anzi, in misura molto

maggiore, Socrate!

SOCRATE – Succede ora il contrario di poco fa.

PROTARCO – Che cosa intendi dire?

SOCRATE – Allora le opinioni, essendo esse stesse false e vere, riempivano i dolori ed i piaceri contemporaneamente all'affezione che era in loro. *[B]*

PROTARCO – Verissimo.

SOCRATE – Ora, invece, per il fatto di venire esaminati ogni volta in prospettiva diversa, da lontano e da vicino, e poiché sono posti a confronto l'uno con l'altro, i piaceri sembrano, di contro all'elemento doloroso, più grandi e più intensi, e i dolori, a loro volta, per il fatto di venire contrapposti ai piaceri, sembrano tutt'al contrario di quelli.

PROTARCO – È necessario che da queste cause derivino tali conseguenze.

SOCRATE – Per quanto, dunque, gli uni e gli altri appaiano maggiori o minori di quello che in realtà sono, se tu tagliassi via dagli uni e dagli altri ciò che appare, *[C]* ma non è, non potrai dire che questa apparenza sia giusta, né, d'altro canto, oserai mai dire che la parte del piacere e del dolore, che su questo si fonda, sia retta e vera.

PROTARCO – No, in effetti.

SOCRATE – Dopo di ciò vedremo se per questa via incontreremo negli esseri viventi piaceri e dolori ancora più falsi, sia nell'apparenza, sia nella realtà.

PROTARCO – Quali, dunque, intendi? E come?

SOCRATE – È stato detto, credo, spesso, che quando la natura di ciascuno degli esseri viventi si corrompe per composizione e scomposizione, *[D]* riempimento e svuotamento, accrescimento e diminuzione, accade che si producano dolori, sofferenze, pene e quant'altro ha simili nomi.

PROTARCO – Sì; questo è stato detto spesso.

SOCRATE – Quando però siano restituiti alla loro natura, abbiamo ammesso fra di noi che questa restituzione è piacere.

PROTARCO – Giusto.

SOCRATE – Ma che cosa dire, quando non si verifichi niente di tutto questo nel nostro corpo?

PROTARCO – Quando mai potrebbe avvenire, Socrate? *[E]*

SOCRATE – Non riguarda affatto il ragionamento, Protarco, la questione che tu poni.

PROTARCO – Perché?

SOCRATE – Perché non impedisce che io ti ponga di nuovo la mia domanda.

PROTARCO – Quale?

SOCRATE – Se, dunque, Protarco, dirò io, non accadesse una cosa del genere, che cosa mai ce ne conseguirebbe, necessariamente?

PROTARCO – Intendi dire se il corpo non fosse mosso né in un senso né nell'altro?

SOCRATE – Così.

PROTARCO – È evidente almeno questo, Socrate, che in tale situazione non si genererebbero mai né piacere né dolore. *[43 A]*

SOCRATE – Dici benissimo. Ma, ritengo, tu intendi dire che sempre è necessario che si attui in noi una di queste affezioni, come affermano i sapienti: in effetti, sempre tutto scorre in su e in giù[42].

PROTARCO – Lo dicono, infatti, e sembra che non dicano male.

SOCRATE – Come potrebbero, dal momento che sono uomini di non poco valore? Ma io ho intenzione di ritirarmi davanti a questo ragionamento che ci sta assalendo. Sto meditando di fuggire per questa via: fuggi anche tu con me!

PROTARCO – Di' per dove.

SOCRATE – «Le cose stiano pure così», diciamo loro. *[B]* Ma tu rispon-

di: sempre, tutte le affezioni che subisce un essere animato, le sente chi le prova, e non sfugge mai a noi stessi di crescere, né alcuna delle affezioni di questo tipo, o avviane il contrario?

PROTARCO – Tutto il contrario. In effetti, tali affezioni ci sfuggono quasi tutte.

SOCRATE – Allora, non è stato da noi detto bene quello che è stato detto, cioè che i mutamenti all'insù e all'ingiù producono dolori e piaceri.

PROTARCO – Certamente. *[C]*

SOCRATE – Così sarà più bello e più inattaccabile ciò che diciamo.

PROTARCO – Come?

SOCRATE – Dicendo che, sì, i grandi mutamenti ci producono dolori e piaceri, ma che, invece, quelli misurati e piccoli non ne producono affatto, né degli uni né degli altri.

PROTARCO – Più giusto in questo modo che in quello, Socrate.

Il piacere non è cessazione di dolore

SOCRATE – Dunque, se è così, giungerà di nuovo quella vita di cui or ora si è parlato.

PROTARCO – Quale?

SOCRATE – Quella che dicevamo essere priva di dolori e di gioie.

PROTARCO – È verissimo quello che dici.

SOCRATE – In base a queste osservazioni poniamo tre tipi di vita per noi: *[D]* una piacevole, una dolorosa, una neutra. O come diresti tu in proposito?

PROTARCO – Non diversamente da così, anch'io: che sono tre i tipi di vita.

SOCRATE – Dunque, non soffrire non sarebbe mai la stessa cosa che godere?

PROTARCO – Come potrebbe?

SOCRATE – Quando, dunque, tu senta dire che la cosa più piacevole di tutte è trascorrere l'intera vita senza dolore, che cosa tu pensi che intenda dire, allora, colui che fa una tale affermazione?

PROTARCO – A me sembra che costui dichiari piacevole il non provare dolore. *[E]*

SOCRATE – Supponi, dunque, che noi abbiamo tre cose, quelle che vuoi, e, per usare nomi più belli, che l'una sia oro, l'altra argento, la terza nessuno dei due.

PROTARCO – Concesso.

SOCRATE – Ebbene, quella che non è nessuno dei due potrebbe diventare per noi l'una o l'altra, oro o argento?

PROTARCO – Come potrebbe?

SOCRATE – Neppure la vita intermedia, dunque, si potrebbe opinare giustamente chiamata piacevole o dolorosa, se uno così opinasse, né potrebbe essere così definita, se uno così la definisse – almeno secondo il corretto ragionamento.

PROTARCO – Come potrebbe, infatti? *[44 A]*

SOCRATE – Eppure, amico, noi sentiamo gente che dice e pensa queste cose.

PROTARCO – Proprio!

SOCRATE – Dunque, ritengono di godere quando non soffrono?

PROTARCO – Almeno dicono.

SOCRATE – Ritengono di godere, in quel momento: se no, credo, non potrebbero affermarlo.

PROTARCO – Probabilmente.

SOCRATE – E certo hanno una falsa opinione del godere, se è vero che per natura il non soffrire e il godere sono reciprocamente distinti.

PROTARCO – E sono realmente distinti, abbiamo visto.

SOCRATE – Decideremo, dunque, che per noi questi tipi di vita sono, come dicevamo *[B]* poco fa, tre, o solo due, il dolore, male per gli uomini, e l'allontanamento del dolore, che, essendo un bene in se stesso, è chiamato piacere?

PROTARCO – Come mai ora, Socrate, poniamo a noi stessi questa doman-

da? Non comprendo.

SOCRATE – In effetti, Protarco: non capisci chi sono i reali nemici di questo Filebo qui presente?

PROTARCO – Chi dici che sono?

SOCRATE – Certo uomini che hanno fama di essere molto esperti in ciò che riguarda la natura, uomini che affermano che i piaceri assolutamente non esistono[43].

PROTARCO – Certamente. *[C]*

SOCRATE – Affermano che sono tutti fuga dai dolori questi che ora gli amici di Filebo chiamano piaceri.

PROTARCO – Ci consigli di dar retta a costoro, o come, Socrate?

SOCRATE – No, ma di valersene come di indovini, che profetizzano non in base ad un'arte, ma per un qualche disgusto derivato da una natura non priva di nobiltà, poiché odiano troppo la potenza del piacere, e perché si sono convinti che non vi è nulla di sano, tanto che ritengono che anche l'attrattiva stessa del piacere sia un inganno, *[D]* non un piacere. Di costoro, dunque, potresti servirti indagando, inoltre, anche sulle altre loro riluttanze; e, dopo di ciò, apprenderai quali piaceri a me sembrano tali, affinché, nel ricercare la potenza del piacere in base ad entrambi i ragionamenti, possiamo sottoporla al giudizio.

PROTARCO – Dici bene.

SOCRATE – Seguiamo, dunque, costoro, come alleati, sulle orme del loro disgusto. Ritengo, infatti, che essi dicano qualcosa di simile, cominciando da qualche parte dall'alto, cioè che se noi volessimo *[E]* vedere la natura di una Idea qualsiasi – ad esempio, quella della durezza –, potremmo forse comprenderla meglio guardando le cose più dure o quelle che possiedono durezza minima? Bisogna, dunque, che tu, Protarco, risponda come a me anche a questi insofferenti.

PROTARCO – Certo; e dico loro che bisogna guardare agli oggetti più grandi.

SOCRATE – Dunque, se vorremo vedere anche del genere del piacere qual mai natura esso abbia, *[45 A]* non dovremo guardare ai piaceri più piccoli, bensì a quelli detti molto acuti e molto intensi.

PROTARCO – Chiunque sarebbe d'accordo con te su questo punto.

SOCRATE – I più facili e i più grandi dei piaceri, come diciamo spesso, non sono forse quelli che riguardano il corpo?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – Sono, dunque, e diventano anche più grandi per coloro che sono afflitti da malattie, oppure per i sani? E guardiamoci dal cadere da qualche parte in errore col rispondere troppo in fretta. *[B]* Forse, infatti, risponderemo: per i sani.

PROTARCO – Probabilmente, almeno.

SOCRATE – E allora? Non sono più vivi quei piaceri che sono preceduti anche da grandissimi desideri?

PROTARCO – Questo è vero.

SOCRATE – Ma coloro che hanno la febbre e che versano in altre simili infermità non provano forse in misura maggiore sete e freddo e tutto quanto di solito si patisce a causa del corpo, non sentono di più la privazione e non hanno piaceri più grandi, una volta soddisfatti? O diremo che questo non è vero?

PROTARCO – Certo, ora che è stato detto, appare vero. *[C]*

SOCRATE – E dunque? Non apparirebbe giusto, se dicessimo che, se uno vuole vedere i piaceri più grandi, bisogna che vada a guardarli non nella salute, ma nella malattia? Bada di non pensare che io stia meditando di chiederti se coloro che sono molto ammalati godono più dei sani, ma pensa che io sto cercando la grandezza del piacere, e dove mai si generi, di volta

in volta, il suo massimo grado. Bisogna, infatti – diciamo –, conoscere quale natura esso abbia, e quale dicono che abbia coloro che affermano che esso non esiste affatto. *[D]*

PROTARCO – Un po' mi pare di seguire il tuo ragionamento.

SOCRATE – Presto, Protarco, potrai dimostrarlo in misura non minore. Rispondi, infatti: vedi piaceri maggiori – non dico più numerosi, ma superiori per intensità e grandezza – nella smoderatezza o nella vita moderata? Rispondi facendo attenzione.

PROTARCO – Ma ho compreso ciò che intendi dire, e vedo grande la differenza. I temperanti, infatti, anche *[E]* la massima proverbiale *li* trattiene ogni volta, quella che ordina il «nulla di troppo»[44], alla quale obbediscono. Quanto agli intemperanti ed agli smoderati, quell'intenso piacere che li possiede sino alla follia procura loro una trista notorietà.

SOCRATE – Bene; e se è così, è chiaro che in qualche difetto dell'anima e del corpo, ma non nella virtù nascono i più grandi piaceri e i più grandi dolori.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, bisogna che, sceltine alcuni, si cerchi qual è mai la loro situazione, per la quale dicevamo che essi sono i più grandi. *[46 A]*

PROTARCO – Necessariamente.

I piaceri mescolati col dolore

SOCRATE – Guarda, dunque, in che modo mai si realizzino i piaceri di simili malattie.

PROTARCO – Di quali malattie?

SOCRATE – Quelli delle malattie ripugnanti, quelli che sono assolutamente odiati da coloro che abbiamo chiamati insofferenti.

PROTARCO – Di quali?

SOCRATE – Per esempio, il sollievo alla scabbia prodotto dal grattarsi, e tutti i casi simili, che non abbisognano di altra cura. Che cosa dobbiamo mai dire che è, per gli dèi!, questa affezione che si genera in noi? Piacere o dolore?

PROTARCO – Questo misto, Socrate, sembra essere un male. *[B]*

SOCRATE – Non è certo per Filebo che ho proposto questo discorso. Ma, Protarco, senza questi piaceri e senza quelli che ne derivano, se non li avremo esaminati, probabilmente non potremo mai giungere a giudicare ciò che ora stiamo cercando.

PROTARCO – Allora bisogna dirigersi verso *i* piaceri a questi affini.

SOCRATE – Intendi dire quelli che si trovano insieme nella mescolanza?

PROTARCO – Sicuro!

SOCRATE – Orbene, ci sono delle mescolanze che riguardano il corpo e avvengono *[C]* nei corpi stessi, altre che riguardano l'anima per se stessa e avvengono nell'anima; quelle, poi, che riguardano l'anima e il corpo, troveremo che sono dolori misti a piaceri, chiamate ora entrambe insieme piaceri, ora entrambe insieme dolori.

PROTARCO – Come?

SOCRATE – Quando nella ricostituzione o nella dissoluzione uno provi insieme le affezioni contrarie, e una volta, mentre prova freddo, si va riscaldando, un'altra volta, mentre ha caldo, si va raffreddando, mentre cerca, credo, di trattenere un'affezione e di allontanare, invece, l'altra, la suddetta mescolanza del dolce con l'amaro, *[D]* presente insieme con la difficoltà di dissociarli, produce irritazione, e infine una selvaggia eccitazione.

PROTARCO – È molto vero quello che hai detto ora.

SOCRATE – Mescolanze di questo tipo non sono alcune composte in ugual misura di dolori e piaceri, altre, invece, in misura maggiore degli uni piuttosto che degli altri?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – Di', dunque, che le me-

scolanze, quando i dolori sono di più dei piaceri (e questi sono i casi, di cui si parlava poco fa, della scabbia e dei pruriti), quando l'ardore e l'infiammazione sono nell'interno, e non si aggiungono con lo strofinarsi e il grattarsi, *[E]* e solo le parti della superficie si possono disperdere, ora i pazienti, accostandole al fuoco ed al suo opposto, in continua mutazione a causa dei tormenti, ottengono piaceri immensi, ora ottengono il contrario quanto alle parti interne rispetto a quelle esterne, dolori misti a piaceri, a seconda del senso verso cui ci si volge, disperdendo con la forza ciò che si è coagulato oppure facendo coagulare ciò che si è sciolto e *[47 A]* mettendo insieme dolori con piaceri.

PROTARCO – Verissimo.

SOCRATE – Viceversa, quando il piacere, in tutti i casi simili, sia mescolato in misura maggiore, da una parte la componente del dolore genera prurito e una leggera irritazione, dall'altra, invece, la parte di piacere versata nella mescolanza in misura molto maggiore genera tensione, e talvolta produce sobbalzi, e, producendo colori, atteggiamenti, sospiri d'ogni genere, produce uno sconvolgimento totale, e grida e follia? *[B]*

PROTARCO – Sicuro.

SOCRATE – E ciò, amico, fa dire di se stesso al malato – e ad altri – che, quando gode di questi piaceri, quasi si sente morire; e sempre insegue, in tutti i modi, questi piaceri, tanto più quanto più è intemperante e stolto, e li chiama grandissimi, e considera felicissimo chi vive sempre in essi quanto più può.

PROTARCO – Hai descritto compiutamente, Socrate, tutto ciò che comunemente si pensa che accada alla maggior parte degli uomini. *[C]*

SOCRATE – Sì, Protarco, almeno per quanto riguarda i piaceri che si realizzano nelle affezioni miste del solo corpo, quando si mescolano le sensazioni superficiali con quelle interne. Per quanto riguarda le affezioni che l'anima fornisce contrarie a quelle del corpo, insieme dolore contro piacere e piacere contro dolore, cosicché entrambi entrano in una sola fusione, questo argomento l'abbiamo trattato prima[45], dicendo che, quando uno si sente vuoto desidera il riempimento, e sperando gode, mentre, sentendosi vuoto, soffre. Allora *[D]* noi non ne abbiamo portato prove; ora, invece, affermiamo che, quando l'anima è in discordanza col corpo, in tutti questi casi – che sono proprio innumerevoli –, accade che si generi un'unica mescolanza di dolore e di piacere[46].

PROTARCO – Probabilmente è giustissimo quello che dici.

SOCRATE – Ci rimane ancora una sola delle mescolanze di dolore e piacere.

PROTARCO – Quale intendi dire?

SOCRATE – Quella mescolanza che dicevamo che l'anima stessa spesso fa con se stessa.

PROTARCO – In che senso, dunque, diciamo questo? *[E]*

SOCRATE – Ira, paura, brama, cordoglio, amore, gelosia, invidia, e tutte le passioni di questo tipo, non le poni forse come dolori dell'anima sola?

PROTARCO – Io sì.

SOCRATE – Non li troveremo colmi di innumerevoli piaceri? O dobbiamo ricordarci di quella passione, *che spinge a infuriarsi anche il più saggio, / e molto più dolce del miele stillante*[47], *[48 A]* e dei piaceri nei lutti e nei rimpianti, piaceri che sono mescolati con dolori?

PROTARCO – No. Ma così stanno le cose, e non potrebbe accadere che si verifichino diversamente.

SOCRATE – E, certo, ti ricordi anche degli spettacoli tragici, quando contemporaneamente si gode e si

piange?[48]

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – E la disposizione della nostra anima nelle commedie, non sai che c'è anche in questi casi mescolanza di dolore e piacere?

PROTARCO – Non capisco molto bene. *[B]*

SOCRATE – Non è affatto facile, infatti, Protarco, in questo caso, comprendere ogni volta una simile affezione.

PROTARCO – No, certo, come almeno mi pare.

SOCRATE – Prendiamo in considerazione proprio questo caso, tanto più quanto più è oscuro, affinché si sia in grado di comprendere più facilmente anche negli altri casi la mescolanza di dolore e piacere.

PROTARCO – Parla pure.

SOCRATE – Il nome or ora pronunciato, «invidia», tu lo porrai come un dolore dell'anima, o come?

PROTARCO – Così.

SOCRATE – Ma chi prova invidia apparirà godere dei mali del prossimo.

PROTARCO – E molto.

SOCRATE – Certo l'ignoranza è un male, e lo è anche quella che chiamiamo stupidità. *[C]*

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Parti da questo, e guarda che natura ha il ridicolo.

PROTARCO – Di' pure.

SOCRATE – Il suo nocciolo è una certa malvagità, che prende nome da una determinata disposizione: della malvagità nel suo complesso, a sua volta, è la parte che ha la disposizione contraria a quella della iscrizione di Delfi.

PROTARCO – Intendi il «conosci te stesso»[49], Socrate? *[D]*

SOCRATE – Sì. Il contrario di quello è chiaro che sarebbe il non conoscere in alcun modo se stesso[50].

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Protarco: prova, dunque, a suddividere questo in tre parti.

PROTARCO – Come dici? Temo di non esserne capace.

SOCRATE – Dici che devo fare io questa divisione ora?

PROTARCO – Lo dico; e te ne prego, oltre a dirlo.

SOCRATE – Dunque, ciascuno di coloro che ignorano se stessi non è vero che prova questa affezione, necessariamente, da tre punti di vista?[51]

PROTARCO – Come? *[E]*

SOCRATE – Innanzi tutto dal punto di vista delle ricchezze: credere di essere più ricchi di quanto comporti il loro patrimonio.

PROTARCO – Sono molti quelli che si trovano in un simile stato d'animo.

SOCRATE – Più numerosi ancora sono quelli che si credono più grandi e più belli, e per tutto ciò che riguarda il corpo si credono più dotati di quanto non lo siano in realtà.

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Ma di gran lunga i più numerosi, credo, sono quelli che si ingannano riguardo al terzo aspetto, quello relativo ai beni dell'anima, ritenendo se stessi migliori per virtù, pur non essendolo.

PROTARCO – Molto numerosi, certo. *[49 A]*

SOCRATE – E tra le virtù non è forse alla sapienza che la massa si attacca con tutte le sue forze ed è così piena di contese e di una mera apparenza di sapienza?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – Se si dicesse, dunque, che tale affezione è tutta cattiva, si direbbe bene.

PROTARCO – E molto.

SOCRATE – Questo va ancora distinto in due parti, Protarco, se vogliamo, osservando la puerilità dell'invidia, giungere a vedere uno strano miscuglio di piacere e dolore.

PROTARCO – In che modo, dunque,

dici, lo dividiamo in due?[52] *[B]*

SOCRATE – Tutti quanti quelli che stoltamente concepiscono questa falsa opinione di se stessi, come di tutti gli altri uomini, anche di costoro è affatto necessario che alcuni abbiano al seguito forza e potenza, altri, credo, il contrario.

PROTARCO – Necessariamente.

SOCRATE – Dividi, allora, in questo modo, e se dirai che sono ridicoli quanti di loro sono presuntuosi e insieme deboli, e quindi incapaci di vendicarsi quando sono derisi, avrai detto il vero; mentre, *[C]* se chiamerai temibili ed odiosi quelli che sono in grado di vendicarsi e sono forti, avrai reso a te stesso la definizione di loro più giusta. Infatti, l'ignoranza dei forti è odiosa e turpe, giacché è dannosa anche al prossimo per se stessa e per tutte le sue immagini; quella dei deboli, invece, ha ottenuto in sorte tra noi il posto e la natura del ridicolo.

PROTARCO – Dici benissimo. Ma non mi è ancora chiara, in tutto questo, la mescolanza dei piaceri e dei dolori.

SOCRATE – Cogli prima di tutto la potenza dell'invidia.

PROTARCO – Parla pure. *[D]*

SOCRATE – Non ci sono, in certo senso, un dolore ingiusto e un piacere ingiusto?

PROTARCO – Questo è necessario.

SOCRATE – Non è vero che gioire dei mali dei nemici non è né ingiusto né invidioso?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Capita, però, talvolta, che, vedendo i mali degli amici non si provi dolore, ma gioia: non è ingiusto?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – Non diciamo che l'ignoranza è un male per tutti?

PROTARCO – Giusto.

SOCRATE – Dunque, quanto alla supposta sapienza e supposta bellezza degli amici e *[E]* a quelle cose che abbiamo ora analizzato, dicendo che si generano in tre specie, e che sono ridicole quelle deboli, ma odiose quelle forti, diciamo o non diciamo, come affermavo poco fa, che questa situazione degli amici, quando non sia dannosa agli altri, è ridicola?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Non siamo d'accordo che, poiché è ignoranza, è un male?

PROTARCO – Senza alcun dubbio.

SOCRATE – Godiamo o soffriamo, quando ne ridiamo? *[50 A]*

PROTARCO – È chiaro che godiamo.

SOCRATE – Ma il piacere per i mali degli amici non diciamo che è l'invidia che li produce?

PROTARCO – Necessariamente.

SOCRATE – Quando noi ridiamo dei nostri amici ridicoli, dice il nostro ragionamento, noi mescoliamo insieme piacere e dolore, perché mescoliamo il piacere con l'invidia. Già da un pezzo, infatti, abbiamo convenuto che l'invidia è un dolore dell'anima, mentre il ridere è un piacere, e che in questi casi essi si generano insieme[53].

PROTARCO – Vero. *[B]*

SOCRATE – E dunque, il ragionamento ci rivela che nei lutti, come nelle tragedie e nelle commedie, non solo nelle rappresentazioni teatrali, ma anche in tutta la tragedia e commedia della vita, si mescolano insieme dolori e piaceri, anche in infiniti altri casi.

PROTARCO – Impossibile non essere d'accordo su questo, Socrate, se anche si fosse molto propensi ad affermare il contrario.

SOCRATE – Ira, brama, cordoglio, paura, *[C]* amore, gelosia e invidia li abbiamo elencati insieme con tutte le altre passioni del genere, nelle quali dicevamo che avremmo trovato mescolate le cose che noi ora spesso citiamo. Non è vero?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – Comprendiamo, dunque, che solo al cordoglio, all'invidia e all'ira si riferiscono tutte le considerazioni or ora fatte?

PROTARCO – Come non comprenderlo, in effetti?

SOCRATE – Sono molte le cose che restano ancora?

PROTARCO – Certo, molte.

SOCRATE – Per quale ragione, soprattutto, tu supponi che io ti abbia mostrato la mescolanza della commedia? Non forse per persuaderti che la mescolanza *[D]* nelle paure, negli amori e nelle altre passioni è più facile a rivelarsi? Cosicché tu, afferrato questo da te stesso, mi lasci andare, e non occorra più rivolgersi a quegli argomenti e prolungare i discorsi, ma semplicemente cogliere questo, che sia il corpo senza l'anima, sia l'anima senza il corpo, sia tutt'e due insieme, nelle loro affezioni sono pieni di piacere commisto a dolori. Ora, dunque, dimmi se mi lasci andare, o se mi farai fare mezzanotte. Ritengo che, dopo che avrò detto ancora poche cose, otterrò che tu mi lasci andare: di tutte queste cose *[E]* ho intenzione di darti spiegazione domani, mentre per ora, per quanto riguarda il resto, voglio affrettarmi verso il giudizio che Filebo ci impone.

PROTARCO – Dici bene, Socrate. Ma per quanto ci rimane, conduci pure l'analisi come preferisci.

I piaceri puri

SOCRATE – Ebbene, secondo natura, dopo i piaceri misti, in base a una determinata necessità ci dovremo volgere verso i piaceri che, viceversa, non sono misti. *[51 A]*

PROTARCO- Hai detto benissimo.

SOCRATE – Io, dunque, cercherò di cambiare argomento e di chiarirceli. A coloro, infatti, che affermano che tutti i piaceri sono cessazione di dolori, non presto molta fede, ma, come dicevo, me ne servo come di testimoni del fatto che ci sono dei piaceri che sembrano tali, ma non lo sono affatto, e che altri grandi e, insieme, numerosi piaceri sono solo immaginati, mentre in se stessi sono intimamente mescolati con i dolori e con le pause delle pene più grandi, in relazione ad un turbamento del corpo e dell'anima. *[B]*

PROTARCO – Ma quali piaceri si potrebbero accettare, Socrate, per ragionare correttamente?

SOCRATE – Quelli relativi ai colori detti belli, alle figure, alla maggior parte degli odori e dei suoni, a tutti gli oggetti la cui mancanza è insensibile e indolore, e che offrono riempimenti sensibili e piacevoli, puri da ogni dolore.

PROTARCO – Ma, di nuovo, Socrate, che cosa intendiamo dire con ciò?

SOCRATE – In effetti, non è immediatamente chiaro ciò che io dico; *[C]* bisogna, dunque, sforzarsi di chiarirlo. Infatti, ora cerco di parlare della bellezza delle figure, non come potrebbero intenderla i più, per esempio, come bellezza di esseri viventi o di pitture, ma – afferma il discorso –, intendo qualcosa di rettilineo e di circolare, e le figure piane e solide che se ne generano per mezzo di compassi, righe e squadre, se pur mi comprendi. Infatti, affermo che queste figure sono belle non in senso relativo, come le altre, ma sono sempre belle in se stesse, per natura, e *[D]* posseggono certi piaceri propri, per niente comparabili a quelli dei grattamenti. Anche i colori sono belli e portano con sé piaceri allo stesso modo. Ma comprendiamo, o come?

PROTARCO – Io ci provo, Socrate; ma anche tu cerca di parlare ancora più chiaro.

SOCRATE – Affermo, dunque, che i suoni che sono uniformi e chiari, che

producono una melodia unitaria e pura, sono belli non in relazione ad altro, ma in sé e per sé, e che da loro conseguono piaceri che nascono dalla loro stessa natura.

PROTARCO – In effetti, anche questo è così. *[E]*

SOCRATE – Quello degli odori è un genere di piacere meno divino di questi; ma per il fatto che in essi non si trovano mescolati necessariamente dei dolori, dovunque e in qualunque caso si produca per noi, questo genere lo pongo tutto in simmetrica corrispondenza con quelli. Ma, se ti rendi conto, queste sono due specie di quelli che chiamiamo piaceri.

PROTARCO – Mi rendo conto.

SOCRATE – Inoltre, a questi aggiungiamo *[52 A]* i piaceri relativi alle conoscenze, purché ci sembri che esse non portino con sé fame di apprendere e che per questa fame di conoscenze non diventino, fin dall'inizio, delle sofferenze?

PROTARCO – Ma sembra così anche a me.

SOCRATE – E poi? Quando ci si sia riempiti di conoscenze e in seguito capitino delle perdite prodotte dall'oblio, vedi in esse delle sofferenze?

PROTARCO – Non per natura, almeno; ma in certe riflessioni *[B]* su ciò che si è subito, quando, trovandosene privi, si sia afflitti dal bisogno.

SOCRATE – Ebbene, carissimo: ora, almeno, noi esaminiamo le affezioni della natura, a prescindere dalla riflessione.

PROTARCO – Allora è vero quello che dici: l'oblio relativo alle conoscenze si genera in noi senza dolore, ogni volta.

SOCRATE – Perciò bisogna dire che questi piaceri derivati dalle conoscenze non sono misti a dolori, e che non appartengono affatto alla maggioranza degli uomini, ma solo a pochissimi.

PROTARCO – E come non si dovrebbe dirlo? *[C]*

SOCRATE – Ora, dunque, che abbiamo distinto, ormai, secondo misura, i piaceri puri e quelli che giustamente possono essere chiamati impuri, attribuiamo col nostro discorso ai piaceri violenti la mancanza di misura, e a quelli non violenti, al contrario, la giusta misura[54]. E quelli che a loro volta accolgono il grande ed il molto, e diventano tali più o meno spesso, *[D]* poniamo che appartengano a quel genere dell'illimitato, che è portato, ora più ora meno, attraverso il corpo e l'anima, mentre quelli contrari poniamoli nel genere delle cose misurate.

PROTARCO – È giustissimo quello che dici, Socrate.

SOCRATE – Inoltre, allora, a proposito di questi argomenti, bisogna, dopo di ciò, esaminare questo loro aspetto.

PROTARCO – Quale?

SOCRATE – Che cosa mai bisogna dire che è vicino alla verità?[55] Ciò che è puro e schietto e ciò che è sufficiente[56], oppure l'intenso, il molto e il grande?

PROTARCO – Che cosa vuoi, Socrate, con le tue domande?

SOCRATE – Non trascurare niente, Protarco, dell'indagine *[E]* sul piacere e sulla scienza, se mai, dunque, una parte di ciascuno di loro è pura e una parte no, affinché ciascuna parte pura, recandosi nella mescolanza, renda più facile il giudizio a me, a te e a tutti costoro.

PROTARCO – Giustissimo.

SOCRATE – Orsù, dunque, di tutti quanti i generi che noi chiamiamo puri così ragioniamo: scegliamone prima uno ed esaminiamolo. *[53 A]*

PROTARCO – Quale dobbiamo scegliere?

SOCRATE – Tra questi, per primo, se vuoi, analizzeremo il genere del bianco.

PROTARCO – E va bene.

SOCRATE – Come, dunque, e di qual natura può essere per noi la purezza del bianco? Può essere il più grande o il più abbondante, oppure il più genuino, in cui non vi sia alcun'altra parte di alcun altro colore?

PROTARCO – È chiaro: quello che è il più genuino possibile.

SOCRATE – Giusto. Forse non *[B]* porremo, Protarco, che è questo il più vero ed insieme il più bello di tutti i bianchi, e non, invece, il più abbondante ed il più grande?

PROTARCO – Giustissimo.

SOCRATE – Dunque, se dire che poco bianco puro è nello stesso tempo più bianco, più bello[37] e più vero di tanto bianco misto, avremo detto una cosa assolutamente giusta.

PROTARCO – Giustissima, certo.

SOCRATE – E allora? Non ci occorreranno certo molti esempi simili per il nostro discorso sul piacere, ma ci basta pensare di qui che, dunque, ogni piacere, anche piccolo, *[C]* può essere più dolce, più vero e più bello di uno grande, ed uno scarso più di uno abbondante, purché puro di dolore.

PROTARCO – Certamente; questo esempio è sufficiente.

Se il piacere è un divenire non può essere un bene

SOCRATE – E che cosa dire, poi, di ciò? Non abbiamo forse sentito dire del piacere che è sempre generazione, ma che non vi è affatto un essere del piacere? Alcuni uomini raffinati[38], infatti, ai quali dobbiamo rendere grazie, cercano, a loro volta, di chiarirci questa dottrina.

PROTARCO – E allora? *[D]*

SOCRATE – Amico Protarco, proprio questo ti spiegherò interrogandoti.

PROTARCO – Tu parla e interroga pure.

SOCRATE – Ci sono due generi di cose: l'uno che è in sé e per sé; l'altro che tende sempre ad altro.

PROTARCO – Come dici che sono questi due generi? E quali sono?

SOCRATE – L'uno è per sua natura sempre nobilissimo; l'altro, invece, gli è inferiore.

PROTARCO – Parla in modo ancora più chiaro.

SOCRATE – Abbiamo visto giovinetti in qualche modo belli e buoni, e, insieme, anche i loro virili amanti.

PROTARCO – Senza dubbio.

SOCRATE – Perciò cerca altre due cose simili a queste due *[E]* tra tutte le cose di cui diciamo che sono.

PROTARCO – Lo chiederò ancora per la terza volta? Di' più chiaramente quello che hai intenzione di dire, Socrate!

SOCRATE – Niente di complicato, Protarco. Ma il ragionamento ci prende in giro, e dice che qualcosa è sempre in funzione di qualcuno degli enti, qualcos'altro, viceversa, è ciò in vista di cui, ogni volta, sempre si genera quello che diviene in funzione di qualcosa.

PROTARCO – Benché a fatica, ho capito, grazie al frequente ripetere.

SOCRATE – Ma, figlio, comprenderemo di più, *[54 A]* se il discorso prosegue.

PROTARCO – Perché no, infatti?

SOCRATE – Prendiamo, dunque, queste altre due cose.

PROTARCO – Quali?

SOCRATE – Una è la generazione di tutte le cose, l'altra l'essere di tutte le cose.

PROTARCO – Accetto questi tuoi due generi, l'essere e la generazione.

SOCRATE – Giustissimo. Quale, dunque, di questi è in funzione dell'altro? Diciamo che la generazione è in funzione dell'essere, oppure che l'essere è in funzione della generazione?

PROTARCO – Ciò che si chiama essere ora tu chiedi se è in funzione della generazione?

SOCRATE – È evidente. *[B]*

PROTARCO – Per gli dèi! Mi poni una domanda di questo tipo: «Dimmi, Protarco: dici che la costruzione delle navi è in funzione delle navi, o piuttosto sono le navi in funzione della loro costruzione, e tutte quante le cose simili?».

SOCRATE – Intendo dire proprio questo, Protarco.

PROTARCO – Perché, dunque, non rispondi tu a te stesso?

SOCRATE – Non c'è nessun motivo perché non lo faccia: tu però partecipa al ragionamento.

PROTARCO – Certamente! *[C]*

SOCRATE – Affermo, dunque, che è in funzione di una generazione che vengono apprestati da tutti le tinte e tutti gli strumenti ed ogni materiale, e che ciascuna generazione avviene in funzione di ciascun essere determinato diverso da essa, e che la generazione nel suo complesso avviene in funzione dell'essere nel suo complesso[59].

PROTARCO – Chiarissimo.

SOCRATE – Orbene, il piacere, se è vero che è una generazione, si genererebbe in vista di qualche essere.

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Ciò in vista di cui si genera sempre ciò che si genera in vista di qualcosa, si trova nel campo del bene[60]; ciò, invece, che si genera in vista di qualcosa va posto, carissimo, in un altro campo.

PROTARCO – Proprio necessariamente. *[D]*

SOCRATE – Dunque, il piacere, se è vero che è generazione, non lo porremo in un campo diverso da quello del bene?

PROTARCO – Certo, molto giustamente.

SOCRATE – Come dicevo al principio di questo discorso, bisogna ringraziare chi ci rivela che il piacere è generazione, ma non ha alcun tipo di essere; infatti, è chiaro che costui mette in ridicolo coloro che affermano che il piacere è il bene.

PROTARCO – E molto! *[E]*

SOCRATE – Certo, questo stesso individuo, ogni volta, se la riderà anche di coloro che pongono il proprio soddisfacimento in queste generazioni.

PROTARCO – Come dici? E di chi parli?

SOCRATE – Di quanti, soddisfatti la fame o la sete o qualche altro desiderio che una generazione può soddisfare, godono per questa generazione quasi che essa fosse un piacere, e dicono che non accetterebbero di vivere senza provare sete o fame o senza provare tutti gli altri desideri che si potrebbero elencare di seguito a questi. *[55 A]*

PROTARCO – Verosimilmente, almeno.

SOCRATE – Dunque, tutti potremmo affermare che il corrompersi è il contrario del generarsi.

PROTARCO – Necessariamente.

SOCRATE – Se, dunque, uno scegliesse questo, sceglierebbe la corruzione e la generazione, ma non quel terzo tipo di vita, quello in cui non è possibile né godere né soffrire, ma solo pensare nel modo più puro possibile.

PROTARCO – Come pare, Socrate, ne deriverebbe una grossa assurdità, se si ponesse il piacere come bene per noi.

SOCRATE – Grossa, poiché anche per quest'altra via noi possiamo affermarlo.

PROTARCO – Per quale via? *[B]*

SOCRATE – Come può non essere assurdo che non ci sia niente di buono né di bello né nei corpi né in molte altre cose tranne che nell'anima, e che

là ci sia soltanto piacere, e che, invece, coraggio o temperanza o intelligenza o qualcun'altra delle virtù che toccano all'anima, niente di simile sia in essa? Inoltre, ancora: essere costretti a dire che colui che non gode, ma soffre, è cattivo nel momento in cui soffre, anche se fosse l'uomo migliore di tutti, e che, d'altra parte, colui che gode, quanto più gode, *[C]* nel momento in cui gode, di tanto è superiore in relazione alla virtù?

PROTARCO – Tutto ciò, Socrate, è il più assurdo possibile

Diverso grado di esattezza delle scienze e delle arti

SOCRATE – Non cerchiamo, però, di farci un'analisi completa e totale del piacere, e di apparire, invece, quasi risparmiatori nei confronti dell'intelligenza e della scienza. Anzi, sondiamo generosamente tutto, se mai da qualche parte ci sia qualcosa di guasto, in modo che, dopo aver osservato ciò che di esse è l'elemento per natura più puro, possiamo valerci, per la valutazione generale, delle parti più vere di queste e del piacere.

PROTARCO – Giusto. *[D]*

SOCRATE – Orbene, io penso, una parte della conoscenza dello scibile ha come fine la produzione, l'altra l'educazione e l'allevamento. O come?

PROTARCO – Così.

SOCRATE – Dunque, nelle arti manuali riflettiamo, innanzi tutto, se una parte di esse possiede più scienza ed un'altra meno, e se bisogna considerare alcuni aspetti come più puri, altri come meno puri.

PROTARCO – Sì; bisogna.

SOCRATE – Dobbiamo distinguere a parte le scienze che guidano ciascuna di esse?

PROTARCO – Quali? Come? *[E]*

SOCRATE – Per esempio, se da tutte le arti si separassero le scienze del contare, del misurare e del pesare, ciò che resterebbe di ciascuna sarebbe, per così dire, ben misera cosa.

PROTARCO – Misera, certo.

SOCRATE – Dopo di ciò resterebbero il congetturare, l'esercitare i sensi nell'esperienza ed in una certa pratica, valendoci delle capacità di congetturare, che molti *[56 A]* denominano «arti», e che giungono a possedere la loro forza mediante esercizio e fatica.

PROTARCO – Ciò che dici è affatto necessario.

SOCRATE – Dunque, ne è in certo senso piena la musica, innanzi tutto, e l'arte del flauto nel suo complesso, in quanto produce l'accordo non secondo misura, ma secondo congetture di tipo pratico, e in quanto va a caccia, cercando di azzeccarla, della misura di ciascuna corda vibrante, così da avere mescolati insieme molto di incerto e poco di sicuro.

PROTARCO – Verissimo. *[B]*

SOCRATE – Certo troveremo nelle medesime condizioni anche la medicina, l'agricoltura, la nautica e la strategia.

PROTARCO – Sicuramente.

SOCRATE – La tecnica delle costruzioni, invece, io credo, in quanto si avvale di parecchie misurazioni e di parecchi strumenti, è resa la più tecnica della maggior parte delle scienze da quelle cose che le procurano grande precisione.

PROTARCO – Come?

SOCRATE – Nella costruzione di navi e in quella di edifici e in molte altre costruzioni di falegnameria. Infatti, credo, essa *[C]* si serve di squadra, tornio, compasso, filo a piombo e di una morsa abilmente costruita.

PROTARCO – E dici molto bene, Socrate.

Le scienze matematiche pure e quelle applicate

SOCRATE – Allora, dividiamo in due parti le cosiddette arti: le une al

seguito della musica, in quanto partecipi di minore precisione nelle loro opere, le altre al seguito della tecnica delle costruzioni, in quanto partecipi di una precisione maggiore.

PROTARCO – Sia fatto.

SOCRATE – Poniamo che tra queste le arti più precise siano quelle che poco fa abbiamo citato per prime.

PROTARCO – Mi pare che tu intenda dire l'aritmetica e tutte quante le arti che hai or ora nominato insieme con essa. *[D]*

SOCRATE – Sicuro! Ma, Protarco, non bisogna dire che a loro volta sono duplici anche queste? O come?

PROTARCO – Quali vuoi dire?

SOCRATE – Innanzi tutto, non bisogna dire che altra è l'aritmetica dei più, ed altra, invece, quella dei filosofi?[61]

PROTARCO – E con che mezzo, dunque, si può distinguere un'aritmetica dall'altra?

SOCRATE – Non è una piccola distinzione, Protarco. Effettivamente, di quelli che si occupano del numero, gli uni contano in un certo qual modo unità disuguali, come due eserciti, due buoi, due oggetti qualsiasi, i più piccoli oppure anche *[E]* i più grandi di tutti; gli altri, invece, non li seguirebbero mai, a meno che non si supponga che nessuna delle innumerevoli unità sia diversa da un'altra unità.

PROTARCO – E dici molto bene che non è piccola la differenza tra coloro che si occupano del numero, cosicché è logico che ci siano due aritmetiche.

SOCRATE – E allora? L'arte del calcolare e del misurare secondo la tecnica delle costruzioni e quella del commercio, in confronto con la geometria filosofica e *[57 A]* con i calcoli rigorosamente esatti, bisogna dire che ciascuna è una o dobbiamo porne due?

PROTARCO – Seguendo i discorsi precedenti, io almeno, col mio voto porrei che ciascuna di esse è duplice.

SOCRATE – Giusto. Ma comprendi a qual fine abbiamo posto in evidenza tutto questo?

PROTARCO – Forse. Ma vorrei che rispondessi tu alla domanda.

SOCRATE – Ebbene, a me almeno sembra che questo discorso, non meno di quando abbiamo incominciato a farlo, mentre cercava i piaceri, abbia buttato là un che di corrispondente, tentando di indagare se c'è *[B]* una scienza più pura di un'altra, come anche un piacere è più puro di un altro.

PROTARCO – Ed è proprio chiaro che è per questo scopo che ha intrapreso a trattare queste cose.

SOCRATE – Certo. Forse nei discorsi precedenti non ha trovato che un'arte, rispetto ad oggetti diversi, è diversa dalle altre, perché l'una è più chiara dell'altra, e l'altra meno chiara della prima?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – In questi discorsi, poi, dopo aver chiamato una certa arte con un nome solo, ed averci condotto all'opinione che sia una sola, *[C]* non sta di nuovo chiedendo, come se fossero due, quale tra esse possiede in modo più rigoroso la chiarezza e la purezza, se quella dei filosofi o quella dei non filosofi?

PROTARCO – Anche a me sembra, certo, che chieda questo.

SOCRATE – Che risposta gli diamo, dunque, Protarco?

PROTARCO – Socrate, siamo giunti a una differenza di straordinaria grandezza, dal punto di vista della chiarezza delle scienze.

SOCRATE – Non risponderemo facilmente?

PROTARCO – Certo. E si dica, almeno, che quelle arti differiscono molto dalle altre, e che di queste stesse, quelle che seguono *[D]* lo slancio dei veri

filosofi si distinguono in modo eccezionale per il rigore e la verità nel campo delle misure e dei numeri.

SOCRATE – Sia come dici tu, e prestando, quindi, fiducia a te, rispondiamo coraggiosamente a coloro che sono abili a trascinare di qua e di là i discorsi.

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Che ci sono due scienze del numero e due della misura, e che a queste tengono dietro molte altre simili, che hanno la medesima duplicità, pur avendo un solo nome in comune[62]. *[E]*

PROTARCO – Con la buona sorte, Socrate, diamo pure questa risposta a coloro che tu dici che sono così abili.

SOCRATE – Dunque, diciamo che queste scienze sono precise al massimo grado?

PROTARCO – Certamente.

Superiorità della filosofia

SOCRATE – Ma, Protarco, la potenza della dialettica ci rinnegherebbe, se giudicassimo qualche altra scienza superiore a lei.

PROTARCO – Ma questa, a sua volta, quale scienza dobbiamo dire che sia? *[58 A]*

SOCRATE – È evidente che ognuno potrebbe conoscere la scienza di cui stiamo parlando: infatti, io sono convinto che la scienza dell'ente e di ciò che per natura è realmente ed è sempre identico a se stesso, tutti, quanti abbiano intelligenza, anche poca, la considerino essere la scienza di gran lunga più vera[63]. E tu? Come giudicheresti questa affermazione, Protarco?

PROTARCO – Quanto a me, Socrate, in tutte le occasioni ho sentito Gorgia[64] ripetere spesso che l'arte del persuadere supera di molto tutte le altre: *[B]* chiunque, infatti, può essere assoggettato da lei col consenso e non con la forza, ed essa sarebbe di gran lunga la migliore di tutte le arti. Ora, però, io non vorrei porre nulla contro di te né contro di lui.

SOCRATE – «Volgere le armi» mi sembra che tu volessi dire, le armi che per vergogna hai abbandonate.

PROTARCO – Sia ora come ti pare.

SOCRATE – Sono forse io la causa del tuo non capire bene?

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Caro Protarco, io non stavo ancora cercando questo, *[C]* quale arte o quale scienza eccella tra tutte perché è la più grande, la migliore, la più utile per noi, bensì quale mai ricerchi il chiaro, il preciso e l'assolutamente vero, anche se fosse piccola e poco utile: questo è ciò che ora stiamo cercando. Ma guarda: non ti renderai odioso a Gorgia, se concedi alla sua arte di primeggiare quanto ad utilità per gli uomini; ma quanto alla disciplina di cui ora parlavo – come anche prima dicevo del bianco, che, anche poco, se fosse puro *[D]* supererebbe il bianco di grande quantità ma non della stessa qualità, proprio per il fatto di essere assolutamente e veramente bianco –, così anche ora, dopo aver molto riflettuto e adeguatamente ragionato, senza badare ad alcuna utilità o popolarità delle scienze, ma semmai guardando se c'è nella natura della nostra anima la facoltà di desiderare il vero e di fare tutto in vista del vero, diciamo pure, dopo averla completamente esaminata, se ci sentiremmo di affermare che è essa che possiede verosimilmente la purezza dell'intelligenza e del pensiero, oppure che dobbiamo cercarne un'altra che la superi. *[E]*

PROTARCO – Ma sto guardando, e credo che sia difficile convenire che qualche altra scienza o arte aderisca alla verità più di questa.

SOCRATE – Non hai detto quello che stai dicendo dopo aver pensato qualcosa di simile, che cioè le molte

arti, e quanti vi si affaticano, *[59 A]* innanzi tutto, si servono di opinioni e cercano premurosamente ciò che riguarda le opinioni? E se uno ritiene opportuno indagare anche sulla natura, sai che le cose di questo mondo – come sono nate, come patiscono e come agiscono – le cerca per tutta la vita? Potremmo fare queste affermazioni, o come?

PROTARCO – Così.

SOCRATE – Dunque, non è già intorno alle cose che sempre sono, bensì intorno a quelle che nascono, nasceranno e sono nate che si affatica questo nostro uomo?

PROTARCO – Verissimo.

SOCRATE – Dunque, possiamo affermare che *[B]* risulta chiara con la più esatta verità qualcuna di queste cose, delle quali nessuna mai fu identica a se stessa, né mai lo sarà, né lo è ora?

PROTARCO – E come?

SOCRATE – Da cose che non hanno alcuna stabilità, come e che cosa potrebbe generarsi di stabile, per noi?

PROTARCO – In nessuno modo, credo.

SOCRATE – Dunque, non esiste intelligenza né alcuna scienza di quelle realtà, che possegga la somma verità[65].

PROTARCO – No, probabilmente, almeno.

SOCRATE – Allora, bisogna lasciare assolutamente da parte te e me, e Gorgia e Filebo, e testimoniare con il ragionamento quanto segue. *[C]*

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Che il sicuro, il puro, il vero e ciò che noi chiamiamo il genuino sta per noi in quelle cose, in quelle che sono sempre identiche a se stesse, alla stessa maniera, assolutamente senza mescolanza[66], o in quelle che sono loro più affini. Bisogna dire che tutte le altre sono secondarie ed inferiori.

PROTARCO – È del tutto vero quello che dici.

SOCRATE – Quindi, non è forse giustissimo attribuire alle cose più belle anche i più belli dei nomi che le riguardano?

PROTARCO – Probabilmente. *[D]*

SOCRATE – Non sono «intelligenza» e «pensiero» i nomi che uno dovrebbe onorare di più?

PROTARCO – Sì.

SOCRATE – Questi, dunque, sono stati elaborati in maniera tale da essere usati, se giustamente applicati, nei concetti riguardanti ciò che realmente è.

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Ebbene, quelli che prima ho proposto al giudizio non sono altro che questi nomi.

PROTARCO – Certo, Socrate.

Bene per l'uomo è la vita del pensiero insieme con i piaceri sani e puri

SOCRATE – Sia. Se uno, dunque, del pensiero e del piacere, *[E]* in relazione alla loro reciproca mescolanza, dicesse che stanno davanti a noi come davanti ad artefici sta ciò da cui o in cui essi devono operare qualcosa, costruirebbe una bella immagine con il suo discorso.

PROTARCO – E molto.

SOCRATE – E, dunque, dopo di ciò, non dobbiamo operare la mescolanza?

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Ma non sarebbe più giusto che prima dicessimo e ricordassimo a noi stessi quanto segue?

PROTARCO – Di che cosa si tratta?

SOCRATE – Ciò che ricordammo anche prima[67]: *[60 A]* ma pare che abbia ragione il proverbio, che cioè bisogna ripetere ar e due o tre volte nel discorso ciò ci va bene.

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Orsù, per Zeus! Credo, infatti, che in questo senso siano state

fatte le precedenti affermazioni.

PROTARCO – Come?

SOCRATE – Filebo dice che il piacere è il giusto fine per tutti gli esseri viventi e bisogna che tutti vi tendano; e pure che proprio questo è il bene per tutti, e che ha due nomi, buono e piacevole, *[B]* posti entrambi giustamente in una sola cosa e in una sola natura. Socrate, invece, afferma che questo non è uno, ma due, come i nomi, e che il buono e il piacevole sono reciprocamente differenti per natura, e che è partecipe della natura del bene più il pensiero che il piacere. Non sono, e non erano queste le affermazioni precedenti, Protarco?

PROTARCO – Certissimamente.

SOCRATE – Dunque, su questo, allora come ora, noi possiamo essere d'accordo?

PROTARCO – Su che cosa?

SOCRATE – Sul fatto che la natura del bene si distingue dalle altre cose per questo carattere. *[C]*

PROTARCO – Per quale?

SOCRATE – Per questo: quello degli esseri viventi in cui esso fosse sempre presente compiutamente, in tutto e per tutto, non avrebbe bisogno di nient'altro, e sarebbe perfettamente sufficiente in sé[68]. Non è così?

PROTARCO – Certamente; così.

SOCRATE – Nel ragionamento non ci siamo sforzati di porre l'uno separatamente dall'altro per la vita di ciascuno, piacere non misto a pensiero, e similmente pensiero senza la più piccola parte di piacere?

PROTARCO – Così era.

SOCRATE – Dunque, uno dei due ci parve allora *[D]* essere sufficiente a qualcuno?

PROTARCO – E come?

SOCRATE – E se noi, allora, ci siamo sbagliati in qualcosa, ora, chi vuole, riprendendo l'argomento, parli più correttamente, e ponga memoria, pensiero, scienza ed opinione vera nella medesima Idea, e, indagando se qualcuno senza di questi accetterebbe di possedere o di acquisire una cosa qualsiasi, sia pure il piacere più abbondante o più intenso, se non ritenesse veramente di godere, né di conoscere affatto quale affezione stia provando, né *[E]* mantenesse, poi, memoria dell'affezione per una qualsiasi durata di tempo. La medesima cosa si dica anche del pensiero, se mai uno accetterebbe di avere pensiero senza alcun piacere, anche il più breve, piuttosto che averlo con alcuni piaceri, oppure di possedere tutti i piaceri separatamente dal pensiero piuttosto che insieme con un po' di pensiero.

PROTARCO – Non è possibile, Socrate; ma non bisogna affatto continuare a ripetere spesso la domanda. *[61 A]*

SOCRATE – Dunque, né l'uno né l'altro di essi sarebbe perfetto, per tutti preferibile, e assolutamente buono?

PROTARCO – Come potrebbe?

SOCRATE – Bisogna, dunque, afferrare il bene o chiaramente per sé o in qualche sua impronta, affinché, come dicevamo, possiamo avere qualcosa a cui attribuire il secondo premio.

PROTARCO – È giustissimo quello che dici.

SOCRATE – Non abbiamo trovato una strada verso il bene?

PROTARCO – Quale?

SOCRATE – Come se uno, cercando un determinato uomo, *[B]* prima si informasse bene della casa dove abita: avrebbe già un gran vantaggio per trovare colui che cerca.

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – E ora, dunque, un certo discorso ci ha chiarito, come anche all'inizio, che non dobbiamo cercare il bene nella vita non mista, bensì in quella mista.

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – È maggiore la speranza che ciò che cerchiamo sarà più chiaro nella vita bene mescolata o in quella che non lo è?

PROTARCO – Molto maggiore.

SOCRATE – Invocando, allora, gli dèi, Protarco, procediamo alla mescolanza, *[C]* sia che abbia avuto in sorte questo onore di presiedere alla mescolanza Dioniso[69], o Efesto[70], o qualcun altro degli dèi.

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Orbene, davanti a noi come a coppieri si trovano delle fonti, e, mentre si potrebbe paragonare quella del piacere ad una sorgente di miele, quella del pensiero, sobria e senza traccia di vino, si potrebbe paragonare ad una sorgente di acqua severa e salutare: questo dobbiamo sforzarci di mescolare nel miglior modo possibile.

PROTARCO – Come no? *[D]*

SOCRATE – Vediamo, dunque, per prima cosa: se mescolassimo ogni piacere con ogni pensiero, non ci capiterebbe di ottenere la miglior cosa possibile?

PROTARCO – Forse.

SOCRATE – Ma non sarebbe sicuro. A me sembra di poter esprimere un'opinione, secondo la quale potremmo operare la mescolanza nel modo meno rischioso.

PROTARCO – Di' quale.

SOCRATE – Per noi, come crediamo, un piacere era più vero di un altro, ed un'arte più precisa di un'altra?

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – E una scienza differente da un'altra, una che *[E]* volge lo sguardo alle cose che nascono e che muoiono, l'altra alle cose che non nascono e non muoiono, ma che sono sempre, in sé e per sé e nell'identico modo. Mirando alla verità, noi abbiamo ritenuto che questa sia più vera di quella.

PROTARCO – Certo, giustamente.

SOCRATE – Dunque, se, dopo avere innanzi tutto mescolato le parti più vere di ciascuna, osservassimo bene, se esse, mescolate insieme, sono sufficienti a procurarci ed offrirci la vita più amabile, oppure se abbiamo bisogno ancora di qualcosa anche di ciò che non ha le loro qualità. *[62 A]*

PROTARCO – A me sembra opportuno fare così.

SOCRATE – Supponiamo di avere un uomo che sappia pensare che cos'è la giustizia in se stessa, e che sappia esporla conformemente al suo pensiero, e che ragioni allo stesso modo su tutti gli altri enti.

PROTARCO – Supponiamolo, dunque.

SOCRATE – Costui non avrà, dunque, scienza sufficiente, dal momento che ha la nozione del cerchio e della stessa sfera divina, mentre non conosce questa sfera umana e questi cerchi, *[B]* e si serve tuttavia nella costruzione di case di quegli altri regoli e cerchi?

PROTARCO – Questa nostra disposizione, di cui stiamo parlando, Socrate, è ridicola, se consiste soltanto nelle scienze divine.

SOCRATE – Come dici? Bisogna gettare in comune e mescolare anche l'arte non sicura né pura del falso regolo e del falso cerchio?

PROTARCO – È necessario, se uno di noi vuole ritrovare ogni volta la strada di casa[71]. *[C]*

SOCRATE – Ed anche la musica, di cui poco fa dicevamo che, piena di congetture e di imitazioni, manca di purezza?

PROTARCO – A me almeno sembra necessario, se è pur vero che la nostra vita dovrà mai essere, in qualche misura, vita.

SOCRATE – Vuoi, dunque, che io, come un portinaio premuto e forzato dalla folla, sconfitto, apra le porte e

lasci entrare tutte le scienze, e mescoli parimenti la più manchevole con quella pura? *[D]*

PROTARCO – Io almeno non vedo, Socrate, che danno si potrebbe subire ad accogliere tutte le altre scienze, quando se ne posseggano le prime.

SOCRATE – Permetterò, dunque, che esse tutte irrompano nel serbatoio dell'omerica e molto poetica «valle della mescolanza»?[72]

PROTARCO – Certamente.

SOCRATE – Si lascino pure andare: e bisogna di nuovo tornare alla fonte dei piaceri. Infatti, non ci è riuscito di mescolarle come avevamo pensato, innanzi tutto le parti vere, per il fatto di amare ogni scienza, le abbiamo lasciate radunare in massa nello stesso posto, anche prima *[E]* dei piaceri.

PROTARCO – È verissimo quello che dici.

SOCRATE – È il momento, per noi due, di decidere anche riguardo ai piaceri, se bisogna lasciarli entrare tutti in massa, oppure se dobbiamo, anche di questi, lasciare entrare per primi quelli veri.

PROTARCO – È molto importante, agli effetti della sicurezza, lasciar entrare prima quelli veri.

SOCRATE – Si lascino, dunque. E che cosa viene dopo? Non forse che, se certi sono necessari, come nell'altro caso, bisogna mescolare anche questi?

PROTARCO – Perché no? Certo, almeno i necessari. *[63 A]*

SOCRATE – E se, d'altra parte, ora diciamo anche dei piaceri le stesse cose, come già affermammo che conoscere tutte le arti è innocuo ed anzi utile per la vita, se è vero che ci giova godere di tutti i piaceri per tutta la vita, ed è innocuo per tutti, bisogna mescolarli tutti.

PROTARCO – Come dobbiamo dire di loro? E come dobbiamo agire?

SOCRATE – Non bisogna, Protarco, interrogare noi, ma i piaceri stessi ed i pensieri, chiedendo la stessa cosa agli uni riguardo agli altri. *[B]*

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – «Amici, sia che vi si debba chiamare piaceri, sia con qualunque altro nome, accettereste di abitare col pensiero nel suo complesso o separatamente dal pensare?». Io credo che sia assolutamente necessario che a questa domanda essi rispondano questo.

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Ciò che anche prima è stato detto: «Che un piacere sia solo, isolato, separato, non è affatto possibile né *[C]* giovevole; anzi, di tutti i generi, comparati uno per uno, riteniamo che il migliore per abitare con noi sia quello del conoscere tutte le altre cose e ciascuno di noi tanto perfettamente quanto è possibile».

PROTARCO – «E avete parlato bene, ora», diremo.

SOCRATE – Giusto. Di nuovo, poi, dopo di ciò, bisognerà interrogare il pensiero e l'intelligenza. «Avete bisogno di qualche piacere nella mescolanza?» potremmo poi dire interrogando l'intelligenza ed il pensiero. «Di quali piaceri?» forse chiederebbero.

PROTARCO – Probabilmente. *[D]*

SOCRATE – Dopo di che il nostro discorso sarà questo. Diremo: «Oltre a quei piaceri veri vi occorre ancora che abitino con voi i piaceri più grandi e più intensi?». «È come, Socrate, – forse risponderebbero – quelli che ci portano infiniti impedimenti, che turbano con folli godimenti le anime in cui abitano, e *[E]* non ci permettono di nascere, e i figli nati da noi per lo più li distruggono totalmente, generando, con la trascuratezza, l'oblio? Ma quelli che hai chiamati piaceri veri e puri, considerali quasi come nostri familiari, e oltre a questi i piaceri che accompagnano la salute e la tem-

peranza, e così pure quanti sono seguaci di ogni virtù come di una dea, e l'accompagnano dappertutto, mettili nella mescolanza. Quelli, invece, che accompagnano sempre la stoltezza ed ogni altro vizio, sarebbe, crediamo, una grossa assurdità mescolarli con l'intelligenza, se uno vuole vedere la mescolanza e *[64 A]* la fusione più bella e più stabile, ed in essa cercar di comprendere che cosa sia mai nell'uomo e nel tutto il bene per natura[73], e a quale mai determinata Idea occorra congetturare che appartenga». Non diremo forse che l'intelligenza stessa ha risposto saggiamente e giustamente le cose ora dichiarate, sia per se stessa, sia per la memoria e la retta opinione?

PROTARCO – Assolutamente sì.

SOCRATE – Ma anche questo è certamente necessario, altrimenti nulla potrebbe mai generarsi. *[B]*

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Ciò a cui non mescoleremo verità, non potrà mai veramente generarsi, né essere stato generato.

PROTARCO – E come, in effetti, potrebbe?

SOCRATE – In nessuna maniera. Ma, se manca ancora qualcosa a questa mescolanza, tu e Filebo dovete dircelo. Infatti, il discorso ora fatto a me sembra che sia stato condotto a pieno compimento, proprio come un ordinamento incorporeo avente lo scopo di ben governare un corpo animato.

PROTARCO – Di' pure, Socrate, che anche a me pare così. *[C]*

Parte quinta. I fondamenti dell'etica, il Bene e la Misura

I caratteri strutturali del Bene: bellezza, proporzione, verità

SOCRATE – E allora, se noi dicessimo che ormai ci troviamo nei vestiboli del Bene e della sua dimora, in qualche modo diremmo giustamente?

PROTARCO – A me, almeno, pare di sì.

SOCRATE – E allora, nella mescolanza che cosa ci può sembrare di maggior valore, e ad un tempo la causa principale che ha fatto diventare un ordinamento di questo tipo caro a tutti noi? Infatti, dopo aver visto questo, subito dopo esamineremo se esso, per sua natura, nel tutto sia più vicino e più affine al piacere o all'intelligenza. *[D]*

PROTARCO – Precisamente. In effetti, questo ci sarà molto utile per dare un giudizio.

SOCRATE – Ma non è davvero difficile vedere la causa di ogni mescolanza, la quale fa diventare una qualsiasi di esse o degna di ogni valore oppure priva di ogni valore.

PROTARCO – Come dici?

SOCRATE – Nessuno degli uomini, credo, ignora questo.

PROTARCO – Che cosa?

SOCRATE – Che ogni mistione, qualunque sia ed in qualunque maniera sia fatta, se non ha raggiunto la natura della misura e della proporzione[74], porta necessariamente alla distruzione dei suoi, *[E]* infatti, non è neppure una mistione, ma diventa ogni volta un vero ammasso senza mescolanza, e veramente una rovina per le cose che la posseggono.

PROTARCO – È verissimo.

SOCRATE – E ora la potenza del Bene ci è sfuggita nella natura del Bello; infatti, la misura e la proporzione risultano essere, dappertutto, bellezza e virtù.

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – E anche la verità nella mistione abbiamo detto che è mescolata con esse.

PROTARCO – Certamente. *[65 A]*

SOCRATE – Dunque, se non possiamo afferrare il Bene in una Idea unica,

dopo averlo colto con tre, ossia bellezza, proporzione e verità, diciamo che questo, come un uno, è giustissimo che lo consideriamo come causa di ciò che è nella mescolanza, ed è a motivo di esso, in quanto è bene, che la mescolanza diventa buona.

PROTARCO – Giustissimo!

Presenza dei caratteri del Bene nel pensiero e nel piacere

SOCRATE – Ormai, o Protarco, chiunque di noi può essere giudice competente del piacere e del pensiero, cioè di quale *[B]* dei due è più affine al Bene supremo e più degno di stima tra gli uomini e tra gli dèi.

PROTARCO – È chiaro, sì; tuttavia è meglio completare l'analisi col discorso.

SOCRATE – Orbene, giudichiamo ciascuna delle tre Idee, una per una, in relazione al piacere ed all'intelligenza: bisogna, infatti, vedere a quale dei due attribuiremo ciascuna di quelle, come più affine.

PROTARCO – Stai parlando della bellezza, della verità e della misura?

SOCRATE – Sì. E per prima cosa prendi la verità, Protarco. *[C]* E, presala, guarda ai tre termini – intelligenza, verità e piacere –, e, dopo averci riflettuto a lungo, rispondi a te stesso se è più vicino alla verità il piacere o l'intelligenza.

PROTARCO – Perché occorre tempo? Infatti, la differenza è grande, credo. Giacché il piacere è la cosa più ingannevole di tutte, come si dice, e nei piaceri d'amore, che pare siano i più grandi, anche lo spergiurare ottiene perdono da parte degli dèi[75], *[D]* come se questi piaceri fossero dei fanciulli che non hanno intelligenza, neppure in piccolissima misura. L'intelligenza, invece, è la stessa cosa che la verità, oppure è la cosa a lei più simile, cioè la più vera[76].

SOCRATE – Dopo di ciò, esamina allo stesso modo la misura: il piacere ne possiede di più del pensiero o il pensiero più del piacere?

PROTARCO – Anche questo esame che mi proponi è facile: ritengo, infatti, che non si potrebbe trovare nessuna realtà per sua natura meno misurata del piacere e del godimento, né mai una cosa più misurata dell'intelligenza e della scienza. *[E]*

SOCRATE – Hai detto bene. Tuttavia, di' anche la terza cosa. Il genere dell'intelligenza, secondo noi, partecipa della bellezza più di quello del piacere, cosicché l'intelligenza è più bella del piacere, o viceversa?

PROTARCO – Ma nessuno, mai, Socrate, né nella veglia né in sogno, vede né pensa affatto in alcun modo che pensiero e intelligenza siano stati, siano o saranno brutti.

SOCRATE – Giusto.

PROTARCO – Ma quanto ai piaceri, almeno, e questo riguarda da vicino i più grandi, quando vediamo un uomo qualsiasi che gode, *[66 A]* vedendo il ridicolo in essi o la somma vergogna che ne consegue, noi stessi ci vergogniamo e li facciamo scomparire e li nascondiamo il più possibile, e affidiamo tutte le azioni di tal tipo alla notte, come se la luce non dovesse vederle.

Gerarchia dei valori

SOCRATE – In ogni luogo, dunque, proclamerai, Protarco, mandandolo a dire per mezzo di messaggeri e dicendolo tu ai presenti, che il piacere non è il primo bene da acquistare e neppure il secondo, ma che il primo, in qualche modo, riguarda la misura, il misurato e conveniente, e tutto quanto di simile bisogna pensare che abbia la natura dell'eterno[77].

PROTARCO – Risulta chiaro dalle cose appena dette. *[B]*

SOCRATE – Al secondo posto vengono il proporzionato e bello, il com-

piuto e sufficiente, e tutto quanto appartiene alla medesima stirpe.

PROTARCO – Pare.

SOCRATE – Al terzo, poi, come afferma la mia divinazione, se tu ponessi intelligenza e pensiero, non ti allontaneresti molto dalla verità.

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Non porremo, dunque, quarte quelle cose che abbiamo stabilito appartenere all'anima sola – scienze, arti, opinioni dette rette –, *[C]* non devono essere queste le quarte dopo le prime tre, se pure è vero che sono affini al Bene più che il piacere?

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – Quinti, dunque, quei piaceri che nella nostra definizione abbiamo posti come privi di sofferenza, chiamandoli «puri», in quanto appartenenti all'anima sola, e che conseguono alcuni alle scienze, altri alle sensazioni?

PROTARCO – Certo.

SOCRATE – «Alla sesta generazione – dice Orfeo[78] – ponete fine alla bellezza del canto»; ed in effetti anche il nostro discorso rischia di rimanere fermo davanti al sesto giudizio. Orbene, dopo *[D]* di ciò, non ci resta altro che dare una testa, per così dire, a quanto è stato detto.

PROTARCO – Allora bisogna farlo.

Conclusione

SOCRATE – Orsù dunque, per la terza volta[79], dopo aver invocato Zeus Salvatore, ripercorriamo il medesimo discorso.

PROTARCO – Quale?

SOCRATE – Filebo ha affermato che il bene per noi è il piacere nel suo complesso ed in tutte le sue forme.

PROTARCO – Con «per la terza volta», Socrate, come pare, intendevi dire poco fa che bisogna riprendere il discorso da capo. *[E]*

SOCRATE – Sì; ma ascoltiamo il seguito. Io, infatti, guardando a ciò che poco fa è stato trattato, e disgustato della tesi non solo di Filebo, ma spesso anche di innumerevoli altri, ho affermato che l'intelligenza è molto superiore e migliore del piacere per la vita degli uomini.

PROTARCO – Era così.

SOCRATE – Ma, sospettando che ci fossero anche molti altri valori, dissi che, qualora fosse comparso qualcosa di migliore di entrambi questi, avrei combattuto per il secondo premio in favore dell'intelligenza contro il piacere, e il piacere sarebbe stato privato anche del secondo premio. *[67 A]*

PROTARCO – Lo dicesti, infatti.

SOCRATE – E dopo di ciò è risultato chiaro nel modo più soddisfacente che nessuno dei due è sufficiente!

PROTARCO – Verissimo.

SOCRATE – Orbene, in questo discorso, in tutti i modi, l'intelligenza ed il piacere sono stati allontanati dalla pretesa di essere l'una o l'altro il Bene stesso, privati dell'autonomia e della potenza della sufficienza e della compiutezza.

PROTARCO – Giustissimo.

SOCRATE – Essendo comparsa, però, una terza cosa diversa e più forte di queste due, l'intelligenza è risultata ora, per sua natura, infinitamente più affine e più vicina, che non il piacere, all'Idea del vincitore.

PROTARCO – Come no?

SOCRATE – Orbene, secondo il giudizio che il discorso ha reso ora palese, la potenza del piacere verrebbe a trovarsi al quinto posto.

PROTARCO – Sembra. *[B]*

SOCRATE – E non al primo posto, neppure se tutti i buoi ed i cavalli e tutti gli altri animali lo affermano con il loro seguire il piacere; dando retta a loro, come gli indovini agli uccelli, la maggior parte degli uomini giudicano che i piaceri sono efficacissimi al fine

di farci vivere bene, e ritengono che gli amori delle bestie siano testimoni più autorevoli dei ragionamenti, che, di volta in volta, sono ispirati dalla Musa *filosofica*.

PROTARCO – È verissimo quello che hai detto, Socrate. Ormai tutti l'affermiamo.

SOCRATE – Dunque, mi lasciate anche andare?

PROTARCO – Ciò che rimane ancora, Socrate, è piccola cosa: giacché tu almeno non ti ritirerai prima di noi, e io ti ricorderò quanto resta[80].

NOTE

[1] Nel testo greco manca l'articolo, che però c'è in 60 A 9: è chiaro che qui non si tratta di «un bene» in generale, ma proprio de «il bene»: così intendono anche R.G. Bury, *The Philebus of Plato*, Cambridge 1897, p. 215, ritrattando la propria nota a questo luogo, e R. Hackforth, *Plato's Philebus*, Cambridge 1972 (1945), p. 13. Per l'etimologia di ἀγαθόν, «bene», cfr. *Cratilo*, 412 C.

[2] La ricerca del bene per l'uomo coincide con quella della felicità.

[3] La dea è Afrodite, come risulta dalla successiva battuta di Socrate. Afrodite, infatti è la dea dell'amore e del piacere: verso la fine del nostro dialogo si parla dei *piaceri d'amore, che pare siano i più grandi* (65 C; cfr. *Repubblica*, III 403 A, e *Cratilo*, 406 C).

[4] *Piacere* (ἡδονή) è femminile in greco.

[5] Viene qui introdotto il tema, che risulterà poi fondamentale, dell'unità del molteplice.

[6] Cfr., sopra, nota 1.

[7] Cfr. la *Parte quarta* del dialogo, 55 C - 59 D.

[8] Cfr., sopra, 12 C.

[9] Il problema dell'unità del molteplice è ora affrontato esplicitamente (cfr. nota 5).

[10] Si tratta di quelle unità che sono le Idee.

[11] Per il mito di Prometeo, che donò agli uomini le arti, cfr. *Protagora*, 320 C ss. Per il rapporto arti-dialettica nel nostro dialogo cfr. K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, pp. 82 ss.

[12] Cfr. *Politico*, 273 B-E.

[13] Si tratta delle Idee.

[14] Cfr. *Teeteto*, 204 A; *Sofista*, 253 A; *Politico*, 277 E - 278 C.

[15] Cfr. *Fedro*, 274 C ss.

[16] I suoni fondamentali della lingua greca, anche nelle grammatiche moderne, vengono così suddivisi: (a) vocali, che hanno un suono in sé compiuto e distinto; (b) consonanti mute, così denominate perché hanno bisogno di una vocale per essere articolate; (c) consonanti sonore, che hanno caratteristiche intermedie fra i primi due gruppi.

[17] Στοιχεῖον significa sia «elemento», sia «singola lettera» dell'alfabeto.

[18] Il nome Callia è abbastanza comune; perciò il personaggio qui nominato non è identificabile.

[19] Per l'immagine della *seconda navigazione*, cfr. *Fedone*, 99 D, e *Politico*, 300 C: nel primo dialogo essa allude alla scoperta della metafisica; nel secondo alla necessità di far sempre rispettare le leggi scritte (cfr. *Politico*, 300 C e nota 61). Per la massima «conosci te stesso», cfr., più avanti, la nota 44.

[20] Non è possibile identificare con sicurezza questo animale: potrebbe trattarsi di una specie di oloturia, oppure anche di una medusa. Aristotele, *Historia Animalium*, V 548 A, ne fa cenno trattando dei gasteropodi. In ogni caso il senso della battuta di Socrate è chiaro.

[21] Cfr., sopra, 16 C-E.

[22] Per questo potere della separazione cfr. *Politico*, 282 B 7. *Timeo*, 32 C, dice che il potere di separare l'ha solo colui che ha unito, ma che sarebbe cosa cattiva separare ciò che è stato opportunamente congiunto; quindi, il Demiurgo non distrugge ciò che ha costruito (*Timeo*, 41 B).

[23] *Ciò che possiede limite* va inteso nel senso di «ciò che ha la capacità di limitare», ossia nel senso di «limitante»; altrimenti si tratterebbe del genere misto.

[24] Cfr. 64 C ss. L'accenno alla *giusta misura* tra *il più* e *il meno* ci riporta chiaramente alle «dottrine non scritte» (cfr. anche *Politico* , 283 C - 285 C).

[25] Cfr., sopra, 16 D.

[26] Cfr., più avanti, 64 D ss.

[27] Anche l'identificazione del limite con l'Uno (non ci sono difficoltà ad ammettere che esso sia *uno per natura*, si dice esplicitamente) è concetto tipico delle «dottrine non scritte».

[28] Per *ciò che è al servizio della causa*, ossia la «con-causa», cfr. *Fedone*, 99 B; *Politico*, 281 C ss.; *Timeo*, 46 C e 68 D.

[29] Si noti l'uso del participio presente del verbo δημιουργεῖν, che fa immediatamente pensare al δημιουργός, cioè al Demiurgo.

[30] Si tratta di Anassagora, Diogene di Apollonia e di Socrate stesso: cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 469 s.

[31] Cfr. *Leggi*, X 886 A.

[32] Scherzoso gioco di parole, in cui l'ultimo dei quattro elementi, la terra, è visto come approdo e salvezza per chi si trova nella tempesta sul mare; qui la tempesta è la difficoltà dell'argomento.

[33] Che solo un'anima sia in grado di possedere intelligenza si afferma anche nel *Timeo*, 46 D.

[34] Cfr., sopra, nota 30.

[35] Cfr. *Politico*, 268 E, e Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 82 ss.

[36] Cfr. *Fedone*, 60 B-C.

[37] Per la possibilità di opinioni vere e false, cfr. *Sofista*, 259 D - 264 B.

[38] Cfr. *Teeteto*, 157 D - 158 E.

[39] Cfr. *Teeteto*, 189 E, e *Sofista*, 263 E.

[40] Cfr., sopra, 31 E - 32 B.

[41] Cfr., sopra, 35 D.

[42] Cfr. *Teeteto*, 152 E, dove Platone, oltre che ad Eraclito, attribuisce la dottrina dell'eterno divenire del tutto non solo ai più grandi poeti, ma anche a tutti i filosofi, o almeno alla maggior parte di essi, ad eccezione di Parmenide.

[43] È inutile riportare l'elenco di tutti i tentativi fatti per identificare i sostenitori di una tesi così radicale: sono troppo numerosi, e per tutti manchiamo di prove documentarie sicure.

[44] Platone stesso attribuisce questa famosa massima ai cosiddetti Sette Sapienti. Per esempio, nel *Protagora*, dopo averli singolarmente nominati, passa a ricordare «...quelle sentenze concise e memorabili, che furono pronunciate da ciascuno, e che, radunatisi insieme, essi offrirono come primizie di sapienza ad Apollo, nel tempio di Delfi, facendo

scolpire quelle sentenze che tutti celebrano: "conosci te stesso" e «nulla di troppo"» (*Protagora*, 343 A-B).

[45] Cfr. 34 E - 36 C.

[46] Cfr. 47 C-D.

[47] Omero, *Iliade*, XVIII, vv. 108 s. (trad. Calzecchi Onesti).

[48] Cfr. *Gorgia*, 502 B; *Repubblica*, X 605 C-D.

[49] Cfr., sopra, le note 44 e 19.

[50] Abbiamo seguito la lettura del Diès, che espunge λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος di 48 D 2.

[51] Dalle battute seguenti apparirà che i tre punti di vista sono quelli che corrispondono, rispettivamente, ai beni esterni, ai beni del corpo, ai beni dell'anima; tale suddivisione rimarrà classica per l'etica successiva a Platone.

[52] Mentre il Burnet considera questa frase parte integrante del discorso di Socrate ed unifica la battuta precedente con quella seguente, noi, con Bury e Diès, la stacchiamo e la attribuiamo a Protarco.

[53] Il discorso sulla genesi del *comico*, iniziato in 48 A, qui si conclude: nel ridere, per invidia, dell'ignoranza presuntuosa degli amici più deboli si generano insieme piacere (nel riso) e dolore (nell'invidia).

[54] Il lettore avrà notato che il criterio della giusta misura è stato fruttuosamente utilizzato da Platone in tutta questa ampia analisi del piacere. Per il criterio in se stesso si veda *Politico*, 283 C - 285 C (cfr. sopra, anche 24 C e nota 24).

[55] È qui anticipato uncarattere costitutivo del Bene, di cui si parlerà più avanti (65 A).

[56] Noi leggiamo, con i manoscritti, ἱκανόν, e anticipiamo qui la parola, insieme con Jackson e Diès; Burnet legge ἰταμόν e lascia la parola al termine della frase.

[57] La bellezza, insieme con la verità e la proporzione, costituisce l'essenza del Bene (65 A): si tratta, di nuovo, di un'anticipazione.

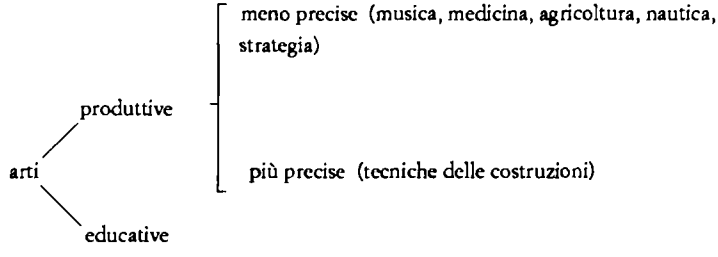
[58] L'identificazione di questi anonimi ha portato gli studiosi a risultati diversi e contrastanti. Ancora una volta riteniamo più saggio lasciare l'indeterminatezza dell'espressione platonica.

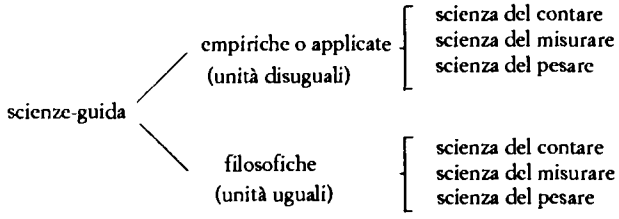
[59] In altre parole: l'essere è il fine di ogni divenire.

[60] Concetto fondamentale: il fine (il *ciò in vista di cui*) è, per definizione, bene.

[61] Cfr. *Repubblica*, VII 525 A - 526 B.

[62] La classificazione delle scienze e delle arti, che qui si conclude, si può schematizzare in questo modo, dalla più precisa alla meno precisa:





[63] La superiorità della filosofia su ogni altro tipo di sapere è affermazione frequente e costante in Platone. Cfr., per esempio, tra le più affascinanti, quella di *Teeteto* , 172 C - 177 C.

[64] Cfr. *Gorgia*, 456 A-C.

[65] Cfr. *Timeo*, 29 B-D.

[66] Qui *senza mescolanza* va inteso: «senza mescolanza con ciò che diviene»; il che non contraddice il fatto che anche le Idee appartengano al «genere misto» di limite ed illimite (cfr. scienza del contare 16 C).

[67] Le due tesi di partenza, quella di Filebo e Protarco, e quella di Socrate, sono enunciate per la prima volta proprio all'inizio del dialogo (11 B-C).

[68] Sono i caratteri formali del bene; cfr. scienza del contare, 20 D.

[69] Per Dioniso, cfr. Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, 613 s., e *Cratilo*, 406 C.

[70] Efesto: cfr. Esiodo, *Teogonia*, 866, e *Le Opere e i Giorni*, 60-63, e *Cratilo*, 407 C.

[71] Attraverso Protarco, Platone mostra di non essersi dimenticato delle necessità della vita quotidiana.

[72] Omero, *Iliade*, IV, 453.

[73] Poiché qui si sta cercando che cosa è il bene per l'uomo, che, a sua volta, appartiene ad un tutto ordinato e buono, vengono ammessi tra i valori positivi solo due tipi di piaceri: quelli veri e puri, e quelli che «necessariamente» conseguono a cose buone, come la salute e la virtù (cfr. *Repubblica*, VIII 561 B-C).

[74] Cfr. nota 54.

[75] Cfr. scienza del contare, *Simposio*, 183 B-C.

[76] L'intelligenza e la verità, ossia l'intelligibile, sono simili, perché sono l'aspetto rispettivamente soggettivo e oggettivo della razionalità.

[77] Per questo passo, uno dei più tormentati e discussi dell'intero dialogo, cfr. Bury, *Appendix B*, pp. 171-175.

[78] Cfr. Diels-Kranz 1 B 1.

[79] È la terza ripresa delle due tesi contrapposte, dopo 11 B-C e 60 A-B.

[80] Cfr. scienza del contare, 50 D-E.

SIMPOSIO

[Sull'amore]

La giusta maniera di procedere da sé o di essere condotti da un altro nelle cose d'amore è questa: prendendo le mosse dalle cose belle di quaggiù, al fine di raggiungere il Bello, salire sempre di più, come procedendo per gradini, da un solo corpo bello a due, e da due a tutti i corpi belli, e da tutti i corpi belli alle belle attività umane, e da queste alle belle conoscenze, e dalle conoscenze procedere fino a che non si pervenga a quella conoscenza che è conoscenza di null'altro se non del Bello stesso, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è il bello in sé.

211 B - C

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Simposio»

I. Prologo drammaturgico [172 A - 174 A]

II. Introduzione [174 A - 178 A]

1. Socrate si reca al simposio di Agatone [174 A - D]
2. Socrate si ferma fuori, concentrandosi in meditazione [174 D -175 B]
3. Socrate giunge da Agatone a metà del pranzo e prende posto accanto a lui [175 C -176 A]
4. Pausania propone ai convitati di bere moderatamente e senza ubriacarsi [176 A - E]
5. Erissimaco propone che tutti facciano a turno un elogio di Eros [176 E -178 A]

III. Discorso di Fedro. Eros è un dio antichissimo [178 A - 180 B]

1. Perché Eros va consi derato come un dio fra i più antichi [178 A - C]
2. Eros è causa dei beni più grandi [178 C - E]
3. Rilevanza politica e sociale di Eros [178 E -179 B]
4. Solo chi ama accetta di morire per gli altri, ispirato da Eros [179 B - 180 B]

IV. Discorso di Pausania. Eros volgare ed Eros celeste [180 C - 185 C]

1. Ci sono due Eros, come due Afrodite [180 C - E]
2. Bisogna elogiare in modo particolare solo Eros celeste [180 E - 181 C]
3. Nell'amore per i ragazzi prevale l'Eros celeste [181 C - 182 A]
4. Le norme che riguardano l'amore per i ragazzi in vari paesi [182 A - D]
5. La complessità delle norme che riguardano Eros in Atene e Sparta [182 D - 184 B]
6. L'amore fra uomini è bello solo se porta alla virtù [184 B -185 C]

V. Interludio. Il singhiozzo di Aristofane [185 C - E]

VI. Discorso di Erissimaco. Dimensione cosmica dell'Eros [185 E - 188 E]

1. I due amori sono presenti per natura in tutte le cose [185 E -186 B]
2. Eros e la medicina [186 B - E]
3. Eros e la musica [186 E - 187 E]
4. Eros e l'astronomia [188 A - B]
5. Eros e la divinazione [188 B - D]
6. La potenza universale e grandissima di Eros [188 D - E]

VII. Interludio. Lo starnuto di Aristofane [189 A - C]

VIII. Discorso di Aristofane. Eros come aspirazione all'Uno [189 C - 193 E]

1. Eros è il più grande amico dell' uomo [189 C - D]
2. L'originaria natura degli uomini [189 D - 190 B]

3. Per la superbia gli uomini furono divisi ciascuno in due metà da Zeus [190 B -191 C]
4. Eros tende a fare di due uno solo, riportando l'uomo all'antica natura [191 C - 192 E]
5. Eros è aspirazione a ritornare all'Intero e all'Uno [192 E - 193 B]
6. Riportando l'uomo all'originaria natura, Eros rende felici [193 B - E]

IX. Interludio. Giudizio sul discorso di Aristofane e passaggio a un nuovo discorso [193 E - 194 E]

X. Discorso di Agatone. Qualità e benefici di Eros [194 E - 197 E]

1. Qual è il metodo corretto per fare un elogio [194 E -195 A]
2. Eros è il dio più felice, più bello, più buono, più giovane, più delicato e più leggiadro [195 A - 196 B]
3. Eros ha tutte le virtù [196 B - 197 B]
4. Eros per natura dona agli uomini le cose più belle e più buone [197 C - E]

XI. Intervento di Socrate e prologo al suo grande discorso [198 A - 201 C]

1. Si deve parlare di Eros dicendo la verità, ossia precisando quale sia la sua natura e che cosa ne consegue [198 A - 199 C]
2. Eros è sempre amore di qualcosa [199 C - E]
3. L'amore di qualcosa è sempre desiderio di ciò di cui si sente mancanza [200 A - E]
4. Ciò di cui Eros sente mancanza e desiderio sono le cose belle e buone [201 A - C]

XII. Grande discorso di Socrate. Dialogo con la sacerdotessa Diotima di Mantinea [201 D - 212 C]

1. Eros è un intermedio fra bello e buono, brutto e cattivo [201 D - 202 B]
2. Eros non è un dio, ma un demone [202 B - 203 A]
3. La madre e il padre di Eros: Penia e Poros [203 A - E]
4. Eros è filo-sofo [203 E - 204 C]
5. Il servizio reso da Eros agli uomini [204 C - 205 A]
6. Eros è ogni desiderio di cose buone, anche se questo nome si dà solo a una sua forma specifica [205 A - D]
7. Eros è tendenza a possedere il Bene per sempre [205 D - 206 A]
8. Eros è tendenza a procreare nel bello [206 B - 207 A]
9. Eros è aspirazione all'immortalità [207 A - 208 B]
10. Eros porta a partorire nel bello non solo il corpo, ma anche l'anima [208 B - 209 E]
11. Ascesa verso il punto culminante dei misteri d'amore [209 E - 210 A]
12. Il primo grado della scala dell'Eros è l'amore della bellezza dei corpi [210 A - B]
13. Il secondo e il terzo grado della scala dell'Eros sono l'amore della bellezza delle anime, delle attività umane e delle leggi [210 B - C]
14. Il quarto grado della scala dell'Eros è l'amore della bellezza delle conoscenze [210 C - D]
15. Il vertice della scala dell'Eros è la visione del Bello-in-sé [210 E - 211 B]
16. Sguardo sinottico sulla scala d'amore [211 B - C]
17. Il raggiungimento del vertice della scala d'amore è il momento più

alto della vita dell'uomo [211 D - 212 A]
18. Conclusione del discorso di Socrate [212 B - C]

XIII. Intermezzo drammaturgico. L'arrivo di Alcibiade ubriaco e l'invito rivoltogli a fare un discorso [212 C - 215 A]

XIV. Il discorso di Alcibiade. Elogio di Socrate, anziché di Eros [215 A - 222 B]

1. Socrate assomiglia a un Sileno e al satiro Marsia [215 A - C]
2. Gli effetti prodotti dai discorsi di Socrate [215 C - 216 C]
3. Socrate racchiude dentro sé cose meravigliose come le statue dei Sileni [216 C - 217 A]
4. I tentativi fatti da Alcibiade per conquistare Socrate [217 A - 219 D]
5. Forze fisiche e spirituali di Socrate [219 D - 220 C]
6. Momenti di concentrazione e rapimenti estatici di Socrate [220 C - D]
7. Il coraggio di Socrate in guerra [220 D - 221 B]
8. Socrate non è simile a nessun uomo soprattutto per i suoi discorsi [221 C - 222 A]
9. Conclusione del discorso di Alcibiade [222 A - B]

XV. Epilogo [222 C - 223 D]

I personaggi

Apollodoro, con cui il dialogo si apre, è un discepolo molto affezionato a Socrate. Viene ricordato anche nell'*Apologia di Socrate* (34 A) e menzionato fra coloro che erano disposti a pagare per lui una multa (ivi, 38 B). Nel *Fedone* (117 D) è il discepolo che, quando Socrate beve la cicuta, scoppia in gran pianto.

Aristodemo che si reca con Socrate al simposio, e che qui (173 A) ci viene detto uno dei più innamorati discepoli di Socrate, non viene ricordato in altri dialoghi. Ne fa menzione invece Senofonte, *Memorabili*, I 4, in un dialogo con Socrate sull'esistenza di Dio.

Su Fedro, dalla cui tesi parte Erissimaco per proporre il tema del nostro scritto (177 A), si veda quanto diciamo nel dialogo a lui dedicato da Platone. È menzionato anche in *Protagora*, 315 C.

Pausania è un retore esperto. Al suo discorso, che esprime idee allora in voga sulla questione d'amore, Platone dedica ampio spazio, in quanto esprime appunto quella idea che Platone vuole superare. Viene menzionato anche in *Protagora*, 315 D-E e nel *Simposio* di Senofonte, VIII 32. Era amico intimo di Agatone.

Erissimaco era un medico, figlio di Acumeno pure medico, con idee vicine a quelle dei filosofi naturalisti, e in particolare a quelle di Eraclito. Di lui si fa menzione anche nel *Protagora*, 315 C e nel *Fedro*, 268 A.

Aristofane è il più celebre commediografo greco (450-385 a.C.) e di lui non c'è bisogno qui di dire altro, data appunto la sua notorietà. Ricordiamo solo le sue *Nuvole*, in cui metteva in caricatura Socrate, pesantemente accusandolo e intendendo il suo pensiero come vicino a quello dei Fisici e dei Sofisti.

Agatone è un poeta tragico di cui ci sono pervenuti solo pochi frammenti. Nacque intorno al 447 a.C. La vittoria con la sua prima tragedia risale al 416 a.C., quindi, quando era ancora giovane (sui trent'anni circa). Che fosse famoso ai suoi tempi è dimostrato, oltre che da quanto qui ci dice Platone e dal come lo tratta, anche dal fatto che ne parli Aristotele nella *Poetica*, 9, 1451 b 20 ss. e 18, 1456 a 17 s. e che Aristofane ne parli nelle sue *Termoforiazuse*. Aveva recepito alcune idee riguardanti lo stile da Gorgia, come qui Platone stesso ci ricorda. Fra il 410 e il 407 a.C. lasciò

Atene e si recò alla corte del re di Macedonia Archelao, dove morì verso la fine del secolo V a.C.

Alcibiade è il celebre uomo politico ateniese. Siccome è nato alla metà del quinto secolo a.C., all'epoca in cui avviene il simposio era circa alla metà dei trent'anni, ossia nel fiore dell'età e della notorietà.

Diotima non ci è nota per altra fonte, e probabilmente è una invenzione poetica di Platone.

Luogo dell'azione e cronologia

Il luogo in cui si svolge l'azione è la casa di Agatone. Nel Prologo il luogo è la strada che porta alla casa di Agatone e l'atrio della casa dei vicini.

La data in cui avviene il simposio è quella già indicata della vittoria di Agatone con la sua tragedia, ossia nel 416 a.C., mentre la data in cui Apollodoro narra ciò che aveva udito da Aristodemo, verosimilmente, si colloca poco prima del 399 a.C., ossia sicuramente prima della morte di Socrate, dato che Apollodoro dice chiaramente di essere suo discepolo da soli tre anni e ne parla chiaramente come fosse vivo (172 A).

La data di composizione del *Simposio* non è facilmente determinabile.

Certamente è una delle opere della maturità. Forse è da collocarsi fra gli anni Ottanta e gli anni Settanta del IV secolo a.C.

Per un approfondimento della tematica trattata nel *Simposio* si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, l'Appendice terza, *Eros e protologia,* che abbiamo presentato a partire dalla settima edizione (1990, pp. 738-775) e che dalla decima edizione (1991) abbiamo presentato come capitolo quindicesimo.

Prologo drammaturgico

[Steph., III, p. 172 A]

APOLLODORO[1] – Credo di non essere impreparato a rispondere sulle cose che volete sapere. Infatti, proprio l'altro ieri mi capitò di salire in città da casa mia, dal Falero[2], quando un amico, vedutomi da dietro, da lontano mi chiamò, e in modo scherzoso[3] mi disse: «Ehi, cittadino del Falero, tu Apollodoro, non mi aspetti?».

E io mi fermai e lo aspettai.

Ed egli soggiunse: «Apollodoro, è un po' che ti cercavo, perché desideravo informarmi di quella riunione di Agatone[4], *[B]* di Socrate, di Alcibiade[5] e degli altri che quella volta furono presenti al simposio, e sapere quali furono i loro discorsi sull'amore. Infatti, me ne aveva parlato un tale che li aveva sentiti da Fenice, il figlio di Filippo[6], e mi disse che anche tu li conoscevi. Però, egli non seppe dirmi nulla di chiaro. Dunque, raccontameli tu. Infatti, sei tu che hai più diritto di tutti a riferire i discorsi del tuo amico.

«Ma prima di tutto – proseguì – dimmi: eri presente tu stesso a quella riunione, oppure no?».

E io risposi: «Si vede proprio che il tuo informatore non ti ha riferito nulla di chiaro, *[C]* se ritieni che la riunione di cui mi domandi sia avvenuta in un tempo così recente che anch'io vi abbia potuto partecipare».

«Proprio così», rispose.

E io replicai: «E come, o Glaucone?[7] Non sai che da molti anni Agatone non abita più qui, e che, da quando frequento Socrate e mi do cura ogni giorno di sapere ciò che egli dice e fa, non sono passati ancora tre anni? *[173 A]* Prima di allora io mi aggiravo dove mi capitava, e mentre credevo di fare qualcosa, in realtà ero più disgraziato di chiunque altro, non meno di te ora, con la convinzione che hai che si debba fare tutto, tranne che filosofare!».

Ed egli disse: «Non scherzare, ma dimmi quando avvenne questa riunione!».

E io gli risposi: «Quando noi eravamo ancora ragazzi, al tempo in cui Agatone vinse con la sua prima tragedia[8], il giorno seguente a quello in cui egli celebrò i sacrifici per la vittoria insieme ai coreuti».

«Allora – disse – davvero molto tempo fa, come sembra. Ma chi te lo ha raccontato? Forse lo stesso Socrate?». *[B]*

«No, per Zeus, quello stesso – risposi io – che lo ha raccontato a Fenice. È stato un certo Aristodemo[9], del demo Cidateneo, piccolo e sempre scalzo. Egli fu presente alla riunione, essendo uno dei più innamorati di Socrate di allora, mi sembra. Però, io ho interrogato anche Socrate su alcune delle cose che avevo udito da quello. E Socrate me le ha confermate proprio come quello me le aveva raccontate».

Ed egli disse: « E perché, allora, non me lo racconti? Proprio la strada che conduce in città sembra fatta allo scopo di permettere a quelli che la percorrono di parlare e di ascoltare».

Così, camminando, parlammo di quelle cose, *[C]* sicché, come dicevo all'inizio, ora non mi trovo impreparato. Dunque, se devo fare il racconto anche a voi, ebbene sia fatto! Del resto, quando io faccio o sento fare discorsi di filosofia, oltre all'utilità che mi pare di trarne, provo la più grande gioia. Invece, quando sento fare certi altri discorsi, e in particolare quando sento fare i vostri, ossia i di-

scorsi dei ricchi e degli uomini di affari, mi adiro e compiango voi che siete amici, perché credete di fare grandi cose, *[D]* mentre non fate nulla. E forse voi, dal canto vostro, giudicate me uno sventurato; e penso che voi crediate il vero; ma, quanto a voi, io non credo ciò che ho detto, ma lo so di certo.

COMPAGNO – Sei sempre uguale, o Apollodoro! Infatti, parli sempre male di te stesso e degli altri; e mi sembra proprio che tu, eccetto Socrate, giudichi tutti quanti miserabili, a cominciare da te. E da dove ti sia venuto il soprannome che hai, ossia di «tenero», non lo so proprio, perché nei discorsi che fai sei sempre un tipo così: ti arrabbi con te e con gli altri, tranne che con Socrate. *[E]*

APOLLODORO – Carissimo, è allora evidente che, dal momento che la pensi così, di me e di voi, io sono pazzo e senza senno?

COMPAGNO – O Apollodoro, non mette conto di litigare ora su queste cose! Piuttosto, come ti abbiamo pregato, non fare altro, ma raccontaci quali furono quei discorsi.

APOLLODORO – Ebbene, quei discorsi furono all'incirca questi... O meglio, *[174 A]* cercherò anch'io di raccontarli a voi da principio, come lui me li ha raccontati.

Introduzione

Socrate si reca al simposio di Agatone

Aristodemo mi diceva, dunque, di aver incontrato Socrate tutto pulito e addirittura con i sandali ai piedi, cosa che egli faceva raramente[10], e di avergli domandato dove fosse diretto dopo essersi fatto così bello.

E Socrate rispose: «A cena da Agatone! Ieri evitai di andare al banchetto per la vittoria, perché ero spaventato dalla folla, ma gli promisi che sarei stato presente oggi. E mi sono fatto così bello, per andare bello da chi è bello. Ma tu Aristodemo – soggiunse – *[B]* te la sentiresti di venire a cena senza essere stato invitato?».

«E io – narrava – risposi: Come tu decidi».

E Socrate soggiunse: «Allora seguimi. Così rovesceremo il proverbio e lo modificheremo in questo modo: *i buoni vanno al banchetto dei buoni per loro spontanea volontà*[11]. Del resto, Omero non solo ha rovesciato questo proverbio, ma lo ha anche trattato con insolenza: dopo aver rappresentato Agamennone come uomo di notevole valore *[C]* nelle cose di guerra e Menelao come *fiacco guerriero*[12], proprio quando Agamennone sta facendo un sacrificio ed offre un banchetto, rappresenta Menelao che va a pranzo senza invito[13]; lui che è inferiore va dall'altro che era superiore!».

Al sentire queste parole di Socrate, Aristodemo raccontava che rispose così: «Ma forse si darà il caso, non secondo quello che dici tu, o Socrate, ma in base a quello che dice Omero, che anch'io, uomo di poco conto, vada al convito di un uomo sapiente senza essere invitato. Vedi, dunque, dal momento che mi porti tu, che cosa potrai dire a giustificazione, perché io non ammetterò di essere venuto senza essere stato invitato; *[D]* ma dirò di essere venuto invitato da te».

«*Strada facendo insieme noi due*[14] – disse Socrate – decideremo quello che diremo. Adesso andiamo!».

Socrate si ferma fuori, concentrandosi in meditazione

Dopo aver detto queste cose – proseguì Aristodemo – si incamminarono. Ma Socrate, tutto immerso in meditazione fra sé e sé, procedeva lungo la strada restando indietro. E poiché si fermava anche lui, Socrate

gli ordinò di andare avanti e di non aspettarlo.

Una volta giunto alla casa *[E]* di Agatone, trovò la porta aperta e lì – disse – gli accadde un fatto curioso: gli venne subito incontro uno schiavo e lo condusse dove gli altri erano sdraiati ed erano proprio sul punto di mettersi a cenare.

Non appena Agatone lo vide, gli disse: «O Aristodemo, arrivi proprio al momento giusto, se è per cenare con noi. Se, invece, sei venuto a fare qualche altra cosa, rimandala ad altro giorno, perché ieri ti ho cercato per invitarti, ma non mi è stato possibile vederti. Ma come mai non ci conduci Socrate?».

Io allora – raccontava Aristodemo – mi voltai e non vidi dietro di me Socrate da nessuna parte. Spiegai, pertanto, che ero venuto proprio insieme a Socrate e che da lui ero stato invitato a cena.

«Hai fatto bene, rispose Agatone; ma Socrate dov'è?». *[175 A]*

«Poco fa veniva dietro di me, e anch'io stupisco e mi domando dove possa essere».

«Ragazzo, disse allora Agatone – proseguiva Aristodemo nel suo racconto –, perché non vai a vedere e non ci conduci Socrate? E tu, Aristodemo, soggiunse, sdraiati lì presso Erissimaco[15]».

Aristodemo narrava che a quel punto un servo gli lavò i piedi perché si potesse sdraiare, mentre un altro servo entrò annunciando: «Il nostro Socrate si è appartato ed è fermo nel vestibolo della casa dei vicini; malgrado l'abbia chiamato, non è voluto entrare».

«Dici una cosa proprio strana – rispose Agatone –; chiamalo di nuovo e non lasciarlo». *[B]*

E Aristodemo raccontava di aver detto: «Non fate assolutamente niente, ma lasciatelo stare. Infatti, questa è una sua abitudine: talvolta si tira da parte, dove capita, e sta fermo là[16]. Ma verrà presto, io penso. Perciò non disturbatelo e lasciatelo stare».

Aristodemo raccontava che Agatone rispondesse: «Se così ti sembra opportuno, così si faccia. Ma voi ragazzi servite a noi da mangiare! Serviteci pure quello che volete, quando nessuno vi sta sorvegliando; cosa che io non ho mai fatto. Dunque, ora fate conto che io sia stato invitato da voi al pranzo e così questi altri, e serviteci in modo da meritare i nostri elogi». *[C]*

Socrate giunge da Agatone a metà del pranzo e prende posto accanto a lui

Dopo di ciò Aristodemo raccontava che essi incominciarono a cenare, ma Socrate non giungeva. E Agatone più volte insisteva che si andasse a chiamarlo. Ma lui non lo permise. E Socrate giunse dopo non molto, come era solito fare, quando però essi erano già verso la metà della cena.

Allora Agatone, che stava sdraiato nell'ultimo posto da solo, disse: «Vieni qua, Socrate! Distenditi vicino a me, in modo che, stando a contatto con te, possa godere anch'io di quella sapienza *[D]* che si è presentata a te mentre stavi nel vestibolo. È chiaro, infatti, che tu l'hai trovata e che la possiedi. Altrimenti prima non ti saresti mosso!».

E Socrate si sedette e rispose: «Sarebbe davvero bello, Agatone, se la sapienza fosse in grado di scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, quando ci accostiamo l'uno all'altro, come l'acqua che scorre nelle coppe attraverso un filo di lana da quella più piena a quella più vuota. E se anche *[E]* per la sapienza fosse così, io apprezzerei molto lo stare sdraiato accanto a te, perché sono convinto che sarei riempito da te di copiosa e bella sapienza. La mia, infatti, sarebbe di poco conto, o anche discutibile,

simile a sogno; invece la tua sapienza è splendente e in notevole accrescimento: quella sapienza che ieri l'altro vivamente risplendeva e che si è resa manifesta di fronte a più di trentamila Elleni[17] come testimoni».

E Agatone disse: «Tu ti fai beffe di me, Socrate. Del resto, discuteremo fra me e te questa questione della sapienza un po' più avanti, prendendo Dioniso come giudice[18]. E, ora, pensa prima di tutto alla cena!». *[176 A]*

E poi – riferiva Aristodemo –, dopo che Socrate si fu sdraiato, ed egli e gli altri ebbero cenato, fecero le libagioni, e dopo aver cantato gli inni in onore del dio e dopo aver compiuto gli altri riti consueti, si accinsero a bere.

Pausania propone ai convitati di bere moderatamente e senza ubriacarsi

A tal punto Pausania[19] – proseguiva Aristodemo – incominciò a parlare all'incirca così: «Suvvia, amici, in che modo possiamo bere con molta calma? Per la verità, vi confesso che non mi sento per niente bene a causa del vino di ieri, e ho bisogno di riprendere fiato: e credo sia così anche per la maggior parte di voi, dato che ieri eravate presenti anche voi. *[B]* Dunque, vedete come possiamo bere con la maggior calma possibile!».

Rispose allora Aristofane[20]: «Dici bene, Pausania! Dovremmo proprio cercare di avere una certa calma nel bere, perché sono anch'io uno di quelli che ieri hanno bevuto abbondantemente!».

Udite queste parole – continuava Aristodemo – intervenne Erissimaco, figlio di Acumeno[21]: «Dite bene! Ma ho bisogno di sapere da voi ancora una cosa: quale è la resistenza al bere che ha Agatone?».

«Non ne ho affatto – rispose Agatone –; neanch'io sono in forze!». *[C]*

«Viene ad essere un bel vantaggio per noi – rispose Erissimaco –, come sembra, per me, per Aristodemo, per Fedro[22] e per questi altri, se vi tirate indietro voi che siete i più forti nel bere, perché noi siamo sempre deboli! Faccio eccezione per Socrate: infatti sa fare tutt'e due le cose, e perciò per lui andrà bene, sia che facciamo una cosa, sia che ne facciamo un'altra. Allora, dal momento che nessuno dei presenti ha una gran voglia di bere molto vino, forse riuscirò meno spiacevole se dico la verità sull'ubriachezza. Mi pare che *[D]* dalla medicina sia risultato chiaro questo, e cioè che l'ubriachezza è pericolosa per gli uomini. E, per quanto mi riguarda, io non vorrei bere troppo, né lo consiglierei ad un altro, specialmente se ha ancora il mal di testa per effetto dell'ubriachezza del giorno prima».

Aristodemo raccontava che, intervenendo, rispose Fedro di Mirrinunte: «Certo, da parte mia, sono solito darti retta, specie se parli di medicina. Ma ora, se hanno buon senso, ti daranno retta anche gli altri». *[E]*

Udite queste cose, tutti furono d'accordo di stare insieme senza ubriacarsi, ciascuno bevendo a proprio piacimento.

Erissimaco propone che tutti facciano a turno un elogio di Eros

«Poiché, dunque – proseguì Erissimaco – si è tutti d'accordo in questo, che ciascuno beva quanto voglia, senza che ci sia alcuna costrizione, io proporrei, allora, di mandare via la suonatrice di flauto che è da poco entrata – che vada a suonare il flauto per conto suo, o per le donne di casa, se vuole –, e noi oggi passiamo assieme il nostro tempo discorrendo. E se lo desiderate, vi proporrò anche su che genere di discorsi dovremo intrattenerci». *[177 A]*

Tutti risposero che lo desideravano e lo incitavano a fare la proposta.

Disse allora Erissimaco: «Il mio discorso prende le mosse dalla *Melanippide* di Euripide, perché *non sono mie le parole*[23] che sto per dire, ma sono di Fedro[24]. Infatti Fedro ogni volta, con indignazione, mi dice: "non trovi indegno, o Erissimaco, che per gli altri dèi ci siano inni e peani composti dai poeti, e che invece per Eros, che è un dio così grande e così potente, nemmeno uno fra tanti *[B]* poeti che ci sono stati abbia composto un encomio? E se, poi, vuoi prendere in considerazione i buoni sofisti, ti accorgi che essi scrivono in prosa encomi di Eracle e di altri eroi, come ad esempio il bravissimo Prodico[25]. E questo non è molto stupefacente; ma io mi sono imbattuto in un libro di un sapiente in cui addirittura il sale era oggetto di un mirabile elogio per la sua utilità[26]. E potreste vedere altre cose di questo genere *[C]* fatte oggetto di encomio. Dunque, si è messo tanto ingegno in cose come queste, e nessuno ha avuto l'ardire di celebrare con inni degnamente Eros! Ma, in questo modo, è rimasto trascurato un dio che è così grande!" E mi sembra proprio che in questo Fedro abbia ragione. Allora, io desidero non solo offrire il mio contributo e accontentare Fedro, ma mi sembra anche conveniente che in questa circostanza noi qui presenti rendiamo onore a questo dio. Se, dunque, *[D]* anche voi siete del mio parere, allora passeremo in modo opportuno il nostro tempo nei discorsi. Mi pare che ciascuno di noi, a turno procedendo verso destra, debba pronunciare un discorso, il più bello che sia possibile, e che debba incominciare Fedro per primo, dal momento che è disteso al primo posto e, ad un tempo, è padre di questo discorso».

Socrate allora disse: «Nessuno, o Erissimaco, respingerà la tua proposta. Non certo io che dico di non conoscere nient'altro che le cose d'amore[27]; non Agatone e *[E]* Pausania; non Aristofane che trascorre tutto il suo tempo fra Dioniso e Afrodite, e neppure nessun altro di quelli che vedo qui. Però, noi che siamo distesi agli ultimi posti non ci troviamo nella stessa condizione dei primi; tuttavia, se i primi parleranno bene e diranno quanto basta, saremo soddisfatti. Dunque, incominci Fedro con buona fortuna, e presenti il suo elogio di Eros».

Tutti approvarono e si associarono *[178 A]* all'invito di Socrate.

Ora, di tutto quello che disse ciascuno dei presenti, né Aristodemo si ricorda, né io, a mia volta, mi ricordo di tutto quello che egli mi disse. Perciò quelle cose che mi parvero più importanti e più meritevoli di essere ricordate nei discorsi degli oratori, io ve le riferirò nella forma del discorso di ciascuno.

Discorso di Fedro. Eros è un dio antichissimo

Perché Eros va considerato come un dio fra i più antichi

Aristodemo mi narrava, come dicevo, che per primo incominciò a parlare Fedro, all'incirca così.

«Eros è un dio grande e meraviglioso, e fra gli uomini e fra gli dèi, per molte e differenti ragioni, e, non come ultima, per la sua nascita. *[B]*

«Infatti, egli ha il merito – disse – di essere antichissimo fra gli dèi. Ed eccone la prova: genitori di Eros non ci sono e non vengono menzionati da nessuno, né pensatore né poeta[28].

«Anzi, Esiodo dice che *per primo si generò Caos e poi / Gaia dall'ampio seno*[29], *di tutte le cose sede sicura sempre ed Eros*[30].

«E nell'affermare che, dopo Caos, si generano anche questi due: Gaia ed Eros, è d'accordo con Esiodo an-

che Acusilao [31].

«Parmenide, poi, ne indica la generazione così: *primo assoluto degli dèi tutti <la dea> pensò Eros* [32]. *[C]*

«Così, da molte parti viene concordemente ammesso che Eros è il più antico.

Eros è causa dei beni più grandi

«E in quanto è antichissimo, è per noi causa di beni grandissimi. Infatti, io non so dire se, per uno che è giovane, ci sia un bene maggiore di un amante meritevole, e per l'amante ci sia un bene maggiore del suo ragazzo amato.

«Infatti, ciò che deve guidare per tutta la vita gli uomini che vogliono vivere in maniera bella, né parentela, né onori, né ricchezze, né alcun'altra cosa sono in grado di infondere in modo così bello *[D]* come l'amore.

«Ma che cosa intendo con questo? Intendo la vergogna per le cose brutte e il desiderio per le cose belle. Infatti, senza queste cose non è possibile né che una Città, né che un privato cittadino facciano cose grandi e belle.

«Dico, dunque, che un uomo che ama, se dovesse essere sorpreso a fare qualcosa di brutto o a subirlo ad opera di qualcuno senza difendersi per viltà, non proverebbe tanto dolore se fosse veduto dal padre, né dagli amici, né da nessun altro, *[E]* quanto invece proverebbe se fosse visto dal suo amato. E allo stesso modo vediamo che anche l'amato si vergogna in modo particolare nei confronti dei suoi amanti, quando sia visto a commettere qualcosa di brutto».

Rilevanza politica e sociale di Eros

«Perciò se si trovasse un qualche modo di formare una Città o un esercito di amanti e di amati, non sarebbe possibile che costoro governassero meglio la loro Città, tenendosi lontano da tutte le cose brutte e gareggiando fra loro in onore; *[179 A]* e, messi a combattere gli uni accanto agli altri, questi uomini, pur essendo in pochi, vincerebbero tutti gli uomini, si può dire! Infatti, un uomo che ama tollererebbe di essere visto abbandonare le schiere o gettare le armi da tutti gli altri ben più che dal suo amato, e all'essere visto da lui nel far questo preferirebbe molte volte la morte.

«E quanto, poi, all'abbandonare l'amato e a non aiutarlo quando fosse in pericolo, ebbene, non c'è nessuno che sia così vile, che Eros stesso non lo renda divinamente ispirato alla virtù, al punto da farlo diventare simile a chi per natura è valoroso in sommo grado. *[B]* E veramente quello che Omero disse, ossia *l'ispirare ardimento* [33] in alcuni degli eroi, negli amanti lo fa Eros, potentemente da lui stesso.

Solo chi ama accetta di morire per gli altri, ispirato da Eros

«Ancora: solo gli amanti accettano di morire per gli altri; non solo gli uomini, ma anche le donne. E di questa mia affermazione offre agli Elleni una bella testimonianza la figlia di Pelia, Alcesti, che volle, ella sola, morire per il suo sposo [34], pur avendo egli padre *[C]* e madre. E quella tanto li superò nell'affetto, in virtù dell'amore, da farli risultare estranei al loro figlio, e parenti solo di nome. E questo gesto da lei compiuto parve così bello non solo agli uomini, ma anche agli dèi, al punto che questi, pur avendo concesso solamente a pochissimi uomini fra i molti che compirono molte buone azioni il dono di lasciar tornare l'anima dall'Ade, tuttavia lasciarono tornare la sua anima, meravigliati *[D]* dalla sua azione. In questo modo anche gli dèi onorarono l'impegno e la virtù a servizio dell'amore.

«Invece Orfeo, figlio di Eagro, gli dèi lo mandarono via dall'Ade senza

alcun risultato, dopo avergli mostrato un fantasma della donna per cui egli era venuto, ma non gli dettero la donna in persona, perché sembrò loro essere un debole, da suonatore di cetra qual era, e non avere il coraggio di morire per amore come ebbe Alcesti, e invece capace di ingegnarsi di penetrare vivo nell'Ade. Per questo motivo gli diedero un castigo e lo fecero morire per mano di donne[35]. *[E]*

«E non lo trattarono certo come Achille, figlio di Teti, a cui attribuirono onori e lo mandarono alle Isole dei Beati[36]. Infatti Achille, pur avendo saputo dalla madre che, se avesse ucciso Ettore, sarebbe morto e che, se non avesse fatto questo, sarebbe tornato a casa e sarebbe morto vecchio, ebbe il coraggio di scegliere, porgendo soccorso al suo amante Patroclo e *[180 A]* vendicandolo, non solo di morire per lui, ma di morire per lui già morto. Per questo gli dèi, molto ammirati, lo onorarono in modo notevole, perché egli aveva tenuto così in conto il suo amante[37].

«Ed Eschilo vaneggia, quando dice che Achille era l'amante di Patroclo[38], egli che era più bello non solo di Patroclo, ma anche di tutti gli altri eroi, e inoltre ancora senza barba e molto più giovane, come dice Omero. Vero è che gli dèi onorano, sì, in sommo grado, questa virtù *[B]* d'amore, ma provano più meraviglia e ammirazione e danno maggiori ricompense quando l'amato dimostra affetto per l'amante, che non quando l'amante lo dimostra per il suo amato. Infatti l'amante è cosa più divina dell'amato, perché è ispirato da un dio. Per questo motivo essi onorarono Achille anche più di Alcesti, mandandolo nelle Isole dei Beati[39].

«Così io dico che Eros tra gli dèi è antichissimo, degno del massimo onore e autorevolissimo al fine dell'acquisto per l'uomo della virtù e della felicità, sia vivi che da morti». *[C]*

Discorso di Pausania. Eros volgare ed Eros celeste

Ci sono due Eros come due Afrodite

Aristodemo narrava che Fedro pronunciò all'incirca questo discorso, e che dopo quello di Fedro ce ne furono alcuni altri che egli non ricordava bene e, lasciandoli da parte, passò ad esporre il discorso di Pausania.

Pausania fece il seguente discorso.

«Non mi sembra, o Fedro, che l'argomento dei nostri discorsi sia stato posto bene, proponendoci così semplicemente di fare elogi di Eros. Infatti, se Eros fosse davvero uno solo, allora la proposta andrebbe bene. Invece, Eros non è uno solo.

«E dal momento che non è uno solo, è più giusto stabilire prima *[D]* quale sia quello che si deve lodare.

«Tenterò io, allora, di risistemare le cose, e di stabilire, innanzi tutto, quale sia l'Eros che va elogiato e, poi, di elogiarlo in modo degno del dio.

«Tutti sappiamo che non c'è Afrodite senza Eros. Ora, se Afrodite fosse una sola, uno sarebbe anche Eros. Ma poiché esse sono due, bisogna che ci siano anche due Eros. E come non potrebbero essere due le dee? Una è più antica e senza madre e figlia di Urano, ossia del cielo, che viene chiamata Afrodite Urania, ossia celeste[40], l'altra è più giovane ed è figlia di Zeus e Dione, *[E]* che chiamiamo Afrodite Pandemia, ossia volgare[41]. Ne segue che bisogna dare anche all'Eros che si accompagna a quest'ultima l'appellativo Pandemio, ossia volgare, e all'altro, invece, l'appellativo di Uranio, ossia celeste[42].

Bisogna elogiare in modo particolare solo Eros celeste

«Bisogna certo lodare tutti quanti gli dèi, però bisogna cercare di dire

quello che è toccato in sorte a ciascuno dei due. E, in effetti, anche ogni azione è così: in quanto azione in sé e per sé considerata, non è né bella né brutta. *[181 A]* Prendiamo, per esempio, quello che noi ora stiamo facendo, bere, cantare, conversare. Nessuna di queste azioni di per se stessa è bella, ma tale risulta nel suo compiersi, secondo il modo in cui viene compiuta. Se l'azione è compiuta in modo bello e retto è bella, se, invece, non viene compiuta in modo retto, è brutta. Lo stesso vale anche per l'amore: non ogni Eros è bello né degno di essere elogiato, ma solo quello che ci spinge ad amare in modo bello.

«Dunque, Eros che si accompagna ad Afrodite volgare è veramente volgare *[B]* e agisce come capita. E questo è l'Eros proprio degli uomini che valgono poco.

«Innanzi tutto questi amano donne non meno che giovanetti. E poi amano i corpi più che le loro anime. E per giunta amano le persone che sono prive il più possibile di intelligenza, mirando solamente a fare ciò di cui hanno voglia, e non preoccupandosi affatto se agiscono in modo bello o no. Perciò avviene che essi fanno ciò che loro capita, senza discriminare il bene dal male. Infatti, il loro amore proviene dalla dea che è molto più giovane dell'altra, *[C]* e nella sua generazione partecipa della natura del maschio e della femmina.

Nell'amore per i ragazzi prevale l'Eros celeste

«Invece, l'altro Eros si accompagna ad Afrodite celeste, la quale, in primo luogo, non partecipa della natura della femmina, ma solamente di quella del maschio[43] – e questo è l'amore per i ragazzi –, e poi è più antica, e del tutto priva di sfrenatezza. Per tale motivo, coloro che sono ispirati da questo Eros si rivolgono al maschio, amando ciò che per natura è più forte e più intelligente.

«Ed in questo stesso amore per i ragazzi si possono riconoscere coloro che sono sicuramente *[D]* mossi da questo Eros. Infatti, non si innamorano dei ragazzi se non quando costoro incominciano ad avere intelligenza, e questo si accompagna al momento in cui mettono la barba. E sono convinto che quelli che incominciano ad amare i giovani a questa età sono pronti a passare tutta la vita con l'amato e a viverla insieme con lui, invece di ingannare, cogliendo il giovane quando è ancora privo di senno, e poi beffandosi di lui, volgergli le spalle, passando all'amore di altri. E bisognerebbe che ci fosse una legge che impedisse di amare i giovani fanciulli, *[E]* affinché non si spendesse molto impegno per una cosa incerta. Infatti, incerta è la meta cui perverranno i fanciulli nel vizio e nella virtù sia dell'anima che del corpo.

«I buoni pongono di loro spontanea volontà questa legge a se medesimi. Ma bisognerebbe costringere anche gli amanti volgari a fare questo, così come li costringiamo, nella misura del possibile, a non amare le donne libere. *[182 A]* Infatti, sono costoro che hanno fatto diventare la cosa oggetto di rimprovero, tanto che alcuni osano affermare che è turpe concedere i propri favori agli amanti. E affermano questo, riferendosi appunto a costoro, vedendo la loro inopportunità e ingiustizia, perché nessuna azione compiuta in modo regolato e secondo la legge, potrebbe giustamente recare biasimo.

Le norme che riguardano l'amore per i ragazzi in vari paesi

«Inoltre, la legge che riguarda l'amore vigente nelle altre città è facile da comprendere. Infatti, essa risulta

determinata in modo semplice, mentre quella che vige qui *[B]* e a Sparta è molto complessa.

«Nell'Elide e nella Beozia, infatti, dove gli uomini non sono abili a parlare, è stabilito come legge semplicemente che concedere i propri favori agli amanti è cosa bella; e nessuno direbbe, sia vecchio sia giovane, che questa è cosa brutta, al fine, io credo, di non far fatica, quando cercano di persuadere i giovani con i loro discorsi, dato che non sono capaci di parlare.

«Invece, nella Ionia e in altre parti dove si vive sotto la dominazione dei barbari, si è stabilito come legge che questa è una cosa brutta. Infatti, ai barbari, a causa dei loro regimi tirannici, l'amore dei giovanetti è considerato una cosa brutta, così come *[C]* l'amore della sapienza e della ginnastica. Infatti, non è di giovamento di quelli che comandano, io credo, che nei sudditi sorgano grandi pensieri, né forti amicizie e vite in comune, cose che, più di ogni altra, soprattutto l'amore produce.

«E questo lo impararono in base ai fatti anche i tiranni di qui. Infatti, l'amore di Aristogitone e l'amicizia di Armodio, divenuti saldi, distrussero il loro dominio[44]. Così, dove fu stabilito che è cosa brutta *[D]* compiacere agli amanti, ciò fu a causa della bassezza di quelli che lo stabilirono e a causa della prepotenza di quelli che avevano il dominio e della viltà dei sudditi; invece, dove fu stabilito semplicemente che è bello compiacere agli amanti, fu per l'ignavia di coloro che lo stabilirono.

La complessità delle norme che riguardano Eros in Atene e Sparta

«Qui da noi, invece, si stabilì una legge molto più bella di queste e, come dicevo, non facile da capire.

«Si consideri, infatti, che da noi si afferma che è cosa più bella amare in modo manifesto che non amare di nascosto, e soprattutto amare i più nobili e i migliori, anche se siano più brutti degli altri. E si consideri che l'incoraggiamento che tutti danno a chi ama è straordinario, e non certo nella convinzione che egli compia qualcosa di brutto, e inoltre che viene considerata cosa bella per chi riesce a conquistare l'amato, *[E]* brutta per chi non riesce. E nei tentativi di conquistare l'amato, la legge concede all'amante la libertà di fare le cose più strane e di essere lodato; cose che, se qualcuno osasse fare, perseguendo altro scopo o per soddisfare altri intenti diversi da questi, si procurerebbe *[183 A]* i più grandi biasimi. Se uno, infatti, volendo ottenere danaro da qualcuno oppure procurarsi qualche pubblico ufficio o qualsiasi altro potere, fosse disposto a compiere quelle cose che compiono gli amanti per il loro amato, ossia far suppliche e invocazioni nelle preghiere, prestare giuramenti, dormire davanti alle porte, prestare atti servili quali nessuno schiavo presterebbe; ebbene, costui sarebbe impedito di compiere siffatte azioni tanto dagli amici quanto dai nemici, *[B]* gli uni biasimando le sue adulazioni e i suoi atti di servilismo, gli altri ammonendolo e provando vergogna per lui. Invece, per l'amante che fa tutte queste cose c'è simpatia e dalla legge gli è permesso di farlo senza riceverne biasimo, come se compisse un qualcosa di molto bello. Ma la cosa più straordinaria, almeno come dicono i più, è il fatto che solo all'amante gli dèi perdonano di giurare e poi di trasgredire i giuramenti. Essi dicono, infatti, che non esiste giuramento d'amore.

«Così *[C]* e gli dèi e gli uomini hanno concesso ogni libertà agli amanti, come dice la legge che qui è vigente. Per questo motivo si potrebbe pensare che, in questa Città, si

considera cosa assai bella l'amore e il concedere la propria amicizia a chi ama.

«Invece, dal momento che i padri, mettendo dei pedagoghi al fianco dei giovanetti amati, per non permettere a loro di parlare con gli amanti, danno al pedagogo appunto questi precisi comandi, e dal momento che i coetanei e i compagni li scherniscono se constatano che succede qualcosa del genere, e *[D]* i più anziani non si oppongono a quelli che biasimano, né li rimproverano perché parlano in modo non giusto; ebbene, considerando tutto ciò, si potrebbe pensare che, in questa città, una tale cosa sia considerata bruttissima.

«Questo, a mio parere, si spiega così. Non si tratta di cosa semplice e, come si è già detto all'inizio, in sé e per sé non è né bella né brutta, ma è bella se è fatta in maniera bella e brutta se è fatta in maniera brutta. Ed è fatta in maniera brutta, se si concedono i propri favori ad un uomo malvagio e in modo malvagio, invece è fatta in maniera bella, se si concedono i propri favori ad un uomo nobile e in modo bello. E malvagio è quell'amante che è volgare *[E]* e che ama il corpo più dell'anima. E in effetti non è neppure costante, dal momento che è amante di cosa che non è costante. Infatti, con lo sfiorire della bellezza del corpo di cui è innamorato, *se ne va e vola via*[45], violando tutti i suoi discorsi e le sue promesse. Invece, chi è amante di un carattere che sia buono, resta innamorato per tutta la vita, perché si è unito ad una cosa che rimane costante.

«Ora, proprio costoro *[184 A]* la nostra legge vuole mettere a prova in modo buono e bello, e vuole che si concedano i propri favori agli amanti del carattere, e che invece si sfuggano gli amanti del corpo. Per questo, dunque, esorta gli uni a inseguire e gli altri a fuggire, e, presiedendo alle gare, accertano a quale genere appartenga l'amante e a quale genere l'amato.

«Così, dunque, per questa ragione, in primo luogo si ritiene brutto il lasciarsi conquistare velocemente, affinché passi del tempo, che sembra mettere bene a prova molte cose. Inoltre, si ritiene brutto lasciarsi conquistare dalle ricchezze e dalla potenza politica, *[B]* sia nel caso che uno, subendo un torto, si pieghi per paura e non opponga resistenza, sia che, ricevendo benefici in danaro o in successi politici, non li disdegni. Infatti, nessuna di queste cose sembra essere durevole e stabile, senza considerare, poi, il fatto che da esse non può derivare nessuna nobile amicizia.

L'amore fra uomini è bello solo se porta alla virtù

«Dunque, per la nostra legge non c'è che una sola via per cui il giovane amato possa concedere i propri favori all'amante in modo bello. Ed ecco la nostra legge: come per chi ama l'assoggettarsi, accettando volontariamente *[C]* qualsiasi servitù per i loro amanti, non è da considerarsi né adulazione né qualcosa di ignominioso, così resta un'altra sola servitù volontaria che non reca ignominia, ed è quella che concerne la virtù. Da noi, infatti, questa è la norma: se uno vuol servire l'altro, convinto che ad opera di quello diventerà migliore o per una sapienza o per qualche altra parte della virtù, questa servitù volontaria non è da considerarsi brutta e nemmeno un atto di adulazione.

«Occorre, dunque, che queste due leggi, quella sull'amore per i ragazzi e *[D]* quella che riguarda l'amore per la sapienza e ogni altra virtù, convergano al medesimo scopo, se si vuole che risulti una cosa bella che l'amato conceda i propri favori all'amante. Infatti, quando l'amante e il ragazzo

amato mirano al medesimo scopo, l'uno e l'altro con la propria norma, il primo col servire al giovane che gli ha corrisposto l'amore in qualsiasi cosa sia giusto servire, il secondo, invece, prestando assistenza a chi lo rende sapiente e buono in qualsiasi cosa sia giusto prestargli assistenza, e l'uno essendo veramente capace di condurre il giovane alla saggezza *[E]* e ad ogni altra virtù e l'altro essendo bisognoso di lui per essere educato per acquistare ogni altra forma di sapienza: ebbene, allora, in quanto queste norme giungono ad un medesimo scopo, in questo caso soltanto è bello che il giovane amato conceda i propri favori all'amante, mentre in tutti gli altri casi non è affatto bello[46].

«E in questo caso soltanto l'essere ingannati non è cosa brutta, mentre in tutti gli altri ne deriva vergogna, sia a chi viene ingannato sia a chi no.

«Infatti, se uno *[185 A]* che ha concesso i suoi favori all'amante, convinto che fosse ricco e per amore della ricchezza, restasse ingannato e non ricevesse danari, perché risulta che l'amante è povero, la cosa non sarebbe per questo meno brutta. Un uomo di questo tipo, infatti, sembra aver rivelato, per quanto lo riguarda, di essere capace di prestare servizio a chiunque in qualsiasi cosa per danaro. E questo non è proprio bello.

«In base allo stesso discorso, poi, se qualcuno, dopo aver concesso i propri favori all'amante nella convinzione che fosse buono e con l'intenzione di diventare migliore mediante l'amicizia dell'amante, restasse ingannato, in quanto quello si è rivelato essere un malvagio *[B]* e non in possesso di virtù, ebbene, ciononostante l'inganno sarebbe bello. È chiaro, infatti, che costui ha dimostrato che, per quanto lo riguarda, in vista della virtù e per diventare migliore, era disposto a tutto per chiunque. È questa è la cosa più bella di tutte. Insomma: è cosa bella, in tutto e per tutto, concedere i propri favori all'amante in vista della virtù.

«E questo è l'amore della dea celeste ed è anch'esso celeste e di grande valore sia per la Città sia per i cittadini, in quanto costringe sia l'amato sia l'amante a prendersi cura della virtù. *[C]* Invece, tutti gli altri amori dipendono dall'altra dea, quella volgare.

«Eccoti, o Fedro, il contributo sull'amore che io porto, preso sul momento».

Interludio. Il singhiozzo di Aristofane

Dopo che Pausania ebbe fatto pausa – in questo modo i sapienti mi insegnano a cercare assonanze nel parlare[47] –, diceva Aristodemo che avrebbe dovuto parlare Aristofane, ma che era capitato che fosse colto da singhiozzo, o perché aveva mangiato troppo o per qualche altro motivo, e che perciò non era in grado di parlare. *[D]* Ma, dal momento che il medico Erissimaco gli stava sdraiato accanto, Aristofane disse: «O Erissimaco, è giusto che tu mi faccia passare il singhiozzo oppure che parli tu al mio posto, fino a che mi sia passato».

Ed Erissimaco disse: «Farò l'una e l'altra cosa. Io parlerò al tuo posto e, quando ti sarà passato il singhiozzo, parlerai tu al mio posto. Intanto, mentre io parlo, vedi se, trattenendo il respiro per molto tempo, il singhiozzo voglia passarti. Se no, fa' dei gargarismi con l'acqua. *[E]* Se poi è molto forte, prendi qualcosa di adatto a solleticarti il naso e starnutisci. Se farai questo una o due volte, anche se è molto forte, il singhiozzo ti passerà».

Rispose Aristofane: «Allora parla senz'altro tu! Io, intanto, farò quello che tu dici»[48].

Discorso di Erissimaco. Dimensione cosmica dell'Eros

I due amori sono presenti per natura in tutte le cose

Parlò allora Erissimaco.

«In verità mi sembra che sia necessario, dal momento che Pausania ha incominciato bene il suo discorso, *[186 A]* ma poi non lo ha terminato in modo adeguato, che debba tentare io di portarlo a compimento.

«La distinzione di un duplice Eros mi pare che sia esatta, ma che esso non sussista soltanto nelle anime degli uomini per i belli, ma che sussista altresì in altre cose e per molte altre cose, ossia nei corpi di tutti gli altri animali, nei vegetali che crescono sulla terra e, in una parola, in tutte le cose che sono, credo di averlo capito attraverso la medicina, che è la nostra *[B]* arte, ossia che veramente Eros è un dio grande e meraviglioso e si estende sia sulle cose umane sia sulle divine.

Eros e la medicina

«Io inizierò, dunque, il mio discorso partendo dalla medicina, anche per fare onore a quest'arte. La natura dei corpi ha questo duplice amore: infatti, la parte sana del corpo e quella malata sono, come tutti ammettono, diverse e dissimili fra di loro. Ma il dissimile desidera e ama cose dissimili. Altro, dunque, è l'amore in ciò che è sano, e altro è l'amore in ciò che è ammalato. Ora, se è bello, come Pausania diceva poco fa, concedere i favori alle persone buone *[C]* ed è brutto concederli alle persone intemperanti, così, anche per i corpi, è bello e bisogna concedere i favori alle parti buone e sane di ciascuno di essi (e in questo consiste appunto la medicina), mentre è brutto concedere i favori alle parti cattive e malate, e ad esse bisogna non compiacere se si vuole essere veramente medico.

«Infatti, la medicina[49], per dirla in breve, è la scienza degli impulsi amorosi dei corpi a riempirsi e svuotarsi, e colui che sa distinguere in queste cose *[D]* l'amore bello da quello brutto, è il medico per eccellenza. E colui che li sa far mutare e sa fare acquistare ai corpi un amore in luogo dell'altro, ed è in grado di produrre l'amore in quelle parti in cui non c'è e dovrebbe invece esserci, o toglierlo in quelle parti in cui c'è e non dovrebbe esserci; ebbene, costui è un buon artefice.

«Infatti, bisogna saper rendere amiche le parti che nel corpo sono più nemiche, far sì che si amino reciprocamente fra di loro. E inimicissime sono le cose fra di loro contrarie: freddo e caldo, amaro e dolce, secco e umido, *[E]* e tutte le altre cose di questo genere. E proprio per aver saputo infondere in queste cose l'amore e la concordia, il nostro progenitore Asclepio[50], come dicono questi poeti e anch'io credo, fondò l'arte della medicina.

Eros e la musica

«Dunque, l'arte della medicina, come ho detto, è interamente governata da questo dio, *[187 A]* e così anche la ginnastica e l'agricoltura. La musica, poi, è chiaro a chiunque presti anche un minimo di attenzione, si trova nelle identiche condizioni di quelle arti, come anche Eraclito forse vuol dire, anche se, almeno nelle parole non dice bene. Egli afferma infatti, che l'Uno *in sé discorde, con sé medesimo s'accorda, come l'armonia dell'arco e della lira*[51]. Ed è molto strana l'affermazione che l'armonia sia discorde, o che sorga da cose discordi. Ma forse egli voleva dire questo, e cioè che l'armonia nasce da cose prima discordi, l'acuto e il grave, e poi rese concordi *[B]* dall'arte della musica[52].

«Infatti, non sarebbe certamente

possibile che nascesse armonia da cose che rimangono tuttavia discordi, ossia dall'acuto e dal grave, giacché l'armonia è consonanza, e la consonanza è un consenso. Il consenso, però, non può nascere da cose discordanti, fino a che rimangono discordanti. E ciò che è discordante e non è accordato è impossibile ridurlo ad armonia. Così appunto anche il ritmo nasce dal veloce *[C]* e dal lento, prima discordanti e poi accordatisi.

«E l'accordo fra tutte queste cose, come sopra lo poneva la medicina, così qui lo pone la musica, infondendovi amore e concordia delle une rispetto alle altre. Dunque, la musica è scienza degli amori di armonia e di ritmo. E nella costituzione dell'armonia e del ritmo non è difficile riconoscere questi amori: né qui sono presenti le due specie di amore. Ma quando nei confronti degli uomini si debba fare uso *[D]* di armonia e di ritmo, o componendo – e questa si chiama arte della composizione musicale –, o facendo giusto uso delle melodie e dei ritmi composti – e questo si chiama educazione –, qui sorge una difficoltà e occorre allora un artefice valente.

«E qui torna il discorso di prima, e cioè che bisogna concedere i propri favori a quelli che sono temperanti, e, affinché diventino più temperanti, a quelli che non lo sono ancora e bisogna anche conservare il loro amore: questo è l'amore bello, l'amore celeste, l'amore della Musa Urania[33]. *[E]* Invece, l'amore di Polimnia[34] è l'amore volgare, che bisogna offrire con cautela a coloro ai quali si offre, affinché se ne goda il piacere senza che si generi alcuna intemperanza. Così anche nella nostra arte è assai difficile fare uso retto dei desideri che vengono soddisfatti dall'arte culinaria, in modo che se ne goda il piacere senza cadere in qualche malattia.

«Dunque, e nella musica e nella medicina, e in tutte le altre cose umane e divine, per quanto è possibile, bisogna cercare di cogliere l'una e l'altra forma di Eros, perché sono presenti ambedue in tutte le cose. *[188 A]*

Eros e l'astronomia

«E anche la costituzione delle stagioni dell'anno è piena di questi due amori, e quando i contrari di cui prima dicevo, caldo e freddo, secco e umido, si trovino reciprocamente uniti dall'amore ordinato, e accolgano in sé armonia e sapiente mescolanza, allora portano prosperità e salute agli uomini, agli animali e alle piante e non comportano alcun danno.

«Quando, invece, diventa predominante l'amore che si accompagna a violenza per quanto concerne le stagioni dell'anno, allora esso distrugge e danneggia molte cose. *[B]*

«Infatti, le pestilenze di solito si producono da tali cause, e così anche molte altre e diverse malattie che colpiscono gli animali e le piante.

«E anche le brine, le grandini, le ruggini del grano provengono dalla sopraffazione e dal disordine reciproco di questi amori, e la scienza di esse, che riguarda i moti degli astri e le stagioni dell'anno, si chiama astronomia.

Eros e la divinazione

«Inoltre, tutti i sacrifici e tutti i riti ai quali presiede l'arte della divinazione, cioè quelle cose che garantiscono la comunione reciproca *[C]* fra gli dèi e gli uomini, non mirano ad altro che a custodire e a curare l'amore.

«Infatti, ogni empietà suole nascere quando non si concedono favori all'amore ordinato, non lo si onora e non lo si venera in ogni azione, ma si onora, invece, l'altro, e nei rapporti coi genitori, sia vivi che morti, e nei

confronti degli dèi.

«E in queste cose appunto l'arte della divinazione ha avuto il compito di osservare gli amanti e di curarli. Ed essa *[D]* intesse amicizia fra gli dèi e gli uomini, in quanto conosce gli amori degli uomini che tendono alla giustizia e alla santità.

La potenza universale e grandissima di Eros

«Dunque, Eros ha una potenza così vasta e grande, e anzi, una potenza universale. Ma l'amore che tende alle cose buone e si accompagna a temperanza e a giustizia, sia presso di noi sia presso gli dèi, ha la potenza più grande e ci procura ogni felicità, rendendoci capaci di stare insieme gli uni con gli altri, e facendoci essere amici con gli esseri che sono al di sopra di noi, cioè con gli dèi.

«E forse *[E]* io pure, tessendo gli elogi dell'Eros, ho tralasciato molte cose, però senza volerlo. E se ho lascia-to qualcosa, spetta ora a te, Aristofane, colmare il vuoto. Ma se hai in mente di lodare amore in qualche al-tro modo, fallo pure, dato che il singhiozzo t'è passato». *[189 A]*

Interludio: lo starnuto di Aristofane

E Aristodemo raccontava che Aristofane rispose dicendo: «Sì, mi è passato, ma non prima di aver applicato lo starnuto; sicché mi fa meraviglia che il giusto ordinamento del corpo desideri questo tipo di rumori e solleticamenti quale è appunto lo starnuto, dato che, non appena ho applicato lo starnuto, il singhiozzo mi è passato immediatamente».

Ed Erissimaco rispose: «O caro Aristofane, bada a quello che fai! Tu fai ridere su di me, proprio mentre ti accingi a parlare, *[B]* e mi costringi a fare da sentinella al tuo discorso per vedere se mai tu dica qualcosa di burlesco, mentre ti sarebbe possibile parlare in pace!».

E Aristofane, ridendo, rispose: «Dici bene, o Erissimaco, siano come non dette le cose da me dette. Tu, però, non farmi da sentinella, perché io ho paura di dire, in ciò che sto per dire, non già cose burlesche, perché questo sarebbe un vantaggio e sarebbe nello spirito della nostra Musa, ma cose assurde!».

Ed Erissimaco rispose: «Prima tiri il colpo, o Aristofane, e poi credi di svignartela. Ma sta' bene attento, e parla come se poi me ne dovessi rendere conto. *[C]* Però, forse te la farò passare liscia, se così mi parrà».

Discorso di Aristofane: Eros come aspirazione all'Uno

Eros è il più grande amico dell'uomo

E Aristofane disse quanto segue.

«Certo, o Erissimaco, io ho in mente di parlare in maniera diversa da quella in cui avete parlato tu e Pausania.

«A me pare che gli uomini non capiscano affatto la potenza di Eros, perché, se veramente la capissero, gli edificherebbero templi grandissimi e altari, e gli offrirebbero sacrifici grandissimi. E non succederebbe come ora, che non si fa nulla di questo per lui, mentre si dovrebbe fare più di tutto.

«Infatti Eros è, fra gli dèi, il più amico degli uomini, *[D]* perché è soccorritore degli uomini e medico di quei mali che, se fossero risanati, ne verrebbe alla stirpe umana la più grande felicità.

«Io cercherò, dunque, di spiegarvi la sua potenza, e voi dovrete essere maestri agli altri.

«Bisogna, in primo luogo, che voi apprendiate quale sia la natura umana e le trasformazioni che essa ha subito.

Infatti, anticamente la nostra natura non era quale è ora, ma era diversa.

L'originaria natura degli uomini

«Innanzi tutto, i generi degli uomini erano tre, e non due come ora, ossia maschio e femmina, *[E]* ma c'era anche un terzo che accomunava i due precedenti, di cui ora è rimasto il nome, mentre esso è scomparso. L'androgino era, allora, una unità per figura e per nome, costituito dalla natura maschile e da quella femminile accomunate insieme, e nella forma e nel nome, mentre ora non ne resta che il nome, usato in senso spregiativo.

«Inoltre, la figura di ciascun uomo era tutt'intera rotonda, con il dorso e i fianchi a forma di cerchio; aveva quattro mani e tante gambe quante mani, e due volti *[190 A]* su un collo arrotondato del tutto uguali. E aveva un'unica testa per ambedue i visi rivolti in senso opposto, e quattro orecchi e due organi genitali. E tutte le altre parti ciascuno se le può immaginare da queste cose che ho detto.

«Camminava anche diritto, come ora, in quella direzione che volesse. E quando si metteva a correre velocemente, come i saltimbanchi che volteggiano in cerchio a gambe levate, appoggiandosi sulle membra che allora erano otto, si spostava rapidamente ruotando in cerchio.

«Perciò i generi erano tre e di queste nature, *[B]* in quanto il maschio aveva tratto la sua origine dal sole, la femmina dalla terra e il terzo sesso, che partecipa della natura maschile e di quella femminile, dalla luna, la quale partecipa della natura del sole e della terra. E le loro figure erano rotonde e così il loro modo di procedere, perché assomigliavano ai loro genitori.

Per la superbia gli uomini furono divisi ciascuno in due metà da Zeus

«Erano terribili per forza e per vigore e avevano grande superbia, tanto che cercarono di attaccare gli dèi. E quello che Omero narra di Efialte e di Oto[55], si dice anche di loro, ossia che tentarono di scalare il cielo *[C]* per assalire gli dèi.

«Zeus e gli altri dèi, allora, tennero consiglio per decidere sul da fare e rimasero nel dubbio: infatti, non potevano ucciderli, e, fulminandoli come fecero con i Giganti, annientarne la razza, perché sarebbero scomparsi anche gli onori e i sacrifici che provenivano loro dagli uomini; e d'altra parte non potevano permettere quelle insolenze. Dopo aver a lungo meditato, Zeus disse: "Mi pare di aver a disposizione un mezzo che permetterebbe che gli uomini possano continuare ad esistere, e, divenuti più deboli, cessino di essere così sfrenati. *[D]* Infatti ora – continuò – io li taglierò ciascuno in due[56], cosicché da un canto, essi saranno più deboli, e, d'altro canto, saranno più utili a noi, perché diventeranno maggiori di numero. E cammineranno diritti su due gambe. Ma se riterranno ancora di comportarsi in modo insolente e non vorranno starsene tranquilli, ancora una volta – disse – io li taglierò in due, in modo che saranno costretti a camminare saltando su una gamba sola".

«Dopo aver detto questo, tagliò gli uomini in due, come quelli che *[E]* tagliano le sorbe per farle essiccare, o come quelli che tagliano le uova con un crine. E per ciascuno di quelli che tagliava, dava incarico ad Apollo di rivoltare la faccia e la metà del collo verso la parte del taglio, in modo che l'uomo, vedendo questo suo taglio, diventasse più mansueto, e gli dava anche ordine di risanare tutte le altre parti.

«E Apollo rivoltava la faccia, e, tirando da ogni parte la pelle su quello che oggi vien chiamato ventre, come si fa con le borse che si contraggono,

la legava nel mezzo del ventre, facendo una specie di bocca, il che ora si chiama ombelico. E spianava le molte altre pieghe *[191 A]* e modellava i petti, servendosi di uno strumento come quello che i calzolai usano per spianare sulle forme delle scarpe le pieghe del cuoio. Ma ne lasciò qualcuna intorno al ventre medesimo e intorno all'ombelico, in modo che restasse un ricordo dell'antico castigo.

«Allora, dopo che l'originaria natura umana fu divisa in due, ciascuna metà, desiderando fortemente l'altra metà che era sua, tendeva a raggiungerla. E gettandosi attorno le braccia e stringendosi forte l'una all'altra, desiderando fortemente di fondersi insieme, morivano di fame e *[B]* di inattività, perché ciascuna delle parti non voleva fare nulla separata dall'altra[57]. E quando una metà moriva e l'altra rimaneva in vita, quella rimasta cercava un'altra metà e si intrecciava con questa, sia che si imbattesse nella metà di una donna per intero, quella che ora chiamiamo senz'altro donna, sia che si imbattesse nella metà di un uomo. E in questo modo morivano.

«Allora Zeus, preso da compassione, ricorse ad un altro espediente. Trasportò gli organi del sesso sul davanti, perché fino ad allora gli uomini avevano anche questi nella parte esterna e concepivano *[C]* e generavano non già fra di loro, ma in terra, come fanno le cicale[58]. Dunque, trasportò in tale modo questi organi sul davanti e fece sì che la generazione avesse luogo mediante l'uso reciproco di questi organi, per opera del maschio e della femmina. E lo fece per questo scopo, ossia affinché, se nell'amplesso si trovassero insieme un uomo e una donna, procreassero e riproducessero la stirpe. Se invece si incontrassero maschio con maschio, venisse loro sazietà di quell'unione, e così cessassero e si rivolgessero al loro lavoro e si occupassero delle altre faccende della vita.

Eros tende a fare di due uno solo, riportando l'uomo all'antica natura

«Dunque, da così tanto tempo *[D]* è connaturato negli uomini il reciproco amore degli uni per gli altri che ci riporta all'antica natura e cerca di fare di due uno[59] e di risanare l'umana natura.

«Ciascuno di noi, pertanto, è come una contromarca[60] di uomo, diviso com'è da uno in due[61], come le sogliole[62].

«E così ciascuno cerca sempre l'altra contromarca che gli è propria.

«E tutti quegli uomini che sono nati dalla divisione di quel sesso comune, che allora si chiamava appunto androgino, sono amanti di donne, e da questo sesso deriva la maggior parte degli adulteri. E, così, da questo genere di sesso derivano anche *[E]* le donne amanti degli uomini e le adultere.

«Invece le donne che sono nate dalla divisione di una donna non badano troppo agli uomini, ma hanno propensione per le donne, ed è da questo sesso che derivano le amiche delle cortigiane[63].

«Quelli che sono nati dalla divisione del maschio rincorrono i maschi e, finché sono fanciulli, appunto perché sono parti del maschio, amano gli uomini, e godono di giacere e stare abbracciati *[192 A]* con gli uomini. E sono proprio questi i fanciulli e i giovanetti migliori, perché per natura sono più virili.

«In verità, alcuni sostengono che sono degli impudenti. Ma mentono, perché essi non fanno questo per impudenza, ma per arditezza, per fortezza e per virilità, in quanto hanno inclinazione verso ciò che è simile a loro. E una bella prova è questa: solo questi uomini, quando siano giunti a

maturità, entrano nella vita politica. E quando siano diventati uomini *[B]* si innamorano dei ragazzi e non si preoccupano delle nozze e della procreazione dei figli per loro natura, ma sono costretti a far questo dalla legge. Ad essi basterebbe invece vivere insieme gli uni con gli altri, senza contrarre nozze.

«In breve, dunque, un uomo di questo tipo è quello che diventa amante dei ragazzi e amico degli innamorati, attaccandosi sempre a ciò che gli è congenere.

«E quando l'amante di ragazzi o chiunque altro si incontri con la metà che è sua, allora in modo mirabile sono presi da amicizia, *[C]* da familiarità e da amore; e non vogliono, per così dire, separarsi l'uno dall'altro, neppure per brevissimo tempo.

«E quelli che trascorrono insieme tutta la vita sono appunto costoro, i quali non saprebbero neppure dire ciò che vogliono ottenere l'uno dall'altro. Infatti, non sembrerebbe essere il piacere d'amore la causa che fa stare insieme gli amanti l'uno con l'altro con così grande attaccamento. Ma è evidente che l'anima di ciascuno di essi desidera qualche altra cosa *[D]* che non sa dire, eppure presagisce ciò che vuole e lo dice in forma di enigmi[64].

«E se ad essi, mentre giacciono insieme, si avvicinasse Efesto con i suoi attrezzi e domandasse loro: "Che cos'è, o uomini, che volete ottener l'uno dall'altro?". E se essi non sapessero rispondere, e quegli domandasse ancora: "Forse è questo che volete: diventare la medesima cosa l'uno con l'altro, in modo che non vi dobbiate lasciare né giorno né notte? Se è questo che desiderate, io voglio fondervi e *[E]* unirvi insieme nella medesima cosa, in modo che diventiate da due che siete uno solo, e finché vivrete, in quanto venite ad essere in questo modo uno solo[65], viviate insieme la vita, e quando morirete, anche laggiù nell'Ade, invece di due siate ancora uno[66], uniti insieme anche nella morte. Guardate se è questo che desiderate, e se vi basta ottenere questo".

Eros è aspirazione a ritornare all'Intero e all'Uno

«Sappiamo bene che, sentendo queste cose, neppure uno direbbe di no. Né direbbe di desiderare altro, ma direbbe di avere udito proprio quello che desiderava da tempo, ossia, congiungendosi e fondendosi insieme con l'amato, da due diventare uno[67].

«E la ragione di ciò sta nel fatto che questa era la nostra antica natura, e che noi eravamo tutti interi. Perciò al desiderio e all'aspirazione dell'intero *[193 A]* si riferisce il nome di Eros[68]. Prima, come dicevo, eravamo uno; ora, invece, per nostra colpa, siamo stati separati di dimora dal dio, come gli Arcadi dagli Spartani[69].

«E c'è pericolo che, se non saremo rispettosi verso gli dèi, veniamo nuovamente divisi a metà, e che dobbiamo andare in giro come le figure in bassorilievo scolpite sui cippi, segati in due lungo il naso, come dadi tagliati in due[70].

«Per tali ragioni ognuno deve esortare ciascun altro ad essere devoto agli dèi, *[B]* affinché possiamo scampare da questo male e ottenere quei beni di cui Eros è signore e guida.

Riportando l'uomo all'originaria natura, Eros rende felici

«E ad Eros nessuno si opponga, perché chi si oppone ad Eros si oppone agli dèi. Infatti, una volta diventati amici di Eros e riconciliatici con lui, incontreremo e ritroveremo i nostri amati, cosa che solo pochi oggi riescono a fare.

«Ed Erissimaco non mi venga a dire, mettendo in burla il mio discorso, che io mi riferisco a Pausania e ad

Agatone, anche se forse *[C]* essi pure sono di questi, e posseggono entrambi quella natura maschile[71]. Infatti, io mi riferisco a tutti gli uomini e a tutte le donne e dico che la nostra razza sarebbe felice se ciascuno di noi conducesse l'amore al suo fine e ritrovasse il suo amato, ritornando, così, all'antica natura.

«E se questo è il bene più grande, è necessario che dei beni presenti il più grande sia il bene che a quello più si avvicina. E tale bene consiste nell'incontrare un amato che abbia un animo che corrisponda al nostro[72].

«E se vogliamo inneggiare al dio che è causa di questo, *[D]* a giusta ragione dobbiamo inneggiare a Eros, il quale nella vita presente in sommo grado ci giova, conducendoci verso ciò che ci è proprio, e per la vita futura ci offre le speranze grandissime che, se saremo riverenti nei confronti degli dèi, ristabilendoci nella nostra antica natura e risanandoci, ci renderà felici e beati.

«Questo, o Erissimaco, è il mio discorso sull'Eros, tutto diverso dal tuo. Ora, come ti ho pregato, non metterlo in burla, affinché possiamo ascoltare che cosa dirà ciascuno dei rimanenti, *[E]* o, meglio, che cosa dirà ciascuno di questi due, perché restano solamente Agatone e Socrate».

Interludio. Giudizio sul discorso di Aristofane e passaggio ad un nuovo discorso

Aristodemo raccontava che Erissimaco rispose: «Ti ubbidirò perché il tuo discorso mi è piaciuto. E se non sapessi bene che Agatone e Socrate sono assai esperti nelle cose d'amore, avrei timore che non sapessero più che cosa dire, dopo le molte e svariate cose che si sono dette. Ma ora, malgrado ciò, sono fiducioso». *[194 A]*

E Socrate rispose: «Per quanto ti riguarda tu hai già sostenuto bene la gara, o Erissimaco. Ma se ti trovassi al mio posto, o meglio al posto in cui io mi troverò dopo che anche Agatone avrà parlato, anche tu avresti molta paura e ti sentiresti molto imbarazzato, come mi sento io ora!».

«Mi vuoi fare l'incantesimo, o Socrate – disse Agatone –, affinché io sia colto da turbamento nel credere che il pubblico sia in grande attesa nella convinzione che io farò un bel discorso».

«Sarei veramente uno smemorato, o Agatone – disse Socrate –, *[B]* se, dopo aver veduto il tuo coraggio e la tua forza d'animo quando salisti con gli attori sul palcoscenico e fissasti il tuo sguardo su un pubblico così numeroso, mentre eri in procinto di rappresentare la tua composizione senza essere per nulla impaurito, ora io credessi che tu ti sentiresti turbato per noi, che siamo così pochi!».

E Agatone rispose: «Ma che cosa dici, Socrate? Credi che io sia così infatuato di teatro da non capire che, per chi ha senno, pochi intelligenti fanno più paura di molti stolti?». *[C]*

«Non farei certo bene, o Agatone – disse Socrate –, se pensassi di te qualcosa di rozzo. So bene che, se tu incontrassi persone che ritenessi sapienti, ti preoccuperesti più di loro che della folla. Ma noi non siamo di quelle persone. Infatti, anche noi eravamo in teatro ed eravamo fra la folla. Ma se tu ti imbattessi in persone veramente sapienti, ti vergogneresti senz'altro di fronte a loro, qualora tu credessi di fare qualche brutta cosa! Non dici così?».

«È vero», rispose.

«E non ti vergogneresti anche di fronte alla folla, se credessi di fare qualche brutta cosa?». *[D]*

E Fedro – proseguiva il racconto di Aristodemo –, intervenendo, disse: «Caro Agatone, se tu cominci a ri-

spondere a Socrate, non gli importerà più nulla di come qui andranno le cose, se solo avrà qualcuno con cui discutere, specialmente se è bello. Io con piacere ascolto Socrate discutere, ma ora devo preoccuparmi dell'elogio di Eros e riscuotere da ciascuno di voi il tributo del discorso. Pagate prima il vostro tributo al dio, e poi discutete pure!». *[E]*

E Agatone disse: «Giusto, o Fedro, non c'è nulla che *mi impedisca* di parlare. Con Socrate, infatti, anche in seguito avrò modo molte volte di discutere.

Discorso di Agatone. Qualità e benefici di Eros

Qual è il metodo corretto per fare un elogio

«Ora, in primo luogo, voglio dire come debbo parlare, e poi parlare.

«Quelli che hanno parlato prima di me, infatti, non mi pare che abbiano encomiato il dio, bensì la felicità degli uomini per i beni che il dio procura a loro. Ma come sia quel dio *[195 A]* che procura questi doni, non lo ha detto nessuno.

«Ma una sola è la maniera retta di fare ogni elogio intorno a ogni cosa: esporre in modo preciso col discorso quale sia colui del quale si parla, e poi di quali effetti egli sia causa. E così è giusto che anche noi elogiamo Eros, prima dicendo quale è lui, poi quali sono i suoi doni.

Eros è il dio più felice, più bello, più buono, più giovane, più delicato e più leggiadro

«Ebbene, *io* dico che fra tutti gli dèi che sono felici, se è lecito dirlo e non esporsi all'ira divina, Eros è il più felice di tutti, perché è il più bello e il più buono.

«Ed è il più bello, perché ha i seguenti caratteri. In primo luogo, o Fedro, è il più giovane degli dèi. E una grande *[B]* prova di questo che dico ce la porta egli stesso, fuggendo in veloce fuga la vecchiaia, la quale, come è noto, è molto veloce, perché s'avvicina a noi più presto di quanto dovrebbe.

«Eros, per sua natura, la odia e a lei non si accosta neppure da lontano. Egli sta sempre con i giovani, ed è giovane. E dice bene il vecchio proverbio che il simile si avvicina sempre al simile[73].

«Ed io, pur essendo d'accordo con Fedro su molte altre cose, non sono d'accordo su questo, ossia che Eros sia più antico di Crono e di Giapeto[74]. Invece, *[C]* io dico che Eros è il più giovane degli dèi, e che è sempre giovane. E quelle antiche vicende riguardanti gli dèi che Esiodo[75] e Parmenide[76] narrarono, avvennero per opera della Necessità e non di Eros, se mai essi narrano il vero. Se Eros fosse stato fra loro, non ci sarebbero stati né mutilazioni né incantesimi degli uni e degli altri, né molte altre violenze, ma amicizia e pace, come c'è invece ora, da quando Eros regna sugli dèi.

«Dunque, Eros è giovane e, oltre ad essere giovane, è anche delicato. Ma ci sarebbe bisogno di un poeta *[D]* della grandezza di Omero, per mostrare la delicatezza di questo dio. Parlando di Ate, Omero dice infatti che è dea ed è delicata, o, almeno, che sono delicati i suoi piedi, così esprimendosi: *Sono delicati i suoi piedi: infatti non tocca la terra / ma cammina avanzando sulle teste degli uomini*[77].

«E mi pare che egli dimostri la delicatezza della dea con una bella prova, e cioè che cammina non sul duro, ma sul molle.

«E della medesima prova *[E]* ci avvarremo anche noi, applicandola a Eros, per dimostrare che egli è delicato. Infatti, egli non cammina sulla terra e neppure sulle teste degli uomi-

ni, le quali non sono troppo morbide; cammina e dimora, invece, fra le cose più morbide che ci sono.

«Egli pone infatti la sua dimora nei cuori e nelle anime degli dèi e degli uomini; e neppure in tutte le anime senza distinzione. Ma se si imbatte in un'anima che ha un carattere duro, se ne va via, e se in una che ha un carattere dolce, vi prende invece dimora. Allora, poiché con i piedi e con tutte le altre membra tocca le cose che sono, fra le cose più morbide, quelle che sono in sommo grado morbide, Eros deve essere delicatissimo. *[196 A]*

«Dunque, Eros è giovanissimo e delicatissimo, e inoltre è nella sua forma flessuoso. Infatti non potrebbe essere in grado di insinuarsi in ogni parte, né passare inosservato, quando attraverso ogni anima prima entra e poi esce, se fosse rigido. E una grande prova della sua forma proporzionata e flessuosa è la leggiadria che Eros possiede più di tutti, per comune consenso. Infatti, fra bruttezza e amore c'è sempre guerra reciproca.

«Il suo posarsi fra i fiori indica la bellezza del suo colore. Infatti, Eros non si posa *[B]* su ciò che non ha fiore o che è già sfiorito, sia anima, sia corpo, sia qualsivoglia altra cosa. E invece, dove ci sia un luogo fiorito e odoroso, qui egli si posa e rimane.

«Della bellezza di Eros bastino le cose che ho detto, anche se ne rimarrebbero ancora molte.

Eros ha tutte le virtù

«Resta da dire, dopo le cose dette, della virtù di Eros. La cosa più grande è che Eros non fa ingiustizia né a dèi né a uomini; e nemmeno la riceve né da dèi né da uomini. Infatti, né egli patisce per violenza, se mai qualcosa patisce, perché la violenza non tocca Eros, *[C]* né agisce con violenza quando agisce, perché tutti servono ad Eros volontariamente in ogni cosa. E ciò che uno, consenziente, concorda con un altro pure consenziente, *le leggi regine della Città*[78] stabiliscono essere giusto.

«E oltre che della giustizia, Eros partecipa della più grande temperanza. Sono tutti d'accordo nel sostenere che la temperanza sia il dominare i piaceri e i desideri e che nessun piacere è più forte di Eros. Se, dunque, gli altri piaceri sono più deboli, possono essere dominati da Eros, ed Eros li domina; e, in quanto domina i piaceri e i desideri, Eros risulta essere in sommo grado temperante.

«E per coraggio, poi, *[D] neppure Ares gli si può opporre*[79]. Infatti, non è Ares che possiede Eros, ma è Eros che possiede Ares, ossia l'amore di Afrodite, come si dice[80]. E chi possiede è più forte di chi è posseduto; e chi domina colui che ha il maggior coraggio rispetto agli altri, risulta essere il più coraggioso di tutti.

«Si è detto, dunque, della giustizia, della temperanza e del coraggio del dio. Mi resta ancora da dire della sua sapienza. Infatti, per quanto è possibile, non bisogna tralasciare nulla.

«E in primo luogo, per onorare anch'io, dal canto mio, la nostra arte come Erissimaco *[E]* ha onorato la sua, dirò che questo dio è un poeta così sapiente da rendere poeti anche gli altri. Infatti, ognuno diventa poeta, non appena Eros lo tocchi, *anche se prima era estraneo alle Muse*[81].

«E di questa prova ci conviene fare uso per dimostrare che Eros è un buon artista, per dirla in breve, di tutte le arti[82] sacre alle Muse. Infatti, le cose che non si hanno e che non si conoscono, non si possono né dire né insegnare agli altri. *[197 A]* E infatti, considerando la produzione degli animali, chi potrà negare che sia appunto per la sapienza di Eros che tutti gli animali si generano e crescono?

«E non sappiamo anche che chi ha avuto maestro questo dio nell'esercizio delle arti, diventa famoso e illustre, mentre chi non è stato toccato da Eros rimane oscuro? Infatti, lo stesso Apollo scoprì l'arte sagittaria, l'arte medica e l'arte divinatoria, essendo guidato da desiderio e da Eros, *[B]* cosicché egli pure è un discepolo di Eros.

«E così anche le Muse nelle loro arti, Efesto nell'arte di fabbro, Atena nell'arte del tessere e *Zeus nel governare gli dèi e gli uomini*[83].

«Di conseguenza, anche le discordie degli dèi si composero, quando sopraggiunse Eros, che era evidentemente amore di bellezza, perché amore di bruttezza non esiste. Prima, invece, come ho detto all'inizio, fra gli dèi avvenivano molte e terribili cose, come si narra, perché dominava la Necessità. Invece, dal momento in cui nacque questo dio, a causa dell'amore delle cose belle venne agli dèi e agli uomini ogni bene. *[C]*

Eros per natura dona agli uomini le cose più belle e più buone

«Così mi sembra, o Fedro, che Eros, essendo egli per primo bello e buono in sommo grado, sia causa anche per gli altri di altre cose che hanno tali caratteristiche. E mi viene di dirlo in versi che è Eros che produce *fra gli uomini pace, sul mare quiete / cessare del vento, riposo e sonno quando si è nell'angoscia*[84]. *[D]*

«Eros ci spoglia dell'alterità e ci riempie di affinità, è il fondatore di tutti i convegni come questo nostro, che ci riuniscono insieme gli uni con gli altri; fa da guida nelle feste, nelle danze e nei sacrifici; produce dolcezza e allontana rozzezza; fa dono di benevolenza ed è incapace di malevolenza; è benigno e buono; è contemplabile dai sapienti, mirabile per gli dèi, invidiabile per quelli che non hanno fortuna, acquistato da chi è felice, padre di delicatezza, di mollezza, di tenerezza, di grazie, di desiderio e di bramosia. È pieno di cura *[E]* per i buoni e trascura i malvagi. Nella fatica, nella paura, nella passione e nella parola è guida, aiuto, sostenitore, salvatore eccelso. È ornamento di tutti gli dèi e di tutti gli uomini. È guida bellissima e bravissima, che tutti gli uomini devono seguire, cantandolo in maniera bella, partecipando all'ode che egli canta, incantando il pensiero di tutti gli dèi e di tutti gli uomini.

«Questo è il mio discorso, o Fedro, che si deve offrire al dio – raccontava Aristodemo –, fatto di cose un po' dette per scherzo, un po' dette sul serio in giusta misura, per quanto ne sono capace». *[198 A]*

Intervento di Socrate e prologo al suo grande discorso

Si deve parlare di Eros dicendo la verità, ossia precisando quale sia la sua natura e che cosa ne consegue

Aristodemo raccontava che non appena Agatone ebbe terminato il suo discorso, tutti i presenti applaudirono molto, convinti che il giovane avesse parlato in maniera degna di lui stesso e del dio.

E Socrate, allora, volgendo lo sguardo ad Erissimaco, disse: «Ti pare, forse, o figlio di Acumeno, che il mio timore di prima fosse inconsistente? O non ti pare, invece, che io parlassi da indovino, quando dicevo che Agatone avrebbe fatto un discorso in modo mirabile, e che io sarei venuto a trovarmi privo di risorse?».

Ed Erissimaco rispose: «In una cosa mi sembra che tu abbia parlato da indovino, ossia che Agatone avrebbe fatto un bel discorso; invece nell'altra, ossia che tu saresti venuto a trovarti privo di risorse, non credo

proprio». *[B]*

«E come, benedett'uomo – riprese Socrate –, non potrei trovarmi privo di risorse, e non solo io, ma anche chiunque altro dovesse parlare, dopo che è stato fatto un discorso così bello e così vario? E se pure, nel resto, non è stato meraviglioso tutto alla stessa maniera, verso la fine chi non sarebbe rimasto colpito nell'udire la bellezza delle parole e delle espressioni? E io, riflettendo sul fatto che non sarei stato in grado di dir nulla che fosse vicino a queste cose così belle, *[C]* sarei scappato via per vergogna, se in qualche maniera mi fosse stato possibile.

«Infatti, il discorso di Agatone mi ha ricordato Gorgia, tanto che mi pareva che mi potesse capitare proprio quello che narra Omero[85]: mi prese la paura che Agatone, alla fine del discorso, lanciasse la testa di quel terribile oratore Gorgia contro di me, e mi trasformasse in pietra, togliendomi la voce. E mi sono reso conto, allora, di essere stato uno sciocco, quando ho acconsentito di fare anch'io insieme a voi *[D]* l'elogio di Eros, a mio turno, dicendo d'essere esperto nelle cose d'amore, mentre, invero, non ero a conoscenza del modo in cui si deve elogiare una qualsiasi cosa.

«Io credevo, per la mia ingenuità, che sulla cosa che veniva elogiata si dovesse dire la verità, e che questo dovesse costituire il fondamento e che, scegliendo le più belle fra le cose vere, si dovessero presentare disposte nel modo più conveniente. E già pensavo con orgoglio che io avrei fatto un bel discorso, nella convinzione di conoscere la verità per quanto concerne il fare l'elogio di qualsiasi cosa. E invece, come mi sembra, non consisteva in questo il fare un bell'elogio di qualsiasi cosa, ma consisteva, piuttosto, *[E]* nell'attribuire alla cosa i pregi più grandi e più belli, sia che essa abbia questi pregi, sia che non li abbia. E se poi questo era falso, non importava nulla.

«Sembra, infatti, che si sia preso accordo che ciascuno di noi fingesse di elogiare Eros, e non già che lo elogiasse veramente. E proprio per questo motivo io credo che voi, muovendo ogni argomento, lo riferite ad Eros, e affermate che egli è appunto tale e che è causa di beni tanto grandi, in modo da farlo parere *[199 A]* bellissimo e buonissimo, evidentemente a quelli che non lo conoscono, non certo a quelli che lo conoscono. E in questo modo l'elogio risulta bello e grandioso.

«Ma io non ero a conoscenza di questa maniera di fare l'elogio, e proprio perché non la conoscevo, ho dato il mio assenso di elogiarlo io pure, quando sarebbe venuto il mio turno. Ma, *promise la lingua, e non il cuore*[86]. Dunque, diamo l'addio alla cosa!

«Infatti, in questo modo io non faccio l'elogio, perché non ne sono capace. Non ne sarei proprio capace. *[B]* Ma se lo volete, io sono disposto a dirvi le cose vere secondo la mia maniera, e non già in relazione ai vostri discorsi, per non attirarmi la vostra derisione. Vedi tu, o Fedro, se hai ancora bisogno di un discorso di questo genere, ossia che faccia udire la verità su Eros, detta però con quelle parole e con quelle costruzioni di frasi quali via via mi verranno in mente[87]».

Aristodemo raccontava che Fedro e gli altri incitarono Socrate a parlare senz'altro in quella maniera secondo cui riteneva che si dovesse parlare.

«E allora, Fedro – soggiunse Socrate –, permettimi di fare prima alcune piccole domande ad Agatone, in modo che, dopo aver avuto il suo consenso, io possa senz'altro parlare».

E Fedro rispose: «Te lo permetto; interroga pure». *[C]*

Aristodemo raccontava che, una volta detto questo, Socrate incomin-

ciò a parlare nella maniera che segue.

Eros è sempre amore di qualcosa

«Caro Agatone, mi pare che tu abbia incominciato bene il tuo discorso, dicendo per prima cosa che bisogna mostrare quello che sia Eros e poi le sue opere.

«Questo inizio mi piace.

«Su, dunque, dal momento che per quanto concerne Eros e anche per il resto hai fatto un'esposizione in modo bello e grandioso, spiegando quale egli sia, *[D]* dimmi anche questo: Eros è forse tale da essere amore di qualche cosa, oppure di nulla? Non ti domando se sia amore di una madre o di un padre, perché tale domanda, se Eros sia amore di una madre o di un padre, risulta ridicola. Te lo domando, invece, come se del padre io ti domandassi questo: il padre è padre di qualcuno, oppure no? E certamente tu mi diresti, se intendessi rispondere bene, che il padre è padre di un figlio o di una figlia; o no?».

«Sicuramente», rispose Agatone.

«E, allora, non vale la stessa cosa anche per la madre?».

Fu d'accordo anche su questo. *[E]*

«Allora – riprese Socrate –, rispondimi ancora un poco, in modo che tu possa capire meglio quello che io voglio. Se io ti domandassi questo: un fratello, appunto in quanto tale, è fratello di qualcuno, oppure no?».

Disse che lo è.

«E non è forse fratello di un fratello o di una sorella?».

Lo ammise.

«Cerca quindi di dirlo – proseguì Socrate – anche per quanto riguarda l'amore: Eros è amore di nulla, oppure di qualcosa?»

«Certamente di qualcosa». *[200 A]*

L'amore di qualcosa è sempre desiderio di ciò di cui si sente mancanza

«Questa cosa allora – soggiunse Socrate – tienila per te e cerca di ricordarti che cosa sia. Dimmi invece questo: Eros desidera o no la cosa di cui egli è amore?».

«Certamente», rispose.

«E forse proprio possedendo ciò che desidera e ama, di conseguenza lo desidera e ama, o invece non possedendolo?».

«Non possedendolo, come è verosimile», rispose.

«Considera allora – proseguì Socrate –, se anziché verosimile, non sia proprio necessario che ciò che ha desiderio abbia desiderio di ciò di cui è mancante, e invece non *[B]* abbia desiderio se non ne sia mancante. Io, o Agatone, ho la piena convinzione che sia necessario. E a te come pare?».

«Pare anche a me», rispose.

«Dici bene! Uno che sia grande, desidera forse di essere grande, o uno che sia forte desidera forse di essere forte?».

«È impossibile, dopo quello che si è convenuto».

«Infatti, se uno è già tale, non è certo mancante di queste cose».

«Dici il vero».

«Mettiamo il caso che, pur essendo già forte – riprese Socrate –, e pur essendo già veloce e, pur essendo già sano, desiderasse di essere sano. Qualcuno potrebbe infatti credere che, per tutte queste cose e per le altre di questo genere, *[C]* coloro che sono così dotati e posseggono tali cose, desiderino anche proprio ciò che già posseggono. Dico questo, perché non ci lasciamo ingannare. Ebbene, Agatone, se tu rifletti, è necessario che costoro, nel momento presente, posseggano, ognuno, ciascuna delle qualità che hanno, lo vogliano o no. Ma proprio questo chi lo potrebbe mai desiderare? E se qualcuno, poi, mi dicesse: "Io, pur essendo sano voglio anche essere sano; io, pur essendo ricco, voglio anche essere ricco, e

quindi desidero queste cose che ho", noi gli risponderemmo questo: "Tu, o caro, *[D]* che hai ricchezza, salute e forza, in effetti vuoi avere queste cose anche in futuro, perché nel momento presente, sia che tu voglia, sia che tu non voglia, le possiedi già. Bada, dunque, se quando tu affermi: "Desidero le cose che ora ho", tu, in verità, non dica altro se non questo: "Voglio che le cose che al presente io ho, mi rimangano anche in futuro". Non lo ammetterà?».

Agatone disse di sì.

E Socrate continuò: «Allora, questo non significa forse amare ciò che non è ancora a propria disposizione e che ancora non si possiede, ossia desiderare che queste cose ci siano conservate e siano presenti anche in futuro?». *[E]*

«Certamente», rispose.

«E, dunque, costui, ed ogni altra persona che abbia desiderio, desidera ciò che non ha a sua disposizione e che non è presente, ciò che non possiede, ciò che egli non è, ciò di cui ha bisogno. Sono queste le cose di cui sente desiderio e amore?».

«Certo», rispose.

«Suvvia – disse Socrate –, ricapitoliamo le cose che abbiamo detto. Eros non è forse, innanzi tutto, amore di alcune cose e, inoltre, di quelle cose di cui sente mancanza?». *[201 A]*

«Sì», rispose.

Ciò di cui Eros sente mancanza e desiderio sono le cose belle e buone

«E, dopo questo ricorda a quali cose nel tuo discorso hai detto che Eros si rivolge. Se vuoi, te lo ricorderò io. Credo che in qualche modo tu abbia detto questo, ossia che le vicende degli dèi hanno ricevuto ordine grazie all'amore delle cose belle. Infatti, non c'è amore delle cose brutte. Non hai detto all'incirca questo?».

«Sì, l'ho detto», rispose Agatone.

«E lo hai detto in maniera conveniente, o amico – disse Socrate –. E se è veramente così, che altro è Eros se non amore di bellezza, e non già di bruttezza?».

Lo ammise. *[B]*

«E non si è ammesso che si ama ciò di cui si è mancanti e che non si possiede?»

«Sì», disse.

«Eros, dunque, è mancante di bellezza e non la possiede».

«Per forza», disse.

«Ma come? Ciò che è mancante di bellezza e che non la possiede in nessun modo, dici allora che è bello?».

«Proprio no».

«E se è così, ammetti ancora che Eros è bello?».

E Agatone disse: «C'è pericolo, o Socrate, che io non avessi alcuna conoscenza di quello che dicevo». *[C]*

«Eppure – disse Socrate –, hai parlato bene, o Agatone. Ma mi devi dire ancora una piccola cosa: le cose buone non ti pare che siano anche cose belle?».

«A me sì».

«Se, allora, Eros è mancante delle cose belle, e se le cose belle sono buone, egli è mancate anche delle cose buone».

«Io, o Socrate, non ti posso contraddire – rispose Agatone –. Sia pure come tu dici!».

«È la verità – disse Socrate –, caro Agatone, che non puoi contraddire, perché contraddire a Socrate non è per niente difficile». *[D]*

Grande discorso di Socrate. Dialogo con la sacerdotessa Diotima di Mantinea

Eros è un intermedio fra bello e buono, brutto e cattivo

«Ma, finalmente, ti lascerò stare. Cercherò, invece, di esporre a voi il discorso su Eros, che un giorno udii

da una donna di Mantinea, Diotima[88], che in queste cose era sapiente e in molte altre, e che una volta per gli Ateniesi, con sacrifici che fece loro offrire per difendersi dalla peste, ottenne il rinvio per dieci anni dell'epidemia[89]. Fu lei che istruì anche me nelle cose d'amore.

«Cercherò di esporvi un suo discorso, partendo dalle cose che si sono convenute fra me e Agatone, pronunciandolo io da solo, per quanto mi sia possibile. E bisogna proprio, o Agatone, come prescrivi tu, spiegare *[E]* in primo luogo, chi è Eros e di quale natura sia, e, poi, le sue opere.

«Ebbene, mi pare che la cosa più facile sia quella di spiegare nel modo in cui la straniera spiegava, facendomi domande. Infatti, anch'io dissi a lei all'incirca quelle stesse cose che Agatone ha detto a me, ossia che Eros è un gran dio, e che è amore delle cose belle. E lei mi confutò con quegli stessi argomenti con cui io ho confutato lui, ossia dicendo che, in base al suo stesso discorso, Eros non risulta essere né bello né buono[90].

«Ed io allora risposi: "Che cosa dici, o Diotima? Allora Eros è brutto e cattivo?".

«E lei: "Sta' zitto! Credi forse che ciò che non sia bello, di necessità debba essere brutto?". *[202 A]*

«"Sicuramente!".

«"E che ciò che non sia sapiente, debba essere ignorante? O non ti accorgi che c'è un intermedio fra sapienza ed ignoranza?".

«"Qual è questo?".

«"L'opinare rettamente, però senza essere in grado di fornire spiegazioni – precisò Diotima –, non sai che non è un sapere? Infatti, come potrebbe essere scienza una cosa senza spiegazioni?[91] E non è neppure ignoranza. Infatti, come potrebbe essere ignoranza, se coglie l'essere? Pertanto, l'opinione retta è indubbiamente di questo tipo: un intermedio fra saggezza e ignoranza".

«"Dici il vero", risposi. *[B]*

«"Allora, non forzare ciò che non è bello a essere brutto e ciò che non è buono ad essere cattivo! E così anche Eros, dal momento che anche tu sei d'accordo che *non* è né buono né bello, non credere che debba essere brutto e cattivo: è qualcosa di intermedio fra questi due", disse.

Eros non è un dio, ma un demone

«"Però – risposi io –, tutti ammettono che è un grande dio!".

«"Parli di tutti, intendendo tutti quelli che non sanno – disse –, oppure anche di quelli che sanno?".

«"Proprio di tutti".

«E lei, ridendo, disse: "E come può essere, o Socrate, *[C]* che ammettano che egli sia un gran dio, quelli che dicono che non è nemmeno un dio?"

«"E chi sono costoro?", chiesi.

«"Uno sei tu – rispose – e uno io".

«Ed io ribattei: "In che modo puoi dire questo?".

«E lei rispose: "È facile! Dimmi: non affermi tu che tutti gli dèi sono beati e belli? O avresti forse la sfrontatezza di dire che qualcuno degli dèi non sia né bello né beato?".

«"Per Zeus, io no", dissi.

«"E non dici felici coloro che sono in possesso di cose buone e belle?".

«"Sicuramente". *[D]*

«"Ma tu hai ammesso che Eros, per mancanza delle cose buone e belle, ha desiderio di queste cose di cui è mancante".

«"L'ho ammesso, infatti".

«"E allora, come potrebbe essere dio chi non è partecipe delle cose belle e delle cose buone?"

«"In nessun modo, a quanto pare".

«"Dunque, vedi – disse – che anche tu non credi che Eros sia un dio?".

«"Allora – dissi –, che cos'è Eros? È un mortale?".

«"No certo".

«"Ma, allora, che cos'è?".

«"Come si è detto prima – disse –. È qualcosa di intermedio fra mortale e immortale".

«"Allora che cos'è, o Diotima?".

«"Un gran demone, o Socrate: infatti, tutto ciò che è demonico *[E]* è intermedio fra dio e mortale[92]".

«"E quale potere ha?", domandai.

«"Ha il potere di interpretare e di portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dèi: degli uomini le preghiere e i sacrifici, degli dèi, invece, i comandi e le ricompense dei sacrifici. E, stando in mezzo fra gli uni e gli altri, opera un completamento, in modo che il tutto sia ben collegato con se medesimo. Per opera sua ha luogo tutta la mantica e altresì l'arte sacerdotale che riguarda i sacrifici e le iniziazioni *[203 A]* e gli incantesimi e tutta quanta la divinazione e la magia. Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo demone gli dèi hanno ogni relazione ed ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano, sia quando dormono. E chi è sapiente in queste cose è un uomo demonico; chi, invece, è sapiente in altre cose, in arti o in mestieri, è uomo volgare. Tali demoni sono molti e svariati; e uno di essi è Eros".

La madre e il padre di Eros: Penia e Poros

«E io domandai: "E chi è suo padre? E chi è sua madre?". *[B]*

«"È cosa un po' lunga da spiegare, pure te la dirò.

«"Quando nacque Afrodite, gli dèi tennero banchetto, e fra gli altri c'era Poros (l'Espediente)[93], figlio di Metis (la Perspicacia). Dopo che ebbero tenuto il banchetto, venne Penia (la Povertà)[94] a mendicare, poiché c'era stata una grande festa, e se ne stava vicino alla porta. Successe che Poros, ubriaco di nettare, dato che il vino non c'era ancora, entrato nel giardino di Zeus, appesantito com'era, fu colto dal sonno. Penia, allora, per la mancanza in cui si trovava di tutto ciò che ha Poros[95], escogitando di avere un figlio da Poros, *[C]* giacque con lui e concepì Eros. Per questo, Eros divenne seguace e ministro di Afrodite, perché fu generato durante le feste natalizie di lei; ad un tempo è per natura amante di bellezza, perché anche Afrodite è bella.

«"Dunque, in quanto Eros è figlio di Penia e di Poros, gli è toccato un destino di questo tipo. Prima di tutto è povero sempre, ed è tutt'altro che bello e delicato, come ritengono i più. Invece, è duro *[D]* e ispido, scalzo e senza casa, si sdraia sempre per terra senza coperte, e dorme all'aperto davanti alle porte o in mezzo alla strada, e, perché ha la natura della madre, sempre accompagnato con povertà. Per ciò che riceve dal padre, invece, egli è insidiatore dei belli e dei buoni, è coraggioso, audace, impetuoso, straordinario cacciatore, intento sempre a tramare intrighi, appassionato di saggezza, pieno di risorse, ricercatore di sapienza per tutta la vita[96], straordinario incantatore, preparatore di filtri, sofista. *[E]* E per sua natura non è né mortale né immortale, ma, in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive, quando riesce nei suoi espedienti, talora, invece, muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre. E ciò che si procura gli sfugge sempre di mano, sicché Eros non è mai né povero di risorse, né ricco.

Eros è filo-sofo

«"Inoltre, sta in mezzo fra sapienza e ignoranza. *[204 A]* Ed ecco come avviene questo. Nessuno degli dèi fa filosofia[97], né desidera diventare sapiente, dal momento che lo è già. E chiunque altro sia sapiente, non

filosofa. Ma neppure gli ignoranti fanno filosofia, né desiderano diventare sapienti. Infatti, l'ignoranza ha proprio questo di penoso: chi non è né bello né buono né saggio, ritiene invece di esserlo in modo conveniente. E, in effetti, colui che non ritiene di essere bisognoso, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno".

«"Chi sono, allora, o Diotima – io dissi –, coloro che filosofano, se non lo sono i sapienti e neppure gli ignoranti?". *[B]*

«"È ormai chiaro – rispose – anche ad un bambino che sono quelli che stanno a mezzo fra gli uni e gli altri, e uno di questi è appunto anche Eros. Infatti, la sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore per il bello. Perciò è necessario che Eros sia filosofo, e, in quanto è filosofo, che sia intermedio fra il sapiente e l'ignorante. E causa di questo è la sua nascita: infatti, ha il padre sapiente pieno di risorse, e la madre non sapiente priva di risorse[98]. La natura del demone, caro Socrate, è dunque questa. Per quello che tu credevi che fosse Eros, *[C]* non ti devi stupire. Infatti credevi, come mi sembra dalle cose che tu dici, che Eros fosse l'amato e non l'amante. Ed è per questo, credo, che Eros ti pareva tutto bello. Infatti, ciò che è amato è ciò che nel suo essere è bello, delicato, perfetto e beatissimo. Invece l'amante ha tutt'altra forma[99], quella appunto che io ti ho spiegato".

Il servizio reso da Eros agli uomini

«E, allora, io dissi: "E sia, o straniera! Infatti, tu dici bene. Ma se Eros è di questo tipo, che vantaggio porta agli uomini?". *[D]*

«"Questo punto, o Socrate, cercherò di spiegartelo – disse – dopo queste altre cose. Dunque, Eros è di questo tipo, è nato in questo modo, ed è amore delle cose belle, come tu affermi. Ma se qualcuno ci domandasse: perché, o Socrate e Diotima, Eros è amore delle cose belle? O, per dirla in modo ancor più chiaro: chi ama le cose belle, ama; ma che cosa ama?".

«Ed io risposi: "Che le cose belle diventino sue".

«"Ma la tua risposta – disse – comporta questa domanda: che vantaggio avrà colui che venga in possesso delle cose belle?".

«E io risposi di non avere ancora a mia disposizione una risposta per tale domanda. *[E]*

«"Ma – disse –, è come se qualcuno usando il termine bene in luogo di quello di bello, ti domandasse: Socrate, chi ama le cose buone, ama; ma che cosa ama?".

«"Che diventino sue", risposi io.

«"E che vantaggio avrà dal venire in possesso delle cose buone?".

«"A questo – dissi io – mi è più facile fornirti una risposta: sarà felice". *[205 A]*

«"Infatti – disse –, è appunto per il possesso delle cose buone che sono felici quelli che sono felici, e non c'è più bisogno di fare questa ulteriore domanda: Chi vuole essere felice, a che scopo vuole essere felice? Perché la risposta ha ormai raggiunto il suo fine".

«"Dici il vero", risposi.

«"Questa volontà e questo amore credi che siano una cosa comune a tutti gli uomini, e che tutti vogliano possedere? O come dici?".

«"Proprio così – dissi –, che sia una cosa comune a tutti".

Eros è ogni desiderio di cose buone, anche se questo nome si dà solo ad una sua forma specifica

«"E perché, Socrate – continuò –, non diciamo che tutti amano, *[B]* se è vero che tutti amano le medesime cose e sempre, ma di alcuni diciamo che amano e di altri no?".

«"Anch'io mi stupisco", risposi.

«"Ma non c'è da stupirsi – soggiunse –, perché noi, separando una particolare forma di amore, le attribuiamo il nome dell'intero e la chiamiamo appunto amore, mentre per le altre forme di amore usiamo altri *nomi*"[100].

«"Come, ad esempio, che cosa?", chiesi io.

«"Come ad esempio questo. Tu sai che la creazione è qualcosa di molteplice. Infatti, ogni causa per cui ogni cosa passa dal non essere all'essere è sempre una *[C]* creazione; cosicché le produzioni che dipendono da tutte quante le arti sono creazioni, e tutti gli artefici di queste cose sono creatori"[101].

«"Dici il vero".

«"Però – continuò – sai che non sono chiamati tutti creatori, ma hanno altri nomi e che una parte distinta da tutta intera la creazione, ossia quella che riguarda la musica e i versi, viene designata con il nome dell'intero. Solamente questa viene detta creazione, e coloro che posseggono questa arte della creazione sono detti creatori"[102].

«"È vero", dissi. *[D]*

«"E così è anche per Eros. In generale, ogni desiderio per le cose buone e dell'essere felice per ciascuno è il grandissimo e astuto Eros![103] Ma di coloro che in molti altri modi mirano a lui, o mediante il guadagno, o mediante la pratica della ginnastica, o la filosofia, non si dice che amano, né si dice che sono amanti, mentre coloro che mirano a quel fine impegnandosi secondo un'unica forma di amore, prendono il nome dell'intero con i termini: *amore*, *amare*, *amanti*".

«"Forse hai ragione", dissi io.

Eros è tendenza a possedere il Bene per sempre

«"Però si sente fare un certo discorso, secondo cui quelli che amano sono coloro che *[E]* cercano la loro metà[104]. Il mio discorso dice, invece, che l'amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che, caro amico, essi non siano il Bene[105]. Infatti, gli uomini sono disposti a farsi tagliare piedi e mani, se queste parti di se medesimi a loro risultano essere in cattivo stato. Infatti, io penso, ciascuno non è attaccato a ciò che gli è proprio, a meno che non si chiami Bene ciò che gli è proprio, e non si chiami Male ciò che è estraneo, dal momento che non c'è altro *[206 A]* che gli uomini amano se non il Bene. O tu non sei di questo parere?".

«"Per Zeus, no certo", risposi.

«"Dunque – disse –, si può affermare senz'altro che gli uomini amano il bene".

«"Sì", risposi.

«"E allora – proseguì – non bisogna aggiungere che amano anche di essere in possesso del bene?".

«"Bisogna aggiungerlo", risposi.

«"E non solo di esserne in possesso – disse –, ma altresì di esserne in possesso per sempre".

«"Bisogna aggiungere anche questo".

«"In breve – disse – l'amore è tendenza a essere in possesso del bene per sempre[106]".

«"Quello che dici è verissimo", risposi. *[B]*

Eros è tendenza a procreare nel bello

«"Dal momento che l'amore è sempre questo – proseguì –, in quale maniera e in quale azione l'impegno e lo sforzo di coloro che mirano ad esso possono chiamarsi amore? Che cosa sarà mai questo atto? Sei capace di dirlo?".

«"Se fossi capace di dirlo, o Diotima, io non ti ammirerei – risposi – per la tua sapienza, né verrei da te per imparare appunto queste cose!".

«"Allora te lo dirò io: è un parto

nella bellezza, sia secondo il corpo sia secondo l'anima".

«"Ci vuole un indovino – dissi – per intendere quello che dici! Io non capisco". *[C]*

«"Ma io te lo dirò in maniera più chiara. Tutti gli uomini, o Socrate – proseguì – sono gravidi secondo il corpo e secondo l'anima, e quindi in un certo periodo della vita la nostra natura brama partorire. Ma partorire nel brutto non è possibile, mentre è possibile nel bello. L'unione dell'uomo e della donna comporta un parto. E questa cosa è divina. Nell'essere vivente mortale vi è questo di immortale: la gravidanza e la generazione. Ma queste non si possono produrre in ciò che sia disarmonico. *[D]* E disarmonico con tutto ciò che è divino è il brutto; il bello è invece in armonia con esso. Dunque, Calloné, ossia la Bellezza[107], nella generazione ha la funzione di Moira e di Ilitia[108]. Per questo il gravido, quando si avvicina al bello si allieta, e, rallegrato, si effonde, partorisce e genera; invece, quando si avvicina al brutto, si rattrista, e, addolorato, si contrae e si rinchiude in sé, si tira indietro e non genera, e, tenendo dentro di sé ciò di cui è gravido, ne soffre molto. Di qui, in chi è gravido e turgido, nasce una forte emozione *[E]* per il bello, per il motivo che esso solo può liberare dalle doglie chi lo possiede. Infatti, o Socrate – disse –, l'amore non è desiderio del bello, come ritieni tu".

«"Ma di che cosa, allora, è amore?".

«"Di generare e partorire nel bello".

«"E sia!", dissi.

«E lei rispose: "È proprio così! E perché, allora, amore della generazione? Perché la generazione è ciò che ci può essere di sempre nascente e di immortale in un mortale. *[207 A]* Ed è necessario, in base alle cose che si sono ammesse, che l'immortalità si desideri insieme con il bene, se è vero che l'amore è amore di possedere il bene sempre. Da tale ragionamento consegue, necessariamente, che l'amore è anche amore di immortalità".

Eros è aspirazione all'immortalità

«Queste cose, dunque, Diotima mi insegnava, quando mi faceva discorsi sulle cose d'amore.

«E una volta mi domandò: "O Socrate, quale ritieni che sia la causa di tale amore e di tale desiderio? O non ti accorgi in quale tremenda situazione si trovino tutti gli animali, sia i terrestri sia i volatili, non appena sorga in loro il desiderio di generare, essendo tutti colti da malattia *[B]* e disponendosi in maniera amorosa, prima di tutto per quanto riguarda l'accoppiarsi fra di loro e poi per quanto concerne l'allevare i loro nati; e poi, come siano pronti, in loro difesa, addirittura i più deboli a combattere con i più forti e a morire, e come siano pronti, per poterli nutrire, anche a soffrire la fame e a fare ogni altra cosa. Per quanto riguarda gli uomini – proseguì – si può credere che facciano queste cose per ragionamento; ma per quanto riguarda gli animali, quale può essere la causa di questo atto d'amore? *[C]* Sei in grado di dirlo?".

«E io, di nuovo, le risposi che non lo sapevo.

«E lei: "E tu allora credi di poter diventare un esperto nelle cose d'amore, se non capisci queste cose?".

«"Ma è per questo, o Diotima, che io vengo da te, come poco fa ti dicevo[109], ben sapendo che io ho bisogno di maestri. Dimmi, dunque, quale sia la causa di queste e delle altre cose che riguardano l'amore".

«"Se, dunque, tu credi – disse – che amore sia per natura quello che più di una volta abbiamo ammesso, non ti

devi meravigliare. *[D]* Infatti, lo stesso discorso di prima vale anche ora, ossia che la natura mortale cerca, nella misura del possibile, di essere sempre e di essere immortale. E le è possibile solo in questa maniera, ossia con la generazione, in quanto essa lascia dopo di sé sempre un altro essere giovane in luogo del vecchio. Infatti, anche nel tempo in cui ciascuno degli esseri viventi si dice che vive e che egli è il medesimo, come per esempio di un uomo si dice che è il medesimo da quando è fanciullo fino a quando diventa vecchio, e si dice che è il medesimo anche se, in realtà, non mantiene mai in sé le medesime cose, ma si rinnova continuamente, mentre perde alcune cose, e nei capelli e nella carne e nelle ossa e *[E]* nel sangue e in tutto quanto il suo corpo.

E questo avviene non solo nel corpo, ma anche nell'anima: modi di fare, abitudini, opinioni, desideri, piaceri, dolori, paure, sono cose che non rimangono mai le medesime in ciascun uomo, ma alcune nascono e alcune periscono. E ancora più strano di questo è ciò che riguarda le conoscenze: *[208 A]* non solo alcune nascono e alcune periscono e noi non siamo i medesimi neppure rispetto alle conoscenze, ma anche ciascuna delle conoscenze considerata di per sé subisce la medesima cosa. Infatti, quell'attività che chiamiamo studiare, ha luogo perché la scienza se ne va via; infatti, la dimenticanza è l'uscita della conoscenza, mentre lo studio, producendo in noi un ricordo in luogo di quello che se n'è andato via, salva la conoscenza, in modo che essa paia la medesima. E appunto in questa maniera ogni cosa mortale si mette in salvo, ossia non già con l'essere sempre in tutto il medesimo, come ciò che è *[B]* divino, ma con il lasciare in luogo di quello che se ne va o che invecchia, qualcos'altro che è giovane e simile a lui.

«"Con questo sistema, o Socrate – soggiunse –, ciò che è mortale partecipa dell'immortalità, sia il corpo, sia ogni altra cosa; ciò che è immortale, invece, vi partecipa in altro modo. Non ti stupire, dunque, se ogni essere tenga in onore il proprio rampollo, perché è in funzione di immortalità che questa cura e l'amore s'accompagnano ad ognuno".

Eros porta a partorire nel bello non solo il corpo, ma anche l'anima

«E io, udito questo discorso, mi meravigliai e dissi: "Bene, o sapientissima Diotima! Ma queste cose stanno davvero così?". *[C]*

«E lei, come i perfetti sapienti, rispose: "Sii pur certo, o Socrate. Infatti, se tu prendessi in considerazione il desiderio di distinguersi degli uomini, ti meraviglieresti della loro condotta irragionevole, a meno che tu non prendessi in considerazione le cose che ti ho detto, osservando come essi si trovino in una condizione straordinaria d'amore di diventare famosi e di acquistare gloria immortale che duri per sempre[110], e come proprio per questo siano pronti ad affrontare tutti i pericoli, più ancora che non per i *[D]* figli, e a consumare le loro ricchezze e sostenere ogni sorta di fatiche e perfino a morire per questo. O tu credi, invece, che Alcesti sarebbe morta per Admeto[111], e Achille avrebbe seguito Patroclo nella morte[112], e il vostro Codro sarebbe andato a morire prima del tempo per salvare il regno ai figli[113], se essi non fossero stati convinti che della loro virtù sarebbe rimasta immortale la memoria, che ancora oggi noi conserviamo? Ci vuol altro! Credo proprio – soggiunse – che tutti facciano quello che fanno per la virtù immortale e per questa fama gloriosa, tanto più, quanto più valgono: *[E]* infatti, essi amano l'im-

mortalità. Ebbene – continuò –, quelli che sono fecondi nel corpo si rivolgono di più verso le donne, e attuano il loro amore in questa maniera, credendo, mediante la generazione dei figli, di procurarsi immortalità, ricordo e felicità per tutto il tempo che deve venire.

«"E veniamo a quelli che sono fecondi *[209 A]* nell'anima. Ci sono infatti – disse – quelli che sono gravidi nell'anima più che nei corpi, di quelle cose che appunto all'anima conviene concepire e partorire. E che cosa, precisamente, conviene all'anima? La saggezza e le altre virtù, delle quali sono genitori tutti i poeti e quelli fra gli artefici che vengono chiamati inventori. Ma saggezza di gran lunga più grande e bellissima è quella che riguarda l'ordinamento delle Città e delle case, e si chiama temperanza[114] e giustizia. E quando qualcuno *[B]* fin da giovane abbia l'anima gravida di queste virtù ed, essendo celibe, giunta l'età, desideri ormai partorire e generare, egli pure, credo, andando attorno, cerca il bello nel quale possa generare, perché nel brutto non potrà mai generare. Allora, in quanto è gravido, si attacca ai corpi belli più che ai brutti. E se mai incontri un'anima bella, nobile e di buona natura, allora si attacca a questa bellezza, e di fronte a quest'uomo gli vengono spontanei discorsi intorno alla virtù e sul come debba essere *[C]* l'uomo buono e di quali cose debba prendersi cura, e incomincia a educarlo. Infatti, è accostandosi al bello, credo, e con lui conversando che partorisce e genera quelle cose di cui era gravido da tanto tempo, tenendolo sempre presente nella sua mente, sia da vicino sia da lontano, e insieme a lui alleva ciò che è nato. Cosicché questi uomini hanno fra loro una comunanza molto maggiore di quella che hanno con i figli e una più solida amicizia, in quanto hanno in comune dei figli più immortali e più belli. E ognuno accetterebbe che gli nascessero figli di questo genere piuttosto che quelli *[D]* umani, sia guardando a Omero, sia ammirando Esiodo e gli altri validi poeti e le parole che essi hanno lasciato, le quali procurano loro gloria immortale e ricordo; o se vuoi – soggiunse –, ammirando i figli che Licurgo lasciò a Sparta[115], che furono salvatori di Sparta e, per così dire, dell'Ellade. È da voi tenuto in onore, poi, anche Solone, per la generazione delle leggi. E ci sono poi anche altri *[E]* in molti altri luoghi, e fra gli Elleni e fra i barbari, che hanno dato alla luce molte e belle opere, generando virtù di vario genere. E per tali figli furono loro innalzati già molti templi, mentre per i figli umani non ne è stato ancora innalzato a nessuno.

Ascesa verso il punto culminante dei misteri d'amore

«"Fino a queste cose d'amore forse, o Socrate, anche tu *[210 A]* potrai essere iniziato; ma a quelle perfette e alla più alta iniziazione cui tendono anche queste, se si procede in modo giusto, non so se tu saresti capace di essere iniziato[116]. Parlerò allora io – disse – e metterò tutto il mio impegno, e tu cerca di seguirmi, se ne sei capace.

Il primo grado della scala dell'Eros è l'amore della bellezza dei corpi

«"In verità – disse –, chi procede per la giusta via verso questo termine, bisogna che incominci fin da giovane ad avvicinarsi ai corpi belli e, in primo luogo, se chi gli fa da guida lo guida bene, bisogna che ami un corpo solo e in quello generi discorsi belli; poi bisogna che capisca che la bellezza *[B]* presente in un corpo qualsiasi è sorella della bellezza che è in un altro corpo e che, se si deve tener dietro a ciò che è bello per la forma, sarebbe

una grande insensatezza credere che non sia una e identica la bellezza che traluce in tutti i corpi. E dopo che ha capito questo, deve farsi amatore di tutti i corpi belli e moderare l'eccessivo ardore per un solo corpo, facendone poco conto e giudicandolo una piccola cosa.

Il secondo e il terzo grado della scala dell'Eros sono l'amore della bellezza delle anime, delle attività umane e delle leggi

«"Dopo di questo dovrà ritenere la bellezza che è nelle anime come di maggior valore rispetto a quella che è nei corpi; e perciò, se uno ha un'anima buona, ma ha un piccolo fiore di bellezza fisica, *[C]* dovrà essere pago di amarlo, prendersi cura di lui, e partorire e ricercare discorsi che siano capaci di rendere i giovani migliori. E in questo modo egli sarà poi spinto a considerare il bello che è nelle varie attività umane e nelle leggi e a vedere che esso è sempre tutto quanto congenere a se stesso, in modo da rendersi conto che il bello che concerne il corpo è una piccola cosa.

Il quarto grado della scala dell'Eros è l'amore della bellezza delle conoscenze

«"Dopo le attività umane, bisogna che venga condotto alle scienze, affinché possa vedere anche la bellezza delle conoscenze e, guardando alla *[D]* bellezza ormai a grande raggio, non più amando come uno schiavo la bellezza che è in una sola cosa, ossia la bellezza di un giovanetto o di un uomo o di un'unica attività umana, non sia più, servendo a quella, un uomo da poco e di animo meschino, e rivolto invece lo sguardo al vasto mare del bello e contemplandolo, partorisca molti discorsi, belli e splendidi, e pensieri *in un amore della sapienza* e senza limite, fino a che, essendosi in questo modo rafforzato ed essendo cresciuto, saprà vedere una conoscenza unica come questa che riguarda il bello di cui ora ti dirò. *[E]*

Il vertice della scala dell'Eros è la visione del Bello-in-sé

«"Ora – disse –, cerca di fare attenzione quanto più ti è possibile. Chi sia stato educato fino a questo punto rispetto alle cose d'amore, contemplando una dopo l'altra e nel modo giusto le cose belle, costui, pervenendo ormai al termine delle cose d'amore, scorgerà immediatamente qualcosa di bello, per sua natura meraviglioso, proprio quello, o Socrate, a motivo del quale sono state sostenute tutte le fatiche di prima: in primo luogo, *[211 A]* qualcosa che sempre è, e che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce, e inoltre non è da un lato bello e dall'altro brutto, né talora bello e talora no, né bello in relazione ad una cosa e brutto in relazione ad un'altra, né bello in una parte e brutto in altra parte, né in quanto bello per alcuni e brutto per altri. E neppure il bello si mostrerà a lui come un volto, o come delle mani, né come alcun'altra delle cose di cui il corpo partecipa; né si mostrerà come un discorso e come una scienza, né come qualcosa che è in qualcos'altro, ad esempio in un essere vivente, oppure in terra o in cielo, *[B]* o in qualcos'altro, ma si manifesterà in se stesso, per se stesso, con se stesso, come forma unica che sempre è. Invece, tutte le altre cose belle partecipano di quello in un modo tale che, anche se esse nascono e periscono, quello in nulla diventa maggiore o minore, né patisce nulla.

Sguardo sinottico sulla scala d'amore

«"E quando uno, partendo dalle cose di quaggiù, mediante l'amore dei giovanetti in modo retto, sollevando-

si in alto comincia a vedere quel bello, egli viene a raggiungere, in un certo senso, il termine. Infatti, la giusta maniera di procedere da sé o di essere condotto da un altro nelle *[C]* cose d'amore è questa: prendendo le mosse dalle cose belle di quaggiù, al fine di raggiungere quel Bello, salire sempre di più, come procedendo per gradini, da un solo corpo bello a due, e da due a tutti i corpi belli, e da tutti i corpi belli alle belle attività umane, e da queste alle belle conoscenze, e dalle conoscenze procedere fino a che non si pervenga a quella conoscenza che è conoscenza di null'altro se non del Bello stesso, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è il bello in sé. *[D]*

Il raggiungimento del vertice della scala d'amore è il momento più alto della vita dell'uomo

«"È questo il momento nella vita, o caro Socrate – disse la straniera di Mantinea –, che più di ogni altro è degno di essere vissuto da un uomo, ossia il momento in cui un uomo contempla il Bello in sé. E se mai ti sarà possibile vederlo, ti sembrerà ben superiore all'oro, alle vesti, e anche ai bei ragazzi e ai bei fanciulli, vedendo i quali, ora, tu ne rimani turbato, e sei disposto e tu e molti altri, pur di poter solo vedere l'amato e stare sempre insieme a lui, se fosse possibile, a non mangiare e bere.

«"Che cosa, dunque, noi dovremmo pensare – disse –, se ad uno capitasse *[E]* di vedere il Bello in sé assoluto, puro, non mescolato, non affatto contaminato da carni umane e da colori e da altre piccolezze mortali, ma potesse contemplare come forma unica lo stesso Bello divino?

«"O forse tu ritieni – disse – che sarebbe una vita che vale poco *[212 A]* quella di un uomo che guardasse là e che contemplasse quel Bello con ciò con cui si deve contemplare[117], e rimanesse unito ad esso?

«"Non pensi piuttosto – soggiunse – che, qui, guardando la bellezza solamente con ciò con cui è visibile, costui partorirà non già pure immagini di virtù, dal momento che non si accosta ad una pura immagine di bello, ma partorirà virtù vere, dal momento che si accosta al Bello vero? E non credi che, generando e coltivando virtù vera, sarà caro agli dèi, e sarà, se mai lo fu un altro uomo, egli pure immortale?". *[B]*

Conclusione del discorso di Socrate

«Queste cose, o Fedro e voi altri, mi disse Diotima, e io ne rimasi persuaso. E, così persuaso, cercai di persuadere anche gli altri che, per raggiungere questo possesso, non si potrebbe facilmente trovare per la natura umana un collaboratore migliore di Eros.

«E perciò dico che ogni uomo deve onorare Eros, e io stesso onoro le cose d'amore, e in esse mi esercito in modo notevole ed esorto anche gli altri a fare lo stesso, e ora e sempre lodo la potenza e la fortezza di Eros. *[C]*

«Questo mio discorso, o Fedro, considera, se vuoi, che sia stato pronunciato come elogio di Eros; se no, chiamalo pure come desideri chiamarlo».

Intermezzo drammaturgico. L'arrivo di Alcibiade ubriaco e l'invito rivoltogli a fare un discorso

Appena Socrate ebbe detto queste cose, i convitati lo lodarono, mentre Aristofane cercava di dire qualcosa, perché, parlando, Socrate aveva fatto richiamo al suo discorso[118]. Ma, all'improvviso, si picchiò alla porta del vestibolo e ci fu un gran chiasso come di festaioli, e si udì la voce di una suonatrice di flauto.

Agatone disse: «Ragazzi, *[D]* perché non andate a vedere? Se c'è qualcuno degli amici, fateli entrare; se no, dite che noi non beviamo più, e che ormai riposiamo».

Poco dopo si sentì nel vestibolo la voce di Alcibiade[119], molto ubriaco, che gridava forte, domandando dove fosse Agatone e comandando che lo portassero da Agatone.

Lo portarono, pertanto, dai commensali, mentre la suonatrice di flauto lo sorreggeva con alcuni altri di quelli che lo seguivano. Si fermò sulla soglia della porta, *[E]* con in capo una corona di fitta edera e di viole e con una grande quantità di nastri, e disse: «Salve, o amici. Volete accettare come compagno del bere uno che è già completamente ubriaco, oppure dovremo andarcene dopo aver incoronato solo Agatone, che è lo scopo per cui siamo venuti? Non son potuto venire ieri e son venuto oggi portando nastri sul capo, per toglierli dal mio capo e incoronare, se posso così dire, il capo del più sapiente e del più bello. Ridete di me perché sono ubriaco? Ma io, se anche ridete, *[213 A]* so bene di dire il vero. Ma ditemi subito: alle condizioni che ho posto, posso entrare, oppure no? Volete bere con me, oppure no?».

Tutti fecero un gran clamore e lo invitarono ad entrare, e anche Agatone lo chiamò.

E Alcibiade entrò, sostenuto da quei suoi compagni. E poiché si toglieva intanto i nastri per incoronare il capo di Agatone, avendoli davanti agli occhi non vide Socrate, e si sedette accanto ad Agatone, *[B]* in mezzo fra Socrate e lui. Infatti, come lo vide, Socrate si era un po' spostato. Sedutosi, Alcibiade abbracciò Agatone e lo incoronò.

Agatone, allora, disse: «Ragazzi, slacciate i sandali ad Alcibiade, in modo che si sdrai fra noi come terzo».

«Bene – disse Alcibiade –, ma chi sarà il terzo a bere con noi?».

E, in quel momento, voltatosi, vide Socrate e, vedendolo, balzò all'indietro e disse: «Per Eracle, che cos'è questo? Questo è Socrate? Ti sei sdraiato qui *[C]* per insidiarmi ancora una volta e apparire all'improvviso, come sei solito fare, dove meno penserei che tu fossi? E ora, perché sei venuto qui? E perché non ti sei sdraiato qui? Infatti, non ti sei sdraiato vicino ad Aristofane, né a qualcun altro che sia o voglia fare il faceto, e ti sei ingegnato a sdraiarti accanto al più bello di quelli che sono qui dentro!».

E Socrate rispose: «O Agatone, vedi se puoi aiutarmi, perché l'amore di questo è per me una faccenda non da poco. Infatti, fin dal primo momento in cui mi sono innamorato di lui, *[D]* non mi è più permesso di guardare o di discorrere con un bello, neppure con uno solo, se no, costui, preso dalla gelosia e dall'invidia, fa cose strabilianti, mi lancia insulti e a mala pena trattiene le mani. Bada, dunque, che anche ora non ne faccia una delle sue, ma riconciliaci l'uno con l'altro, e se cerca di farmi violenza, vienimi in soccorso, perché del suo furore e della sua maniera di amare il suo amante io ho una grande paura».

«No, non ci sarà pace fra te e me – gridò Alcibiade –. Ma, per queste cose, te la farò pagare un'altra volta. Ora invece, *[E]* caro Agatone – proseguì –, dammi un po' di nastri, perché possa incoronare anche il mirabile capo di costui, perché non mi rimproveri poi di aver incoronato te, e di non aver invece incoronato lui, che nei discorsi vince tutti, non solo una volta, come tu hai detto l'altro ieri, ma sempre».

E ad un tempo, prendendo alcuni nastri incoronò Socrate e si distese.

Dopo che si fu disteso, disse: «E allora, o amici, mi sembra che vogliate

fare gli astemi. Non voglio permettervelo! Bisogna bere! Questi sono gli accordi fra noi. E come arbitro del bere, fino a che voi non abbiate bevuto a sufficienza, io eleggo me stesso. Su, Agatone, se c'è, fa' portare una coppa grande. Anzi, non ce n'è bisogno! Ragazzo, porta qui quel vaso per tenere in fresco il vino!».

Ne aveva visto uno che conteneva *[214 A]* più di otto cotile[120]. Lo riempì e lo bevve per primo tutto quanto. Poi comandò che si versasse per Socrate, e insieme disse: «Nei confronti di Socrate, o amici, questa astuzia non mi giova, perché egli beve tanto quanto uno gli chiede di bere e non c'è modo che si ubriachi».

Come il ragazzo ebbe riempito il vaso, Socrate bevve.

Ed Erissimaco disse: «Allora, Alcibiade, come dobbiamo fare? *[B]* In questo modo? Non diciamo qualcosa davanti alla coppa né cantiamo? Beviamo semplicemente come degli assetati?».

E Alcibiade disse: «O Erissimaco, figlio eccellente di padre eccellente e temperantissimo, salve!».

Erissimaco rispose: «Anch'io a te. Ma che cosa dobbiamo fare?».

«Facciamo quello che comandi. A te bisogna dare retta, perché *un uomo che è medico vale più di molti*[121]. Stabilisci, dunque, quello che vuoi».

Disse Erissimaco: «Prima che tu entrassi abbiamo stabilito che ciascuno, a suo turno procedendo verso destra, dovesse fare un discorso *[C]* su Eros, il più bello che potesse, e ne facesse l'elogio. Noi tutti abbiamo già parlato. Dal momento che tu non hai parlato, e hai bevuto, è giusto che parli. Dopo che avrai fatto il tuo discorso, ordina a Socrate ciò che vuoi, ed egli passerà l'ordine all'altro che sta a destra, e così faranno anche gli altri».

«Parli bene, Erissimaco – riprese Alcibiade –, ma un uomo ubriaco a confronto con i discorsi di uomini sobri non è alla pari. E poi, o carissimo, c'è qualcuna delle cose che Socrate ha detto poco fa che ti persuada? *[D]* O non sai che è vero tutto il contrario di quanto ha detto? Infatti, è proprio lui che, se io lodassi qualcun altro, o dio o uomo, che non sia lui, non si tratterrebbe dal mettermi le mani addosso!».

«Sta' zitto!», disse Socrate.

«Per Posidone, non negare questo – rispose Alcibiade –, perché io, te presente, non potrò elogiare nessun altro».

«E allora fa' così – disse Erissimaco –, se vuoi: elogia Socrate!»[122]. *[E]*

«Che dici? Pensi forse – rispose Alcibiade – che lo debba proprio fare, o Erissimaco? Vuoi che io affronti quest'uomo e che mi vendichi di lui davanti a voi?».

«Ehi tu – disse Socrate –, che cosa hai in mente? Lodarmi per mettermi ancor più in ridicolo? O che cosa farai?».

«Dirò il vero. Vedi però se me lo permetti».

«Ma certo – disse –, il vero ti permetto, anzi ti comando di dirlo».

E Alcibiade rispose: «Lo farò subito! Tu, però, fa' così: se dico qualcosa di non vero, interrompimi, se vuoi; e di' pure in che cosa mento, perché a ragion veduta, io non mentirò in nulla. *[215 A]* Se, poi, nel richiamare le cose alla memoria, procederò saltando qua e là, non ti meravigliare perché non è cosa facile, per chi si trova nel mio stato, enumerare le tue stranezze in modo adeguato e con ordine».

Discorso di Alcibiade. Elogio di Socrate, anziché di Eros

Socrate assomiglia a un Sileno e al satiro Marsia

«Signori miei, io incomincerò a lodare Socrate così, mediante immagi-

ni. Forse egli crederà che io voglia rappresentarlo in modo ridicolo. Ma l'immagine mira allo scopo del vero e non a quello del riso. Dico, dunque, che egli assomiglia moltissimo a quei Sileni[123], *[B]* messi in mostra nelle botteghe degli scultori, che gli artigiani costruiscono con zampogne e flauti in mano, e che, quando vengono aperti in due, rivelano di contenere dentro immagini di dèi[124]. E inoltre dico che egli assomiglia al satiro Marsia[125]. In effetti, o Socrate, neppure tu potresti mettere in dubbio che nella tua figura sei simile a questi. Che, poi, tu assomigli ad essi anche in altre cose, ora sta' a sentirlo.

«Sei arrogante, no? Se non lo ammetti, io porterò qui dei testimoni. E non sei forse un suonatore di flauto? Anzi, sei molto più mirabile di quello. *[C]* Marsia incantava gli uomini mediante strumenti, con la potenza che gli veniva dalla bocca; e così fa ancora oggi chi suona le sue melodie con il flauto. Infatti, io dico che quelle melodie che suonava Olimpo[126] sono di Marsia, che gliele aveva insegnate. Dunque, le sue musiche, sia che le suoni un bravo flautista sia un flautista di scarso valore, da sole comunicano ispirazione e manifestano coloro che hanno bisogno degli dèi e dell'iniziazione ai misteri, perché sono divine. E tu sei diverso da lui solamente in questo, ossia che, senza usare strumenti, produci questo stesso effetto con le nude parole. *[D]* Noi, in ogni caso, quando ascoltiamo qualche altro oratore far discorsi, anche se molto bravo, non ce ne importa, per così dire, un bel niente; invece, quando uno ascolta te, o sente i discorsi che tu fai riferiti da qualcun altro, anche se l'oratore che li riferisce è di scarso valore, sia che li ascolti una donna, o un uomo, o un giovanetto, ne restiamo tutti quanti colpiti e posseduti.

Gli effetti prodotti dai discorsi di Socrate

«Cari amici, se non rischiassi di sembrare completamente ubriaco, vi riferirei, con giuramento, che cosa ho provato io stesso nell'ascoltare i discorsi di quest'uomo, e anche ora continuo a provare. *[E]* Infatti, quando io lo ascolto, nel sentire le sue parole, mi batte il cuore e mi vengono le lacrime, molto più che ai coribanti[127]; e vedo che moltissimi altri provano le stesse cose. Invece, quando ascoltavo Pericle e altri bravi oratori, pensavo che parlassero bene, ma non sentivo qualcosa di simile, né la mia anima veniva messa in tumulto, né si arrabbiava, come se io mi trovassi nelle condizioni di schiavo. Ma nel sentire questo Marsia qui, più volte *[216 A]* mi sono trovato in una situazione di questo genere, tanto da sembrarmi che non valesse più la pena di vivere, comportandosi come mi comporto io.

«E queste cose, o Socrate, non dirai che non siano vere. E anche ora so bene che, se volessi prestargli orecchio, non saprei opporgli resistenza, ma proverei le medesime cose. Infatti, egli mi costringe ad ammettere che, pur avendo molte mancanze, io non mi prendo ancora cura di me stesso e, invece, mi occupo delle cose degli Ateniesi.

«A viva forza, quindi, come dalle Sirene, io me ne allontano, turandomi le orecchie e dandomi alla fuga[128]. Io non voglio proprio invecchiare *[B]* stando seduto qui, vicino a lui.

«E solamente nei confronti di quest'uomo io ho provato quello che nessuno penserebbe esserci dentro di me, ossia il vergognarsi di fronte a qualcuno. Solo di fronte a lui, in verità, io mi vergogno. Infatti, io sono ben consapevole di non essere in grado di contraddirlo, mostrandogli che non bisogna fare le cose che egli mi esorta

a fare. Ma poi, non appena io mi allontano da lui, mi lascio avvincere dagli onori che la moltitudine tributa. Perciò mi sottraggo a lui e lo rifuggo. E quando lo rivedo, mi vergogno per quelle cose che mi aveva fatto ammettere. *[C]* E più volte mi viene voglia di non vederlo più fra i vivi. Ma se questo, poi, si verificasse, so bene che proverei un dolore molto maggiore: e, allora, io non so proprio come regolarmi con quest'uomo.

Socrate racchiude dentro sé cose meravigliose come le statue dei Sileni

«Dunque, a sentire le musiche del flauto di questo Satiro, e io e molti altri abbiamo provato impressioni di questo tipo. Ma sentite come egli sia simile a quelli cui l'ho paragonato anche per altri aspetti, e come sia meravigliosa la potenza che ha.

«Sappiate bene, infatti, che nessuno di voi *[D]* conosce quest'uomo; ma io ora ve lo farò vedere, dal momento che ho già incominciato. Vedete che Socrate è sempre innamorato dei belli, sta sempre intorno a loro e si strugge d'amore. Però, poi, ignora tutto e non sa niente. Questo suo atteggiamento non è forse da Sileno? Altro che, se lo è! Ma questo è proprio un suo rivestimento esteriore, come nel Sileno scolpito; ma dentro, se lo si apre, immaginate, voi che con me bevete, di quanta temperanza sia ripieno?

«Sappiate che, se uno è bello, a lui non importa proprio niente, e anzi lo disprezza, al punto che *[E]* nessuno ci crederebbe; e così non gli importa nulla neppure se uno è ricco, o se è in possesso di alcuni di quegli onori che secondo la gente rendono felici[129]. Egli pensa, invece, che tutti questi beni non abbiano nessun valore, e che noi non siamo nulla, ve lo dico io! E trascorre tutta la sua vita fra la gente con la sua ironia e facendosene gioco.

«Quando, invece, fa sul serio e si apre, non so se qualcuno abbia visto le immagini che ha dentro. Ma io una volta le ho viste, e mi sono sembrate essere divine e *[217 A]* d'oro e tutte belle e mirabili, tanto che bisognava far subito ciò che ordinava.

I tentativi fatti da Alcibiade per conquistare Socrate [130]

«Allora, credendo che prendesse sul serio il fiore della mia giovinezza, pensai che questo fosse un tesoro e una fortuna straordinari, se con il concedere a Socrate i miei favori, potevo in cambio ascoltare tutto ciò che costui sapeva: infatti io avevo una considerazione veramente straordinaria del fiore della mia giovinezza.

«Pensando dunque questo, mentre prima di allora non ero solito star da solo con lui senza un accompagnatore, allora incominciai a mandare via *[B]* il mio accompagnatore e a rimanere con lui da solo. Infatti, a voi, devo dire tutta la verità. Ma state attenti, e tu, o Socrate, se io dico bugie, confutami.

«Dunque, o amici, rimanevo con lui da solo a solo, e pensavo che avrebbe subito iniziato a fare con me quei discorsi che un amante fa al suo amato, quando se ne stanno appartati, e ne godevo. Invece, non capitava proprio niente di questo, ma come era solito, dopo aver discorso e passato la giornata con me, mi lasciava e se ne andava a casa.

«Dopo questo, io lo invitai allora a fare ginnastica insieme, *[C]* nella convinzione di poter concludere qualcosa, trovandoci insieme in questa situazione. E lui, allora, faceva ginnastica con me e spesso anche la lotta, senza che nessuno fosse presente. E che cosa vi devo dire? Non ne ricavavo nulla.

«E poiché in questa maniera non ottenevo alcun risultato, mi sembrò

che a quest'uomo mi dovessi imporre con la forza, e che non bisognava che lasciassi andare la cosa, dal momento che mi ero impegnato, ma che bisognava venire in chiaro della faccenda.

«Lo invitai, allora, a cenare con me, proprio come un amante che tende il laccio all'amato. Ma neppure in questo mi diede retta subito; *[D]* dopo un po' di tempo si lasciò convincere. Però, la prima volta che venne, non appena finito di cenare volle andare via. E io in quel momento, avendo ancora vergogna, lo lasciai andare. Ma la seconda volta, teso il mio laccio, dopo aver cenato tirai avanti la conversazione fino a tarda notte e, al momento in cui voleva andarsene, lo costrinsi a rimanere, adducendo il pretesto che era tardi. Riposava, dunque, sul letto vicino al mio, sul quale aveva cenato, e in quella stanza non dormiva nessuno tranne noi. *[E]*

«Fino a questo punto del discorso, la cosa si potrebbe narrare davanti a chiunque. Invece, di qui in avanti non mi sentireste parlare, se, anzitutto, come dice il proverbio, il vino non fosse veritiero[131], con i fanciulli o senza i fanciulli. E poi, dal momento che mi sono messo a fare l'elogio di Socrate, non mi sembra giusto tenere nascosta una splendida azione fatta da Socrate. Inoltre, mi sento come l'effetto di uno che sia stato morsicato da una vipera. Dicono, infatti, che chi ha subìto questo, non vuole parlare di ciò che ha provato se non con quelli che sono stati pure morsicati, come se fossero i soli capaci di capire *[218 A]* e di perdonare, se, sotto il dolore, ha osato fare e dire di tutto. Ora, anch'io sono stato morsicato, e nel punto più doloroso in cui si possa essere morsi. Infatti, è nel cuore e nell'anima, o comunque si debba chiamare questo in cui io sono stato colpito e morso dai suoi discorsi di filosofia, i quali si attaccano in modo più brutale della vipera, quando prendono un'anima giovane e non priva di doti, e le fanno fare e dire qualsiasi cosa.

«E vedo qui un Fedro, un Agatone, *[B]* un Erissimaco, un Pausania, un Aristodemo e un Aristofane. E Socrate che bisogno c'è di nominarlo? E quanti altri? Tutti siete, infatti, accomunati dalla follia e dal furore del filosofo. Perciò tutti ascoltate, perché potete perdonarmi quelle cose che ho fatto allora e che ora vi vengono dette. Voi servi, invece, e chiunque altro ci sia qui profano e rozzo, ponetevi sulle orecchie porte molto grandi!

«Dunque, o cari, dopo che la lampada fu spenta e *[C]* i servi furono usciti, mi è sembrato di non dover tergiversare, ma di dovergli dire liberamente le cose che pensavo.

«Allora lo scossi e dissi: "Socrate, dormi?".

«"No, no", rispose.

«"Sai che cosa ho pensato?".

«"Che cosa?", disse.

«"Ho pensato – dissi io – che tu sia l'unico degno di diventare il mio amante, e mi pare che tu esiti a farmene parola. Ma il mio sentimento è questo: mi pare sia del tutto privo di senno non concederti i miei favori anche in questo, così come in altro che ti facesse aver bisogno o della mia ricchezza *[D]* o dei miei amici. Per me, infatti, nulla è più importante di diventare quanto è possibile migliore, e per questo penso che non potrei trovare nessuno che mi possa dare un aiuto che sia più valido di te. E per tale motivo io troverei molta più vergogna di fronte a quelli che capiscono, se non concedessi i miei favori ad un uomo come te, di quella che proverei invece di fronte ai più e agli insensati se ti concedessi i miei favori[132]".

«E costui, dopo che mi ebbe ascoltato, con molta della sua ironia e come è solito, rispose: "Caro Alcibiade, si dà il caso che tu sia veramente un

uomo non da poco, se ciò che dici di me è proprio vero, *[E]* e se in me c'è una forza per la quale potresti diventare migliore. Tu vedresti in me una bellezza straordinaria, molto diversa dalla tua avvenenza fisica. E se, contemplandola, cerchi di averne parte con me, e di scambiare bellezza con bellezza, pensi di trarre non poco vantaggio ai miei danni: in cambio dell'apparenza del bello, tu cerchi di guadagnarti la verità del bello[133], e veramente *[219 A]* pensi di scambiare *armi d'oro con armi di bronzo*[134]. Ma, carissimo, guarda meglio che non ti sfugga che io valgo nulla. Veramente, la vista della mente impara a vedere in modo acuto, quando quella degli occhi incomincia a perdere la sua acutezza, e tu da questo sei ancora lontano".

«E, udito questo, dissi: "Per conto mio le cose stanno così; io non ti ho detto nulla di diverso da quello che penso. Decidi tu, dunque, quello che ritieni sia meglio per me e per te".

«"Ma di questo dici bene", rispose. "Decideremo nei giorni che verranno, *[B]* e faremo ciò che sembrerà il meglio per noi due, in queste cose così come in altre".

«Io, dopo le cose che avevo sentito e quelle che avevo detto, dopo aver scagliato, per così dire, i miei dardi, ero convinto che lui fosse rimasto ferito. Allora mi alzai, e, senza lasciargli dire più nulla, gli posi il mio mantello addosso, perché era d'inverno e, sdraiatomi sotto questo logoro suo mantello, gettate le braccia attorno a quest'uomo *[C]* veramente demoniaco e meraviglioso, rimasi lì tutta la notte.

«Neppure in questo, o Socrate, potrai dire che io mento! Ma sebbene io avessi fatto queste cose, costui fu di gran lunga superiore. Disprezzò e derise il fiore della mia giovinezza, e la oltraggiò. Eppure era proprio in questo che io credevo di valere qualcosa, cari giudici, perché voi siete giudici della superbia di Socrate.

«Ebbene, sappiate, lo giuro per gli dèi e per le dee, che io, dopo aver dormito *[D]* con Socrate, mi alzai senza aver fatto nulla di più che se avessi dormito con mio padre o con mio fratello maggiore.

Forze fisiche e spirituali di Socrate

«Dopo questo, quale credete che fosse il mio proposito, dal momento che, da un lato, mi pareva d'essere stato disprezzato e, dall'altro, ammiravo la sua natura, la sua temperanza e la sua fortezza, e mi ero imbattuto in un uomo quale non avrei mai creduto di trovare, per saggezza e forza d'animo?

«Pertanto, io non ero in condizione né di adirarmi con lui e di privarmi della sua compagnia, né trovavo espedienti con cui attirarlo a me. *[E]* Sapevo bene, infatti, che era da ogni parte invulnerabile dalle ricchezze più di quanto non lo fosse Aiace dal ferro[135], mi era sfuggito proprio in quella cosa con cui soltanto credevo che potesse essere preso. Perciò mi trovavo privo di espedienti e, fatto schiavo da quest'uomo come nessuno da nessun altro, gli giravo intorno.

«Tutte queste cose erano già accadute, quando ci trovammo insieme nella campagna militare di Potidea[136], e là eravamo compagni di mensa.

«Prima di tutto, nelle fatiche era superiore non solo a me, ma anche a tutti gli altri. Quando, restando isolati da qualche parte, come avviene in guerra, *[220 A]* eravamo costretti a rimanere senza cibo, gli altri, nel resistere alla fame, non valevano nulla nei suoi confronti. Ma quando c'erano molte provviste, era il solo che sapesse godersele, e, fra le altre cose, anche nel bere, quando era costretto a farlo anche se non lo voleva spontaneamente, batteva tutti. E la cosa più

straordinaria di tutte è che nessun uomo ha mai visto Socrate ubriaco.

«Nella sua resistenza, poi, ai freddi dell'inverno che là sono terribili, fece cose mirabili. Fra l'altro *[B]* una volta, essendoci una gelata veramente terribile, mentre noi tutti ce ne stavamo al coperto senza uscire, o, se uscivamo, ci avvolgevamo in una incredibile quantità di indumenti, e si calzavano e avvolgevano i piedi con panni di feltro e pelli di agnello, costui, invece, uscì fuori con addosso quello stesso mantello che anche prima soleva portare, e si muoveva scalzo sul ghiaccio, meglio degli altri che avevano ai piedi i calzari, e i soldati lo guardavano *[C]* irritati, come se li mortificasse.

Momenti di concentrazione e rapimenti estatici di Socrate

«Su questo basti quanto ho detto. *Ma quel che fece e sopportò il forte eroe*[137], là, una volta in quella campagna, vale la pena di ascoltarlo.

«Preso da qualche pensiero, era rimasto in piedi fermo al medesimo posto a meditare fino all'alba; e poiché non riusciva a venirne a capo, non desisteva e rimaneva lì fermo, continuando a cercare. Era ormai mezzogiorno e gli uomini se ne erano accorti e, stupiti, dicevano l'uno all'altro che Socrate se ne stava lì fin dall'alba in piedi a pensare qualcosa. Alla fine, alcuni soldati ionici, quando era venuta la sera, dopo che avevano cenato, *[D]* poiché era estate, portarono fuori il loro letto da campo, e, mentre riposavano al fresco, lo sorvegliavano, per vedere se restasse là in piedi tutta la notte. E lui rimase veramente in piedi finché venne l'alba e si levò il sole. E poi, rivolta una preghiera al sole, si mosse e se ne andò[138].

Il coraggio di Socrate in guerra

«E se volete, parliamo di lui nelle battaglie. È giusto, infatti, renderglielo merito.

«Quando ci fu la battaglia in cui gli strateghi diedero a me il premio di valore[139], nessun altro uomo mi salvò la vita *[E]* se non costui, che non volle abbandonarmi ferito, e riuscì a trarre in salvo me stesso e le armi insieme. E io, Socrate, già allora esortai gli strateghi a dare a te il premio al valore; e quanto a questo non potrai farmi rimproveri, né potrai dire che io mento. Ma gli strateghi, per riguardo alla mia posizione sociale, volevano dare a me il premio al valore, e tu ti sei dato più premura degli strateghi perché il premio lo ricevessi io e non tu.

«E poi ancora, o amici, valeva davvero la pena contemplare Socrate quando da Delio *[221 A]* l'esercito si ritirava in fuga[140]. Mi capitò di trovarmi accanto a cavallo, mentre lui era a piedi con armi pesanti. Mentre gli altri si erano già dispersi, costui si ritirava insieme con Lachete[141]. Io, capitando lì e vedendoli, subito li esortai a farsi coraggio e dissi che non li avrei abbandonati. E qui io potei contemplare Socrate meglio che a Potidea, dato che avevo meno paura, perché ero a cavallo, e vedere anzitutto quanto fosse superiore *[B]* a Lachete per presenza di spirito. E poi mi pareva, o Aristofane, per dirla con le tue parole, che anche là camminasse come qui *a testa alta e gettando occhiate di traverso*[142], cioè guardando di sbieco amici e nemici, per fare intendere a tutti, anche da lontano, che, se qualcuno lo avesse attaccato, si sarebbe difeso con molto vigore. E perciò si ritirava con sicurezza, e con lui il suo compagno. Infatti, chi si comporta in questa maniera i nemici non lo toccano neppure e inseguono, invece, chi fugge in disordine. *[C]*

Socrate non è simile a nessun uomo soprattutto per i suoi discorsi

«Di molte e di altre straordinarie

cose si potrebbe continuare a lodare Socrate. Ma per queste altre qualità si potrebbero dire le stesse cose anche di altri. Invece, del fatto che egli non sia simile a nessuno degli uomini, né degli antichi né dei contemporanei, questa è la cosa degna di ogni meraviglia.

«Infatti, Achille per le qualità che ebbe si potrebbe paragonare anche a Brasida[143] o ad altri, e le qualità di Pericle si potrebbero paragonare anche a quelle di Nestore[144] e Antenore[145]; e ci sono anche altri esempi. *[D]* E allo stesso modo si potrebbe fare il paragone anche per altri.

«Ma non si troverebbe, cercandolo, un uomo fuori del normale simile a costui, sia per quello che lui stesso è sia per i discorsi che fa, neppure uno che gli si avvicini, né fra i contemporanei né fra gli antichi. A meno che non lo si paragoni a quello che io dico, ossia non a uomini, ma ai Sileni e ai Satiri, e lui e i suoi discorsi.

«Anche questo in principio non vi ho detto: che i suoi discorsi assomigliano moltissimo ai Sileni che si aprono. *[E]*

«Infatti, se uno intendesse ascoltare i discorsi di Socrate, gli potrebbero sembrare del tutto ridicoli: tali sono i termini e le espressioni con cui sono avvolti dal di fuori, appunto come la pelle di un arrogante Satiro. Infatti, parla di asini da soma e di fabbri e di calzolai e conciapelli, e sembra che dica sempre le medesime cose con le medesime parole, al punto che ogni uomo che non lo abbia praticato e non capisca *[222 A]* riderebbe dei suoi discorsi.

«Ma se uno li vede aperti ed entra in essi, troverà, in primo luogo, che sono i soli discorsi che hanno dentro un pensiero, e, poi, che sono divinissimi e hanno in sé moltissime immagini di virtù, e che mirano alla maggior parte delle cose, e anzi, meglio ancora, a tutte quelle cose sulle quali deve riflettere colui che vuole diventare un uomo buono.

Conclusione del discorso di Alcibiade

«Queste, o amici, sono le cose per cui elogio Socrate. E mescolando anche con esse le cose per cui lo biasimo, io ho riferito le cose per cui mi ha offeso.

«Del resto, *[B]* non ha fatto questo solo a me, ma anche a Carmide figlio di Glaucone[146], a Eutidemo figlio di Diocle[147] e a moltissimi altri, che costui ha ingannato presentandosi loro come amante, per mettersi nelle condizioni di diventare lui stesso l'amato invece che l'amante.

«Queste cose le dico anche a te, o Agatone, perché tu non ti debba lasciar ingannare da quest'uomo, ma, venuto a conoscenza delle cose che ci sono capitate, te ne stia in guardia, perché non ti accada, come dice il proverbio, di imparare come l'improvvido, dopo aver sofferto[148]». *[C]*

Epilogo

Dopo che Alcibiade ebbe detto queste cose, scoppiò un boato per la sua franchezza, in quanto pareva che fosse ancora innamorato di Socrate.

E Socrate, allora, disse: «Non mi sembri ubriaco, o Alcibiade, altrimenti non avresti mai cercato di nascondere il motivo per cui hai parlato, girandogli sempre intorno con tanta abilità, e mettendolo alla fine del discorso, come se fosse una cosa secondaria: come se tu non avessi detto tutto, allo scopo di portare discordia fra me e *[D]* Agatone, ritenendo che io debba amare solo te e nessun altro, e che invece Agatone debba essere amato solo da te e da nessun altro. Ma non sei riuscito a nasconderti! Anzi, questo tuo dramma satiresco e silenico si è dimostrato molto chiaro. Però, caro

Agatone, Alcibiade non deve averla vinta: stai attento che nessuno metta discordia fra te e me!».

Agatone allora disse: «Sì, forse hai ragione, o Socrate. *[E]* Ne traggo la prova dal fatto che si è sdraiato fra te e me, per separarci l'uno dall'altro. Però non l'avrà vinta, perché ora io vengo a sdraiarmi presso di te».

«Benissimo», rispose Socrate. «Sdraiati qui alla mia destra».

«Oh Zeus! – esclamò Alcibiade –. Che cosa debbo ancora subire da quest'uomo! Ritiene di dovermi sopraffare in tutto. Se non altro, o uomo meraviglioso, lascia che Agatone si stenda in mezzo fra me e te!».

«Ma questo è impossibile – rispose Socrate –, perché tu hai già fatto l'elogio di me, e ora tocca a me fare l'elogio di chi sta alla mia destra. Se, dunque, Agatone si sdraiasse alla tua destra fra me e te, non dovrebbe di conseguenza lodare di nuovo me, prima di essere lodato da te? Lascia stare, *[223 A]* o amico divino, e non invidiare a questo giovane il fatto che venga lodato da me, perché io ho gran desiderio di fargli l'elogio».

«Bene, bene, o Alcibiade – disse Agatone –, non posso proprio rimanere qui, ma devo ad ogni costo cambiare posto, per poter ricevere l'elogio da Socrate».

«Eccoci alle solite – rispose Alcibiade –. Quando Socrate è presente, è impossibile che qualche altro tocchi i belli. E guardate come anche ora ha trovato con destrezza un discorso convincente, in modo che questo qui si sdrai accanto a lui!». *[B]*

Agatone, allora, si alzò per andarsi a sdraiare accanto a Socrate. Ma all'improvviso arrivò alle porte un gran numero di festaioli in baldoria e, trovatele aperte, perché qualcuno stava uscendo, vennero tutti avanti direttamente verso di noi e si sdraiarono.

Ne venne un gran baccano e tutti furono costretti a bere molto vino, senza più seguire un ordine.

Allora Erissimaco e Fedro e alcuni altri, stando al racconto di Aristodemo, se ne andarono via.

Aristodemo, invece, fu preso dal sonno *[C]* e dormì a lungo, perché le notti erano molto lunghe. Si svegliò sul fare del giorno, quando già cantavano i galli. Sveglio che fu, vide che gli altri dormivano, oppure se ne erano andati via. Solo Agatone, Aristofane e Socrate erano ancora svegli[149], e continuavano a bere da una grande coppa che si passavano a destra.

Socrate discuteva con loro. Per il resto *[D]* Aristodemo diceva di non ricordarsi più dei discorsi che facevano, perché non li aveva seguiti dal principio e sonnecchiava. Ma l'essenziale diceva che era questo: Socrate li costringeva ad ammettere che è proprio dello stesso uomo il saper comporre commedie e tragedie, e che chi è poeta tragico per arte è anche poeta comico[150]. Quelli, costretti ad ammettere queste cose senza seguirlo molto, ciondolavano la testa dal sonno, e Aristofane si addormentò per primo, e poi, quando era giorno, anche Agatone. Allora Socrate, dopo averli fatti addormentare, si alzò e se ne andò. E Aristodemo, come era solito, gli andò dietro. E, recatosi al Liceo[151], Socrate, dopo essersi lavato, vi trascorse tutta la giornata come le altre volte. E dopo aver trascorso così la giornata, verso sera andò a casa per riposare.

NOTE

[1] Su Apollodoro cfr. *Presentazione.*

[2] Un porto ateniese a non molta distanza dalla città.

[3] Scherzosa è la formula solenne che usa per interpellarlo.

[4] Su Agatone cfr. *Presentazione.*

[5] Su Alcibiade cfr. *Presentazione.*

[6] Personaggio non noto da altra fonte.

[7] Glaucone si chiamavano un fratello di Platone e il padre di Carmide (quindi un prozio di Platone), citato in 222 B. Qui si potrebbe far riferimento solo al primo. Ma pare poco probabile.

[8] Ossia nel 416 a.C.

[9] Su Aristodemo si veda la *Presentazione.*

[10] Socrate era di solito scalzo; cfr. *Fedro*, 229 A.

[11] Il proverbio suona ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί e gioca sull'assonanza di ἀγαθῶν con il nome di Agatone. Burnet accoglie addirittura la correzione di Lachmann ἀγαθῶν in Ἀγάθων, ma la correzione non è necessaria, anche se, ovviamente, non si può richiamare il gioco delle assonanze nella traduzione.

[12] Omero, *Iliade*, XVII 588.

[13] Cfr. Omero, *Iliade*, II 408.

[14] Omero, *Iliade*, X 224.

[15] Su Erissimaco si veda la *Presentazione*.

[16] Si veda più avanti (220 C - D) la precisa descrizione di uno di questi momenti di concentrazione estatico-meditativa, che potevano durare anche molto a lungo.

[17] Forse è una iperbole. In ogni caso, alle rappresentazioni teatrali poteva accedere un pubblico straordinariamente numeroso.

[18] Ossia quando verrà il momento di bere.

[19] Su Pausania si veda la *Presentazione*.

[20] Su Aristofane si veda la *Presentazione*.

[21] Cfr. nota 15.

[22] Su Fedro si veda la *Presentazione*.

[23] Euripide, *Melanippide la saggia*, fr. 484 Nauck.

[24] Si veda quanto si dice nel *Fedro*, 242 AB.

[25] Sul sofista Prodico di Ceo, contemporaneo di Socrate, si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 256-263, dove si troverà anche la spiegazione del suo encomio a *Eracle al bivio*, tramandatoci da Senofonte, *Memorabili,* II 1, 21 ss.

[26] Non si può dire con esattezza a chi alluda Platone. S. veda anche l'allusione che fa Isocrate, *Elena*, 12.

[27] Quando Ἔρως indica dio o il dèmone abbiamo mantenuto Eros, per lasciare il più

possibile la coloritura greca; quando si parla invece di ἔρως non come persona, ma come concetto, abbiamo tradotto per lo più *amore*, perché l'area semantica che copre questa parola è più vicina all'originale di quella che la parola eros ha oggi nella nostra lingua.

[28] Gli studiosi hanno ben notato che questa asserzione è inesatta. Dei genitori di Eros parlano ad esempio: Alceo, fr. 8 Diehl = 23 Page; Simonide, fr. 24 Diehl = 70 Page; Euripide, *Ippolito*, 534.

[29] Abbiamo mantenuto la terminologia originaria; Gaia è la dea Terra.

[30] Esiodo, *Teogonia*, 116 ss.

[31] Cfr. Acusilao, fr. 1 Diels-Kranz.

[32] Parmenide, fr. 13 Diels-Kranz.

[33] Cfr. Omero, *Iliade*, X 482 e XV 262.

[34] Come è noto, Euripide nella sua tragedia *Alcesti* presenta Eracle come colui che ha salvato l'eroina da Thanatos. Ma il mito aveva una variante, secondo la quale fu la figlia di Persefone, Core, a salvare Alcesti (cfr. Apollodoro, I 9, 5), ed è questa variante che viene qui accolta da Fedro.

[35] Sulla fine di Orfeo la leggenda presenta diverse varianti. Qui si allude alla sua morte ad opera delle Menadi seguaci di Dioniso, che lo dilaniarono (cfr. Eschilo, frr. 23-25 Radt).

[36] Cfr. Omero, *Odissea*, XI 467-503, dove però si dice che Achille si trova nell'Ade. Qui Fedro si riferisce alla tradizione espressa da Pindaro, *Olimpiche*, II 77 ss.

[37] Cfr. Omero, *Iliade*, IX 410 ss.; XVIII 94 ss.

[38] Eschilo, *Mirmidoni*, fr. 135 Nauck. Cfr. anche Omero, *Iliade*, XI 786 s.

[39] Si veda sopra la nota 36.

[40] In Esiodo, *Teogonia* 188 ss., Afrodite nasce dalla schiuma del mare, dai semi dei genitali di Urano gettati in mare da Crono che lo aveva mutilato. È, quindi, senza madre.

[41] Cfr. Omero, *Iliade*, V 365 e 350 s. Sulle due dee Afrodite, già all'epoca di Platone doveva esserci una tradizione consolidata. Sappiamo che avevano i loro templi e che Fidia aveva dedicato una statua ad Afrodite Urania, Scopas ad Afrodite Pandemia.

[42] La stretta connessione fra Eros e Afrodite implica, di conseguenza, la corrispondente distinzione in due.

[43] Perché ha solo padre e non madre.

[44] Si tenga presente che i meriti politici di Armodio e Aristogitone furono in gran parte creati in Atene dalla tradizione democratica. Ipparco, fratello del tiranno Ippia, aveva oltraggiato Armodio e nel 514 a.C. Armodio e Aristogitone lo uccisero. Questo fu uno degli elementi che contribuì alla caduta della tirannide dei Pisistrati, ma fu certamente assai amplificato dalla tradizione. Si veda la narrazione che ne fa Tucidide, VI 53-59. Si ricordino le splendide rappresentazioni di questi personaggi nel gruppo delle due statue conservate nel Museo Archeologico di Napoli.

[45] Omero, *Iliade*, II 71.

[46] Si veda come Socrate capovolga in modo radicale questa tesi nel discorso di Alcibiade, 217 E - 219 D, in particolare 218 E s.

[47] Il gioco di allitterazione fra Pausania e pausa, che ripete bene anche in traduzione quello dell'originale (Παυσανίου, παυσαμένοι), si ritiene ispirato a Gorgia.

[48] Si tenga presente che questo intermezzo, oltre alla sua bellezza poetica (con un gioco di commedia Platone fa agire come protagonista proprio il commediografo Aristofane), ha un significato drammaturgico globale. Il discorso di Aristofane deve venire *dopo*

quello di Erissimaco per *ragioni di contenuto*; e Platone ce lo dice, proprio invertendo quell'ordine formale che i convitati avevano fissato in base ai posti che occupavano, in modo che il lettore possa capire che il nuovo ordine (che sostituisce quello casuale di partenza) è il vero ordine concettuale che si deve seguire.

[49] In ciò che Erissimaco ci dice subito dopo ci sono echi di dottrine di Ippocrate.

[50] Ricordiamo che, secondo la mitologia, era stato il centauro Chirone colui che insegnò all'uomo l'arte di curare i mali. Di lui fu discepolo Asclepio, considerato figlio di numi e divinizzato (il serpente era il suo simbolo). Gli furono dedicati templi in luoghi salubri e qui venivano portati i malati per essere curati. Accanto ai templi, incominciarono a formarsi scuole dove si preparavano i medici. Asclepiadi, quindi, furono chiamati, non solo i sacerdoti di Asclepio, ma i medici stessi che appunto per questo considerarono Asclepio come loro progenitore.

[51] Eraclito, fr. 51 Diels-Kranz, un po' modificato. Si noti che l'Uno (ἕν), che qui è dato come soggetto, nel testo di Eraclito non c'è. Qui lo introduce Platone, per indicare in modo allusivo che non ci può essere armonia fra gli opposti senza un termine superiore di riferimento (l'Uno-Bene), cosa questa che Erissimaco, rimanendo sul piano dei Fisici, non può fare.

[52] Si veda, per una dettagliata spiegazione di questo punto, Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), Capitolo quindicesimo, *passim*, in particolare pp. 462 ss..

[53] Qui Erissimaco sostituisce Afrodite Urania di cui ha parlato Pausania con la Musa Urania, per un'evidente connessione dell'amore più elevato con le cose celesti, con cui la Musa ha precisi nessi, essendo Musa dell'astronomia e quindi delle armonie degli esseri celesti.

[54] La Musa Polimnia, che sostituisce Afrodite Pandemia, è Musa della poesia lirica. Gli studiosi hanno rilevato che probabilmente essa veniva collegata con l'amore inferiore, per il motivo che la poesia lirica spesso cantava amori passionali.

[55] Omero, *Iliade*, V 385 e *Odissea*, XI 305-320.

[56] Si tenga presente la terminologia che da qui in poi ricorrerà continuamente: il «due» e la divisione diadica, e l'«uno». Il *male* dell'uomo nasce appunto dalla divisione in *due*, il suo *bene* è il ritorno all'*uno*. Si ricordi che Platone nelle sue Dottrine non scritte riferiva appunto alla *Dualità* la causa del male e all'Uno quella del bene (cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 6, 988 a 11 ss.). Vedremo come con grande abilità egli metta in bocca queste sue dottrine ad Aristofane, e poi corregga Aristofane per bocca di Socrate-Diotima e infine gli impedisca di parlare, sempre con stupendo gioco di commedia.

[57] Cfr. nota precedente.

[58] Cfr. Aristotele, *Storia degli animali*, V 30, 556 a.

[59] Si noti l'espressione emblematica ἓν ἐκ δυοῖν (cfr. nota 56).

[60] Il termine greco è σύμβολον che significa «contrassegno, vale a dire ciascuna delle due metà o parti corrispondenti di un dado o di un altro oggetto, che due persone o parti contraenti hanno diviso fra di loro, prendendone una parte per ciascuno, per aver prova della identità del presentatore dell'altra» (H.G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s.v.).

[61] Si noti l'espressione: ἐξ ἑνὸς δύο (cfr. nota 66).

[62] Cfr. Aristofane, *Lisistrata*, 115 s.

[63] Le donne omosessuali.

[64] Vale a dire il ritorno all'Intero e all'Uno.

[65] Si noti l'espressione emblematica ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι ... ὡς ἕνα ὄντα (cfr. nota 56).

[66] Si noti l'espressione: ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι (cfr. nota 56).

[67] Si noti ancora: ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι (cfr. nota 56).

[68] È una splendida definizione emblematica: τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ὄνομα. Xfr. nota 56 e Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 471-477.

[69] Può alludere ad un evento del 418 a.C. e ad uno del 386 a.C.; ma quest'ultimo è anacronistico rispetto alla data in cui si immagina aver luogo il dialogo, che è il 416 a.C.

[70] In greco c'è Μοῦσαι.

[71] Allusione al fatto che Pausania ed Agatone erano amici intimi (cfr. *Protagora*, 315 D - E).

[72] Una allusione di Platone alla sua tesi esoterica che l'Uno è il Bene che qui viene richiamato in connessione col fare unità delle due metà. Ma ciò che qui manca è fatto dire più avanti (205 D - 206 A) da Socrate, proprio richiamando Aristofane.

[73] Cfr. Omero, *Odissea*, XVII 218; si vedano anche *Liside*, 214 A s.; *Gorgia*, 510 B.

[74] Giapeto è un Titano, figlio di Urano e Gea; cfr. Esiodo, *Teogonia*, 138 ss.; 507 ss.

[75] Di Esiodo si veda, ad esempio, *Teogonia*, 137 ss.; 147 ss.; 167 ss., 176 ss.; 453 ss.; 617 ss.; 629 ss.

[76] Non ci sono pervenuti versi del poema di Parmenide in cui venga detto qualcosa che abbia attinenza con quanto dice qui Agatone. Della Necessità Parmenide parla nel fr. 8, 30 s. e nel fr. 10, 6 Diels-Kranz.

[77] Omero, *Iliade*, XIX 92 s.

[78] Citazione di Alcidamante, discepolo di Gorgia, come attesta Aristotele, *Retorica*, III 3, 1406 a 17 ss.

[79] Sofocle, *Tieste*, fr. 235 Nauck.

[80] Cfr. Omero, *Odissea*, VIII 266 ss.

[81] Euripide, *Stenebea*, fr. 663 Nauck; cfr. anche Aristofane, *Vespe*, 1074.

[82] I termini ποιητής e ποίησις non sono ovviamente traducibili con «poeta» e «poesia», perché qui coprono un'area semantica più vasta. «Creatore» e «creazione» sarebbero molto vicini all'originale, ma, in questo contesto, sono forse troppo forti. I termini da noi scelti ci paiono più adeguati. Cfr. invece 205 B-C.

[83] Citazione di un poeta non identificato.

[84] Versi di Agatone stesso.

[85] Omero, *Odissea*, XI 633 ss. Si noti come anche nel nome di Gorgia ci sia un'assonanza con la Gorgone che pietrifica.

[86] Euripide, *Ippolito*, 612.

[87] Socrate vuole dire questo: punterò sull'essenza dell'Eros, ma nella dimensione della verità, non curandomi dei termini o delle costruzioni delle frasi, come hanno fatto molti altri e lo stesso Agatone.

[88] Diotima, come abbiamo già detto, è un personaggio costruito da Platone. Posto anche che fosse esistita una sacerdotessa Diotima, non possono essere sue le idee che qui Socrate le mette in bocca, perché si tratta di dottrine squisitamente platoniche.

[89] Si pensa che si tratti dell'epidemia del 403 a.C.

[90] Si tenga presente che il concetto che ora, dopo una adeguata preparazione, viene completato è quello di Eros come «intermedio» e «mediatore» fra il mondo sensibile e intelligibile. Pure «intermedie» per Platone sono le anime e gli enti matematici. Sulla importanza di questo concetto cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), *passim*.

[91] Cfr. *Menone*, 97 A ss.

[92] Si è spesso ritenuto che qui Platone assuma una posizione differente rispetto al *Fedro*, dove Eros è ritenuto invece un dio. Ma la cosa non è esatta, perché nel *Fedro*, 242 E, si precisa in modo chiaro che Eros è «un dio *o alcunché di divino*».

[93] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 465 ss. Poros è il principio antitetico alla materia ed è forza che deriva dal Principio primo (Poros è figlio di Metis) che attrae a sé le cose. Metis è prima sposa di Zeus, che sa tutto degli dèi e degli uomini, inghiottita da Zeus quando stava per partorire Atena; cfr. Esiodo, *Teogonia*, 886 ss.

[94] Penia simboleggia la materia e la dimensione corrispondente di ciò che è mancante. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 470 s.

[95] Platone gioca sul termine *aporia* per dire, appunto, che Penia è mancante di ciò che ha Poros. Il termine va, dunque, esplicato nel modo che abbiamo indicato in traduzione, altrimenti si perde completamente il senso del gioco linguistico.

[96] In greco c'è l'espressione: φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, dove nel *far filosofia* è espresso in modo marcato l'amare e il *ricercare la sapienza*; in questo senso, appunto, l'abbiamo tradotto.

[97] Cfr. nota precedente. Qui abbiamo mantenuto il termine filosofia, ma il lettore tenga presente che per *filosofia* si intende sempre il *cercare-qualcosa-che-non-si-ha-ancora-per-intero*. Siccome gli dèi posseggono il sapere per intero, è ovvio che non sono filo-sofi, ma sapienti. Si veda *Fedro*, 279 C-E.

[98] Come sopra, 203 B; cfr. nota 115.

[99] In greco c'è ἰδέα, in senso forte. Si potrebbe tradurre anche con: *natura*, *essenza*.

[100] La dimensione cosmico-metafisica dell'Eros è qui portata alle sue conseguenze estreme: è amore qualunque tendenza al Bene in qualunque caso e quindi anche in ogni tipo di attività umana.

[101] Si tenga presente che i termini greci ποίησις e ποιηταί potrebbero qui tradursi con *poesia* e *poeta*, ma questi termini andrebbero, poi, caricati di quelle valenze che nel pensiero greco ancora avevano, anche se prevaleva, come subito sotto si dice, una accezione specifica. Peraltro, traducendo i due termini col senso generale originario, si perde in gran parte il gioco linguistico e semantico che qui fa Platone. Il senso è comunque chiarissimo: poeta e poesia sono, rispettivamente, ogni creatore e ogni forma di creazione, anche se noi usiamo questi termini in accezione ristretta.

[102] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 528-530.

[103] Citazione di autore non identificato.

[104] Richiamo al discorso di Aristofane (184 C - 193 E).

[105] Esplicitazione del modo esatto in cui vanno lette le allusioni alle dottrine esoteriche fatte da Platone con la maschera aristofanesca; ossia come riferimenti al Bene, in quanto Principio primo da cui tutto dipende.

[106] Definizione emblematica che va letta insieme a quella messa in bocca ad Aristofane in 192 E, ossia che *Eros è desiderio e aspirazione all'Intero e all'Uno*.

[107] Abbiamo lasciato l'originario Καλλονή, ma con accanto il suo significato, perché qui Platone presenta nelle vesti di dea l'ipostatizzazione della Bellezza.

[108] Moira era ritenuta la Parca che assegnava a ciascun uomo quella parte di vita che gli compete, mentre Ilitia era considerata la dea che presiedeva ai parti ed aiutava le partorienti. Cfr. Omero, *Iliade*, XII 270; XVI 187; XXIV 209 s.; Esiodo, *Teogonia*, 922.

[109] Cfr., sopra, 206 B.

[110] Verso citato da poeta ignoto.

[111] Cfr., sopra, 179 B 1.

[112] Cfr., sopra, 179 E s.

[113] Codro è un re mitico di Atene. Secondo la leggenda, un oracolo aveva predetto che Atene sarebbe stata conquistata dai nemici se il loro re non fosse morto. E Codro, camuffatosi, si fece uccidere dagli Eraclidi che stavano per assalire Atene, e così salvò la città.

[114] Si noti che Platone, in tutto il *Fedro*, insiste molto sul nesso fra Eros e *temperanza* (σωφροσύνη), perché Eros, ben lungi dall'essere eslege, è dialetticamente imbrigliato nella moderazione, nell'ordine, e nel dominio della razionalità.

[115] Ossia le leggi.

[116] Le pagine che seguono sono fra le più famose e più belle di Platone.

[117] Ossia con la pura intelligenza; cfr. *Fedro* 247 D; *Repubblica*, VI 490 A.

[118] Si noti come, ancora una volta, Platone faccia richiamo ad Aristofane, ma per *non* farlo parlare, perché per sua bocca – dopo il gioco di commedia con cui gli si era fatto alludere a principi esoterici, cfr. 205 D - 206 A – non c'era più nulla che dovesse essere detto.

[119] Su Alcibiade si veda la *Presentazione*.

[120] Qualcosa come due litri abbondanti.

[121] Omero, *Iliade*, XI 514.

[122] Si noti che Alcibiade, invece che dell'Amore fa un elogio di quell'*amante* che, presentandosi in queste vesti all'amato, rovescia la parte e diventa, lui stesso, da amante *amato*, come dice lo stesso Alcibiade: cfr. 222 B. Del resto, si noti che, per fargli fare questa parte, Platone non poteva se non farlo entrare *dopo* che tutti gli altri avevano parlato su Eros.

[123] Sileno era quel mitico personaggio col nasò camuso, occhi sporgenti e grosso ventre, che aveva allevato Dioniso. Il suo nome passò poi ad un gruppo di Satiri seguaci di Dioniso. Per la somiglianza con Socrate, cfr. anche *Teeteto*, 143 E. L'iconografia ha molto giocato su questa somiglianza.

[124] Erano statuette congegnate in maniera che si aprissero, rivelando in tal modo il loro contenuto.

[125] Marsia era il Satiro, abilissimo suonatore di flauto, che sfidò in una gara Apollo che suonava, invece, la cetra. Sconfitto, fu per punizione scorticato vivo.

[126] Olimpo, vissuto nel sec. VII a.C., viene menzionato da Platone anche nelle *Leggi*, III 677 D e VII 790 D; cfr. anche Aristotele, *Politica*, VIII 5, 1340 a 8.

[127] I coribanti sono i sacerdoti della dea Cibele; cfr. *Critone*, nota 30.

[128] Cfr. Omero, *Odissea*, XII 37 ss. e 154 ss.

[129] Sul rovesciamento della tavola dei valori greci tradizionali operata da Socrate, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 311 ss.

[130] Si noti come nelle pagine che seguono Alcibiade esprima le idee correnti sull'amore omosessuale, esattamente come Pausania (180 C - 185 C). Socrate rovescia queste concezioni; e qui Platone esprime con immagini concrete e in dimensione esistenziale, quello che ha detto in forma concettuale col discorso di Diotima.

[131] È il proverbio codificato nella celebre formula *in vino veritas*.

[132] Cfr., sopra, 184 C.

[133] Abbiamo qui la risposta-chiave di Platone alla questione dell'amore omosessuale.

[134] Cfr. Omero, *Iliade*, VI 232 ss.

[135] Allusione all'armatura a sette strati di Aiace; cfr. Sofocle, *Aiace*, 576.

[136] Nel 432/429 a.C. Potidea si era ribellata ad Atene e, di conseguenza, fu punita con la conquista.

[137] Omero, *Odissea*, IV 242.

[138] Cfr., sopra, 174 E ss.

[139] Questo è probabilmente avvenuto nella campagna di Potidea (cfr. nota 174), ma non ne siamo informati da altra fonte.

[140] Nel 424 a.C. gli Ateniesi, sotto il comando di Ippocrate, vennero sconfitti dai Tebani a Delio, in Beozia. Cfr. Tucidide, IV 90 s.

[141] È il personaggio deuteragonista del dialogo omonimo. Fu uno stratega nel 427/425 e nel 418 a.C.

[142] Aristofane, *Nuvole*, 362.

[143] Celebre comandante spartano, morto ad Amfipoli nel 422 a.C., combattendo contro gli Ateniesi. Cfr. Tucidide, IV 102 ss.; V, 6 ss.

[144] Nestore era saggio e buon oratore greco.

[145] Antenore era un saggio e buon oratore troiano; cfr. Omero, *Iliade*, III 148 ss.

[146] Carmide era uno zio di Platone (fratello della madre Perictione), deuteragonista nel dialogo che porta il suo nome. Morì nel 403 nella battaglia di Munichia.

[147] Non è lo stesso personaggio del dialogo che porta questo nome e forse è il discepolo di Socrate di cui parla Senofonte, *Memorabili*, IV 2, 1 ss.

[148] Cfr. Omero, *Iliade*, XVII 32; XX 198; Esiodo, *Le opere e i giorni*, 218.

[149] Si noti il fatto che rimangono presenti e svegli solo i due poeti e il filosofo Socrate. Si ricordi, in particolare, che fra i discorsi fatti prima di Socrate, quelli di maggior spicco furono proprio quelli dei due poeti. Cfr. la nota che segue.

[150] Il significato è molto chiaro: Platone vuol dire che la *sua* poesia, in funzione della filosofia, è proprio questa che fonde *nella verità* il tragico e il comico, come, dopo il poeta tragico e quello comico, ha fatto Socrate nel suo discorso.

[151] Una palestra fuori le mura, così chiamata perché costruita vicino al tempio di Apollo Licio.

FEDRO

[Sulla Bellezza]

La Bellezza splendeva fra le realtà di lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende in modo luminosissimo [...]: solamente la Bellezza ricevette questa sorte di essere ciò che è più manifesto e più amabile.

250 D

Il motivo per cui le anime mettono tanto impegno per poter vedere la Pianura della Verità è questo: il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima proviene dal prato che è là, e la natura dell'ala con cui l'anima può volare si nutre proprio di questo.

348 B - C

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Fedro»

I. Prologo [227 A - 230 E]

1. Incontro di Socrate con Fedro [227 A - 228 A]
2. Fedro ha ascoltato un discorso di Lisia sull'amore e porta con sé il testo [228 A - E]
3. Socrate e Fedro si recano sulle rive dell'Ilisso per la lettura del discorso di Lisia [229 A - B]
4. Il mito di Borea e di Orizia e certe interpretazioni razionalistiche dei miti [229 B - 230 A]
5. Descrizione del paesaggio che fa da cornice al dialogo [230 B - E]

II. Parte prima. Discorso di Lisia sull'amore [230 E - 237 A]

1. Lettura del discorso [230 E - 234 C]
2. Osservazioni critiche di Socrate sul discorso di Lisia [234 C - 235 B]
3. Alcuni sapienti del passato contraddicono le concezioni di Lisia sull'amore [235 B - 236 B]
4. Fedro convince Socrate a fare un discorso sull'amore [236 B - 237 A]

III. Parte seconda Primo discorso di Socrate sull'amore [237 A - 242 B]

1. Socrate ripresenta la tesi di Lisia secondo una differente prospettiva [237 A - 238 C]
2. Breve interruzione: Socrate si sente in stato di ispirazione [238 C - D]
3. Prosecuzione del discorso di Socrate [238 D - 241 D]
4. Fedro convince Socrate a fare un ulteriore discorso [241 D - 242 B]

IV. Interludio. Necessità di una palinodia [242 B - 243 E]

1. La voce divina sentita da Socrate [242 B - D]
2. Socrate vuole purificarsi con una palinodia [242 D - 243 B]
3. Entusiasmo di Fedro per la palinodia annunciata da Socrate [243 B - E]

V. Parte terza. Grande discorso di Socrate sull'amore su fondamenti filosofici [243 E - 257 B]

1. I quattro tipi di «mania» e l'amore [243 E - 245 C]
2. Dimostrazione dell'immortalità dell'anima [245 C - E]
3. Il carro alato come metafora dell'essenzadell'anima [246 A - D]
4. Le schiere degli dèi, dei dèmoni e delle anime umane al loro seguito [246 D - 247 B]
5. L'Iperuranio e le realtà che stanno al di sopra del cielo, e la vita degli dèi [247 B - 248 A]
6. Come le anime umane cercano di raggiungere la «Pianura della Verità» e la loro caduta [248 A - C]
7. I destini escatologici delle anime dopo la caduta e la metempsicosi [248 C - 249 B]
8. La reminiscenza e i suoi nessi con la «mania» dell'amore [249 B - 250 B]

9. L'amore deriva dalla bellezza che è un tralucere dell'intelligibile nel sensibile [250 B - E]
10. Il modo in cui la bellezza mediante l'amore fa rinascere le ali dell'anima [250 E - 252 C]
11. Ognuno si sforza di imitare il dio di cui era seguace nell'aldilà e nell'amore cerca l'anima corrispondente [252 C - 253 C]
12. Ripresa del mito dell'anima come «carro alato» per spiegare le passioni connesse all'amore [253 C - 255 B]
13. Il flusso dell'amore e i suoi effetti [255 B - 256 A]
14. Quando l'amore ridà le ali all'anima e quando no [256 A - D]
15. Conclusione della palinodia di Socrate [256 E - 257 B]

VI. Interludio teoretico. Esplicitazione del tema cardine del dialogo: come deve essere fatto un discorso [257 B - 258 E]

VII. Intermezzo poetico. Il mito delle cicale [258 E - 259 D]

VIII. Parte quarta. Quali sono i corretti criteri metodologici di fare discorsi [259 E - 274 B]

1. Il discorso deve fondarsi sul vero e non sull'opinione [259 E - 261 A]
2. Non c'è vera arte di fare discorsi senza vera filosofia [261 A - 262 C]
3. Esame critico del discorso di Lisia [262 C - 264 E]
4. Esame critico dei due discorsi di Socrate [264 E - 265 C]
5. Il metodo dialettico usato nei discorsi socratici: analisi diairetica e unificazione sinottica [265 C - 266 D]
6. I criteri seguiti dagli oratori nel fare i loro discorsi [266 D - 267 E]
7. Inconsistenza di questo tipo di arte di fare discorsi [268 A - 269 D]
8. La vera arte dei discorsi si fonda sulla conoscenza dell'essenza della cosa di cui tratta e dell'intero di cui fa parte [269 D - 270 D]
9. L'oratore deve conoscere anche la natura dell'anima a cui si rivolge [270 D - 271 C]
10. L'oratore deve fare i discorsi corrispondenti ai tipi diversi di anime a cui si rivolge [271 C - 272 B]
11. La verità, il verosimile e il persuasivo e i loro nessi con i discorsi [272 B - 273 D]
12. Conclusioni: la vera arte di fare discorsi deve piacere soprattutto agli dèi più che agli uomini [273 D - 274 B]

IX. Parte quinta. Superiorità dell'oralità rispetto alla scrittura [274 B - 278 E]

1. La scrittura non accresce né la sapienza né la memoria degli uomini [274 B - 275 D]
2. Lo scritto non sa aiutarsi e ha bisogno del soccorso del suo autore [275 D - E]
3. Le ragioni della superiorità dell'oralità sulla scrittura [276 A]
4. Lo scritto come forma di gioco e la serietà dell'oralità [276 B - 277 A]
5. Chiarezza e compiutezza sono proprie dell'oralità e non dello scritto [277 A - 278 B]
6. Il filosofo non affida le cose di maggior valore alla scrittura ma all'oralità [278 B - E]

X. Messaggio a Lisia e a Isocrate [278 E - 279 B]

XI. Epilogo. La preghiera del filosofo a Pan [279 B - C]

I personaggi

L'unico personaggio diretto del dialogo, oltre Socrate, è Fedro, che dà nome al dialogo. Si tratta di un uomo ancor giovane, anche se non giovanissimo, dato che ha già fatto discorsi in prima persona e ne ha fatti fare molti a molte persone. Non è un personaggio scialbo e incerto, come qualcuno ha erroneamente creduto, ma una bella figura di giovane irrequieto, amante dell'arte dei discorsi, entusiasta e in cerca del meglio. Questo personaggio, con la sua apertura di spirito, riesce a capire il messaggio di Socrate e il suo invito alla filosofia. In modo particolarmente significativo, Fedro si unisce a lui nella preghiera finale.

Il retore Lisia è un personaggio che non agisce direttamente come *dramatis persona*, ma opera con il suo scritto che Fedro legge, e su cui si impernia la discussione del dialogo. Lisia (seconda metà del secolo V e prima metà del IV a.C.) fu autore di molti discorsi. In età alessandrina gli venivano attribuiti 425 discorsi, di cui 233 considerati autentici. Ce ne sono pervenuti 34 e vari frammenti, mentre quello presentato qui nel *Fedro* (che non ci è pervenuto per altra fonte), è senza dubbio un platonico *divertissement à la manière de...*, anche se, quasi certamente, un originale sullo stesso tema dovette sussistere, altrimenti non si spiegherebbe la precisa posizione che Platone assume. Lisia fu considerato una sorta di principe dell'oratoria antica, per le sue capacità e per le vittorie conseguite nei tribunali. La sua prosa implica precisione, chiarezza, opportuna presentazione degli argomenti e delle prove, equilibrio, espressioni e parole ben scelte e frasi ben coniate.

Ma sono proprio queste sue «abilità» che qui Platone contesta, perché sono ben lontane dal pervenire *alla essenza e alla verità* delle cose trattate, per trarre da queste gli argomenti e la loro strutturazione. Per Platone (e questa è la rivoluzione che il *Fedro* vuole operare) il vero *retore*, il vero facitore di discorsi adeguati, non può essere che *il filosofo*, sulla base del metodo della dialettica con tutte le sue implicanze.

Luogo dell'azione e cronologia

I luoghi in cui si svolge il dialogo sono le rive dell'Ilisso, in particolare un posto ombroso vicino ad una fonte e all'ombra di un frondoso platano.

La data in cui il dialogo viene immaginato non è determinabile. Alcuni congetturano fra il 420 e il 410 a.C. L'epoca di composizione è sicuramente tarda, e senza dubbi possibili cade dopo la *Repubblica*, cui si fa chiaro accenno. Si tratta di uno scritto parallelo ai dialoghi dialettici, come i richiami al momento *sinagogico* e a quello *diairetico* della dialettica, di cui si parla ampiamente nel *Sofista* e nel *Politico*, comprovano.

Proprio per quel carattere di manifesto programmatico di Platone come scrittore e filosofo (il vero retore e il vero poeta è il filosofo), il dialogo è una delle più belle presentazioni dell'arte e del pensiero di Platone nella loro globalità, con una «autotestimonianza» finale di portata addirittura straordinaria.

Prologo

Incontro di Socrate con Fedro

[Steph., III, p. 227 A]

SOCRATE - Caro Fedro[1], dove vai e da dove vieni?

FEDRO - Vengo da Lisia[2], figlio di Cefalo[3], o Socrate, e me ne vado a passeggiare fuori le mura. Infatti, ho passato molto tempo là seduto, fin dal mattino. Ed ora, seguendo il consiglio di Acumeno[4], amico tuo e mio, faccio passeggiate per le strade all'aperto: dice, infatti, che queste tolgono la stanchezza più che le passeggiate sotto *[B]* i portici.

SOCRATE - E dice bene, o amico. Ma allora, a quanto sembra, Lisia era in città!

FEDRO - Sì, da Epicrate[5], in quella casa presso il tempio di Zeus Olimpio[6], la casa di Morico[7].

SOCRATE - Come avete trascorso il tempo? È evidente che Lisia vi ha imbandito un banchetto dei suoi discorsi!

FEDRO - Lo saprai, se hai tempo di camminare con me e di ascoltarmi.

SOCRATE - Ma come? Non credi, per dirla con Pindaro, che io ponga *superiore ad ogni occupazione*[8] il sentire come tu e Lisia avete trascorso il vostro tempo? *[C]*

FEDRO - Muoviti, dunque!

SOCRATE - Purché tu parli.

FEDRO - Certamente, o Socrate, ciò che ascolterai s'addice proprio a te, perché il discorso su cui ci siamo intrattenuti, non so in quale modo, era sull'amore. Lisia ha scritto di un bel giovane, il quale viene tentato, ma non da un amante. E anche questo argomento lo ha trattato ingegnosamente. Egli dice, infatti, che si deve essere compiacenti con chi non è innamorato, piuttosto che con chi è innamorato.

SOCRATE - Che generoso! Avesse scritto che bisogna essere compiacenti più con un povero che con un ricco, e più con un vecchio che con un giovane e tutte le altre cose *[D]* che vanno bene a me e alla maggior parte di noi! Allora sì che sarebbero veramente garbati e di pubblica utilità questi suoi discorsi! E ora ho un così grande desiderio di udire, che, se anche tu, camminando, prolungassi la tua passeggiata fino a Megara e, seguendo i precetti di Erodico[9], arrivato alle mura, volessi ritornare di nuovo, io non ti resterei indietro.

FEDRO - Che cosa dici, mio ottimo Socrate? Credi che quello che *[228 A]* Lisia ha composto in molto tempo e a suo agio, lui che è il più bravo scrittore dei nostri giorni[10], io lo possa riferire a memoria in maniera degna di lui, dal momento che sono un profano? Ci vuol altro! Eppure io desidero questo più che ricevere molto oro.

Fedro ha ascoltato un discorso di Lisia sull'amore e porta con sé il testo

SOCRATE - O Fedro, se io non conosco Fedro, ho dimenticato anche me stesso! Ma non è vera né l'una né l'altra di queste cose. Io so bene che, ascoltando un discorso di Lisia, Fedro non l'ascoltò una sola volta, ma, tornando molte volte alla carica, ha pregato Lisia di rileggerlo; e Lisia ubbidì *[B]* ben volentieri. Ma a Fedro non è bastato neppure questo, e da ultimo, preso il libro, riesaminò quei pezzi che più gli stavano a cuore; e dal momento che faceva questo fin dal mattino stando seduto, essendo stanco, se ne è andato a fare una passeggiata, e credo, corpo di un cane, ormai sapendo a memoria l'intero discorso, se non era troppo lungo! E si stava

avviando fuori le mura per recitarlo. Ed ecco che si è imbattuto in uno che è malato della passione di ascoltare discorsi[11]. Lo ha visto, e, nel vederlo, si è rallegrato di aver trovato uno con il quale avrebbe coribanteggiato[12], *[C]* e lo ha invitato a camminare con lui. Però, quando questo amatore dei discorsi lo ha pregato di recitargli il discorso, egli dapprima si è schermito, come se non desiderasse parlare. Ma alla fine si sarebbe messo a parlare a viva forza, se uno non fosse stato consenziente di ascoltarlo. Tu dunque, o Fedro, pregalo di fare subito quello che, in ogni modo, farà tra poco.

FEDRO - Per me, veramente, la cosa migliore è parlare subito, perché mi dai l'impressione di non volermi lasciare andare in nessun modo, prima che io abbia parlato, in un modo o nell'altro.

SOCRATE - L'impressione che tu hai su di me è giustissima. *[D]*

FEDRO - Allora farò così! In realtà, o Socrate, non ho imparato a memoria il discorso parola per parola. Però, il significato di quasi tutti gli argomenti con i quali Lisia sostenne che c'è differenza fra la condizione di uno che è innamorato e quella di uno che non è innamorato, te lo presenterò per sommi capi, per ordine, incominciando dal primo argomento.

SOCRATE - Però, prima, o carissimo, fammi vedere quello che hai nella mano sinistra sotto il mantello. Suppongo che tu abbia proprio quel discorso. Però, se è così, tieni presente che *[E]* io ti voglio molto bene, ma che, se c'è qui anche Lisia, non son proprio del parere di offrire me stesso per il tuo addestramento oratorio. Su, dunque, fammi vedere!

FEDRO - Basta! Mi hai tolto la speranza che avevo di addestrarmi con te, o Socrate. Ma dove vuoi che ci mettiamo a sedere per leggere? *[229 A]*

Socrate e Fedro si recano sulle rive dell'Ilisso per la lettura del discorso di Lisia

SOCRATE - Giriamo di qui e andiamo lungo l'Ilisso[13], poi, dove ci sembrerà un posto tranquillo, ci metteremo a sedere.

FEDRO - Sembra proprio che io mi trovi scalzo al momento giusto; tu, infatti, lo sei sempre[14]. In questo modo ci sarà facilissimo camminare con i piedi nell'acqua, bagnandoci, e non sarà spiacevole, specialmente in questa stagione dell'anno e in questo momento del giorno[15].

SOCRATE - Allora, fa' da guida e, ad un tempo, guarda dove dovremo metterci a sedere.

FEDRO - Vedi, allora, quel platano altissimo?

SOCRATE - Ebbene? *[B]*

FEDRO - Là c'è ombra e un venticello giusto, e anche erba per metterci a sedere, o, se vogliamo, per distenderci.

SOCRATE - Allora fa' pure da guida.

Il mito di Borea e Orizia e certe interpretazioni razionalistiche dei miti

FEDRO - Dimmi, Socrate, non è proprio di qui, da uno di questi punti dell'Ilisso, come si narra, che Borea[16] rapì Orizia?[17]

SOCRATE - Si narra, infatti.

FEDRO - Dunque, proprio qui? Le acque sembrano davvero piacevoli e adatte per le fanciulle per giocare vicino ad esse. *[C]*

SOCRATE - Non di qui, ma circa due o tre stadi più avanti nel punto in cui attraversiamo il fiume per recarci al tempio di Agra[18], e proprio là c'è un altare di Borea.

FEDRO - Non ho fatto mai attenzione. Ma dimmi, per Zeus, tu, o Socrate, credi ancora che questo mito sia vero?

SOCRATE - Ma se io non ci credessi, così come non ci credono i sapienti[19],

non sarei lo strano uomo che sono. E in questo modo, facendo il sapiente, potrei sostenere che un colpo di vento di Borea gettò Orizia giù dalle rupi lì vicino, mentre stava giocando con Farmacea[20], e che, dal momento che era morta in tal modo, si sparse la voce del suo rapimento da parte di Borea. *[D]* Oppure dall'Areopago, dato che si narra anche questo racconto, ossia che Orizia fu rapita di là e non di qua.

Per quanto mi riguarda, o Fedro, considero queste interpretazioni ingegnose, però proprie di un uomo molto esperto e impegnato, ma non troppo fortunato: se non altro, per il motivo che, dopo questo, diventa per lui necessario raddrizzare la forma degli Ippocentauri[21], poi quella della Chimera[22], e gli piove addosso tutta una folla di tali Gorgoni[23] e Pegasi[24] e *[E]* di altri esseri straordinari e le stranezze di certe nature portentose. E se uno, non credendoci, vuole portare ciascuno di questi esseri in accordo col verosimile, servendosi di una sapienza rozza come questa, dovrà avere a sua disposizione molto tempo libero.

Ma per queste cose non ho tempo libero a mia disposizione. E la ragione di questo, mio caro, è la seguente. Io non sono ancora in grado di conoscere me stesso, come prescrive l'iscrizione di Delfi[25]; e perciò mi sembra ridicolo, *[230 A]* non conoscendo ancora questo, indagare cose che mi sono estranee. Perciò, salutando e dando addio a tali cose e mantenendo fede alle credenze che si hanno di esse, come dicevo prima, vado esaminando non tali cose, ma me stesso, per vedere se non si dia il caso che io sia una qualche bestia più intricata e pervasa di brame più di Tifone[26], o se, invece, sia un essere vivente più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza[27].

Ma, o amico, per interrompere i nostri discorsi, non è questo l'albero al quale ci guidavi? *[B]*

FEDRO - È proprio questo.

Descrizione del paesaggio che fa da cornice al dialogo

SOCRATE - Per Era! Bel luogo per fermarci! Questo platano è molto frondoso e alto; l'agnocasto[28] è alto e la sua ombra bellissima, e, nel pieno della fioritura com'è, rende il luogo profumatissimo. E poi scorre sotto il platano una fonte graziosissima, con acqua molto fresca, come si può sentire col piede. Dalle immagini e dalle statue, poi, sembra che sia un luogo sacro ad alcune Ninfe e ad Archeloo[29]. *[C]* E se vuoi altro ancora, senti come è gradevole e molto dolce il venticello del luogo. Un dolce mormorio estivo risponde al coro delle cicale[30]. Ma la cosa più piacevole di tutte è quest'erba che, disposta in dolce declivio, sembra cresciuta per uno che si distenda sopra, in modo da appoggiare perfettamente la testa. Dunque, hai fatto da guida ad un forestiero in modo eccellente, o caro Fedro[31].

FEDRO - Tu, o mirabile Socrate, mi sembri un uomo davvero stranissimo. Infatti, assomigli proprio, come dici, a un forestiero condotto da una guida e non ad uno del luogo. *[D]* Mi sembra che tu non esca affatto dalla città, per recarti oltre i confini, e neppure per andare fuori le mura[32].

SOCRATE - Perdonami, carissimo! Io sono uno che ama imparare. La campagna e gli alberi non mi vogliono insegnare niente; gli uomini della città, invece, sì. Tu, però, mi sembra che abbia trovato la medicina per farmi uscire. Infatti, come fanno quelli che si tirano dietro gli animali affamati, agitando davanti a loro un ramoscello verde o un frutto, tu, tendendomi davanti discorsi scritti nei libri, *[E]* mi sembra proprio che mi porterai in

giro per tutta l'Attica e da qualsiasi parte vorrai. Ma ora che siamo giunti qui, intendo sdraiarmi; e tu vedi quale sia la posizione che ritieni più comoda per poter leggere; sceglila e poi leggi!»

FEDRO – Allora ascolta!

Parte prima. Discorso di Lisia sull'amore

Lettura del discorso[34]

«Dello stato delle cose che mi riguardano tu sei a conoscenza; e come io ritenga di giovamento, per noi, che queste cose abbiano luogo, lo hai udito. Ma io non ritengo giusto che per *[231 A]* questo io non possa ottenere le cose che ti chiedo, ossia per il motivo che io non mi trovo ad essere un tuo innamorato.

«Infatti, gli innamorati provano dispiacere per quei benefici che hanno fatto, non appena si siano liberati della loro passione; invece, per i non innamorati non verrà mai un tempo in cui bisogna cambiare parere. Infatti, questi non per necessità, ma spontaneamente, e in modo da provvedere alle proprie cose nella migliore maniera possibile, fanno benefici secondo la loro capacità.

«Inoltre, coloro che sono innamorati prendono in considerazione, ad un tempo, quelle delle loro faccende che a causa dell'amore sono andate male e i benefici che hanno concesso, e, aggiungendo a queste cose anche l'affanno che ne hanno avuto, *[B]* si convincono di aver resa già in passato degna ricompensa agli amati. Invece, quelli che non sono innamorati non possono presentare come scusa di non essersi presa cura delle proprie faccende a causa dell'amore, né possono mettere in conto gli affanni passati, né mettere a carico dell'amato le discordie sorte con i propri familiari. Sicché, tolti via tutti questi mali, non resta a loro nient'altro se non fare con premura quello che ritengono che, dopo che l'avranno fatto, riuscirà gradito a loro.

«Ancora, se vale la pena *[C]* tenere gli innamorati in gran pregio, per la ragione che essi dicono di essere amici in sommo grado di coloro di cui sono innamorati, e di essere pronti e in parole e in opere a fare ciò che piace agli amici, anche nel caso che dovessero diventare odiosi agli altri; ebbene, è facile comprendere che, se dicono il vero, è evidente che di quelli di cui si innamoreranno in seguito, avranno considerazione maggiore che non dei primi, ed è anche evidente che, se così piacerà ad essi, ai primi potranno fare perfino del male.

«E di quale convenienza è mai il concedere una cosa di questo genere *[D]* a chi ha una disgrazia come questa, che nessuno, per quanto sia esperto, potrebbe tentare di allontanare? E infatti, gli innamorati stessi ammettono di essere malati ben più che in senno e di sapere di essere fuori senno, ma di non essere capaci di dominarsi. Di conseguenza, dopo che fossero tornati in senno, come potrebbero giudicar buone le cose che hanno deciso quando si trovavano in quelle condizioni?

«E ancora, se tu dovessi scegliere il migliore di coloro che fossero innamorati, avresti la possibilità di scegliere solo fra pochi; se, invece, volessi scegliere fra coloro che non sono innamorati quello che è più adatto a te, avresti la possibilità di scegliere fra molti. Perciò, *[E]* scegliendo fra molti, ci sarebbe una speranza assai migliore di poter trovare colui che sia meritevole della tua amicizia.

«Se poi, stando alle regole comuni, tu temi che, venendone la gente a conoscenza, ne riceveresti riprovazione, tieni presente quanto segue. È possibile *[232 A]* che coloro che

sono innamorati, i quali credono di essere invidiati anche dagli altri così come si invidiano fra loro stessi, si inorgogliscano col parlare della cosa, e che si vantino con il far vedere a tutti che non hanno fatto fatica inutilmente. Invece, quelli che non sono innamorati, dal momento che hanno perfetto dominio di se medesimi, scelgono ciò che è meglio, invece che la notorietà presso gli uomini.

«Ancora, è giocoforza che molti vengano a conoscenza di coloro che sono innamorati e che li vedano mentre accompagnano i loro amati e mentre si danno da fare per questi. Di conseguenza, quando li vedono *[B]* conversare fra di loro, allora pensano che stiano insieme o perché hanno già soddisfatto o perché si accingono a soddisfare il loro desiderio morboso. Invece, non si cerca affatto di accusare quelli che non sono innamorati, per il fatto che stanno insieme, perché si sa che è necessario parlare con qualcuno, o per amicizia, o per qualche altra cosa che dà piacere.

«E se poi hai paura, in quanto credi difficile che un'amicizia perduri, e inoltre se hai paura che, mentre quando nasce discordia per altro motivo ne consegue sfortuna per tutti e due, *[C]* in questo caso, invece, il maggior danno venga a te, perché hai gettato via le cose che hai più care; ebbene, allora, a maggior ragione, dovresti aver paura di quelli che sono innamorati! Infatti, le cose che li affliggono sono molte e ritengono che tutte le cose avvengano a danno loro. Perciò distolgono gli amati dalla compagnia con altri, nel timore che coloro che posseggono ricchezze li superino in denari e che quelli che hanno invece una formazione culturale li superino in intelligenza. E in generale si mettono in posizione di difesa nei confronti del potere di tutti quelli *[D]* che sono in possesso di qualsiasi altro bene. E, dopo averti persuaso a venire in lite con questi, ti riducono in solitudine, senza amici. E se tu, badando al tuo interesse, la pensi meglio di loro, verrai in discordia con loro. Invece, quelli che si trovano nella condizione di non essere innamorati, ma hanno ottenuto per abilità loro ciò di cui avevano bisogno, non sarebbero gelosi di quelli che stanno in tua compagnia, ma, anzi, odierebbero quelli che non volessero stare insieme a te, nella convinzione che da questi tu sei disprezzato, mentre da quelli che stanno in tua compagnia ricevi vantaggi. Perciò c'è molta *[E]* più speranza che, da questo, fra tutti loro nasca amicizia, invece che inimicizia.

«E, per giunta, molti di coloro che sono innamorati hanno avuto desiderio del corpo prima di aver conosciuto l'indole e di aver avuto esperienza delle altre caratteristiche fisiche proprie dell'amato. Di conseguenza, resta per loro incerto se vorranno continuare a rimanere amici, una volta che si siano liberati della loro passione. *[233 A]* Invece, coloro che non sono innamorati e che erano amici fra loro anche prima di fare questo, non è verosimile che, dopo che abbiano ricevuto soddisfazione in queste cose, la loro amicizia risulti diminuita; queste cose resteranno, piuttosto, precisi ricordi per le cose che dovranno verificarsi in futuro.

«Inoltre, ti sarà possibile diventare migliore, se ti lascerai convincere da me, invece che da un innamorato. Infatti, gli innamorati elogiano, anche al di là del conveniente, le cose che dici e che fai, da un lato, perché temono di diventare odiosi, e, dall'altro, *[B]* perché danno cattivi giudizi a causa della loro passione. Que-sti, infatti, sono gli effetti che l'amore produce: per coloro che non hanno fortuna, l'amore fa apparire insopportabili quelle cose che per gli altri non

comportano afflizione; invece, esso spinge coloro che hanno fortuna a trovar modo di tessere elogi anche per quelle cose che non sono per nulla degne di compiacimento.

«Perciò, per gli innamorati, conviene avere compassione molto più che ammirazione.

«Invece, se tu dai ascolto a me, prima di tutto, starò insieme a te non solo prendendomi cura del piacere del momento presente, ma anche del vantaggio che ne verrà in seguito, e non vinto d'amore, *[C]* ma con dominio di me stesso, né suscitando per piccole cose una forte inimicizia, ma anche irritandomi poco e non repentinamente per cose gravi, avendo tolleranza per le mancanze involontarie e cercando di allontanare quelle volontarie. Sono proprio questi i segni di una amicizia che potrà durare per molto tempo.

«Se invece tu ti sei messo in mente che non possa nascere una forte amicizia, se uno non si trovi ad essere innamorato, *[D]* allora dovresti anche pensare che noi non potremmo apprezzare molto i figli, né i padri, né le madri, e non potremmo nemmeno più avere amici fidati. Infatti, tali vincoli sono sorti non certo da una passione di questo tipo, ma da ben altri rapporti.

«Inoltre, se si deve concedere i propri favori soprattutto a coloro che ne hanno bisogno, allora conviene concedere benefici anche nelle altre cose, non ai migliori, ma ai più bisognosi. Infatti, costoro, venendo liberati da mali molto gravi, avranno la più grande gratitudine per quelli che li hanno aiutati. Così, ad esempio, *[E]* si dovrebbero invitare alle feste in casa non gli amici, bensì coloro che ci pregano con insistenza e che hanno bisogno di venire sfamati, perché costoro ci ameranno, ci seguiranno e staranno alle porte, proveranno gran gioia, saranno molto riconoscenti e augureranno molti beni ai loro benefattori.

«Ma, probabilmente, conviene concedere i favori non già a coloro che ne hanno molto bisogno, bensì a coloro che sono maggiormente in grado di ricambiare favori: non solo a coloro che chiedono, *[234 A]* ma a coloro che sono degni della cosa; non a coloro che vorranno solamente cogliere il fiore della tua giovinezza, ma a coloro che ti faranno parte dei loro beni anche quando tu sarai diventato vecchio; non a coloro che, ottenuti i risultati, se ne vanteranno con gli altri, ma a coloro che, sentendo pudore, manterranno il silenzio con tutti; non a coloro che si prenderanno cura di te per poco tempo, ma a coloro che ti saranno ugualmente amici per tutta la vita; non a coloro che, una volta che hanno placato il loro desiderio, subito cercheranno pretesti di discordia, ma a coloro che, quando il fiore della tua giovinezza sarà appassito, proprio allora *[B]* ti daranno prova della loro virtù.

«Dunque, ti devi ricordare delle cose che ho detto e devi fare bene attenzione al fatto che gli amici muovono rimproveri a quelli che sono innamorati, convinti che questo modo di comportarsi sia cattivo; invece, a quelli che non sono innamorati, nessuno dei familiari ha mai mosso il rimprovero di aver mal provveduto, per questo motivo, alle proprie cose.

«Forse ora tu mi domanderai se io ti esorti a concedere i tuoi favori a tutti coloro che non sono innamorati. Ma io penso che nemmeno chi è innamorato ti esorterebbe ad avere questo atteggiamento nei confronti di tutti quelli che sono innamorati di te. *[C]* Infatti, né, in generale, chi riceve i tuoi favori riterrà la cosa degna di uguale gratitudine, né, anche se lo volessi, ti sarebbe possibile tenere nascosta in

uguale maniera la cosa agli altri. E, invece, bisogna che da questo non provenga alcun danno, ma che provenga un vantaggio per tutti e due.

«Mi pare che ormai le cose che ho detto siano sufficienti. Ma se tu desideri sapere ancora qualche cosa, ritenendo che io l'abbia tralasciata, interroga!».

Osservazioni critiche di Socrate sul discorso di Lisia

FEDRO - Come ti pare, o Socrate, il discorso? Non è stato composto in modo davvero meraviglioso, specialmente per i vocaboli? *[D]*

SOCRATE - In modo veramente divino, o amico, al punto che ne sono rimasto colpito! E questa impressione l'ho avuta a causa tua, nel guardare te, perché mi parevi esultare durante la lettura. E, dal momento che sono convinto che in queste cose tu te ne intenda più di me, ti seguivo, e, nel seguirti, partecipavo con te all'entusiasmo bacchico, o testa divina[35]!

FEDRO - Via! Ti pare di scherzare proprio così?

SOCRATE - E ti pare che io stia scherzando e che non abbia fatto sul serio? *[E]*

FEDRO - Proprio no, Socrate! Ma dimmi sul serio, per Zeus custode dell'amicizia: credi che ci sia qualcun altro degli Elleni che sia in grado di dire altre cose, in modo migliore e più ampio sul medesimo argomento?

SOCRATE - Ma come? Bisogna che il discorso venga lodato da te e da me anche per questo motivo, ossia perché l'autore ha detto le cose che bisognava dire? E non solo per l'altro motivo, ossia perché ciascuno dei vocaboli è chiaro, forbito e ben tornito? Se bisogna davvero, dovrò ammettere questo per amor tuo, perché a me è sfuggito, a causa della mia *[235 A]* nullità. Infatti, io ho posto attenzione solo alla forma retorica del discorso; mentre pensavo che neppure Lisia ritenesse sufficiente l'altro punto. Infatti, mi è sembrato, o Fedro - a meno che tu non dica cosa diversa - che egli abbia ripetuto due o tre volte le medesime cose, come se non avesse a sua disposizione molte risorse nel dire molte cose sullo stesso argomento o forse, come se non avesse nessun interesse per tale argomento. E mi sembrava che si muovesse con giovanile baldanza, mostrando di essere capace di dire le medesime cose ora in una maniera ora in un'altra, e di dirle in un caso e nell'altro nel modo migliore. *[B]*

FEDRO - Quello che dici non è vero per niente, o Socrate. Infatti, l'essenziale del discorso è soprattutto questo: non ha tralasciato nessuna delle cose che sull'argomento meritavano di essere dette. Perciò, oltre le cose dette da Lisia, nessuno sarebbe mai capace di dirne altre e di maggior valore.

Alcuni sapienti del passato contraddicono le concezioni di Lisia sull'amore

SOCRATE - In questo non ti potrò più seguire. Infatti, uomini e donne dei tempi antichi e sapienti che hanno parlato e scritto su queste medesime cose, mi confuteranno se io, per accontentarti, ti darò ragione su questo punto. *[C]*

FEDRO - Chi sono costoro? E dove mai hai ascoltato cose migliori di queste?

SOCRATE - Ora, così sull'istante, io non sono in grado di dirtelo. Ma è evidente che da qualcuno le ho sentite dire: o da Saffo la bella[36], o da Anacreonte il sapiente[37], o anche da qualche scrittore di prosa[38]. E su che cosa mi baso per dire questo? In qualche modo, o uomo divino, sento di avere in un certo senso pieno il petto, e di essere in grado di dire, oltre queste,

altre cose non peggiori. E so bene che io, per conto mio, non ho pensato nessuna di queste cose, perché conosco bene la mia ignoranza. Resta dunque, io credo, che da *[D]* altre fonti ne sia stato riempito, mediante l'udito, al modo di un vaso. Ma, per indolenza, mi sono dimenticato anche di questo, ossia in che modo e da chi le ho ascoltate.

FEDRO – Ma, o nobilissimo amico, hai detto cose bellissime! Da chi e come le hai ascoltate non me lo devi dire, neanche se te lo ordino; devi fare, invece, proprio quello che sostieni. Tu mi hai promesso di dire altre cose migliori e non più brevi di quelle contenute nel libro, tenendoti lontano da queste. E io ti prometto, come i nove arconti, di offrire in voto una statua d'oro di grandezza naturale in Delfi[39], non *[E]* solo la mia, ma anche la tua.

SOCRATE – Sei carissimo e veramente d'oro, o Fedro, se credi che io affermi che Lisia ha sbagliato in tutto, e che sia possibile dire altre cose oltre queste sue. Ciò, io credo, non capiterebbe neppure ad uno scrittore di scarsissimo valore. Tanto per incominciare, per quanto riguarda l'argomento del discorso, chi ritieni che, dicendo che si deve concedere i favori a quelli che non sono innamorati, se tralascia di lodare l'assennatezza dei primi *[236 A]* e di biasimare la dissennatezza dei secondi – che sono argomenti necessari –, potrà avere ancora qualcos'altro da dire? Ma io ritengo che a chi parla di questo bisogna permettere tali argomenti e perdonarglieli. E di tali argomenti non si deve elogiare l'invenzione, bensì la loro disposizione; invece, degli argomenti che sono non necessari e che sono difficili da trovare, oltre la disposizione si deve elogiare anche l'invenzione.

FEDRO – Sono d'accordo su quello che dici, perché mi sembra che tu abbia parlato nel modo giusto. Perciò, farò anch'io così. Ti concederò di porre alla base, come principio, che chi è innamorato *[B]* è più ammalato di chi non è innamorato; ma per il resto, nel caso che tu dica altre cose in maggior quantità e di maggior valore rispetto a queste di Lisia, allora ti si dovrà erigere una statua di metallo lavorato in Olimpia, presso il dono votivo dei Cipselidi[40].

SOCRATE – Hai preso sul serio la faccenda, o Fedro, perché io, scherzando con te, ho attaccato il tuo diletto. E tu credi proprio per davvero che io intenda cercare di dire, a confronto con la sapienza di Lisia, qualcosa di diverso e di più vario?

Fedro convince Socrate a fare un discorso sull'amore

FEDRO – In questo, mio caro, mi dai la presa a mio turno[41]. *[C]* Ora devi parlare a tutti i costi, nella maniera in cui sei in grado di farlo, in modo che non ci troviamo costretti a fare quel gioco volgare dei commedianti, recriminandoci l'un l'altro, a vicenda, e non voler costringermi a ripetere quelle tue parole: «O Socrate, se io non conosco Socrate, ho dimenticato anche me stesso»[42], e quelle altre: «desiderava parlare, ma si schermiva»[43]. Ma mettiti bene in mente che noi non ce ne andremo da qui, prima che tu abbia detto quello che hai affermato di avere in petto. Siamo noi due soli, in un luogo isolato, e io sono più forte e più giovane. Da tutto questo, allora, *[D] comprendi ciò che ti dico*[44], e vedi di non parlare per costrizione, piuttosto che volontariamente.

SOCRATE – Ma, o beato Fedro, sarò ridicolo nel mettermi a parlare, improvvisando contro un valido scrittore sui medesimi argomenti, profano come sono io!

FEDRO - Sai che ti dico? Devi smettere di fare il ritroso con me, perché io ho una certa cosa che, se te la rivelo, ti costringerà a parlare.

SOCRATE - Allora, non me la devi dire!

FEDRO - No, invece, te la dico proprio! E, questo che ti dico, sarà un giuramento. Ti giuro... Ma in nome di chi, di quale degli dèi vuoi che giuri? Per questo Platano? Ebbene, se tu non pronunci il *[E]* tuo discorso davanti a questo Platano, io non ti mostrerò e non ti farò mai più ascoltare nessun altro discorso di nessuno!

SOCRATE - Ohi, ohi, furfante! Hai trovato proprio bene il modo di costringere un uomo che è amante dei discorsi a fare quello che tu gli imponi!

FEDRO - Ma che cos'hai ancora da tergiversare?

SOCRATE - Ormai non ho più niente da dire, dopo che tu hai pronunciato questo giuramento. E come potrei astenermi da un tale banchetto? *[237 A]*

FEDRO - Dunque, parla!

SOCRATE - Sai, allora, come farò?

FEDRO - Riguardo a che cosa?

SOCRATE - Parlerò dopo essermi coperto il capo[45], in modo da finire il più presto possibile il discorso, e non trovarmi in imbarazzo, per la vergogna, guardando te.

FEDRO - Basta che tu parli! Per le altre cose fa' come vuoi.

Parte seconda. Primo discorso di Socrate sull'amore

Socrate ripresenta la tesi di Lisia secondo una differente prospettiva

SOCRATE - Venite[46], o Muse dalla dolce voce, sia che abbiate questa denominazione per la specie del vostro canto, sia che l'abbiate per la musicale stirpe dei Liguri[47], datemi una mano nella narrazione[48] che questo carissimo uomo mi obbliga a fare in modo che il suo amico, che già prima *[B]* gli sembrava essere sapiente, gli sembri esserlo ancora di più.

Una volta, dunque, c'era un ragazzo, anzi un giovanetto assai bello. Attorno a lui c'erano innamorati in gran numero. Uno di essi era astuto. Costui, pur essendo innamorato non meno degli altri, aveva fatto credere al giovinetto che non ne era innamorato. E un giorno, mettendolo alla prova, cercava di persuaderlo appunto in questo, ossia che si deve concedere i favori a chi non è innamorato a preferenza di chi è innamorato.

E gli parlò nel modo che segue.

«Su ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio per quelli che devono prendere decisioni in modo buono: bisogna conoscere la cosa su cui si devono prendere decisioni, *[C]* altrimenti è giocoforza che si sbagli tutto. Ma i più non si accorgono di non sapere che cosa sia l'essenza di ciascuna cosa; e, come se lo sapessero, non si mettono d'accordo all'inizio della ricerca, e, proseguendo, ne subiscono le naturali conseguenze, perché non si accordano né con se stessi né fra di loro.

«Io e te, dunque, cerchiamo che non ci capiti quello che rimproveriamo agli altri. Invece, dal momento che a te e a me sta dinanzi la questione se si debba entrare in amicizia con chi è innamorato piuttosto che con chi non è innamorato, allora, per quanto concerne l'amore, stabiliamo in accordo una definizione che precisi che cosa sia e quale potere abbia, *[D]* e guardando e riferendoci a questa definizione, facciamo la ricerca se l'amore rechi giovamento, oppure danno.

«Ora, che l'amore sia un certo desiderio è chiaro ad ognuno[49]. Inoltre, che anche coloro che non siano innamorati desiderino le cose belle, lo

sappiamo. In che cosa, dunque, noi potremmo distinguere chi è innamorato da chi non lo è? Occorre tener presente, inoltre, che in ciascuno di noi sono presenti due forme di tendenze che ci dominano e ci guidano, e noi le seguiamo là dove ci portano: l'una, innata, è desiderio dei piaceri; l'altra, invece, è opinione acquisita che tende al bene più grande. Queste due tendenze in noi talora *[E]* sono in accordo, tal altra sono invece in contrasto, e qualche volta predomina l'una e qualche volta predomina l'altra.

Ora, quando l'opinione porta col ragionamento al bene maggiore e predomina, tale predominio prende il nome di temperanza; quando *[238 A]* invece, il desiderio trascina in modo irrazionale ai piaceri e predomina in noi, gli viene dato il nome di dissolutezza.

«La dissolutezza, poi, ha molti nomi, perché ha molte membra e molte forme. Di tali forme, quella che viene a distinguersi fra tutte, fornisce a chi la possiede la denominazione da essa derivata. E questa denominazione non è certo né bella né meritevole di acquistarsi.

«Per esempio, il desiderio per il cibo che predomina sulla ragione del bene maggiore e sugli altri desideri, *[B]* si chiama ingordigia, e porterà colui che lo abbia a venir chiamato col medesimo nome. Il desiderio, poi, che tiranneggia per il bene e che conduce da questa parte chi lo possiede, è evidente quale epiteto riceverà. E gli altri nomi che sono fratelli di questi e designano desideri fratelli di questo, in base al desiderio che sempre predomina, è ben evidente come conviene che vengano formulati.

«In funzione di quale desiderio siano state dette le cose precedenti è ormai pressoché evidente. Però, ciò che viene detto risulta, in ogni caso, più chiaro che non se non viene detto. Ebbene, il desiderio irrazionale che ha il predominio sull'opinione che conduce a ciò che è retto *[C]*, portato verso il piacere della bellezza, corroborato vigorosamente dai desideri ad esso congeneri della bellezza dei corpi, una volta raggiunta vittoria per il comando, prendendo il nome da questa sua vigoria, viene chiamato eros o amore[50]».

Breve interruzione: Socrate si sente in stato di ispirazione

Ma, o caro Fedro, non ti pare, come sembra a me, che mi trovi in uno stato divino?

FEDRO – Certamente, o Socrate! Contro il solito, ti ha preso una certa eloquenza.

SOCRATE – Dunque, ascoltami in silenzio. Infatti, il luogo mi sembra proprio divino, *[D]* e quindi se, procedendo nel discorso, io sarò spesso invasato dalle Ninfe, non ti meravigliare: non sono lontane dai ditirambi le parole che io ora profferisco[51].

FEDRO – Dici cose verissime.

SOCRATE – E di questo sei tu la causa. Ma ascolta il resto, perché, forse, l'ispirazione potrebbe andarsene via. A questo provvederà il dio. Noi, invece, con il discorso dobbiamo tornare di nuovo al ragazzo.

Prosecuzione del discorso di Socrate

«E allora, carissimo, che cosa sia ciò su cui bisogna prendere decisioni è stato detto e definito. Ed ora, invece, guardando a questo, *[E]* dobbiamo dire il resto, ossia quale vantaggio o quale danno, con verosimiglianza, verrà da uno che è innamorato e da uno che non è innamorato a chi conceda i propri favori.

«Chi è dominato dal desiderio ed è schiavo dei piaceri, è necessario che renda l'amato in sommo grado a lui piacevole. Ma per chi è malato risulta piacevole tutto ciò che non gli oppone

resistenza, mentre gli è ostile tutto ciò che è a lui superiore oppure a lui uguale. *[239 A]* Così, dunque, un innamorato non sopporterà volentieri un amato che sia superiore o uguale a lui, ma cercherà sempre di renderlo inferiore e più bisognoso di aiuto. E inferiore è l'ignorante rispetto al sapiente, il vile rispetto al coraggioso, chi non sa parlare rispetto a chi è esperto nel parlare, il tardo rispetto a chi è pronto di mente.

«Di tanti mali e anche di altri più numerosi che si generano nell'animo dell'amato o che si trovano per natura, è necessario che chi è innamorato provi piacere e che ne procuri altri, per non essere privato del piacere del momento. Perciò è necessario che sia geloso; *[B]* e col tenerlo lontano da molte altre compagnie, anche da quelle giovevoli, dalle quali soprattutto potrebbe essere aiutato a diventare veramente un uomo, è necessario che egli sia causa di un grande danno, e anzi, del più grande danno, quando lo tenga lontano da quella compagnia dalla quale potrebbe essere aiutato a diventare saggissimo. E questa è la divina filosofia, dalla quale è inevitabile che chi è innamorato tenga lontano l'amato, per la paura che ha di venire da lui disprezzato. E ricorrerà ad altri stratagemmi per far sì che l'amato ignori tutto in tutte le cose e tenga il suo sguardo rivolto all'amante; e, ridotto in tale modo, l'amato sarebbe fonte di grandissimo piacere per l'innamorato, per se stesso sarebbe invece di grandissimo danno. Per quanto riguarda *[C]* l'intelligenza, dunque, l'uomo che è innamorato, come guida e come compagno, non è di nessun giovamento.

«Consideriamo ora la condizione e la cura del corpo e quale cura ne avrà colui che ne fosse diventato signore, lui che è costretto a perseguire il piacere, invece che il bene. Lo si vedrà tener dietro a qualcuno fiacco e senza forze, cresciuto non alla pura luce del sole, ma nella fitta ombra, senza aver fatto esperienza di fatiche virili e di secchi sudori[32], ma dedito ad una maniera di vivere delicata ed effeminata, *[D]* ornato di colori e di ornamenti presi dagli altri in mancanza di ornamenti propri, intento a praticare tutte le altre occupazioni che seguono a queste, che sono ben note e sulle quali non vale la pena di dilungarci più oltre.

«Ma, dopo aver stabilito un punto essenziale, dobbiamo passare ad altro. Per un corpo di questo tipo, in guerra e in altre circostanze particolarmente gravi, i nemici si imbaldanziscono, mentre gli amici e gli stessi innamorati hanno timori.

«Questo punto, dunque, in quanto è ormai chiaro, dobbiamo lasciarlo, e dobbiamo parlare invece di quello successivo, *[E]* ossia quale vantaggio o quale danno ai beni che possediamo procurerà la compagnia e la protezione di chi è innamorato.

«Questo è certamente chiaro a tutti, ma specialmente all'innamorato, ossia che si augurerebbe soprattutto che il suo amato restasse privo delle sue cose più care, più preziose e più divine. Infatti, accetterebbe che restasse privo di padre, di madre, di parenti e di amici, pensando *[240 A]* che costoro siano impedimenti e giudici della piacevolissima compagnia che ha con lui. E se l'amato possiede ricchezze in oro o in altri beni, egli penserà che non sia di facile conquista, né, una volta conquistato, facile da mantenere. Ne consegue, necessariamente, che chi è innamorato debba provare invidia degli amati che posseggano ricchezza, e gioisca se questa va perduta. Inoltre, l'innamorato si augurerebbe che l'amato rimanesse il più a lungo possibile senza moglie, senza figli, senza casa, perché

desidera cogliere il frutto della sua dolcezza il più a lungo possibile.

«Vi sono poi anche altri mali; ma un dèmone ha mescolato *[B]* alla maggior parte di essi un momento di piacere. Per esempio all'adulatore, che è una terribile bestia e un grande male, la natura ha mescolato, ciononostante, un certo piacere non privo di gusto. E qualcuno potrebbe biasimare un'etera come rovinosa, e così anche altre creature e attività di questo tipo; ad esse, tuttavia, è concesso di essere assai piacevoli almeno per un giorno. Per l'amato, invece, un innamorato, oltre ad essere rovinoso, è anche la cosa più spiacevole di tutte, dovendo stare insieme con lui tutti i giorni. *[C]* Infatti ogni età, come dice il vecchio proverbio, si rallegra con la sua età[33]. Infatti, io credo che l'avere gli stessi anni, in quanto porta agli stessi piaceri, per questa somiglianza produce l'amicizia. E, ciononostante, anche lo stare insieme di costoro comporta sazietà.

«Inoltre, l'imposizione è pesante per tutti in ogni cosa. Ed è appunto questo rapporto, oltre al non essere della stessa età, che un innamorato ha nei rapporti con l'amato. Infatti, quando uno più vecchio ha una relazione con uno più giovane, per quanto dipende dalla sua volontà, non lo lascia né giorno né notte, ma *[D]* è tormentato da una necessità e da un insano desiderio, che, procurandogli sempre piaceri, lo trascinano a guardare, ad ascoltare, a toccare e a provare ogni altra sensazione dell'amato, al punto da mettersi strettamente al suo servizio con piacere.

«Ma quale sollievo e quali piaceri sarà in grado di dare all'amato, per evitare, stando con lui per tutto il tempo, che non giunga all'estremo della nausea? Vedrà, infatti, un viso più vecchio e sfiorito, con tutte le altre cose che a questo conseguono, che, anche solo a sentirle a parole, *[E]* non sono affatto piacevoli. E tanto meno lo sono, poi, se ci si trova ad essere costretti ad avere sempre rapporti di fatto con esse. L'amato viene sorvegliato per tutto il tempo e davanti a tutti da sospettosi custodi, deve sopportare elogi non opportuni e senza misura, e anche biasimi di tale genere che, se già non sono sopportabili fatti da uno che è sobrio, diventano, oltre che insopportabili, anche vergognosi, se sono fatti da uno che è in stato di ubriachezza, che fa uso di una licenza di linguaggio sfrenata e impudente!

«E se, mentre è innamorato, è dannoso e spiacevole, quando abbia invece cessato di essere innamorato diventa infido proprio per quanto riguarda il futuro, in riferimento al quale, facendo molte promesse insieme a molti giuramenti e preghiere, a mala pena *[241 A]* aveva mantenuto il rapporto già allora faticoso da reggere, appunto in base alla speranza di futuri beni.

«E quando è venuto il momento di pagare il debito, essendo cambiato dentro di lui padrone e signore, predominando intelligenza e temperanza invece di amore e follia, l'innamorato è diventato un altro uomo, e il suo amato non se ne è accorto. E questi gli chiede che gli vengano resi favori per le cose di allora, ricordandogli le cose che gli sono state fatte e dette, credendo di discorrere con il medesimo uomo. E quegli, per vergogna, né ha il coraggio di dirgli che è ormai diventato un altro, né è in grado di mantenere i giuramenti e le promesse fatte sotto il precedente regime dissennato, *[B]* dal momento che ha ormai riacquistato l'intelligenza e la temperanza, per non diventare, facendo ancora le medesime cose, simile a quello che era prima, e addirittura ancora una volta lo stesso uomo di prima.

«Per questo egli diventa un fug-

giasco, e dal momento che l'innamorato di prima per necessità è ora reo di frode, invertite le parti, cambiata direzione, si dà alla fuga[54]. L'altro, invece, si trova costretto a rincorrerlo, molto irritato e imprecando, in quanto non ha capito tutto fin da principio, ossia che non avrebbe dovuto mai concedere i suoi favori a chi è innamorato, perché costui è per forza senza senno, *[C]* ma avrebbe dovuto concederli ben di più a chi non è innamorato e ha senno. Se no, necessariamente, si sarebbe affidato ad un uomo infido, difficile da contentare, geloso, spiacevole, dannoso; dannoso per le proprie ricchezze, dannoso per il suo stato fisico, ma dannosissimo per l'educazione dell'anima, della quale non c'è e non ci sarà mai nulla di maggior valore né per gli uomini né per gli dèi.

«Dunque, ragazzo, bisogna capire bene e sapere questo, ossia che l'amicizia di chi è innamorato non nasce mai insieme alla benevolenza, ma nasce allo stesso modo del desiderio del cibo, ossia al fine di saziarsi. *[D] Come i lupi amano gli agnelli*[55], così gli innamorati hanno cari un ragazzo».

Questo è quello che volevo dire, o Fedro. Né mi sentirai parlare ulteriormente. Ormai considera finito il mio discorso.

Fedro convince Socrate a fare un ulteriore discorso

FEDRO – Invece, io ero convinto che tu fossi a metà del discorso e dovessi dire cose simili a queste su chi non è innamorato, ossia come si debba piuttosto concedere i propri favori a lui, dicendo quanti beni egli abbia. Ma ora, Socrate, perché ti arresti? *[E]*

SOCRATE – Non ti sei accorto che, ormai, pronuncio versi epici e non più ditirambi[56], e questo proprio mentre sto facendo tali rimproveri? Se cominciassi ad elogiare l'altro, che cosa pensi che farei? Non sai che sarei certamente invasato dalle Ninfe, alle quali, a ragion veduta, tu mi hai gettato in balìa? Dunque, ti dico in poche parole che quanti siano i mali per cui abbiamo biasimato l'uno, altrettanti sono i beni contrari ad essi che si trovano nell'altro. E perché mai c'è bisogno di un lungo discorso? Sull'uno e sull'altro si è detto abbastanza. E, così, al mio racconto[57] toccherà la sorte che gli spetta. *[242 A]* E io, attraversando questo fiume, me ne vado, prima che venga costretto da te a fare qualcosa di troppo grande.

FEDRO – Proprio no, o Socrate, non prima che questo caldo sia passato. O non vedi che è il momento del mezzogiorno, che chiamiamo «ora immota»? Ma rimaniamo qui a discutere delle cose dette; e, quando sarà più fresco, ce ne andremo.

SOCRATE – Sei proprio divino per i discorsi, o Fedro, e addirittura meraviglioso. Io immagino che dei discorsi che sono stati fatti durante il periodo della tua vita, *[B]* nessuno ne abbia mai fatti nascere più di te, o per averli fatti tu stesso, o per aver obbligato in qualche modo altri a farli[58]. Ad eccezione di Simmia di Tebe[59], tu vinci gli altri di gran lunga. E anche ora mi sembra che tu sia per me la causa che mi fa pronunciare ancora un altro discorso.

FEDRO – Allora non mi dichiari guerra! Ma come, e quale discorso?

Interludio. Necessità di una palinodia

La voce divina sentita da Socrate

SOCRATE – Proprio quando ero sul punto di voler attraversare il fiume, caro amico, si è manifestato il segno divino[60], *[C]* quel segno che è solito manifestarsi a me, e che sempre mi trattiene dal fare ciò che sono sul punto di fare. E mi è sembrato di

sentire una voce che veniva da quello e che non mi permetteva di andarmene prima di essermi purificato, come se mi fossi macchiato di una colpa nei confronti della divinità. Veramente, io sono un indovino, però non molto valido; ma come quelli che sono poco bravi nel leggere, valgo quanto basta per me stesso; perciò capisco bene quale sia la colpa.

In verità, o amico, ha una capacità divinatoria anche l'anima. Infatti, anche prima c'era qualcosa che mi inquietava, mentre facevo il discorso, e in qualche modo mi sentivo preoccupato che non mi succedesse che, stando a ciò che dice Ibico, *commessa una colpa* nei confronti degli dèi, *[D] in cambio dovessi ricevere onori presso gli uomini*[61]. Ma ora ho ben capito qual è la colpa.

FEDRO - Che cosa dici?

SOCRATE - Terribile, o Fedro, veramente terribile è il discorso che tu hai portato, così pure quello che mi hai costretto a fare!

FEDRO - E perché?

Socrate vuole purificarsi con una palinodia

SOCRATE - Perché è sciocco e, in un certo senso, empio. Quale discorso potrebbe essere più terribile di questo?

FEDRO - Nessuno, se tu dici il vero!

SOCRATE - E come no? Non credi che Eros sia figlio di Afrodite e che sia un dio?[62]

FEDRO - Almeno si dice.

SOCRATE - Ma non viene detto né nel discorso di Lisia né nel tuo, che *[E]* è stato pronunciato mediante la mia bocca, da te incantata. E se Eros è, come in realtà lo è, un dio o alcunché di divino[63], non è possibile che sia un male. E, invece, i due discorsi che ora sono stati pronunciati su di lui ne parlavano come se fosse appunto un male. E in questo, dunque, essi hanno commesso una colpa nei confronti di Eros. Inoltre, la loro sciocchezza è assai notevole, perché, senza esprimere nulla di sano *[243 A]* né di vero, si danno l'aria di essere chissà che cosa, nel caso che, con l'aver ingannato alcuni omiciattoli, riescano a diventare famosi presso di loro.

¶Dunque, caro amico, bisogna proprio che io mi purifichi. Per quelli che commettono colpe nei confronti dei miti c'è un antico rito espiatorio, che Omero non conosceva, ma Stesicoro sì. Infatti, quando Stesicoro venne privato della vista per aver parlato male di Elena, non rimase ignaro della causa come Omero, ma, devoto alle Muse come era, capì qual era e compose subito questi versi: *Questo discorso non è veritiero, / tu non salisti sulle ben costruite navi, / [B] né giungesti alla rocca di Troia*[64].

E come ebbe terminato di comporre per intero quel carme che si chiama «palinodia»[65], gli tornò immediatamente la vista. Io, pertanto, sarò più sapiente dell'uno e dell'altro, almeno in questo. Infatti, prima che mi capiti qualcosa per la ragione che ho diffamato Eros, cercherò di offrirgli la mia palinodia con il capo scoperto[66], e non, come ho fatto prima, con il capo coperto per la vergogna.

Entusiasmo di Fedro per la palinodia annunciata da Socrate

FEDRO - O Socrate, non potevi davvero dirmi nulla di più gradevole!

SOCRATE - Veramente, caro Fedro, tu capisci con quale sfrontatezza *[C]* sono stati pronunciati i due discorsi, questo mio e quello da te letto dal libro. Infatti, se un uomo di carattere nobile e gentile che fosse innamorato di uno che ha lo stesso suo carattere o ne fosse stato innamorato in passato, avesse avuto occasione di udirci affermare che gli innamorati fanno nascere grandi inimicizie

per piccole cose e che si comportano in modo malevolo e dannoso nei confronti dei loro amati, non pensi forse che egli avrebbe ritenuto di udire persone allevate da qualche parte in mezzo ai marinai e che non hanno mai conosciuto un amore libero, e che sarebbe ben lungi *[D]* dall'essere d'accordo con noi sui rimproveri che abbiamo sollevato contro Eros?

FEDRO – È probabile, per Zeus, o Socrate.

SOCRATE – E io, per vergogna nei confronti di costui e anche per paura di Eros, con dei discorsi di acqua dolce desidero sciacquarmi l'udito che si è impregnato di salsedine. E suggerisco pure a Lisia di scrivere al più presto che, a pari condizioni, si devono concedere i favori ad un amante, piuttosto che a chi non è innamorato.

FEDRO – Ma sappi bene che sarà proprio così. Infatti, non appena tu avrai pronunciato l'elogio dell'amante, sarà proprio necessario che Lisia *[E]* sia da me costretto a scrivere un discorso sul medesimo argomento.

SOCRATE – Ci credo proprio, finché tu rimarrai quello che sei ora.

FEDRO – Dunque, parla e fatti coraggio.

SOCRATE – Dov'è il ragazzo a cui rivolgevo il discorso? Bisogna che ascolti anche questo discorso, e che, per non avermi ascoltato, non si affretti a concedere i suoi favori a chi non è innamorato.

FEDRO – Questo ragazzo è qui accanto a te, vicinissimo, quanto tu voglia.

Parte terza. Grande discorso di Socrate sull'amore su fondamenti filosofici [67]

I quattro tipi di «mania» e l'amore

SOCRATE – Pensa allora, mio bel ragazzo, che quello *[244 A]* precedente era il discorso di Fedro, figlio di Pitocle, del demo di Mirrinunte, e che quello che ora mi accingo a pronunciare è di Stesicoro di Imera, figlio di Eufemo.

Ed ecco quello che bisogna dire.

«Non è discorso veritiero quello che dice che, anche quando ci sia un amante, si deve concedere i propri favori a chi non è innamorato, perché l'uno si trova in uno stato di mania, mentre l'altro è in uno stato di assennatezza.

«Se, infatti, la mania fosse senz'altro un male, sarebbe stato detto bene. Invece, i beni più grandi ci provengono mediante una mania che ci viene data per concessione divina.

«Infatti, la profetessa di Delfi [68] e le *[B]* sacerdotesse di Dodona [69], quando si trovavano in stato di mania, procurarono all'Ellade molti e bei benefici e in privato e in pubblico, mentre, quando si trovavano in stato di senno, ne procurarono pochi o nessuno. E se dicessimo, poi, della Sibilla [70] e degli altri che, avvalendosi della mantica di ispirazione divina, predicendo molte cose a molti, li indirizzarono sulla giusta via per il futuro, ci dilungheremmo nel dire cose che sono note a tutti.

«Ma merita di venire addotto come testimonianza il fatto che, anche fra gli antichi, coloro che hanno coniato i nomi [71] non hanno considerato la mania come cosa né brutta né vergognosa. *[C]* In caso diverso, non avrebbero chiamato "manica" la più bella fra le arti con la quale si prevede il futuro, connettendo ad essa proprio questo nome. Invece, considerandola cosa bella, allorché essa sorga per sorte divina, le hanno imposto quel nome, mentre gli uomini di oggi, ignari del bello, hanno introdotto un "t" e l'hanno chiamata "mantica". In effetti, anche la ricerca del futuro che fanno coloro che sono in stato di senno

mediante uccelli e altri segni, in quanto muovendo dalla ragione procurano intelligenza e fondata conoscenza alla "oiesi", o opinione umana, gli antichi la chiamarono "oionoistica", *[D]* e ora i moderni, rendendola solenne, mediante l'allungamento del secondo "o"[72], la chiamano "oionistica". E dunque, quanto più è perfetta e degna d'onore la mantica rispetto all'oionistica, per il nome e per l'azione dell'una rispetto al nome e all'azione dell'altra, tanto più, come attestavano gli antichi, la mania che proviene da un dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini.

«Ma anche dalle malattie e dalle pene più grandi, che, provenendo per antiche colpe da qualche parte, si abbattono su alcune delle stirpi, la mania, sorgendo e profetando in quelli in cui doveva operare, *[E]* trovò una via di scampo, rifugiandosi nella preghiera e nella venerazione degli dèi. E quindi, procurando purificazioni e iniziazioni, rese libero chi ne fosse in possesso, per il presente e per il futuro, avendo trovato una liberazione da tutti i mali presenti per chi era in stato di mania ed invasato nel modo dovuto.

«In terzo luogo viene *[245 A]* l'invasamento e la mania che proviene dalle Muse, che, impossessatasi di un'anima tenera e pura, la desta e la trae fuori di sé nella ispirazione bacchica in canti e in altre poesie, e, rendendo onore ad innumerevoli opere degli antichi, istruisce i posteri[73]. Ma colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere valido poeta in conseguenza dell'arte, rimane incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti da mania. *[B]*

«Queste ed altre ancora sono le opere belle di una mania che proviene dagli dèi, che ti posso indicare. Pertanto, non dobbiamo aver paura della cosa, e non deve produrci turbamento un discorso che vuole intimorirci, dicendo che si deve preferire come amico l'uomo assennato invece di colui che è preso da passione.

«Ma questo discorso potrà riportare vittoria solo se avrà provato che l'amore non viene inviato dagli dèi a chi ama e a chi è amato al fine di giovare agli dèi medesimi. Noi dobbiamo, invece, dimostrare proprio il contrario, ossia che per nostra grandissima fortuna *[C]* una mania di questo tipo ci viene data dagli dèi. La nostra dimostrazione non sarà persuasiva per uomini terribili, ma lo sarà per i sapienti.

Dimostrazione dell'immortalità dell'anima

«Prima di tutto, dunque, bisogna conoscere la verità intorno alla natura dell'anima divina ed umana, considerando le sue condizioni e le sue azioni.

«Questo è il principio della dimostrazione.

«Ogni anima[74] è immortale. Infatti, ciò che sempre si muove[75] è immortale, mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, quando ha cessazione di movimento ha cessazione anche di vita. Dunque, solamente ciò che muove se stesso non cessa mai di muoversi, in quanto non lascia mai se stesso, anzi è fonte e principio di movimento anche per le altre cose che si muovono. *[D]*

«Ma il principio non è generato.

«Infatti, è necessario che tutto ciò che è generato si generi da un principio; invece il principio è necessario che non sia generato da nulla, perché se il principio si generasse da qualcosa, non sarebbe più un principio.

«E poiché non è generato, è necessario che sia anche incorruttibile.

«Infatti, se perisse il principio, né questo potrebbe generarsi da qualcosa, né altra cosa potrebbe generarsi da esso, dal momento che tutte le cose devono generarsi da un principio. Dunque, è principio di movimento ciò che muove se stesso. E questo non è possibile né che perisca, né che si generi. Se no, tutto quanto il cielo *[E]* e tutta quanta la terra, insieme in una sola cosa, resterebbero immobili, e non potrebbero più avere di nuovo ciò da cui potrebbero venir rimessi in moto e rigenerarsi.

«Ma, poiché si è dimostrato che è immortale ciò che si muove da sé, nessuno proverà vergogna nell'affermare che appunto questa è l'essenza e la definizione dell'anima. Infatti, ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno, è inanimato; invece, quello a cui proviene dal suo interno e da se stesso è animato, perché la natura dell'anima è appunto questa. Ma se è così, ossia se ciò che muove se stesso non può essere altro se non l'anima, allora, di necessità, l'anima dovrà essere ingenerata e altresì immortale[76]. *[246 A]*

Il carro alato come metafora dell'essenza dell'anima

«Sulla immortalità dell'anima abbiamo detto a sufficienza.

«Sull'idea di anima dobbiamo dire quanto segue.

«Spiegare quale sia, sarebbe compito di una esposizione divina in tutti i sensi e lunga; ma dire a che cosa assomigli, è una esposizione umana e piuttosto breve[77]. Parliamone, dunque, in questo modo.

«Si pensi, dunque, l'anima come simile ad una forza per sua natura composta di un carro a due cavalli e di un auriga[78].

«I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e derivati da buoni, invece quelli degli altri sono misti[79].

«In primo luogo, in noi l'auriga *[B]* guida un carro a due cavalli; inoltre, dei due cavalli, uno è bello e buono e derivante da belli e buoni; l'altro, invece, deriva da opposti ed è opposto. Difficile e disagevole, di necessità, per quel che ci riguarda, è la guida del carro.

«Ora, bisogna cercare di dire in che senso il vivente è stato chiamato mortale e immortale.

«Ogni anima si prende cura di tutto ciò che è inanimato. Essa gira per tutto il cielo, ora in una forma, ora in un'altra. *[C]* Quando essa è perfetta ed alata, vola in alto e governa tutto quanto il mondo. Ma una volta che abbia perduto le ali, viene trascinata giù fino a quando non si aggrappi a qualcosa di solido, e, trasportata la sua dimora in esso, e preso un corpo terroso, per la potenza di essa questo sembra muoversi da sé. L'insieme, ossia l'anima e il corpo ad essa congiunto, fu chiamato "vivente" ed ebbe il soprannome di "mortale". Il termine "immortale" non può essere spiegato sulla base di un solo discorso razionale; ma, senza conoscerlo ed intenderlo in modo adeguato, noi ci figuriamo *[D]* un dio, un essere vivente e immortale, che ha un'anima e un corpo eternamente connaturati.

«Ma di queste cose si pensi e si dica come piace al dio.

«Cerchiamo invece di comprendere la causa della caduta delle ali, per cui esse si staccano dall'anima.

«Una causa è la seguente.

Le schiere degli dèi, dei dèmoni e delle anime umane al loro seguito

«La potenza dell'ala per sua natura tende a portare in alto ciò che è pesante, sollevandolo là dove abita la stirpe degli dèi, e in certo senso partecipa del divino più di tutte le cose che riguardano il corpo.

«E il divino *[E]* è ciò che è bello,

sapiente e buono e tutto ciò che è di questo tipo[80].

Appunto da queste cose le ali dell'anima vengono nutrite e accresciute in grado supremo; invece, dalla bruttezza, dalla malvagità e da tutti i contrari negativi esse vengono guastate e mandate in rovina.

«Zeus, il grande sovrano che sta in cielo, conducendo il carro alato, è il primo a procedere, ordina tutte quante le cose e si prende cura di esse. A lui tien dietro un esercito di dèi e di dèmoni, *[247 A]* ordinato in undici schiere. Infatti, nella casa degli dèi rimane Estia[81] da sola. Quanto agli altri dèi, quelli che sono stati posti come capi in questo numero di dodici[82], guidano, ciascuno, la loro schiera, nell'ordine secondo cui sono stati scelti. Molti e beati sono, dunque, le visioni e i percorsi dentro il cielo, che compie la stirpe degli dèi beati, mentre ciascuno di questi adempie il proprio compito.

«Tien dietro agli dèi chi sempre lo vuole e ne ha la capacità: infatti, l'invidia rimane fuori del coro divino[83].

«Quando essi vanno a banchetto per prendere cibo, *[B]* procedono per l'ascesa fino a raggiungere la sommità della volta del cielo.

«Là i veicoli degli dèi, che sono ben equilibrati e agili da guidare, procedono bene; gli altri, invece, procedono con fatica. Il cavallo che è partecipe del male, infatti, cala, piegando verso terra e opprimendo quell'auriga che non abbia saputo allevarlo bene.

L'Iperuranio, le realtà che stanno al di sopra del cielo, e la vita degli dèi

«Qui all'anima si presenta la fatica e la prova suprema.

«Infatti, allorché le anime che sono dette immortali pervengono alla sommità del cielo, procedendo al di fuori, si posano sulla volta del cielo, e la rotazione del cielo le trasporta così posate, ed esse contemplano *[C]* le cose che stanno al di fuori del cielo.

«L'Iperuranio, il luogo sopraceleste[84], nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno.

«La cosa sta in questo modo, perché bisogna avere veramente il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla della verità.

«L'essere che realmente è, senza colore, privo di figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima, ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte la conoscenza vera, occupa *[D]* tale luogo.

«Ora, poiché la ragione di un dio è nutrita da una intelligenza e da una scienza pura, anche quella di ogni anima cui prema di conoscere ciò che le conviene, quando vede dopo un certo tempo l'essere, si allieta, e, contemplando la verità, se ne nutre e ne gode, finché la rotazione del cielo non l'abbia riportata allo stesso punto[85].

«Nel giro che essa compie vede la Giustizia stessa, vede la Temperanza, vede la Scienza, non quella connessa col divenire, né quella che è differente in quanto si fonda su quelle cose alle quali noi ora diamo il nome di esseri, ma quella *[E]* che è veramente scienza in ciò che è veramente essere.

«E dopo che ha contemplato tutti gli esseri che veramente sono e se ne è saziata, di nuovo penetra all'interno del cielo e se ne torna alla sua dimora.

«E, giunta alla dimora, l'auriga, dopo aver condotto i cavalli alla mangiatoia, getta a loro ambrosia, e oltre ad essa dà a loro da bere del nettare[86]. *[248 A]*

«Questa è la vita degli dèi.

Come le anime umane cercano di raggiungere la «Pianura della Verità» e la loro caduta

«Quanto alle altre anime, invece, una, seguendo il dio nel modo miglio-

re possibile e rendendosi simile a lui[87], solleva il capo dell'auriga verso il luogo che sta al di fuori del cielo e viene trasportata nel moto di rotazione, ma a stento contempla gli esseri, perché turbata dai cavalli.

«Un'altra anima, invece, ora solleva il capo, ora lo abbassa; ma poiché i cavalli le fanno violenza, vede alcuni esseri, mentre altri no.

«Seguono le altre anime, che aspirano tutte quante a salire in alto, ma, non essendo capaci di farlo, vengono sommerse e trascinate nel moto di rotazione, urtandosi l'una con l'altra, accalcandosi e *[B]* tentando di passare l'una davanti all'altra. Nasce, dunque, un tumulto e una lotta con un estremo sudore, e, per l'ignavia degli aurighi, molte anime rimangono storpiate, e molte riportano molte delle loro penne spezzate.

«Tutte, poi, oppresse da grande fatica, se ne allontanano senza aver fruito della contemplazione dell'essere; e, una volta che si siano allontanate, si nutrono del cibo dell'opinione.

«Il motivo per cui esse mettono tanto impegno per vedere la Pianura della Verità[88] è questo: il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima *[C]* proviene dal prato che è là, e la natura dell'ala con cui l'anima può volare, si nutre proprio di questo.

I destini escatologici delle anime dopo la caduta e la metempsicosi

«Ed ecco quale è la legge di Adrastea[89].

«Ogni anima che, diventata seguace di un dio, abbia potuto contemplare qualcuna delle verità, rimane illesa fino al giro successivo; e se è capace di fare questo, rimane immune per sempre.

«Qualora, invece, non essendo in grado di seguire il dio, non abbia visto, e, per qualche avventura subita, riempitasi di dimenticanza e di malvagità, si sia appesantita, e, appesantitasi, abbia perso le ali e sia caduta per terra, allora è legge che quest'anima *[D]* non si trapianti in alcuna natura animale nella prima generazione.

«Invece, quella che ha visto il maggior numero di esseri è legge che si trapianti in un seme di un uomo che dovrà diventare amico del sapere e amico del bello, o amico delle Muse, o desideroso d'amore.

«Quella che viene seconda, è legge che si trapianti in un re che rispetti la legge o in un uomo abile in guerra e adatto al comando.

«La terza in un uomo politico o in un economista o in un finanziere.

«La quarta in un uomo che ama le fatiche, o in uno che pratichi la ginnastica o che si dedichi alla guarigione dei corpi.

«La quinta è destinata ad avere una vita di un indovino *[E]* o di un iniziatore ai misteri.

«Alla sesta converrà la vita di un poeta o di qualcun altro di coloro che si occupano dell'imitazione.

«Alla settima la vita di un artigiano o di un agricoltore.

«All'ottava la vita di un sofista o di un corteggiatore di popolo.

«Alla nona la vita di un tiranno.

«Fra tutti costoro, poi, chi ha condotto la vita in modo giusto, riceve una sorte migliore, mentre chi ha condotto una vita in modo ingiusto riceve una sorte peggiore. Infatti, ogni anima non ritorna là donde è venuta per un periodo di diecimila anni, *[249 A]* perché le ali prima di questo periodo di tempo non rispuntano, tranne che nell'anima di colui che ha esercitato la filosofia in modo sincero, o ha amato i ragazzi in modo conforme a filosofia.

«Queste anime, al terzo giro di mille anni, se hanno scelto per tre volte consecutive tale tipo di vita, ri-

messe in questo modo le ali, al termine del terzo millennio se ne vanno via.

«Le altre, invece, quando giungeranno al termine della loro prima vita, subiranno un giudizio, e dopo che saranno state giudicate, alcune, andando in luoghi di espiazione che si trovano sotto terra, scontano la loro pena; altre, invece, essendo elevate dalla Giustizia in un qualche luogo del cielo, conducono una vita in modo *[B]* corrispondente al tipo di vita che hanno condotto in forma di uomo.

«Al millesimo anno, poi, sia le une che le altre, giunte al momento del sorteggio e della scelta della seconda vita terrena, operano tale scelta, ciascuna scegliendo secondo ciò che vuole[90].

«A questo punto, un'anima umana può passare anche in una vita di bestia, e chi era stato una volta uomo può tornare ancora una volta da animale ad essere uomo[91].

«In effetti, l'anima che non ha mai contemplato la verità non potrà mai giungere alla forma d'uomo.

La reminiscenza e i suoi nessi con la «mania» dell'amore

«Bisogna, infatti, che l'uomo comprenda in funzione di quella che viene chiamata Idea, procedendo da una molteplicità *[C]* di sensazioni ad una unità colta con il pensiero[92]. E questa è una reminiscenza[93] di quelle cose che un tempo la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che diciamo che sono essere, alzando la testa verso quello che è veramente essere.

«Perciò, giustamente, solo l'anima del filosofo mette le ali[94]. Infatti con il ricordo, nella misura in cui gli è possibile, egli è sempre in rapporto con quelle realtà, in relazione con le quali anche un dio è divino. Un uomo che si serva di tali reminiscenze in modo retto, in quanto è sempre iniziato a misteri perfetti, diventa, lui solo, veramente perfetto. Però, in quanto si allontana *[D]* dalle occupazioni umane e si rivolge al divino, viene accusato dai più di essere uscito di senno. Ma sfugge ai più che egli, invece, è invasato da un dio[95].

«È questa la conclusione cui perviene tutto il discorso sulla quarta forma di mania, ossia quella mania per la quale, quando uno veda la bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera Bellezza, mette le ali, e desideroso di volare, ma rimanendo incapace, guardando verso l'alto come un uccello e non prendendosi cura delle cose di quaggiù, riceve l'accusa di trovarsi in uno stato di mania. *[E]*

«E il discorso giunge a dire che, fra tutte le divine ispirazioni, questa è la migliore e deriva dalle cose migliori, e per chi la possiede e per chi ha comunanza con essa. Ed è per questo che, partecipando di tale mania, chi ama i belli viene detto innamorato. Infatti, come è stato detto[96], ciascun'anima di uomo, per sua natura, ha contemplato gli esseri, altrimenti non sarebbe venuta *[250 A]* in questo vivente.

«Ma, il ricordarsi di questi esseri, procedendo dalle cose di quaggiù, non è cosa facile per tutte le anime: non per quelle che videro con un breve sguardo le realtà di lassù, non per quelle che, cadute quaggiù, ebbero la cattiva sorte, e trascinate all'ingiustizia da cattive compagnie, caddero nell'oblio di quelle realtà sacre che videro allora.

«Restano poche anime nelle quali è presente il ricordo in maniera sufficiente.

«Queste, quando vedono qualcosa che sia un'immagine delle realtà di lassù, restano colpite e non rimangono più in sé. Però non sanno che cosa sia quello che provano, *[B]* perché non lo percepiscono perfettamente.

L'amore deriva dalla bellezza che è un tralucere dell'intelligibile nel sensibile

«Ora, della giustizia, della temperanza e di tutte quante le altre cose che hanno valore per le anime, nessun fulgore è presente nelle immagini di quaggiù. Ma solo pochi, mediante gli organi oscuri, avvicinandosi alle copie, a mala pena vedono l'originario modello che è riprodotto in quelle copie.

«Invece, allora, la Bellezza si vedeva nel suo splendore, in un coro felice avevamo una beata visione e contemplazione, mentre noi eravamo al seguito di Zeus ed altri erano al seguito di un altro degli dèi e ci iniziavamo a quella iniziazione che è giusto dire *[C]* la più beata, che celebravamo, essendo integri e non toccati dai mali che ci avrebbero aspettato nel tempo che doveva venire, contemplando nella iniziazione misterica visioni integre, semplici, immutabili e beate, in una pura luce, essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo appresso e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l'ostrica[97].

«Tutto questo sia detto, dunque, in omaggio al ricordo in virtù del quale, per il desiderio che abbiamo delle cose di allora, ora si è parlato piuttosto a lungo.

«Per quanto riguarda la Bellezza, poi, come abbiamo detto, splendeva *[D]* fra le realtà di lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende in modo luminosissimo.

«Infatti, la vista, per noi, è la più acuta delle sensazioni, che riceviamo mediante il corpo[98]. Ma con essa non si vede la Saggezza, perché, giungendo alla vista susciterebbe terribili amori[99], se offrisse una qualche chiara immagine di sé, né si vedono tutte le altre realtà che sono degne d'amore.

«Ora, invece, solamente la Bellezza ricevette questa sorte di essere ciò che è più manifesto *[E]* e più amabile.

Il modo in cui la bellezza mediante l'amore fa rinascere le ali dell'anima

«Dunque, chi non è di recente iniziato, o è già corrotto, non si innalza prontamente di qui a lassù, verso la Bellezza in sé, quando contempla ciò che quaggiù porta lo stesso nome. Di conseguenza, guardandola, non la onora, ma, dandosi al piacere come un quadrupede che cerca solo di montare e generare figli, e, abbandonandosi agli eccessi, non prova timore *[251 A]* e non si vergogna nel correre dietro ad un piacere contro natura[100].

«Invece, colui che è di recente iniziato e che ha molto contemplato le realtà di allora, quando vede un volto di forma divina che imita bene la bellezza, o una qualche forma di corpo, dapprima sente i brividi[101], e qualcuna delle paure di allora penetra in lui. Poi, guardandolo, lo venera come un dio, e se non avesse timore di essere ritenuto in stato di eccessiva mania, offrirebbe sacrifici al suo amato come ad una immagine sacra e ad un dio.

«Al vederlo, lo coglie come una reazione che proviene dal brivido, e un sudore e un calore insolito. Infatti, ricevendo *[B]* attraverso gli occhi l'effluvio della bellezza, si scalda nel punto in cui la natura dell'ala si alimenta. E, una volta riscaldatasi, si sciolgono le parti che stanno attorno ai germi, le quali, essendo da tempo chiuse, per inaridimento, non lasciavano germogliare le ali. In seguito all'affluire del nutrimento, lo stato dell'ala si gonfia e comincia a crescere dalla radice, per tutta quanta la forma dell'anima. Infatti, un tempo, l'anima era tutta alata. *[C]*

«Dunque, a questo punto, essa

ribolle tutta quanta e palpita. E quello che provano i bambini, allorché mettono i denti al momento in cui questi cominciano a spuntare, ossia quel senso di prurito e di irritazione intorno alle gengive, lo stesso prova l'anima che inizia a mettere le ali: ribolle e sente irritazione mentre sta mettendo le ali.

«Quando, dunque, guarda la bellezza di un ragazzo, e riceve le parti che ne procedono e fluiscono e che appunto per questo sono dette "flusso d'amore" [102], l'anima viene irrigata e si riscalda, si riprende dal dolore e si allieta. *[D]* Invece, quando ne è separata e si inaridisce, le bocche dei condotti da cui escono le penne, disseccandosi e chiudendosi, impediscono il germoglio dell'ala. Ma questo, rinchiuso dentro insieme al flusso d'amore, come i polsi che battono, pizzica sui condotti, ciascun germoglio nel condotto che gli è proprio, cosicché l'anima rimane pungolata tutt'intorno e presa dall'assillo e dal dolore. Però, di nuovo avendo il ricordo della bellezza, prova gioia.

«In conseguenza della mescolanza di queste cose, essa si trova in uno stato di grande turbamento per la stranezza di ciò che sente e, trovandosi senza una via d'uscita, delira, e, essendo presa dalla mania, *[E]* non riesce a dormire di notte, né di giorno riesce a riposare da qualche parte, ma, spinta dalla brama, corre là dove pensa di poter vedere colui che possiede la bellezza. E dopo che ha visto ed è stata irrorata dal flusso d'amore, si sciolgono i condotti che prima si erano ostruiti e, ripreso respiro, cessa di avere punture e travagli e allora gode, nel momento presente, di un piacere dolcissimo. *[252 A]*

«Di sua volontà non si allontana e non tiene conto di alcunché più che del suo bello. Addirittura si dimentica di madri, di fratelli e di tutti gli amici; e se le sue ricchezze vanno in rovina, perché non se ne cura più, non gliene importa nulla.

«In dispregio di tutte le buone regole e delle convenienze di cui si ornava prima di quel momento, essa è disposta a servire e a giacere con l'amato dovunque le sia concesso, purché si trovi il più vicino possibile a lui. Infatti, oltre che onorare colui che ha la bellezza, *[B]* ha trovato in lui l'unico medico dei suoi grandissimi mali.

«Questa passione, o bel ragazzo al quale si rivolge il mio discorso, gli uomini chiamano Eros, mentre gli dèi la chiamano in un modo che, non appena lo avrai udito, verosimilmente, a causa della tua giovinezza, ti metterai a ridere. Alcuni Omeridi, forse traendoli da poemi segreti [103], citano due versi rivolti ad Eros, il secondo dei quali è irriverente [104] e non del tutto regolare nel metro. Questi versi suonano così: *I mortali lo chiamano Eros alato, / gli immortali lo chiamano invece Pteros, perché fa / crescere le ali. [C]*

«A questi versi si può credere oppure non credere; tuttavia, la causa e ciò che accade agli innamorati sono proprio questi.

Ognuno si sforza di imitare il dio di cui era seguace nell'aldilà e nell'amore cerca l'anima corrispondente.

«Ora, se chi è stato preso da Eros faceva parte dei seguaci di Zeus, può reggere più facilmente l'afflizione che produce il dio che prende il suo nome dalle ali. Invece, quelli che erano al servizio di Ares e con lui procedevano nel giro per il cielo, quando siano stati presi da Eros e si siano convinti di aver ricevuto offese dall'amato, sono pronti a uccidere e disposti a sacrificare se medesimi e il loro amato. *[D]*

«E così, ciascuno vive secondo il dio del cui coro era seguace, cercando

di onorarlo e di imitarlo nel modo migliore che sia possibile, finché rimanga incorrotto e viva quaggiù la prima esistenza, e in tale maniera si comporta e ha rapporti con gli amati e con gli altri.

«Dunque, ognuno sceglie il suo Eros fra i belli secondo la sua maniera e, come se fosse un dio, gli edifica una specie di statua e la adorna per *[E]* farle onore e tributarle riti.

«Pertanto, coloro che erano al seguito di Zeus cercano, come loro amato, colui che abbia l'anima con i caratteri di Zeus[105]. Guarderanno, dunque, se per natura sia filosofo e idoneo al comando; e, allorché l'abbiano trovato e se ne innamorino, fanno ogni cosa affinché possa essere effettivamente tale. E se, in precedenza, non si erano impegnati in attività di questo tipo, da quel momento vi si dedicano e imparano da dove è loro possibile, e proseguono anche per loro conto. E, seguendo le tracce nello scoprire per conto loro *[253 A]* la natura del loro dio, giungono sulla buona strada, perché sono stati fortemente costretti a volgere lo sguardo verso di lui; e dal momento che hanno contatto con lui, mediante il ricordo, essendo da lui invasati, assumono i suoi caratteri e le sue attività, nella misura in cui all'uomo è possibile essere partecipe del divino. E poiché considerano l'amato causa di queste cose, lo amano ancora di più. E anche se attingono da Zeus, come le Baccanti[106], riversando ciò che attingono nell'anima dell'amato, lo rendono nella misura del possibile *[B]* somigliantissimo al loro dio[107].

«Invece, coloro che seguivano Era cercano un'anima regale e, quando l'hanno trovata, fanno nei suoi confronti tutte queste medesime cose.

«Coloro, poi, che seguivano Apollo e ciascuno degli altri dèi, procedendo secondo il loro dio, cercano che anche il loro amato abbia una natura dello stesso tipo. E allorché se lo siano procurato, imitando essi stessi il loro dio, e persuadendo e preparando l'amato, lo portano ad assumere l'attività e la forma di quello, in base alla loro possibilità. E agiscono in questo modo: nei confronti dell'amato non si comportano con invidia e con rozza malevolenza, ma cercano di renderlo simile, nel modo più completo possibile, *[C]* a se stessi e al dio che onorano.

«Dunque, il fermo proposito e l'iniziazione di coloro che veramente amano, nel caso che riescano ad ottenere quello che desiderano nel modo che io dico, diventano cosa bella e felice per chi è amato, quando venga conquistato dall'amico che si trovi in uno stato di mania per amore.

Ripresa del mito dell'anima come «carro alato» per spiegare le passioni connesse all'amore

«E chi è preso d'amore viene conquistato nel modo che segue.

«All'inizio di questa narrazione mitica abbiamo distinto ogni anima in tre parti, due con forma di cavalli, e la terza con forma di auriga. *[D]* E anche ora manteniamo ferme queste distinzioni.

«Dei due cavalli diciamo che uno è buono, mentre l'altro no. Non abbiamo detto, però, quale sia la virtù del buono e quale sia il vizio del cattivo, ma ora dobbiamo dirlo.

«Quello dei due cavalli che si trova nella posizione migliore di forma lineare e ben strutturato, dal collo retto con narici adunche, bianco a vedersi e con gli occhi neri, amante di gloria con temperanza e con pudore e amico di retta opinione, non richiede la frusta e lo si guida soltanto *[E]* con il segnale di comando e con la parola.

«L'altro cavallo è invece storto, grosso, mal formato, di dura cervice,

di collo massiccio, di naso schiacciato, di pelo nero, di occhi grigi, iniettati di sangue, amico della protervia e dell'impostura, villoso intorno alle orecchie, sordo, a stento ubbidisce ad una frusta fornita di pungoli.

«Ora, quando l'auriga, vedendo la visione amorosa, e riscaldandosi interamente in tutta l'anima a causa di tale sensazione, è riempito dal solletico e dal pungolo del desiderio, *[254 A]* quello dei due cavalli che è ubbidiente all'auriga, tenuto a freno allora come sempre dal pudore, si trattiene dal balzare addosso all'amato.

«Invece, l'altro cavallo, che non è sensibile né ai pungoli dell'auriga né alla frusta, si lancia con balzi violenti, e, procurando molti inconvenienti al compagno e all'auriga, li costringe a procedere verso l'amato e a fargli memoria dei piaceri di Afrodite. Da principio essi si oppongono e si sdegnano, *[B]* in quanto si sentono costretti a cose vergognose e inique; ma alla fine, quando non vi è più possibilità di porre limite al male, vanno avanti trascinati, cedono e concedono di fare quello che viene loro imposto.

«Si avvicinano a quello, e vedono il viso folgorante dell'amato.

«Quando l'auriga lo vede, la sua memoria viene riportata alla natura del Bello[108], e di nuovo la vede collocata insieme alla Temperanza[109] su un piedistallo immacolato. E come la vede, colto da timore e da rispetto, cade all'indietro e, ad un tempo, è costretto *[C]* a tirare indietro le redini in modo così forte che tutti e due i cavalli si piegano sulle cosce, l'uno spontaneamente, in quanto non oppone resistenza; quello ribelle, invece, contro volontà.

«Nel ritrarsi più lontano, l'uno per vergogna e per sbigottimento bagna di sudore tutta l'anima; l'altro, invece, con la cessazione del dolore che gli veniva dal freno alla bocca e dalla caduta, non appena ha ripreso respiro, inveisce pieno di ira, lancia molti insulti contro l'auriga e contro il compagno con cui è appaiato, in quanto per viltà e per debolezza hanno abbandonato il posto e *[D]* l'accordo preso. E di nuovo, costringendoli a procedere contro la loro voglia, a stento cede alla preghiera di differire la cosa ad un'altra volta.

«Ma, allorché sia giunto il tempo che era stato stabilito e l'auriga e l'altro cavallo fingono di non ricordarsene, con forza lo ricorda a loro, e, nitrendo, tirandoseli dietro, li costringe ad avvicinarsi ancora una volta all'amato per fargli dire le medesime cose. E dopo che si sono a lui avvicinati, tende avanti le testa, rizza la coda e, mordendo il freno, trascina con impudenza. *[E]* Ma l'auriga, sentendo ancor più la medesima impressione che sentiva prima, rimbalzando come spinto da una corda tesa, tira indietro in modo ancora più forte il freno dai denti del cavallo protervo, insanguina la lingua maldicente e le mascelle e, piegando a terra le gambe e le cosce, *lo getta in preda ai dolori*[110]. E quando il cavallo malvagio, subendo la medesima cosa più volte, fa cessare la sua protervia, umiliato si lascia ormai guidare dalla previdenza dell'auriga, e, quando vede il bello, si sente venir meno per la paura.

«Di conseguenza, accade che, a questo punto, l'anima dell'amante tenga ormai dietro all'amato con pudicizia e timidezza. *[255 A]*

«Dunque, poiché l'amato diventa oggetto d'onore, quasi fosse un dio, da parte di uno che non simula di essere innamorato, ma che nutre veramente questo sentimento, ed essendo per forza di natura pure amico di chi si prende cura di lui, se anche in precedenza è stato tratto in inganno da compagni e da altri i quali sostenevano che è cosa vergognosa stare in

compagnia di un innamorato, e di conseguenza ha respinto l'innamorato, con il passare del tempo, l'età e l'opportunità lo inducono *[B]* a entrare in rapporti con lui. Infatti, non si verifica mai che un malvagio sia amico di un malvagio, né che un buono non sia amico di un buono[111].

«E quando lo ha accolto presso di sé, ha accettato di parlare con lui e di stare in sua compagnia, la benevolenza dell'innamorato, manifestandosi vicina, colpisce l'amato, il quale si rende conto come tutti quanti gli altri, amici e parenti, non gli offrono neanche una parte di amicizia a confronto con quella che gli offre l'amico posseduto da un dio.

Il flusso dell'amore e i suoi effetti

«E quando l'innamorato continua a fare questo nel tempo e si accompagna all'innamorato, incontrandolo nelle palestre e in altri luoghi di ritrovo, *[C]* allora la fonte di quel flusso di cui ho parlato, che Zeus quando si innamorò di Ganimede chiamò flusso d'amore[112], scorrendo abbondante verso l'amante, dapprima penetra in lui, e, dopo che lo ha completamente riempito, trabocca. E come un colpo di vento o una eco, rimbalzando da corpi levigati e solidi, ritornano proprio là da dove sono pervenuti, così procede il flusso della bellezza, ritornando per rimbalzo, attraverso gli occhi, al bello amato. E attraverso gli occhi può per sua natura arrivare all'anima; e, dopo esservi giunto e averla sollecitata, *[D]* irriga i condotti delle penne e le fa rinascere, e riempie d'amore anche l'anima dell'amato.

«Pertanto, egli ama, ma non sa dire che cosa. E neppure sa che cosa prova, né è in grado di spiegarlo, ma come chi ha preso da un altro una malattia agli occhi non è in grado di spiegarne la causa, così egli vede se medesimo nell'innamorato come in uno specchio, ma non lo sa. E quando lui è presente, proprio come lui cessa di avere sofferenze; e quando è lontano, proprio come lui desidera ed è desiderato, perché ha in sé un'immagine d'amore, *[E]* che è un riflesso dell'amore. Però non lo chiama e non lo considera amore, ma amicizia.

«Ha un desiderio che è simile a quello che ha l'altro, ma più debole. Desidera vederlo, accarezzarlo e baciarlo e giacere con lui. E non tarda, come è verosimile, a raggiungere presto questo. E quando giacciono insieme, il cavallo sfrenato dell'amante ha di che dire all'auriga, ed esige, in compenso di molti travagli, di ottenere *[256 A]* piccoli godimenti. Invece, il cavallo corrispettivo dell'amato non ha niente da dire, ma, pieno di desiderio e di sbalordimento, abbraccia e bacia l'innamorato, e gli manifesta gratitudine per la sua grande benevolenza. E quando giacciono insieme non è ormai più in grado di opporre difficoltà, da parte sua, per concedere all'innamorato i propri favori, se viene pregato di farlo.

«Ma il cavallo compagno di giogo, insieme all'auriga, si oppone unitamente al pudore e alla ragione[113].

Quando l'amore ridà le ali all'anima e quando no.

«Dunque, se vincono le parti più elevate dell'anima e conducono ad una vita ordinata e alla filosofia, costoro trascorrono la vita di quaggiù in modo felice *[B]* e in armonia, perché hanno il dominio di sé e sono moderati, avendo sottomesso ciò da cui deriva nell'anima il male e liberato ciò da cui deriva la virtù.

«E giunti al termine della vita, ridivenuti alati e leggeri, hanno vinto una delle tre gare che sono veramente olimpiche[114], che costituisce un bene rispetto al quale né l'umana temperanza né la divina mania ne posso-

no offrire uno maggiore.

«Invece, se essi hanno seguito un tipo di vita piuttosto grossolana, *[C]* e di chi non è filosofo, ma è in cerca dell'onore, quando in stato di ubriachezza o in qualche altro momento di sbandamento i loro cavalli sfrenati colgono le loro anime alla sprovvista e le portano nella medesima direzione, può accadere che essi operino quella scelta che secondo i più è quella più felice e che la mandino ad effetto. E quando l'hanno mandata ad effetto, anche successivamente ritornano a fare la medesima cosa, ma limitatamente, perché compiono cose che non hanno l'assenso di tutta quanta l'anima[115].

«Certamente, anche questi sono amici, però lo sono in grado minore rispetto agli altri. *[D]*

«Vivono in amicizia l'uno per l'altro, sia durante il loro amore, sia anche dopo che ne sono fuori, convinti di aver dato e di aver ricevuto pegni di fiducia assai grandi, che non sarebbe lecito sciogliere, con la conseguenza di diventare poi nemici.

«Al termine della vita, escono dal corpo senza ali, ma con il desiderio di rimetterle. Di conseguenza, riportano un premio non piccolo dalla loro mania d'amore. Infatti, non è legge che scendano nelle tenebre per il cammino sottoterra quelli che hanno già una volta incominciato il viaggio sotto la volta del cielo, bensì che, trascorrendo una vita luminosa, siano felici mentre compiono insieme il viaggio, e che, quando rimettono le ali, in grazia dell'amore le rimettano insieme. *[E]*

Conclusione della palinodia di Socrate

«Queste cose così grandi e così divine, ragazzo mio, ti porterà in dono l'amicizia di chi è innamorato.

«Invece, la compagnia di uno che non sia innamorato, mescolata con temperanza mortale, capace di amministrare cose mortali e povere, dopo aver infuso nell'anima amata una grettezza, che dalla moltitudine viene elogiata come virtù, *[257 A]* la farà girare priva di intendimento intorno alla terra e sotto la terra per novemila anni.

«Questa, o caro Eros, per quanto ci era possibile, è la più bella e la migliore palinodia che ti doniamo e ti offriamo in espiazione.

«E oltre alle altre cose, anche nelle parole è stata da Fedro costretta a pronunciarne alcune poetiche. Ma tu accorda perdono alle cose di prima e gradisci queste, e, benevolo e propizio, non togliermi per collera e non impoverirmi l'arte di amare che mi hai dato in dono, ma concedi che io sia in onore presso i belli ancor più di quanto lo sia ora. *[B]*

«E se Fedro e io nel discorso di prima abbiamo detto cose per te sconvenienti, da' la colpa a Lisia, che è stato il padre del discorso, e fallo smettere di fare discorsi di questo tipo, rivolgilo verso la filosofia come si è rivolto suo fratello Polemarco[116], affinché anche questo suo innamorato[117] non si trovi più nell'incertezza come ora, ma dedichi senz'altro la sua vita a Eros, seguendo discorsi filosofici».

Interludio teoretico

Esplicitazione del tema cardine del dialogo: come deve essere fatto un discorso

FEDRO - Mi unisco alla tua preghiera, o Socrate; se questo è meglio per noi, *[C]* questo avvenga.

È da un pezzo che io ammiro il tuo discorso, quanto tu lo abbia fatto migliore del precedente. Di conseguenza, io temo che Lisia possa sembrarmi dappoco, se vorrà contrapporre al

tuo discorso un altro discorso. Infatti, di recente, o carissimo, uno dei politici gli rimproverava proprio questo biasimandolo, e nel corso del suo biasimo lo chiamava «logografo»[118]. E forse per ambizione si tratterrà dal risponderci.

SOCRATE - Questa è una cosa ridicola, ragazzo mio. *[D]* E per quanto riguarda il tuo amico ti sbagli di molto, se ritieni che si spaventi in questo modo per ogni rumore. Ma forse tu credi che chi lo biasimava dicesse veramente quello che diceva per biasimarlo.

FEDRO - Infatti sembrava, o Socrate. E anche tu sai certamente che coloro che nella città hanno potere e massima considerazione, hanno vergogna di scrivere discorsi e di lasciare dei loro scritti, per timore dell'opinione dei posteri, e di venir chiamati sofisti.

SOCRATE - Ti dimentichi, o Fedro, che «la dolce ansa» *[E]* ha preso il nome dalla «lunga ansa» del Nilo[119]. E dimentichi che i più ambiziosi dei politici amano moltissimo scrivere discorsi e lasciare dei loro scritti. Almeno quelli che, non appena hanno scritto un qualche discorso, amano così tanto i lodatori, che aggiungono per primi all'inizio del discorso appunto quelli che dappertutto li devono lodare.

FEDRO - In che senso dici questo? Non capisco. *[258 A]*

SOCRATE - Non capisci che, all'inizio di uno scritto di un uomo politico, quello che viene scritto per primo è il nome dell'elogiatore?

FEDRO - Come?

SOCRATE - «È sembrato», dicono all'incirca, «al Consiglio», oppure «al popolo», oppure ad entrambi; e ancora, «il tale e il tal altro hanno detto»; e qui lo scrittore cita anche se stesso e si elogia[120]. E poi prosegue il suo discorso, mettendo in mostra la propria sapienza ai suoi elogiatori, talora dopo aver composto uno scritto assai lungo. O ti pare che una cosa di questo genere sia altro che un discorso scritto? *[B]*

FEDRO - Non mi pare che sia altro.

SOCRATE - E poi, se il discorso regge, il compositore se ne va lieto dall'assemblea; se, invece, cade e viene escluso dallo scrivere discorsi e dall'essere ritenuto degno di scrivere, costui piange e con lui piangono anche i suoi compagni.

FEDRO - E anche molto!

SOCRATE - È dunque evidente che fanno questo non già perché disprezzano questa attività, ma perché l'ammirano.

FEDRO - Sicuramente.

SOCRATE - E allora? Quando un oratore o un re risulta essere in grado, *[C]* dopo aver raggiunto la potenza di un Licurgo o di un Solone o di un Dario, di diventare nella città immortale scrittore di discorsi, non riterrebbe forse se stesso uguale a un dio mentre è ancora vivo, e i posteri non penseranno di lui queste stesse cose, contemplando i suoi scritti?

FEDRO - Certamente.

SOCRATE - E allora, credi che qualcuno di questi uomini politici, chiunque sia e in qualunque modo sia avverso a Lisia, gli rimproverì proprio questo, ossia di scrivere discorsi?

FEDRO - Non è verosimile, stando a quello che tu dici. Infatti, come sembra, lo rimprovererebbe anche per quello che è il proprio desiderio. *[D]*

SOCRATE - Allora, questo è chiaro ad ognuno, ossia che di per sé non è cosa brutta lo scrivere discorsi[121].

FEDRO - E perché lo dovrebbe essere?

SOCRATE - Questo, invece, io ritengo che sia brutto: il parlare e lo scrivere in maniera non bella, ma in maniera brutta e cattiva.

FEDRO - È chiaro.

SOCRATE - Qual è allora la maniera di scrivere in modo bello e quella di scrivere in modo brutto?[122] Dobbiamo, o Fedro, su tali cose esaminare Lisia, o chiunque altro abbia qualche volta scritto o che scriverà uno scritto sia politico sia privato, in versi come poeta o non in versi come prosatore? *[E]*

FEDRO - Mi domandi se dobbiamo farlo? E per quale ragione uno vivrebbe, se non per piaceri di questo tipo? Non certo per quei piaceri per i quali bisogna prima soffrire, se no non si prova godimento, come succede per la maggior parte dei piaceri del corpo, che per questo, a buona ragione, sono stati chiamati servili.

Intermezzo poetico. Il mito delle cicale

SOCRATE - Il tempo, come pare, lo abbiamo. E inoltre mi sembra che in questa soffocante calura le cicale, sopra le nostre teste, cantando e *[259 A]* discorrendo tra di loro, guardino anche noi. Se, allora, vedessero che anche noi due, come la maggior parte della gente nel mezzogiorno, non discorriamo, ma sonnecchiamo e ci lasciamo incantare da loro per pigrizia del nostro pensiero, ci deriderebbero giustamente considerandoci degli schiavi venuti da loro per dormire in questo rifugio, come delle pecore che trascorrono il pomeriggio presso una fonte. Invece, se ci vedono discorrere e navigare, passando davanti alle Sirene *[B]* non ammaliati, forse ci ammireranno e ci daranno quel dono che gli dèi possono dare agli uomini[123].

FEDRO - E quale è questo dono che hanno? Mi sembra proprio di non averne mai sentito parlare.

SOCRATE - Non conviene davvero che un uomo amico delle Muse non abbia sentito parlare di queste cose. Si dice che le cicale un tempo fossero uomini, di quelli che vissero prima che nascessero le Muse. Ma una volta che nacquero le Muse e comparve il canto, alcuni degli uomini di quel tempo furono colpiti dal piacere a tal punto *[C]* che, continuando a cantare, trascuravano cibi e bevande, e senza accorgersene morivano.

Da loro nacque, in seguito a questo, la stirpe delle cicale, che dalle Muse ricevette il dono di non aver bisogno di cibo fin dalla nascita, ma di cominciare subito a cantare senza cibo e senza bevanda, e così fino alla morte e, dopo, di andare dalle Muse ad annunciare chi degli uomini di quaggiù le onori e quale di loro onori. A Tersicore portano notizia di quelli che le hanno reso onore nei cori, *[D]* e così li rendono a lei più cari; a Erato quelli che le hanno reso onore nei carmi amorosi; e così alle altre, secondo la forma di onore che è propria di ciascuna. Alla più anziana, Calliope, e a quella che viene dopo di lei, Urania, portano notizia di quelli che trascorrono la vita nella filosofia e rendono onore alla musica che è loro propria[124]. Sono queste che, più di tutte le Muse, avendo cura del cielo e dei discorsi divini ed umani, mandano un bellissimo suono di voce[125].

Dunque, per molte ragioni, nel mezzogiorno, bisogna parlare e non dormire.

FEDRO - Allora bisogna proprio parlare. *[E]*

Parte quarta. Quali sono i corretti criteri metodologici di fare discorsi

Il discorso deve fondarsi sul vero e non sull'opinione

SOCRATE - Dunque, dobbiamo esaminare quello che ora ci siamo proposti, ossia in che modo vada bene pronunciare e scrivere un discorso, in che modo no.

FEDRO - È evidente.

SOCRATE - E i discorsi che debbono venir fatti bene e in modo bello, non è forse necessario che implichino che l'animo[126] di chi parla conosca il vero intorno alle cose su cui si accinge a parlare?

FEDRO - Di questo, caro Socrate, ho sentito parlare nel seguente modo, ossia che *[260 A]* non è necessario, per chi sta per diventare oratore, imparare le cose che sono veramente giuste, bensì le cose che sembrano giuste alla moltitudine di coloro che giudicheranno, e non le cose che sono veramente buone e belle, ma quelle che sembreranno tali: infatti è appunto da queste cose che deriva il persuadere, non dalla verità[127].

SOCRATE - *Non certo parola da gettar via*[128] deve essere, o Fedro, quella che dicono i sapienti. Però bisogna esaminare se essi dicano qualcosa di valido. Perciò non bisogna lasciar cadere quello che ora si è detto.

FEDRO - Dici giusto.

SOCRATE - Esaminiamolo, dunque, in questo modo.

FEDRO - Come? *[B]*

SOCRATE - Se ti volessi persuadere a respingere i nemici mediante l'acquisto di un cavallo, e tutti e due non conoscessimo un cavallo, ma io sapessi solo questo: che Fedro ritiene che sia un cavallo quello fra gli animali domestici che ha orecchie grandissime...

FEDRO - Sarebbe davvero ridicolo, o Socrate.

SOCRATE - Non lo sarebbe ancora. Ma lo sarebbe, se io intendessi persuaderti sul serio, con la composizione di un discorso in elogio dell'asino chiamandolo cavallo, e affermando che è una bestia che merita in tutto e per tutto di venire acquistato, sia in casa, sia nelle spedizioni, utile per combattere in groppa e per trasportare bagagli, *[C]* e vantaggioso per molte altre cose.

FEDRO - Sarebbe davvero ridicolissimo.

SOCRATE - E non è forse meglio essere ridicolo e amico, invece che esperto e nemico?

FEDRO - Sembra.

SOCRATE - Pertanto, quando l'oratore che non conosce il bene e il male, intraprende a persuadere una Città che si trova nelle medesime sue condizioni, facendo non già l'elogio dell'ombra dell'asino[129] come se fosse quella di un cavallo, bensì facendo l'elogio del male come se fosse un bene, e, presa dimestichezza con le opinioni della moltitudine, persuada questa ad operare il male invece che il bene, quale frutto ritieni che l'oratoria *[D]* di conseguenza potrà raccogliere dalle cose che ha seminato?

FEDRO - Certamente non buono.

SOCRATE - Ma, o amico, abbiamo forse detto male dell'arte dei discorsi più del dovuto? Essa potrebbe forse dire: «Che cosa mai, o mirabili uomini, state dicendo stoltamente? Io non obbligo nessuno che conosca il vero a imparare a parlare; ma, se il consiglio che io do vale qualcosa, a impossessarsi di me solamente dopo che abbia acquistato il vero. Questa, dunque, è la cosa di grande importanza: che, senza di me, anche se uno conosce le cose vere, non sarà in grado di persuadere secondo arte[130]». *[E]*

FEDRO - E non dirà cose giuste, dicendo queste cose?

SOCRATE - Sì, se i discorsi che si presentano vengono a testimoniare che essa sia un'arte. In effetti, mi sembra già di udire alcuni discorsi che si presentano e testimoniano che essa dice il falso e che non è un'arte, bensì una pratica priva di arte[131]. Una vera arte del dire che non tocchi la verità, dice lo Spartano[132], non c'è e non ci sarà mai. *[261 A]*

FEDRO - Di questi discorsi, o Socrate, c'è bisogno. Conducili qui

ed esamina quello che dicono e come lo dicono.

Non c'è vera arte di fare discorsi senza vera filosofia

SOCRATE – Dunque, o nobili esseri, venite avanti e convincete Fedro, padre di bei figli[133], che, se non filosofa in maniera adeguata, non sarà mai capace di parlare di nulla. Fedro, dunque, risponda.

FEDRO – Interrogate!

SOCRATE – L'oratoria non sarebbe allora, in generale, una certa arte di guidare le anime[134] mediante discorsi, non solo nei tribunali e in tutte le altre riunioni pubbliche, ma anche in quelle private, la medesima riguardo alle cose piccole *[B]* e anche grandi, e non è affatto cosa di maggior valore, almeno quando è retta, nelle cose importanti che in quelle di poco conto? O come hai udito queste cose?

FEDRO – No, per Zeus, non ho sentito affatto dire così. Ma si parla e si scrive con arte soprattutto nei processi. E si parla così anche nelle assemblee pubbliche. Non ho sentito parlare su qualcosa di più ampio.

SOCRATE – Ma allora, hai sentito dire solamente delle «arti dei discorsi», di Nestore[135] e di Odisseo[136], di quelle che hanno scritto nelle tregue di guerra davanti a Ilio, e invece non hai sentito parlare di quelle di Palamede[137]. *[C]*

FEDRO – Sì, per Zeus, non ho sentito parlare neppure di quelle di Nestore. A meno che tu non faccia di Gorgia[138] un Nestore e di Trasimaco[139] o di Teodoro[140] un Odisseo.

SOCRATE – Forse! Ma lasciamo perdere costoro. Rispondi, invece, tu. Nei tribunali gli avversari che cosa fanno? Non dicono cose che sono in contrasto fra loro? O che cosa diremo?

FEDRO – Diremo proprio questo.

SOCRATE – Intorno al giusto e all'ingiusto?

FEDRO – Sì.

SOCRATE – E allora, chi fa questo con arte, farà apparire *[D]* la medesima cosa ai medesimi uomini ora giusta ora ingiusta, quando lo voglia?

FEDRO – Come no?

SOCRATE – E, nell'assemblea popolare, farà sembrare alla Città le medesime cose ora buone e ora invece cattive?

FEDRO – È così!

SOCRATE – E non sappiamo, allora, che il Palamede di Elea[141] parlava con una tale arte da fare apparire a quelli che lo ascoltavano le medesime cose simili e dissimili, una e molte, ferme e in movimento?

FEDRO – Sì certo!

SOCRATE – Dunque, c'è l'arte del contraddire non solo nei tribunali *[E]* e nell'assemblea popolare; ma, come sembra, c'è, per tutti i discorsi, una sola arte, se pure c'è, mediante la quale uno sarà capace di rendere ogni cosa simile a ogni cosa in tutti i casi possibili e nella misura del possibile, e di mettere in luce quando un altro sa fare la stessa cosa e sa nasconderla

FEDRO – In che senso dici questo?

SOCRATE – Se cerchiamo in questo modo, credo che risulterà chiaro: l'inganno si verifica nelle cose che fra loro differiscono di molto, o piuttosto in quelle che differiscono di poco? *[262 A]*

FEDRO – In quelle che differiscono di poco.

SOCRATE – Ma è evidente che, se tu ti sposti a piccoli passi, si accorgeranno di meno che stai procedendo verso la parte opposta, che non se tu ti spostassi a grandi passi.

FEDRO – Come no?

SOCRATE – Dunque, chi intenda ingannare un altro senza essere a sua volta ingannato, bisogna che distingua la somiglianza e la dissomiglianza degli esseri in modo preciso.

FEDRO - È necessario.

SOCRATE - Ma allora, se ignora la verità di ciascuna cosa, sarà capace di distinguere la somiglianza della cosa che ignora, piccola o grande che sia, rispetto alle altre cose? *[B]*

FEDRO - Impossibile!

SOCRATE - Dunque, in coloro che hanno opinioni contrarie agli esseri e si ingannano, è evidente che questo inganno che subiscono viene ad insinuarsi mediante certe somiglianze.

FEDRO - Succede proprio così.

SOCRATE - E allora, è possibile che qualcuno possegga l'arte di condurre in direzione diversa a poco a poco, mediante le somiglianze, portando di volta in volta dall'essere al suo contrario, oppure di evitare egli stesso questo, se non conosce che cosa sia ciascuno degli esseri?

FEDRO - Non è proprio possibile. *[C]*

SOCRATE - Dunque, o amico, ci procurerà un'arte dei discorsi ridicola e priva di arte colui che non è a conoscenza della verità, ma è andato a caccia di opinioni.

FEDRO - Si dà il caso.

Esame critico del discorso di Lisia

SOCRATE - Allora, vuoi vedere nel discorso di Lisia che porti con te e in quelli che noi abbiamo fatto, se ci sia qualcuna di quelle cose che noi diciamo essere «prive di arte» o «contrarie ai principi dell'arte»?

FEDRO - Certamente, perché noi ora parliamo in qualche modo a vuoto, in quanto non abbiamo esempi convenienti.

SOCRATE - Per un caso di fortuna, come sembra, sono stati pronunciati *[D]* i due discorsi che costituiscono ciascuno un certo esempio di come chi conosce il vero, facendo delle parole un gioco, porti gli ascoltatori fuori strada. E io, o Fedro, attribuisco la causa di ciò agli dèi di questo luogo[142]. Ma, forse, anche le profetesse delle Muse, queste che ora cantano sopra la nostra testa, ci sono state ispiratrici di questo dono[143]. Infatti, non certo io sono partecipe di una qualche arte del dire.

FEDRO - Sia pure come dici; spiega solo quello che sostieni.

SOCRATE - Su, dunque! Leggimi il principio del discorso di Lisia. *[E]*

FEDRO - «Dello stato delle cose che mi riguardano tu sei a conoscenza; e come io ritenga di giovamento, per noi, che queste cose abbiano luogo, lo hai udito. Ma io non ritengo giusto che per questo io non possa ottenere le cose che ti chiedo, ossia per il motivo che io non mi trovo ad essere un tuo innamorato. Infatti gli innamorati provano dispiacere...»[144].

SOCRATE - Fermati. Dobbiamo dire in che cosa Lisia sbaglia e opera senza arte, o no? *[263 A]*

FEDRO - Sì.

SOCRATE - E non è forse a ciascuno evidente almeno questo, ossia che su alcune di tali cose ci troviamo d'accordo, mentre su altre noi siamo in disaccordo?

FEDRO - Mi sembra di comprendere quello che tu dici; però parla in modo ancora più chiaro.

SOCRATE - Quando uno pronuncia il vocabolo «ferro» o «argento», non pensiamo forse tutti quanti alla medesima cosa?

FEDRO - Sicuramente.

SOCRATE - Ma quando si pronuncia il vocabolo «giusto», oppure «bene»? Non siamo forse portati uno da una parte e uno dall'altra, e non siamo in disaccordo gli uni con gli altri e con noi stessi?

FEDRO - È proprio così! *[B]*

SOCRATE - Dunque, mentre su certe cose siamo della stessa opinione, su altre, invece, non lo siamo.

FEDRO - È così.

SOCRATE - In quale delle due cose

noi siamo più esposti all'inganno e in quale l'arte del discorso ha un maggior potere?

FEDRO - È evidente: in quella in cui andiamo a tentoni.

SOCRATE - Allora, colui che intende mettere in pratica l'arte oratoria, in primo luogo deve aver distinto con metodo queste due cose e aver colto i caratteri propri di ciascuna delle due forme, di quella in cui è necessario che la folla proceda a tentoni, e di quella in cui non è così. *[C]*

FEDRO - Davvero una bella specie di cose, o Socrate, avrebbe compresa colui che avesse colto questo.

SOCRATE - Inoltre, io penso, in riferimento a ciascun oggetto, non deve lasciarsi sfuggire, ma deve cogliere con acutezza a quale dei due tipi di cose appartenga ciò di cui si accinge a parlare.

FEDRO - Come no?

SOCRATE - E allora? Diremo che l'amore sia tra le cose che sono oggetto di controversia o no?

FEDRO - È tra le cose che sono oggetto di controversia, certamente. Se no, credi che avresti potuto dire quello che poco fa hai detto su di lui, ossia che l'amore è un male per l'amato e per l'innamorato, e poi, invece, che è il più grande dei beni? *[D]*

SOCRATE - Dici cose eccellenti, ma dimmi anche questo, perché a causa dell'invasamento[145] io non me ne ricordo troppo, ossia se, nel cominciare il discorso, ho definito l'amore.

FEDRO - Oh sì, per Zeus, in un modo davvero insuperabile.

SOCRATE - Ahimè! Quanto tu dici che sono più esperte nell'arte dei discorsi le Ninfe, figlie di Acheloo[146], e Pan figlio di Ermes[147], rispetto a Lisia figlio di Cefalo! Forse dico ciò che non è vero, ma anche Lisia al principio del suo discorso d'amore ci costringeva a concepire l'amore come una certa unica realtà *[E]* che lui aveva in mente, e organizzando in relazione a questo tutto ciò che segue, ha condotto a termine il discorso? Vuoi che leggiamo ancora una volta il principio di esso?

FEDRO - Se ti pare! Però quello che tu cerchi lì non c'è.

SOCRATE - Leggi, perché io possa ascoltare proprio lui.

FEDRO - «Dello stato delle cose che mi riguardano tu sei a conoscenza; e come io ritenga di giovamento, per noi, che queste cose abbiano luogo, lo hai udito. Ma io non ritengo giusto *[264 A]* che per questo io non possa ottenere le cose che ti chiedo, ossia per il motivo che io non mi trovo ad essere un tuo innamorato. Infatti, gli innamorati provano dispiacere per quei benefici che hanno fatto, non appena si siano liberati della loro passione[148]».

SOCRATE - Pare che sia ben lungi dal fare quello che noi cerchiamo, dal momento che, prendendo le mosse non dal principio, ma dalla fine, attraversa il discorso nuotando supino a ritroso, e comincia da quelle cose che, quando ormai ha smesso di amare, l'amante direbbe alla persona amata. Oppure, ho detto cose che non sono vere, o Fedro, testa mia cara? *[B]*

FEDRO - È certamente la fine, o Socrate, quella su cui si impernia il discorso!

SOCRATE - E le altre cose? E non ti pare che le parti del discorso siano buttate lì senza alcun ordine? O ti pare che ciò che viene detto come secondo, doveva per una qualche necessità venire proprio come secondo, piuttosto che un'altra delle cose che sono dette? Infatti, a me, ignorante come sono, è sembrato che lo scrittore dicesse in una maniera rozza quello che gli veniva in mente. O tu sei a conoscenza di qualche necessità dell'arte dello scrivere discorsi, per la quale egli ha disposto questi argo-

menti in tal modo l'uno dopo l'altro?

FEDRO – Sei troppo buono, nel credermi capace di penetrare a fondo *[C]* in modo così preciso le cose che aveva in mente!

SOCRATE – Ma almeno questo tu lo affermi, ossia che ogni discorso deve essere composto come un essere vivente che abbia un suo corpo, sicché non risulti senza testa e senza piedi, ma abbia le parti di mezzo e quelle estreme scritte in maniera conveniente l'una rispetto all'altra e rispetto al tutto?[149]

FEDRO – Come no?

SOCRATE – Perciò esamina il discorso del tuo amico, per vedere se è composto così o in altro modo, e troverai che non differisce in nulla dalla epigrafe che alcuni dicono sia stata scritta sulla tomba di Mida il Frigio. *[D]*

FEDRO – Qual è questa epigrafe? Che cos'ha di particolare?

SOCRATE – È questa qui: *Sono vergine di bronzo e giaccio sul sepolcro di Mida. / Fino a quando l'acqua scorra e grandi alberi verdeggino, / rimanendo qui sulla sua tomba bagnata di molto pianto, / annuncerò ai passanti che Mida qui è sepolto*[150]. *[E]* E tu comprendi certo che non cambia nulla che un verso venga pronunciato per primo o per ultimo, come credo.

FEDRO – Tu ti fai beffa del nostro discorso, o Socrate!

Esame critico dei due discorsi di Socrate

SOCRATE – Allora lasciamo da parte questo discorso, perché tu non ti arrabbi. Eppure mi sembra che contenga molti esempi sui quali gioverebbe porre attenzione, cercando di non imitarli in alcun modo. E passiamo invece ai due altri discorsi. C'era qualcosa in questi discorsi, mi sembra, che, per coloro che vogliono fare indagine sui discorsi, è conveniente considerare. *[265 A]*

FEDRO – Qual è questa cosa che dici?

SOCRATE – Questi discorsi erano in qualche modo contrari: uno diceva che bisogna concedere i propri favori a chi è innamorato, l'altro, invece, a chi non è innamorato.

FEDRO – E lo dicevano con grande vigore!

SOCRATE – Pensavo che tu avresti detto la cosa vera, ossia «con *mania*». Ciò che cercavo è appunto questo. Infatti dicevamo che l'amore è una certa mania, o no?

FEDRO – Sì.

SOCRATE – E dicevamo che ci sono due forme di mania: una derivante da malattie umane, l'altra, invece, derivante da un divino mutamento radicale delle comuni consuetudini. *[B]*

FEDRO – Certamente.

SOCRATE – Della divina mania abbiamo distinto quattro parti con riferimento a quattro dèi: abbiamo attribuito ad Apollo l'ispirazione mantica, a Dioniso la telestica, alle Muse la poetica, e la quarta ad Afrodite e a Eros, e abbiamo detto che la mania amorosa è la migliore. E non so come, descrivendo con immagini[151] la passione amorosa, cogliendo forse da un lato qualche verità, e dall'altro anche uscendo fuori strada da qualche parte, componendo un discorso non per intero non convincente, *[C]* abbiamo cantato un inno che narra un mito in forma di gioco[152], in modo misurato e pio, in onore di Eros che è mio e tuo signore, o Fedro, ed è patrono dei bei giovani.

FEDRO – E a me non è davvero dispiaciuto ascoltarlo!

Il metodo dialettico usato nei discorsi socratici: analisi diairetica e unificazione sinottica

SOCRATE – Prendiamo dunque in esame solamente questo, ossia come il

discorso abbia potuto passare dal biasimare al lodare.

FEDRO - Che cosa intendi dire?

SOCRATE - A me sembra che in tutto il resto abbiamo fatto veramente un gioco. Ma, fra alcune di queste cose che sono state dette a caso[153], ci sono due forme di procedimento, *[D]* di cui non sarebbe spiacevole se qualcuno fosse in grado di cogliere con arte la loro potenza.

FEDRO - Quali sono?

SOCRATE - La prima forma di procedimento consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare. Come ad esempio nel discorso di poco fa su Eros, dopo aver definito ciò che è, sia che si sia detto bene sia che si sia detto male, è proprio da questa definizione medesima che il discorso ha tratto chiarezza e coerenza con se medesimo.

FEDRO - E dell'altra forma di procedimento che cosa dici, Socrate? *[E]*

SOCRATE - Consiste, in senso opposto, nel saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco[154]. Ma come i due discorsi che abbiamo fatto poco fa hanno preso la mania dell'anima come una Idea unica in comune, e come *[266 A]* da un corpo unico hanno origine membra doppie e dello stesso nome, chiamate sinistra e destra, così anche i nostri discorsi considerarono ciò che riguarda la mania come una Idea per natura unica in noi: il primo discorso, tagliando la parte sinistra e poi tagliandola ancora di nuovo, non cessò prima di aver trovato in queste divisioni un certo amore chiamato sinistro, prima di averlo biasimato molto giustamente; l'altro discorso, invece, portandoci a quello che è nella parte destra della mania e trovandovi un amore che è dello stesso nome dell'altro, ma che è divino, *[B]* ponendolo davanti, lo lodò come se fosse la causa dei maggiori beni per noi.

FEDRO - Dici cose verissime.

SOCRATE - E di queste forme di procedimento, proprio io sono un amante, o Fedro, ossia delle divisioni e delle unificazioni, al fine di essere capace di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sia capace di guardare verso l'Uno e anche sui molti, io gli vado dietro seguendo le sue orme, come quelle di un dio.

E quelli che sono in grado di fare questo - se dico giusto o no lo sa un dio - io finora *[C]* li chiamo «dialettici».

Ma quelli, invece, che hanno appreso le cose dette ora da te e da Lisia, dimmi tu come bisogna chiamarli. O è proprio questa l'arte dei discorsi, servendosi della quale Trasimaco[155] e gli altri sono diventati essi stessi sapienti nel parlare, e fanno diventare tali anche altri, che vogliano portare doni ad essi come a dei re?

FEDRO - Sono certo uomini regali, però non sono conoscitori delle cose di cui tu domandi. Ma questa forma, mi pare che tu la chiami in modo giusto, dandole il nome di «dialettica». Invece, la forma dell'oratoria mi sembra che ci sfugga ancora. *[D]*

SOCRATE - Come dici? Potrebbe forse esserci qualcosa di più bello che, senza questi procedimenti della dialettica, possa tuttavia essere appreso con arte? Né tu né io dobbiamo assolutamente disprezzarla, ma dobbiamo dire che cos'è ciò che rimane dell'arte oratoria.

FEDRO - Rimangono moltissime cose, o Socrate, almeno le cose che si trovano nei libri che sono stati scritti sull'arte dei discorsi.

I criteri seguiti dagli oratori nel fare i loro discorsi

SOCRATE - Hai fatto bene a richiamarmelo alla memoria. Per primo, credo, viene il *proemio*, in quanto bisogna che venga pronunciato il principio del discorso. E queste tu le chiami le finezze dell'arte, o no?*[E]*

FEDRO - Sì.

SOCRATE - Al secondo posto viene la *narrazione*, e, in terzo luogo vengono le *testimonianze*. In quarto luogo viene la *verosimiglianza*. Infine vengono *conferma* e *riconferma*, come mi pare che dica quell'eccellente Dedalo di discorsi che è il Bizantino[156].

FEDRO - Ti riferisci al valido Teodoro? *[267 A]*

SOCRATE - E come no? E poi ci sono *confutazione* e *controconfutazione*, come vanno fatte nell'accusa e nella difesa.

E non trasciniamo in mezzo alla nostra discussione il bellissimo Eveno di Paro[157], che per primo trovò le *insinuazioni* e gli *elogi indiretti*? E alcuni sostengono che egli esprime anche *biasimi indiretti* in versi, per aiutare la memoria. Era infatti un uomo sapiente.

E noi lasceremo dormire Tisia[158] e Gorgia[159], i quali videro come siano da tenere in pregio più che non le cose *vere* quelle *verosimili* e che fanno apparire le cose piccole grandi e le grandi piccole mediante la forza del discorso, *[B]* e le cose nuove in modo antico e le antiche in modo nuovo, e hanno scoperto la brevità dei discorsi e le lungaggini che non finiscono mai su tutti gli argomenti?

Una volta Prodico[160], ascoltando da me queste cose, rise e disse che solo lui aveva scoperto di quali discorsi l'arte abbia bisogno. L'arte ha bisogno di discorsi non lunghi né brevi, ma di giusta misura.

FEDRO - Cose sapientissime, o Prodico.

SOCRATE - E non parliamo di Ippia?[161] Ritengo che anche lui, il nostro ospite di Elide, voti con Prodico.

FEDRO - E perché no?

SOCRATE - E come parleremo dei *Templi delle Muse dei discorsi* di cui parla Polo[162] - come *[C] la ripetizione di parole*, il procedimento *sentenzioso*, l'uso delle *immagini* -, e dei *Templi delle Muse dei vocaboli* introdotti da Licinnio[163], e che Licinnio donò a Polo per la composizione del bello stile?

FEDRO - E i lavori di Protagora[164], Socrate, non erano all'incirca di questo tipo?

SOCRATE - Una certa *Correttezza del linguaggio*, ragazzo mio, e molte altre belle cose. Ma per i discorsi che fanno piangere, tirati in ballo sulla vecchiaia e sulla miseria, vince, per arte, mi sembra, la potenza del Calcedonio, uomo straordinario a suscitare nella folla la collera, *[D]* e, dopo averla eccitata, di nuovo rabbonirla, incantandola, come egli diceva, e potentissimo nel lanciare e nello sciogliere calunnie in qualunque modo[165].

Per quanto riguarda la conclusione dei discorsi, invece, sembra che non tutti siano d'accordo; ma alcuni le danno il nome di *ricapitolazione*, altri le danno, invece, un altro nome.

FEDRO - Dici il richiamare alla fine del discorso agli ascoltatori per sommi capi ciascuna delle cose di cui si è trattato?

SOCRATE - Dico questo. Ma se hai da dire qualcos'altro sull'arte dei discorsi...

FEDRO - Piccole cose che non val la pena di dire. *[268 A]*

Inconsistenza di questo tipo di arte di fare discorsi

SOCRATE - Lasciamo stare le piccole cose, e guardiamo piuttosto in piena luce queste cose che abbiamo det-

to e vediamo quale potenza dell'arte esse abbiano e quando.

FEDRO - Hanno potenza assai forte, o Socrate, almeno nelle adunanze del popolo.

SOCRATE - L'hanno, infatti. Ma, o carissimo, guarda tu pure se sembra anche a te che il loro tessuto sia floscio, così come sembra a me.

FEDRO - Fammelo vedere.

SOCRATE - Dimmi questo: se qualcuno andasse dal tuo amico Erissimaco e da suo padre Acumeno[166] e dicesse loro: «Io so somministrare ai corpi questo tipo di cose tali da riscaldarli e, se voglio, anche in modo da raffreddarli, e se credo, di farli vomitare, *[B]* oppure di farli evacuare, e altre moltissime cose di questo tipo. E, dal momento che so queste cose, io ritengo di essere un esperto nella medicina e di essere capace di far diventare medico colui al quale comunico la scienza di queste cose»; ebbene, che cosa credi che direbbero, dopo averlo ascoltato?

FEDRO - Che cos'altro mai, se non domandargli se sappia anche a chi e quando bisogna applicare ciascuna di queste cose e in quale misura?

SOCRATE - E se allora egli rispondesse: «Io non lo so affatto; ma sono convinto che chi abbia imparato queste cose *[C]* da me, sia poi capace di fare quelle cose che mi domandi»?

FEDRO - Direbbero, io penso, che quell'uomo è fuori di sé, e che, per aver sentito qualcosa da qualche libro, o per aver usato casualmente dei modesti farmaci, ritiene di essere diventato medico, senza avere alcuna competenza dell'arte.

SOCRATE - E allora, se qualcuno andasse da Sofocle e da Euripide e dicesse di saper comporre discorsi lunghissimi su cose piccole e discorsi assai corti su cose grandi e, quando lo voglia, commoventi e, al contrario, spaventevoli e minacciosi, e tante *[D]* altre cose di questo tipo e che, insegnando queste cose, ritiene di trasmettere insegnamenti per la composizione di una tragedia?

FEDRO - Anche costoro, o Socrate, penso, riderebbero, se qualcuno ritiene che la tragedia sia qualcosa di diverso dalla appropriata connessione di queste cose, collegate fra di loro e con il tutto[167].

SOCRATE - Ma non lo rimprovererebbero, io penso, in modo rozzo. Si comporterebbero, invece, come un musico che incontrasse un uomo che creda di essere un intenditore di armonia, perché per caso è a conoscenza di come si può far produrre ad una corda il suono più acuto e il suono più grave. *[E]* Non gli direbbe, infatti, in maniera brutale: «Disgraziato, tu sei pazzo!». Ma, da musico qual è, gli direbbe più dolcemente: «Carissimo amico, chi vuole diventare un intenditore di armonia deve conoscere anche queste cose; ma nulla vieta che non si intenda neanche un poco dell'armonia, colui che ha la tua capacità: infatti, tu sei a conoscenza solamente di quelle nozioni necessarie e preliminari all'armonia, ma non dell'armonia stessa».

FEDRO - Giustissimo. *[269 A]*

SOCRATE - Allora anche Sofocle, a chi venisse ad esibirsi da lui e da Euripide, direbbe che conosce le cose che sono preliminari della tragedia, ma non la tragedia stessa. E Acumeno direbbe che quello conosce le cose che vengono prima della medicina, ma non la medicina stessa.

FEDRO - Proprio così.

SOCRATE - E che cosa pensiamo che direbbe Adrasto[168] *dalla voce dolcissima* o anche Pericle[169], se sentissero dire di quegli accorgimenti che noi poco fa abbiamo elencato, ossia del *parlare in modo conciso*, del *parlare per immagini*, e di quante altre cose abbiamo passato in rassegna e abbia-

mo detto che dovevano venire esaminate in piena luce? Forse *[B]* in modo rude, come per villania abbiamo fatto tu ed io, direbbero qualche parola offensiva contro quelli che hanno scritto tali cose e le hanno insegnate come arte del fare discorsi? Oppure, in quanto sono più sapienti di noi, ci rimprovererebbero dicendo: «O Fedro e Socrate, non bisogna essere duri, ma bisogna essere indulgenti, se alcuni che non sono a conoscenza della dialettica si sono mostrati incapaci di definire che cosa mai sia l'oratoria. Appunto in conseguenza di questa loro condizione, ossia essendo a conoscenza di quelle nozioni necessarie che sono preliminari dell'arte, hanno creduto *[C]* di avere scoperto l'oratoria; ed insegnando ad altri queste cose, sono convinti di avere insegnato ad essi in modo perfetto l'arte di fare discorsi. E, invece, il dire ciascuna di queste cose in maniera convincente e il collegare tutto l'insieme come se fosse una cosa da nulla, essi sono convinti che i loro discepoli debbano essere capaci di procurarseli da soli nei loro discorsi!».

FEDRO - Può darsi, o Socrate, che sia qualcosa di questo tipo ciò che riguarda l'arte che questi uomini insegnano e presentano per iscritto come oratoria. E mi sembra che tu abbia detto il vero. Ma, allora, l'arte di colui che è veramente oratore e persuasivo, *[D]* come e da dove la si potrebbe acquistare?

La vera arte dei discorsi si fonda sulla conoscenza dell'essenza della cosa di cui tratta e dell'intero di cui fa parte

SOCRATE - La possibilità che si ha, o Fedro, di diventare un perfetto campione dell'oratoria, verosimilmente – ma forse necessariamente –, è quella che si ha per le altre cose: se hai per natura la dote di essere oratore, potrai diventare un oratore rinomato, se aggiungerai ad essa scienza ed esercizio; ma se manchi di qualcuna di queste cose, sarai imperfetto. Ma per quanto riguarda quest'arte, non mi pare che il metodo da seguire sia quello con cui procedono Lisia e Trasimaco.

FEDRO - Ma con quale metodo, allora? *[E]*

SOCRATE - Si dà forse il caso, o carissimo, che Pericle sia stato il più perfetto di tutti nell'oratoria!

FEDRO - Perché?

SOCRATE - Tutte le grandi arti hanno bisogno *[270 A]* di discussioni e di indagini celesti[170] sulla natura. Infatti, l'elevatezza di pensiero e la capacità di riuscire in tutto sembrano venire in qualche modo proprio di qui. E Pericle, oltre alle doti naturali che aveva, acquistò anche questa. Imbattutosi in un uomo di questo tipo, ossia in Anassagora[171], ed essendosi riempito di indagini celesti ed essendo pervenuto alla natura dell'intelletto e della ragione[172], questioni intorno alle quali Anassagora faceva un discorso ampio, di qui ricavò quello che era utile per l'arte dei discorsi.

FEDRO - In che senso dici ciò? *[B]*

SOCRATE - Il modo di procedere dell'arte medica è lo stesso di quello dell'arte oratoria.

FEDRO - E come?

SOCRATE - In tutt'e due si deve dividere una natura: nell'una quella del corpo, nell'altra quella dell'anima, se tu intendi, non solo per pura pratica e in maniera empirica, al corpo procurare salute e forza, offrendo medicine e nutrimento, e all'anima infondere quella convinzione che tu desideri e la virtù, offrendo discorsi e attività rispettose delle leggi.

FEDRO - È verosimile che sia così, o Socrate. *[C]*

SOCRATE - E ritieni che sia possibile conoscere la natura dell'anima in modo degno di menzione, senza co-

noscere la natura dell'intero?[173]

FEDRO - Se si deve credere a Ippocrate, che è della stirpe degli Asclepiadi, non è possibile conoscere neppure la natura del corpo, se non si segue questo metodo[174].

SOCRATE - Allora, esamina che cosa dicono intorno alla natura Ippocrate e il discorso vero. O non si deve ragionare in questo modo *[D]* sulla natura di una qualsiasi cosa? Prima di tutto bisogna vedere se è semplice o se include più forme ciò di cui vogliamo possedere l'arte e vogliamo essere capaci di fare essere tali anche altri. Poi, qualora sia semplice, bisogna esaminare la sua potenza, vale a dire quale sia la sua potenza d'agire e su che cosa, e quale sia la sua potenza di patire e da che cosa. E se, invece, ha molteplici forme, dopo averle enumerate, bisogna vedere per ciascuna di esse quello che si vede quando è un'unità, ossia per che cosa possa per natura agire essa stessa, o per quale patire, e da che cosa[175].

FEDRO - Forse è così, o Socrate.

L'oratore deve conoscere anche la natura dell'anima a cui si rivolge

SOCRATE - Il metodo che proceda senza queste cose che ho detto somiglierebbe *[E]* al procedere di un cieco. Invece, chi con arte persegua una qualsivoglia cosa, non bisogna paragonarlo né ad un cieco, né ad un sordo. Ma è evidente che, se uno vuol trasmettere discorsi fatti con arte a qualcuno, dovrà dimostrare con precisione l'essenza della natura di ciò a cui rivolgerà i discorsi: e questo sarà l'anima.

FEDRO - E allora? *[271 A]*

SOCRATE - Appunto a questo tende tutto il suo sforzo, perché egli cerca di produrre persuasione. O no?

FEDRO - Sì.

SOCRATE - È evidente, dunque, che Trasimaco e chiunque altro voglia offrire con serietà l'arte oratoria, prima di tutto e con tutta precisione dovrà descrivere e far vedere l'anima, se per sua natura è una e uguale, o se, invece, come la forma del corpo, è multiforme. Ciò appunto, diciamo, è il dimostrare la natura di una cosa.

FEDRO - È certamente così.

SOCRATE - E, in secondo luogo, quale capacità ha per natura di agire e su che cosa e quale capacità ha di patire e da che cosa.

FEDRO - Come no? *[B]*

SOCRATE - In terzo luogo, dopo aver messo in ordine i generi dei discorsi e quelli dell'anima e le loro caratteristiche, dovrà passare in rassegna tutte le cause, connettendo ciascun genere di discorsi con ciascun genere di anime, e insegnando quale tipo di anima, da quali discorsi e per quale motivo, di necessità viene persuasa, e quale, invece, non viene persuasa.

FEDRO - Sarebbe bellissimo che fosse così!

SOCRATE - Dunque, o caro, ciò che è esposto o detto in altro modo non verrà detto né scritto con arte, né su questo né su altro argomento. *[C]* Ma quelli che oggi scrivono *Arti del fare discorsi*, e che tu hai ascoltato, sono astuti e, pur conoscendo benissimo l'anima, se la tengono nascosta. Allora, prima che parlino e scrivano in tal modo, non lasciamoci convincere da loro, che dicono di scrivere con arte.

FEDRO - Qual è questo criterio?

SOCRATE - Dire espressioni giuste non è cosa facile; ma come bisogna scrivere, se si vuole farlo con arte, per quanto mi è possibile, voglio dirtelo.

FEDRO - Dillo, dunque.

L'oratore deve fare i discorsi corrispondenti ai tipi diversi di anime a cui si rivolge

SOCRATE - Poiché la potenza del discorso consiste nella guida delle

anime, *[D]* chi vuole essere oratore è necessario che sappia quante forme ha l'anima.

Le forme di anima sono tante e tante, tali e tali, e, di conseguenza, alcuni uomini sono di un certo tipo, altri di un altro tipo. E poiché ci sono forme di anime così suddivise, anche dei discorsi ci saranno tali e tante forme, ciascuna di tipo diverso.

Perciò, alcuni uomini di un certo tipo, per queste ragioni, saranno facilmente persuasi da discorsi di un certo tipo per certe cose, invece certi altri uomini di altro tipo, per queste stesse ragioni, saranno difficili da persuadere.

Dunque, dopo aver considerato queste cose quanto basta, chi vuole essere oratore, osservando all'atto pratico come queste cose esistano e come operino, *[E]* deve essere capace di tenere dietro ad esse con acuta sensibilità, altrimenti in lui non ci sarà niente di più dei discorsi che aveva ascoltato a suo tempo, quando frequentava la scuola. Quando, poi, sia in grado di dire in modo adeguato quale uomo da quali discorsi venga persuaso, e, quando quest'uomo si trovi ad essere presente, sia capace di accorgersene e di dire a se medesimo: *[272 A]* «questo è quel dato uomo e questa è la natura intorno alla quale a suo tempo si riferivano i discorsi, e poiché ora di fatto è qui presente, ad essa bisogna fare questi discorsi in questo modo, per convincerla di queste determinate cose»; quando, dunque, in possesso di tutte queste cose sia in grado di cogliere il momento giusto per parlare e quello per tacere, e sappia discernere l'opportunità o la non opportunità dello stile conciso e dello stile commovente, di quello dell'indignazione e di quante altre forme di discorsi abbia imparato, allora l'arte è realizzata in modo bello e compiuto; ma prima no.

Ma se gli manca qualcuna di queste cose quando parla, insegna o scrive, e d'altra parte dice di parlare con arte, *[B]* vince chi non si lascia persuadere.

«E allora, o Fedro e Socrate – dirà forse il nostro scrittore –, la pensate così? O dovremo definire in altro modo quella che viene detta arte dei discorsi?».

FEDRO – È impossibile in altro modo, o Socrate. E tuttavia sembra un lavoro non piccolo.

La verità, il verosimile e il persuasivo e il loro nesso con i discorsi

SOCRATE – È vero. Proprio per questo motivo, rivoltando tutti i discorsi di sopra e di sotto, bisogna esaminare se non si scorga da qualche parte *[C]* una via più facile e più breve per giungere ad essa, per non procedere invano per una via lunga e aspra, mentre è possibile procedere per una corta e liscia[176]. Ma se tu ti trovi ad avere qualche soccorso, per averlo ascoltato da Lisia o da qualcun altro, cerca di richiamarlo alla memoria e di dirlo.

FEDRO – Così, per fare una prova, sarei in grado, ma, almeno sul momento, non me la sento.

SOCRATE – Vuoi, allora, che ti riferisca io un discorso che ho ascoltato da alcuni che si intendono di queste cose?

FEDRO – Perché no?

SOCRATE – Dice il proverbio, o Fedro, che è giusto riferire anche le ragioni del lupo. *[D]*

FEDRO – Fa' anche tu in questo modo.

SOCRATE – Dicono, dunque, che non si devono esaltare queste cose in questo modo, né sollevare in alto quelli che fanno un giro così lungo. Infatti, senza alcun dubbio, cosa che abbiamo detto anche all'inizio di questo discorso[177], chi si accinge a diventare oratore in maniera adeguata, non oc-

correrebbe che sia a conoscenza di verità intorno a cose giuste e buone, o anche intorno agli uomini che per natura e per educazione sono tali. Infatti, nei tribunali, della verità intorno a queste cose non importa proprio niente a nessuno, ma importa ciò che è persuasivo. *[E]* E questo risulta essere il verosimile; e ad esso deve attenersi chi intende parlare con arte. E, anzi, talvolta non si devono esporre neppure i fatti medesimi, qualora non si siano svolti in maniera verosimile, ma appunto solo quelli verosimili, e nell'accusa e nella difesa. E, in generale, chi parla deve seguire appunto il verosimile, e mandare a spasso con molti saluti la verità. È appunto questo verosimile *[273 A]* che, trovandosi da un capo all'altro del discorso, porta a compimento tutta quanta l'arte.

FEDRO - Sono proprio queste che hai esposto, o Socrate, le cose che affermano quelli che professano di possedere l'arte dei discorsi. Mi sono ricordato che già prima abbiamo toccato in breve tale argomento, e mi pare che questo sia di grandissima importanza per coloro che si occupano di queste cose.

SOCRATE - Certamente tu hai studiato Tisia[178] con precisione. Allora Tisia ci dica anche questo, ossia se intende dire che il verosimile sia qualcosa di diverso *[B]* rispetto a ciò che sembra alla moltitudine.

FEDRO - E che cos'altro?

SOCRATE - E avendo fatto questa scoperta, come sembra, di sapienza e di arte insieme, scrisse che, se un uomo debole ma coraggioso che ha malmenato un uomo forte ma pusillanime e gli ha portato via il mantello o qualche altra cosa, viene citato in tribunale, bisogna che né l'uno né l'altro dicano il vero. Ma il pusillanime deve dire di non essere stato malmenato da un uomo che era solo ma coraggioso, e questi deve confutarlo, dicendo che erano loro due soli, e *[C]* servirsi dell'argomento: «Come potevo io, debole come sono, malmenare uno forte come lui?». E quello non ammetterà la propria viltà, ma, cercando di dire un'altra bugia, offrirà subito all'avversario la possibilità di un'altra confutazione. E anche in altre cose sono all'incirca di questo genere i discorsi fatti con arte. O non è così, o Fedro?

FEDRO - Come no?

SOCRATE - Ahimè! In modo straordinario sembra che abbia scoperto un'arte nascosta Tisia o chiunque altro sia stato o di qualunque luogo di origine si compiaccia di avere nome. Ma a costui dobbiamo dire o no... *[D]*

FEDRO - Che cosa?

Conclusioni: la vera arte di fare discorsi deve piacere soprattutto agli dèi più che agli uomini

SOCRATE - Questo: «O Tisia, già da un pezzo, prima che anche tu venissi qui, ci troviamo a dire che questo verosimile viene a nascere, nella maggior parte della gente, per somiglianza con il vero. E poco fa abbiamo spiegato che, da ogni parte, chi conosce la verità sa trovare benissimo la somiglianza. Pertanto, se hai da dire altro sull'arte dei discorsi, noi lo ascolteremo. Se no, noi crederemo a quello che poco fa abbiamo spiegato, ossia che, se uno non saprà enumerare *[E]* le nature di coloro che ascolteranno, e finché non sarà capace di dividere gli esseri secondo le forme e di raccoglierli in un'Idea, ciascuno secondo un'unità[179], non sarà mai in possesso dell'arte dei discorsi nella misura in cui è possibile a un uomo.

«Ma queste cose non si potrà mai acquistarle senza molte applicazioni. E a queste il saggio deve dedicare le sue fatiche: non al fine di parlare e di

agire con gli uomini, ma al fine di poter dire cose che siano gradite agli dèi e di fare tutto in modo ad essi gradito, per quanto è possibile.

«Infatti, o Tisia, quelli che sono più saggi di noi, dicono che chi ha intelligenza non deve prendersi cura di compiacere ai compagni di schiavitù *[274 A]* se non in maniera collaterale, bensì ai padroni [180] che sono buoni e che discendono da buoni.

«Perciò, se la strada da percorrere è lunga, non ti devi meravigliare, perché, per poter raggiungere grandi cose, bisogna percorrerla [181], non come credi invece tu.

«Del resto, come ci dice il nostro discorso, se uno lo voglia, anche queste cose diventeranno bellissime in conseguenza di quelle».

FEDRO - Mi pare che si siano dette cose bellissime, purché qualcuno ne sia capace.

SOCRATE - Ma per chi intraprende cose belle, è bello *[B]* anche soffrire, qualsiasi cosa gli tocchi.

FEDRO - Certamente.

SOCRATE - Basti, dunque, quanto si è detto sull'arte e sulla mancanza d'arte nei discorsi.

FEDRO - Perché no?

Parte quinta. Superiorità dell'oralità rispetto alla scrittura [182]

La scrittura non accresce né la sapienza né la memoria degli uomini

SOCRATE - Resta ora da parlare della convenienza dello scritto e della non convenienza, quando esso vada bene e quando sia invece non conveniente [183]. O no?

FEDRO - Sì.

SOCRATE - Ora sai in quale modo, per quanto concerne i discorsi, si può massimamente piacere a dio, facendoli oppure parlando di essi?

FEDRO - Proprio no. E tu? *[C]*

SOCRATE - Io posso narrarti una storia tramandataci dagli antichi [184]; il vero essi lo sanno. E se noi lo trovassimo da soli, ci importerebbe ancora qualcosa delle opinioni degli uomini?

FEDRO - La tua domanda è ridicola! Ma narrami questa storia che hai udito.

SOCRATE - Ho udito, dunque, narrare che presso Naucrati d'Egitto [185] c'era uno degli antichi dèi di quel luogo, al quale era sacro l'uccello che chiamano Ibis, e il nome di questo dio era Theuth [186]. Dicono che per primo egli abbia scoperto i numeri, il calcolo, *[D]* la geometria e l'astronomia e poi il gioco del tavoliere e dei dadi e, infine, anche la scrittura. Re di tutto quanto l'Egitto a quel tempo era Thamus [187] e abitava nella grande città dell'Alto Nilo. Gli Elleni la chiamano Tebe Egizia, mentre chiamano Ammone il suo dio [188]. E Theuth andò da Thamus, gli mostrò queste arti e gli disse che bisognava insegnarle a tutti gli Egizi. E il re gli domandò quale fosse l'utilità di ciascuna di quelle arti, e, mentre il dio gliela spiegava, a seconda che gli sembrasse che dicesse bene o non bene, *[E]* disapprovava oppure lodava. A quel che si narra, molte furono le cose che, su ciascun'arte, Thamus disse a Theuth in biasimo o in lode, e per esporle sarebbe necessario un lungo discorso.

Ma quando si giunse alla scrittura, Theuth disse: «Questa conoscenza, o re, renderà gli Egiziani più sapienti e più capaci di ricordare, perché con essa si è ritrovato il farmaco della memoria e della sapienza».

E il re rispose: «O ingegnosissimo Theuth, c'è chi è capace di creare le arti e chi è invece capace di giudicare quale danno o quale vantaggio ne ricaveranno coloro che le adopereranno. Ora *[275 A]* tu, essendo padre della scrittura, per affetto hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. Infatti, la scoperta del-

la scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da se medesimi: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, ma del richiamare alla memoria.

«Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: infatti essi, divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, *[B]* crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo più, in realtà, non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con essi, perché sono diventati portatori di opinioni invece che sapienti».

FEDRO - O Socrate, ti è facile narrare racconti egiziani, o di quale altro paese tu vuoi!

SOCRATE - Ma se ci sono stati alcuni, mio caro, che hanno creduto che i primi vaticini di Zeus Dodoneo venissero dai discorsi di una quercia![189] Gli uomini di allora, dato che non erano sapienti come voi giovani, nella loro semplicità, si accontentavano di ascoltare «una quercia o una rupe»[190], pur che *[C]* dicessero la verità; ma per te, forse, fa differenza chi parla e di dove è; infatti, tu non guardi solamente a questo, se le cose stanno come egli dice oppure se stanno diversamente.

FEDRO - Hai colpito giusto: anche a me pare che, riguardo alla scrittura, le cose stiano come dice il re tebano.

SOCRATE - E allora, chi ritenesse di poter tramandare un'arte con la scrittura, e chi la ricevesse convinto che da quei segni scritti potrà trarre qualcosa di chiaro e saldo, dovrebbe essere colmo di grande ingenuità e dovrebbe ignorare veramente il vaticinio di Ammone[191], se ritiene che i discorsi *[D]* messi per iscritto siano qualcosa di più di un mezzo per richiamare alla memoria di chi sa le cose su cui verte lo scritto.

FEDRO - Giustissimo.

Lo scritto non sa aiutarsi e ha bisogno del soccorso del suo autore

SOCRATE - Perché, o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa. E una volta che *[E]* un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo.

FEDRO - Anche questo che hai detto è giustissimo. *[276 A]*

Le ragioni della superiorità dell'oralità sulla scrittura

SOCRATE - E allora? Vogliamo considerare ora un altro discorso, fratello legittimo di questo? E vogliamo vedere in quale modo nasca, e, per sua natura, quanto sia migliore e più potente di questo?

FEDRO - Qual è questo discorso, e in quale modo tu dici che nasca?

SOCRATE - È il discorso che viene scritto, mediante la scienza, nell'anima di chi impara, e che è capace di difendersi da sé e sa con chi deve parlare e con chi deve tacere.

FEDRO - Intendi dire il discorso di colui che sa, il discorso vivente e ani-

mato, del quale il discorso scritto può dirsi, a buona ragione, un'immagine?[192] *[B]*

Lo scritto come forma di gioco e la serietà dell'oralità

SOCRATE - Sì, appunto. Ora, dimmi un po' questo: l'agricoltore che ha senno, farà sul serio seminando d'estate nei «giardini di Adone»[193] i semi che gli stanno a cuore e dai quali vuole che nascano frutti, e si rallegrerà nel vederli crescere belli in otto giorni, o lo farà per gioco e a motivo della festa, se pure lo farà? Invece, i semi dei quali si preoccupa sul serio li seminerà in luogo adatto, seguendo tutte le regole dell'arte dell'agricoltura, contento che quanti ne ha seminati giungano al loro termine in otto mesi? *[C]*

FEDRO - Così farà, o Socrate, in quest'ultimo caso seriamente, nell'altro non seriamente, come tu dici.

SOCRATE - E chi ha la scienza del giusto, del bello e del buono[194], dovremo dire che abbia meno senno di un agricoltore per le sue sementi?

FEDRO - No, assolutamente.

SOCRATE - E allora, se vorrà fare sul serio, non le scriverà sull'acqua nera, seminandole mediante la cannuccia da scrivere, facendo discorsi che non sono capaci di difendersi da soli col ragionamento, e che non sono nemmeno capaci di insegnare la verità in modo adeguato.

FEDRO - No, almeno non è verosimile. *[D]*

SOCRATE - No, infatti. Ma i *giardini di scritture* li seminerà e li scriverà per gioco, quando li scriverà, accumulando materiale per richiamare alla memoria a se medesimo, per quando giunga *alla vecchiaia che porta all'oblio*, se mai giunga, e per chiunque segua la medesima traccia, e gioirà di vederli crescere freschi. E quando gli altri si dedicheranno ad altri giochi, passando il loro tempo nei simposi, o in altri piaceri simili a questi, egli allora, come sembra, invece che in quelli passerà la sua vita dilettandosi nelle cose che io dico. *[E]*

FEDRO - Ed è un gioco molto bello, o Socrate, in confronto dell'altro che non vale nulla, questo di chi è capace di dilettarsi con i discorsi, narrando storie[195] sulla giustizia e sulle altre cose di cui parli.

SOCRATE - Così è in effetti, o caro Fedro, ma molto più bello diventa l'impegno su queste cose, credo, quando si faccia uso dell'arte dialettica e con essa, prendendo un'anima adatta, si piantino e si seminino discorsi con conoscenza, che siano capaci *[277 A]* di venire in soccorso a sé e a chi li ha piantati, che non restino privi di frutto, ma portino seme, dal quale nascano anche in altri uomini altri discorsi, che siano capaci di rendere questo seme immortale e che facciano felice chi lo possiede, nella misura più grande che all'uomo sia possibile[196].

FEDRO - Molto più bello è questo che dici.

Chiarezza e compiutezza sono proprie dell'oralità e non dello scritto

SOCRATE - E una volta d'accordo su questo, siamo ora in grado di giudicare, o Fedro, le questioni di prima.

FEDRO - Quali?

SOCRATE - Quelle che volevamo chiarire e per cui siamo giunti a questo punto, ossia di esaminare il rimprovero fatto a Lisia circa lo scrivere discorsi, *[B]* e di esaminare i discorsi medesimi, quali fossero scritti a norma d'arte e quali fossero invece scritti senza arte. Quanto a ciò che sia a norma d'arte e quanto a ciò che non lo sia, mi pare che lo abbiamo chiarito in maniera conveniente[197].

FEDRO - Sì, mi è parso. Ma ricordami ancora una volta come abbiamo detto.

SOCRATE - Prima bisogna che uno sappia il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, e sia in grado di definire ogni cosa in se stessa, e, una volta definita, sappia dividerla nelle sue specie fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile[198]; e dopo essere penetrato nella natura dell'anima, ritrovando allo stesso modo la specie adatta per ciascuna natura, *[C]* bisogna che costruisca e ordini il suo discorso in modo corrispondente, dando ad un'anima complessa discorsi complessi e comprendenti tutte le armonie, e ad un'anima semplice discorsi semplici. Prima di questo non sarà possibile che si tratti con arte, nella misura in cui convenga per natura, il genere dei discorsi, né per insegnare, né per persuadere, come tutto ciò che si è detto in precedenza ci ha ricordato[199].

FEDRO - Su questo punto proprio questo risulta. *[D]*

SOCRATE - E poi, sulla questione se è bello o brutto pronunciare e scrivere discorsi e quando il biasimo sia fatto a ragione e quando a torto, non ce l'ha forse chiarito il discorso che abbiamo fatto poco fa?[200]

FEDRO - Che cosa abbiamo detto?

SOCRATE - Che se Lisia, o chiunque altro, ha scritto o scriverà su cose di interesse privato o di interesse pubblico, proponendo leggi, scrivendo opere politiche, nella convinzione che in queste opere scritte vi sia una grande stabilità e chiarezza, allora questo, per chi scrive, sarà di grande vergogna, sia che qualcuno lo dica sia che non lo dica. Infatti, il non distinguere la veglia dal sonno per quanto concerne il giusto *[E]* e l'ingiusto, il male e il bene, la cosa non può non essere, per davvero, vergognosissima, quand'anche la moltitudine lo lodi.

FEDRO - Non può di certo.

SOCRATE - Invece, chi ritiene che in un discorso scritto, qualunque sia l'argomento su cui verte, vi sia necessariamente molta parte di gioco, e che nessun discorso sia mai stato scritto in verso o in prosa con molta serietà (e nemmeno sia mai stato recitato, come i discorsi che vengono recitati dai rapsodi, che senza possibilità di esame e senza nulla insegnare mirano solamente a persuadere), ma che, *[278 A]* veramente, i migliori di essi non sono altro che mezzi per aiutare la memoria di coloro che già sanno; e ritiene che solamente nei discorsi detti nel contesto dell'insegnamento e allo scopo di fare imparare, ossia nei discorsi scritti realmente nell'anima intorno al giusto e al bello e al bene[201], ci sia chiarezza e compiutezza e serietà; e inoltre ritiene che discorsi di questo genere debbano essere detti suoi, come se fossero dei figli legittimi, e prima di tutto il discorso che egli reca in se stesso, se mai lo abbia trovato, e poi quelli che, o figli o fratelli di questo, sono nati in ugual modo in altre anime di altri uomini a seconda del loro valore, *[B]* e saluta tutti gli altri e li manda a spasso; ebbene, o Fedro, appunto un uomo di questo genere è probabile che sia quello che tu ed io ci augureremmo di diventare.

FEDRO - Lo voglio davvero, e mi auguro quel che dici.

Il filosofo non affida le cose di maggior valore alla scrittura ma all'oralità

SOCRATE - E per quanto riguarda i discorsi, abbiamo scherzato abbastanza. Ma tu va' da Lisia e digli che noi due, discesi alla fonte e al santuario delle Ninfe[202], abbiamo ascoltato dei discorsi che ci ordinavano *[C]* di dire a Lisia e a chiunque altro componga discorsi, e ad Omero e a chiunque altro abbia composto poesia senza musica o con musica, e, in terzo luogo, a Solone, e a chiunque in discorsi politici che chiama leggi, ha compo-

sto opere scritte, che se ha composto queste opere sapendo come sta il vero, ed è in grado di soccorrerle quando viene a difendere le cose che ha scritto, e quando parla sia in grado di dimostrare la debolezza degli scritti, ebbene, un uomo del genere va chiamato non col nome che quelli hanno, ma con un nome *[D]* derivato da ciò cui egli si è dedicato con verità.

FEDRO - E quale è questo nome che tu gli dai?

SOCRATE - Chiamarlo sapiente, o Fedro, mi pare troppo, e che tale nome convenga solamente a un dio; ma chiamarlo filosofo, ossia amante di sapienza, o con qualche altro nome di questo tipo, gli si adatterebbe meglio e sarebbe più adeguato.

FEDRO - E non sarebbe per nulla fuori luogo.

SOCRATE - Invece, colui che non possiede cose che siano di maggior valore rispetto a quelle che ha composto o scritto, rivoltandole in su e in giù per molto tempo, incollando una parte con l'altra *[E]* o togliendo, non lo chiamerai, a giusta ragione, poeta, o compositore di discorsi, o scrittore di leggi?[203]

FEDRO - E come no?

SOCRATE - Di', allora, queste cose al tuo amico!

Messaggio a Lisia e a Isocrate

FEDRO - E tu che cosa farai? Infatti non bisogna lasciar da parte neppure il tuo amico.

SOCRATE - E chi è questo amico?

FEDRO - È Isocrate il bello. Che cosa dirai a lui, o Socrate? Chi diremo che egli è?

SOCRATE - Isocrate è ancor giovane, o Fedro. Tuttavia, ti voglio dire quello che io prevedo di lui. *[279 A]*

FEDRO - Che cosa?

SOCRATE - Mi sembra che, per le caratteristiche che ha avuto da natura, sia superiore ad ogni confronto con i discorsi di Lisia e che, inoltre, ha un temperamento di costituzione più nobile. Perciò non ci sarebbe da meravigliarsi se, con l'avanzare della sua età, per quanto riguarda quegli stessi discorsi dei quali ora si occupa, superasse più che se fossero dei ragazzi quanti si sono occupati dei discorsi, e inoltre se, non bastandogli queste cose, un impulso divino lo portasse a cose ancora più grandi. Infatti, o caro, c'è una certa filosofia *[B]* nel pensiero di quell'uomo. Tali cose, dunque, faccio sapere, da parte degli dèi di questo luogo, al mio amato Isocrate[204]. E tu fa' sapere quelle altre al tuo Lisia.

FEDRO - Senz'altro! Ma ora andiamo, perché il caldo si è fatto più moderato.

Epilogo. La preghiera del filosofo a Pan

SOCRATE - Non conviene rivolgere una preghiera a questi dèi prima di metterci in cammino?

FEDRO - Come no?

SOCRATE - O caro Pan[205] e voi altri dèi che siete in questo luogo, concedetemi di diventare bello di dentro, e che tutte le cose che ho di fuori siano in accordo con quelle che ho dentro. *[C]* Che io possa considerare ricco il sapiente e che io possa avere una quantità di oro quale nessun altro potrebbe né prendersi né portar via, se non il temperante[206].

Abbiamo bisogno ancora di altro, o Fedro? Per me, io ho pregato in giusta misura.

FEDRO - Mi unisco con te in questa preghiera, perché le cose degli amici sono comuni.

SOCRATE - Andiamo!

NOTE

[1] Su Fedro si veda quanto diciamo nella *Presentazione*. Sul personaggio si veda anche *Simposio*, 178 A - 180 B.

[2] Su Lisia si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[3] Cefalo era un meteco proveniente da Siracusa che fu chiamato ad Atene da Pericle. Aveva organizzato al Pireo una fabbrica di armi in cui lavoravano un gran numero di schiavi. Visse fino al 430 a.C. circa. Era padre anche del famoso Polemarco; in casa loro Platone fa svolgere tutta la discussione sulla giustizia nella *Repubblica*.

[4] Acumeno fu un noto medico, padre di un altrettanto noto medico, Erissimaco, che Platone presenta come uno dei protagonisti nel *Simposio*, facendogli pronunciare un cospicuo discorso (186 A - 188 E).

[5] Epicrate, menzionato solo qui da Platone, fu un oratore democratico. Lo menziona Aristofane, *Assemblea delle donne*, 71; cfr. anche Demostene, XIX 277.

[6] Era un antico tempio che sorgeva presso le mura.

[7] Era il proprietario, forse precedente ad Epicrate, che aveva dato il nome alla casa (nel testo: «nella casa *morichiana*»). Morico fu uomo che condusse una vita di gran lusso; cfr. Aristofane, *Acarnesi*, 887; *Vespe*, 506 e 1142; *Pace*, 1008.

[8] Pindaro, *Istmica*, I 2.

[9] Erodico detto di Selimbria (era nato a Megara) divenne celebre per il suo rigoroso regime di vita. Si veda ciò che Platone dice di lui nella *Repubblica*, III 406 A-B; cfr. anche *Protagora*, 316 E. Si veda anche Plutarco, *Della lentezza della punizione divina*, 554 C.

[10] Lisia è qui presentato come «scrittore» e non come oratore nella dimensione della oralità, ed è appunto il suo scritto in quanto tale che svolge la sua funzione drammaturgica.

[11] Si ponga particolare attenzione a questa connotazione, che costituisce un carattere essenziale per comprendere Socrate/Platone in questo dialogo. A differenza dei comuni retori, Socrate è l'amante dei discorsi «veri», ossia dei discorsi nella misura in cui portano al vero, e quindi è colui che li sa fare, e sa dire come si fanno, in modo adeguato.

[12] I «coribanti» erano sacerdoti della dea Cibele, che celebravano riti con «invasamenti». Si tenga presente questa componente, che implica invasamento e ispirazione, perché nel nostro dialogo è essenziale.

[13] Piccolo fiume che scorre a sud di Atene e sbocca nel Cefiso.

[14] Cfr. *Simposio*, 174 A; cfr. anche Aristofane, *Nuvole*, 103 e 363.

[15] Siamo in piena estate e verso il mezzogiorno, come più volte verrà ribadito nel corso del dialogo.

[16] Borea è vento del nord, personificato in un dio, che gli Ateniesi ritenevano a loro favorevole dopo il rapimento di Orizia (il vento del nord è stato a loro vantaggio nelle guerre navali).

[17] Orizia, figlia di Eretteo, antico re di Atene (cfr. *Crizia*, 110 A). Da Borea che l'ha rapita ebbe, secondo la leggenda, due figli e due figlie. Si vedano, Pausania, I 19, 5; Apollodoro, *Biblioteca*, III 15, 2; Erodoto, VII 189.

[18] Agra era un demo. Il santuario costruito sulla pendice montuosa era sacro a Demetra secondo alcuni, sacro ad Artemide Agretera secondo altri.

[19] Si tratta di interpreti dei miti in senso razionalistico, difficilmente identificabili per nome.

[20] Farmacea era una Ninfa, cui era consacrata una fonte dell'Ilisso.

[21] Gli Ippocentauri erano celebri figure mitiche, per metà uomini e per metà cavalli. Cfr. Senofonte, *Ciropedia*, IV 3, 17 e Diodoro Siculo, IV 70. Sono molto spesso raffigurati nelle anfore greche.

[22] La Chimera, figlia di Tifone e di Echidna, era rappresentata dalla tradizione mitologica come un mostro a tre teste: una di leone dal feroce sguardo, l'altra di capra che spirava fuoco e la terza di serpente. Fu uccisa da Bellerofonte con l'alato cavallo Pegaso. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 319-325.

[23] Figlie di Forco e di Ceto, le Gorgoni erano Steno, Euriale e Medusa. Quest'ultima soltanto era mortale e fu uccisa da Perseo e dalla sua testa nacquero Crisaore e il cavallo alato Pegaso. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 273-283. Le Gorgoni pietrificavano con lo sguardo.

[24] Pegaso è il cavallo alato nato dalla testa tagliata di Medusa; cfr. nota precedente.

[25] Cfr. anche *Alcibiade maggiore*, 124 B; *Carmide*, 164 D; *Protagora*, 343 B; *Filebo*, 48 C; *Leggi*, XI 923 A.

[26] Tifone (o Tifeo), figlio di Gaia e di Tartaro, era un drago terribile e fortissimo con molte teste di serpente. Da tutte le sue teste venivano fumo e fiamme. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 820-835; si veda anche quanto dice Esiodo al verso 880.

[27] Il greco τυφος gioca sulla corrispondenza con Tifone, gioco non ripetibile in traduzione.

[28] L'agnocasto è un arbusto a foglia decidua che può raggiungere fino tre metri di altezza. Mette le foglie a primavera inoltrata e fiorisce in piena estate con fiori a spighe di color viola scuro, molto profumati. Cresce soprattutto in luoghi sassosi vicino ai fiumi. Nella Grecia classica simboleggiava soprattutto la castità. Si può vedere quanto dice Plinio, *Storia naturale*, XXIV 59-63.

[29] Le Ninfe erano considerate divinità, ed erano figlie di Urano e di Gaia o anche di Zeus (cfr. Esiodo, *Teogonia*, 130, 187). Popolavano le campagne e in particolare i boschi e le fonti. Ad esse viene collegato da Socrate il dono della ispirazione; (cfr. 238 C-D; 262 D; 263 D). Acheloo è dio dei fiumi ed è anche il più grande fiume della Grecia. Ne parla già Omero, *Iliade*, XVI 93.

[30] Per l'importanza che viene data alle cicale si veda più avanti, 259 B-D.

[31] Da tempo gli studiosi in questo bellissimo paesaggio – che è un *unicum* nei dialoghi platonici – hanno visto un corrispettivo dei luoghi attorno all'Accademia in cui si svolgevano, come in questo caso, le discussioni filosofiche.

[32] In realtà Socrate si era recato ai giochi Istmici (*Critone*, 52 B) e, quand'era militare, ad Anfipoli e a Potidea (*Apologia di Socrate*, 28 E; *Simposio*, 219 E, 220 E s.).

[33] Come abbiamo già rilevato, si noti che Lisia è presente appunto con uno scritto, che Fedro ha addirittura già imparato a memoria. È quindi espressione di quella comunicazione mediante la «scrittura» e di quel tipo di assimilazione di tale comunicazione che Platone intende criticare in modo radicale nel corso del dialogo.

[34] Questo discorso non va inteso come una pura riproduzione di un discorso di Lisia, bensì come una imitazione fatta con arte. Il discorso può venir scandito in sedici riprese che abbiamo indicato con gli a-capo, ogni volta che una si conclude e ne inizia un'altra. Queste parti non seguono scansioni e nessi logici precisi, ma riprendono,

amplificano e colorano più volte in vario modo gli stessi temi.

[35] Cfr. Omero, *Iliade*, VIII 281; XVIII 114. Cfr. più avanti, 264 A.

[36] Saffo è la celebre poetessa di Lesbo, vissuta a cavaliere fra il VII e il VI secolo a.C. Platone la cita solo in questo passo. Le sue poesie furono raccolte e divise dagli Alessandrini in nove libri. Ci sono pervenute alcune odi e un certo numero di frammenti.

[37] Anacreonte è citato anche in *Carmide*, 157 E. È il noto poeta di Teo, vissuto nel VI secolo, autore di elegie, giambi e «poesie leggere» che gli Alessandrini raccolsero in cinque libri. A noi è giunto pochissimo.

[38] Non è possibile stabilire a chi alluda.

[39] Gli Arconti di Atene giuravano, nella cerimonia di insediamento, di offrire al dio, a Delfi, una statua d'oro della loro grandezza e peso, nel caso che trasgredissero le leggi di Solone. Cfr. Aristotele, *La costituzione di Atene*, VII 1; Plutarco, *Vita di Solone*, 25, 3.

[40] I Cipselidi erano i discendenti di Cipselo, tiranno di Corinto nella seconda metà del VI secolo a.C. Per quanto questi venga spesso citato, non si sa in che cosa esattamente consistesse il dono votivo e soprattutto le ragioni dell'offerta votiva. Alcuni pensano che Cipselo l'abbia fatto per aver conquistato il trono di Corinto.

[41] Espressione metaforica presa dalla lotta nelle palestre; cfr. *Repubblica*, VIII 544 B.

[42] Cfr., sopra, 228 A.

[43] Cfr., sopra, 228 C.

[44] È una citazione di Pindaro, fr. 105 Snell (cfr. anche *Menone*, 76 D).

[45] Coprendosi il capo con il lembo del mantello, ci si copriva anche il viso; cfr., sotto, 243 B.

[46] Formula introduttiva del ditirambo.

[47] In greco c'è una assonanza e una corrispondenza di termini che non si può rendere in traduzione: le Muse λιγείαι (= dalla dolce voce) e la stirpe dei Λιγύων (= dei Liguri). Il senso della frase, però, si spiega bene anche tenendo presente questo fatto: dei Liguri si diceva che cantassero anche in guerra, tanto amavano la musica (si veda Ermia, *Commentario al Fedro*, pp. 48 s., edizione Couvreur).

[48] In greco c'è μύθος, da intendersi in senso generico, appunto di narrazione priva di rigore e saldezza dialettica, che fa ampio uso di immagini. Non c'è però bisogno di calcare la mano sul termine, intendendolo e traducendolo come «finzione».

[49] Cfr. *Simposio*, 199 D ss.; 206 B ss.

[50] Il gioco terminologico nell'ultima parte della frase non può rendersi in traduzione: Platone trova un nesso fra ῥώμη (vigoria) ed Eros, e precisamente fra la radice *rho* di *rhome* ed *Eros*.

[51] Il ditirambo, nel V secolo a.C. aveva perduto importanza e considerazione, e la musica che lo accompagnava aveva acquistato preminenza. Si veda come lo tratta già Aristofane, *Pace*, 824.

[52] I sudori derivati dalle fatiche e dagli esercizi fisici nelle palestre.

[53] Il vecchio proverbio cui qui si fa allusione suonava così: «in ogni età dilettati con chi ha la tua età; ma una volta vecchio, dilettati con un vecchio».

[54] Si allude ad un gioco fatto con cocci o conchiglie (ὀστρακίνδα) che da una parte erano di color nero e da un'altra di color bianco. Si lanciava il coccio o la conchiglia, e a seconda del colore che ne risultava, e a seconda del colore che una squadra aveva scelto, una doveva fuggire e l'altra inseguire.

[55] Richiamo ad un proverbio di cui si ritrova una eco già in Omero, *Iliade*, XXII 263.

[56] Proprio l'inizio di 241 D sembra un verso epico. Ermia, nel suo *Commentario al Fedro*, legge addirittura un vero e proprio esametro.

[57] Cfr., sopra, nota 48.

[58] Nel *Simposio*, Fedro viene considerato ispiratore del discorso su Eros. Si veda quanto dice espressamente Erissimaco, 177 A. Alla p. 177 D lo si dice addirittura «padre» del discorso su Eros.

[59] Sul pitagorico Simmia, uno dei protagonisti del *Fedone*, si veda quanto diciamo, sopra, nella *Presentazione* di questo dialogo.

[60] Cfr. *Apologia di Socrate*, 21 C; *Eutifrone*, 3 B; *Alcibiade maggiore*, 103 A, 105 D; *Eutidemo*, 272 E; *Simposio*, 202 D-E; *Teagete*, 128 D ss. Cfr. quanto si dice nel commento a questi passi.

[61] Ibico, fr. 22 Diehl = 310 Page. Di questo poeta del sec. VI a.C., le cui poesie furono raccolte dagli Alessandrini in sette libri, ci è pervenuta un'ode e un centinaio di versi. Era noto per i suoi canti d'amore e diceva: «Eros non mi concede neppure un momento di tregua».

[62] Si noti che la contraddizione di questa affermazione con quella fatta nel *Simposio*, dove si dice che Eros non è un dio ma un dèmone, è solo apparente, perché poche righe dopo si richiama, in un certo senso, quanto si dice nel *Simposio*; cfr. la nota che segue.

[63] Si tenga ben presente questa espressione, che fa capire come qui Platone parli nell'ottica della *communis opinio* di Eros come dio, ma apre chiaramente lo spiraglio, per chi ne fosse a conoscenza, per capire che non si esclude affatto ciò che si è detto nel *Simposio*, perché Eros è θεὸς ἢ τι θεῖον, dove l'attenzione va appunto posta sulla precisazione ἢ τι θεῖον, ossia «o qualcosa di divino» (e dunque un dèmone).

[64] Stesicoro, fr. 11 Diehl (cfr. pp. 193-141 Page).

[65] Stesicoro di Imera in Sicilia è poeta vissuto nel VI secolo a.C. Il suo nome pare fosse Tisia, dato che Stesicoro, che significa «ordinatore di cori», poteva essere il soprannome che gli derivava dall'aver egli codificato le regole per la poesia corale. Nell'*Elena*, pare che egli parlasse di Elena come moglie infedele e che per questo i fratelli di Elena, Castore e Polluce, lo fecero diventare cieco. Nella *Palinodia* egli eliminava l'accusa fatta prima e sosteneva che Elena era innocente e che sulla nave con Paride non era salita Elena, ma un suo fantasma creato dagli dèi. Per questo egli ricuperò la vista, mentre Omero, non avendo fatto questa palinodia su Elena, rimase cieco.

[66] Cfr., sopra, 230 A, e nota 45.

[67] Questo discorso di Socrate è diventato celeberrimo e contiene alcune delle pagine più belle che Platone abbia scritto.

[68] La sacerdotessa Pizia, profetessa di Delfi, ispirata da Apollo, era di gran lunga la più famosa del mondo greco.

[69] A Dodona, nell'Epiro, c'era un tempio consacrato a Zeus e aveva sede un oracolo ispirato dallo stesso dio, molto famoso, anche se meno di quello di Delfi. Ne parla già Omero, *Iliade*, XVI 233 ss.; *Odissea*, XIV 327 ss.

[70] La Sibilla è già menzionata da Eraclito, fr. 92 Diels-Kranz; si veda anche Aristofane, *Pace*, 1095. Si sa che originariamente la Sibilla era una sola – solo in seguito se ne aggiunsero altre –, ma non si conosce quale fosse la sua sede originaria. Una tradizione vuole che al suo ritorno dall'Elicona, dove aveva ricevuto ispirazione e formazione dalle Muse, essa si fosse fermata su una rocca di Delfi.

[71] Cfr., in particolare, *Cratilo*, 189 A.

[72] Trasformandolo da *omikron* in *omega*.

[73] Sul problema si veda lo *Ione*, *passim*. Si ricordi che la convinzione che il poeta componesse i suoi carmi per divina ispirazione è antichissima. Si veda, in particolare, come Omero inizia l'*Iliade* e come Eschilo apre la sua *Teogonia*. Ma interessante, a tale riguardo, è anche la grande introduzione al Poema di Parmenide, *Sulla natura* (fr. 1).

[74] In greco c'è ψυχὴ πᾶσα, che viene variamente tradotto. Ma il concetto che Platone vuole esprimere è molto chiaro. L'anima implica una sfera di realtà: anima cosmica, anime divine, anime umane. «Ogni anima» significa l'anima in tutte queste sue forme e in ciascuna sua individualità.

[75] Alcuni leggono, anziché ἀεικίνητον, αὐτοκίνητον (automoventesi), ma non è necessario, perché questo aspetto viene specificato subito appresso.

[76] Sull'immortalità dell'anima è da vedersi quanto Platone dice ampiamente nel *Fedone*, nonché nel libro X della *Repubblica*. Qui egli si concentra sul punto specifico del movimento, perché è quello che si connette essenzialmente con Eros, la cui natura implica strutturalmente *dinamicità*; si veda, al riguardo della struttura bipolare dell'Eros, Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 459-477.

[77] Sulla natura dell'anima Platone si è spinto ancor più avanti nel *Timeo*, pur senza pervenire alle conclusioni ultimative, riservate all'oralità. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 477-489 e 657-667.

[78] L'interpretazione esatta di questa immagine non è facile. Se è chiaro che l'auriga è l'intelligenza, i due cavalli sono dagli studiosi identificati per lo più con l'anima concupiscibile e irascibile, riferendosi alla tripartizione della *Repubblica*, IV 436 A; 581 C. Ma sicuramente la cosa è più complessa, e probabilmente cela una allusione alla struttura diadica espressa nelle Dottrine non scritte, e certamente alla composizione dell'anima del *Timeo*, 35 A ss. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 664-775.

[79] Si noti che questa analogia dell'anima degli uomini e degli dèi (sia pure con le dovute differenze) mette in crisi l'interpretazione che vede nei due cavalli del mito della biga alata l'anima concupiscibile e irascibile (che negli dèi avrebbero poco senso). Si veda, invece, l'analogia con *Timeo*, 41 D-E, dove le anime umane sono fatte della stessa composizione della mescolanza tratta dal cratere; solo che la sostanza dell'anima divina è più perfetta, quella umana meno.

[80] La fondazione teoretica di questo asserto si troverà nella *Repubblica*, libri VI e VII, *passim*.

[81] Estia era la dea del focolare, ossia del cuore della terra, e dunque, nell'ottica della cosmologia antica, il centro dell'universo. Ma può intendersi anche – e di conseguenza – come la terra, ossia Gaia (cfr. Euripide, fr. 944 Nauck), che è pure il centro dell'universo e immobile.

[82] Col numero dodici degli dèi guide si possono intendere i dodici dèi principali (per altro mai specificati per nome), oppure – ma l'esegesi è assai poco convincente – un modo di esprimere e raffigurare le costellazioni dello zodiaco.

[83] Lo stesso concetto si trova in *Timeo*, 29 E, ripreso anche da Aristotele, *Metafisica*, A 2, 983 a 2 ss.

[84] Il termine greco ὑπερουράνιος è stato considerato dalla cultura occidentale come emblematico e recepito come tale. Abbiamo messo accanto anche quella che ne è la effettiva traduzione. Si tenga presente che col cielo termina il luogo fisico, e, per conseguenza, il sopra-cielo è *luogo al di là del luogo*, ossia luogo *non-luogo*, vale a dire la dimensione metafisica dell'intelligibile.

[85] Al termine del ciclo dell'anno cosmico.

[86] Si tenga presente il fatto che l'ambrosia e il nettare erano considerati il cibo degli dèi. Cfr. Omero, *Iliade*, V 369.

[87] È qui ripreso il concetto di assimilazione al divino e a Dio, su cui cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 711 s.

[88] È diventata immagine emblematica che esprime il cuore del platonismo. È l'ovvia antitesi della Pianura della Dimenticanza, di cui parla *Repubblica*, X 621 A.

[89] Adrastea, ossia l'Inevitabile, ciò-a-cui-è-impossibile-sfuggire, è, dunque, *l'inevitabile destino* (cfr. *Repubblica*, V 451 A). Qualcuno ha visto un nesso fra questo passo ed Empedocle, fr. 115 Diels-Kranz.

[90] Si veda la dettagliata descrizione che se ne fa nella *Repubblica*, X 614 B - 616 B.

[91] Cfr. quanto si dice nel *Fedone*, 70 C-D.

[92] Tale dimensione henologica della dottrina delle Idee viene più volte richiamata nel corso del dialogo. Cfr. 249 B; 263 B-D; 265 D ss. e soprattutto 266 B; 270 D; 273 D-E.

[93] Si veda, su questa questione, *Menone*, 81 D ss. e *Fedone*, 72 E - 77 B.

[94] Sui rapporti fra filosofo ed Eros si veda *Simposio*, 204 A.

[95] Si veda *Repubblica*, VII 517 A e *Teeteto*, 172 C.

[96] Cfr., sopra, 249 B.

[97] Cfr. *Gorgia*, 493 A e *Cratilo*, 400 C; cfr. anche *Repubblica*, X 611 E s.

[98] Si ricordi che per la cultura dei Greci la vista era il senso più elevato (a differenza della cultura biblica, per cui il vertice era l'udire). Cfr. anche Aristotele, *Metafisica*, I 1, 980 a 21-27.

[99] Si tratta di un passo assai significativo e molto importante. Ognuno degli esseri in sé, ossia ogni Idea suprema (ogni valore supremo), susciterebbe amore, se noi lo vedessimo. Ora, l'amore è legato al Bello appunto perché l'Idea del Bello ebbe il privilegio di essere anche *visibile*; le altre, invece, no.

[100] Si tenga presente anche quanto Platone dice nei passi delle *Leggi*, I 636 C e VIII 885 D ss.

[101] Saffo è citata solo una volta in tutto il *Corpus Platonicum* (cfr. sopra 235 C e nota 36), ma qui gli studiosi intravedono una allusione ad un poema di Saffo; cfr. fr. 2 Diehl = 31 Lobel-Page.

[102] In greco Ἵμερος (cfr. 255 C) è fatto derivare da Platone da ἰ- [= ἰέναι, procedere], μερ- [= μέρη, particella], ρο - [= ῥοή, corrente] e collegato, di conseguenza con *Eros*.

[103] Si ricordi che gli «Omeridi» costituivano una sorta di setta o corporazione che aveva sede a Chio. I poemi «segreti» a cui Platone allude, con un evidente ironico sorriso che forse richiama per analogia (ma scherzando) le sue Dottrine non scritte, sono qui da intendere come una invenzione poetica, allo stesso modo dei due versi che seguono.

[104] Forse «irriverente» è proprio la mutazione del nome di Eros in Pteros; si ricordi, comunque, che gli dèi anche in altri casi chiamano certe cose con nomi diversi dagli uomini; cfr. Omero, *Iliade*, I 403 s.; XIV 891; XX 74.

[105] In greco c'è l'espressione... Διὸς δῖόν τινα..., il cui significato è evidente; ossia che uno che era al seguito di Zeus cerca nell'amico un'altra anima che era nello stesso seguito e quindi con corrispettivi caratteri. Ma il gioco linguistico potrebbe anche alludere, come si è rilevato, a Dione (basta leggere Δῖόν con la maiuscola) di Siracusa in cui Platone riteneva di trovare proprio l'anima corrispondente. È una congettura assai allettante.

[106] Le Baccanti erano ministre di Dioniso. Cfr. *Ione*, 534 A, e soprattutto le *Baccanti* di Euripide.

[107] Si tenga presente che proprio in questo Platone attua il rovesciamento radicale del modo in cui ai suoi tempi si intendeva l'omofilia. Si noti il piano totalmente diverso in cui il discorso è qui fatto, rispetto al piano su cui si muoveva Lisia o, nel *Simposio*, Pausania (180 C - 185 C) e gli altri. Eros deve cercare una assimilazione al divino sempre più elevata, in base alla temperanza, al pudore e alla retta opinione fondata sul Bene.

[108] In greco c'è l'espressione τὴν τοῦ κάλλους φύσιν che corrisponde esattamente all'espressione Idea del Bello e in tal senso va intesa.

[109] Si tenga ben presente questo accostamento che si impone come emblematico: il Bello e la Temperanza, collocati insieme sul piedistallo immacolato, significano il nesso strutturale che Eros deve rispettare per raggiungere il suo vero obiettivo. Si ricordi, inoltre, che il concetto di temperanza (perfetto dominio di sé, moderazione e giusto equilibrio secondo ragione) predomina da un capo all'altro del *Fedro*.

[110] Omero, *Iliade*, V 397; *Odissea*, XVII 567.

[111] Cfr. Lisia, 213 C - 215 C.

[112] Si veda *Leggi*, I 636 C-D.

[113] Splendido concetto che nell'età cristiana verrà chiamato tentazione e superamento di essa. L'intera pagina ha una straordinaria profondità psicologica.

[114] Hanno probabilmente ragione quegli interpreti i quali non pensano che qui Platone alluda a diversi tipi di gare, bensì al fatto che nella lotta, per vincere, bisogna atterrare per tre volte l'avversario; cfr., a tal proposito, *Eutidemo*, 277 D; *Repubblica*, IX 383 B.

[115] Per il motivo che si tratta di operare contro natura; cfr., sopra, nota 100.

[116] Polemarco era figlio di Cefalo (cfr., sopra, nota 3) ed è il deuteragonista del libro primo della *Repubblica*.

[117] Ossia Fedro.

[118] «Logografo» significa esattamente «scrittore di discorsi», o, come qualcuno traduce, «fabbricatore di discorsi», inteso nel senso negativo. I logografi scrivevano i testi da leggere nei tribunali o nelle cerimonie di vario tipo.

[119] Frase assai controversa e poco chiara. Forse vuole dire questo: ciò che appare semplice, in realtà, è ben più complesso.

[120] Sono le formule usuali nei discorsi degli oratori.

[121] Più avanti Platone preciserà che lo scritto è un «gioco», e tuttavia un gioco molto bello (276 D-E).

[122] È questo il tema cardine intorno a cui ruota tutto il *Fedro*.

[123] Come in molti altri dialoghi, l'intermezzo poetico mette in guardia il lettore che ha ben seguito, che si passa alla parte decisiva e risolutiva della questione di cui si tratta.

[124] Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 78 s.

[125] Questo bellissimo mito viene considerato un'invenzione poetica di Platone, sia pure ricostruita sulla base delle comuni credenze sulle cicale.

[126] In greco c'è il termine διάνοια.

[127] Cfr. *Gorgia*, *passim*.

[128] Omero, *Iliade*, II 361.

[129] Ossia di qualcosa che non ha alcun valore.

[130] Nel *Gorgia*, 456 A ss. il sofista dice addirittura di saper curare i malati più di lui con la sua arte retorica, che non suo fratello medico con l'arte medica.

[131] Cfr. *Gorgia*, 463 B ss.

[132] Lo «Spartano» qui è immagine di colui che parla franco e che mira in breve alla verità.

[133] Padre dei molti discorsi che ha fatto fare.

[134] Il termine greco è ψυχαγογία, letteralmente evocazione delle anime. Da qui viene il senso del fare una specie di sortilegio alle anime per portarle alla persuasione, appunto come fa la retorica.

[135] Nestore è l'oratore persuasivo di Omero; cfr. *Iliade*, I 249; III 216.

[136] Odisseo, come è noto, fu un oratore di eloquenza straordinaria.

[137] Palamede era l'eroe Argivo, abile oratore (che però non riuscì a sconfiggere gli avversari) a cui Gorgia dedicò un suo scritto (fr. 11a Diels-Kranz).

[138] Su Gorgia si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 243-255 e vol. V, s.v.

[139] Trasimaco di Calcedonia fu un sofista del V secolo a.C. che compare come personaggio anche nella *Repubblica*; si veda Reale, *Storia ...*, vol. I, p. 275.

[140] Teodoro di Bisanzio, attivo nella seconda metà del V secolo a.C., fu un famoso retore e autore di un trattato di retorica. Ne parla pure Aristotele, *Retorica*, II 23, 1400 b 14 ss.; III 11, 1412 a 25 ss.; III 13, 1414 b 12 ss. È richiamato più avanti in 266 E.

[141] Si tratta di Zenone di Elea e della sua arte dialettica, su cui si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 132-141 e vol. V, s.v.

[142] Cfr. 230 B; 238 C; 241 E; 263 D.

[143] Cfr. 258 E; 259 D.

[144] Cfr. 230 E - 231 A.

[145] Delle Ninfe e degli dèi del luogo.

[146] Cfr. nota 29.

[147] Cfr. nota 205.

[148] Cfr. nota 144.

[149] È questa una bellissima definizione dello scritto come un tutto organico, e che Platone stesso ha seguito nel comporre tutti i suoi scritti.

[150] Mida era un antico re della Frigia assai popolare. I versi sono attribuiti a Cleobulo di Lindo.

[151] Cfr., sopra, 246 A.

[152] Cfr., sotto, 276 B ss.

[153] Sono state dette «a caso», ossia introdotte senza spiegarne i fondamenti, qui nello scritto, in quanto si tratta di concetti chiave che implicherebbero, per essere adeguatamente fondati, discorsi assai lunghi, che Platone riservava all'oralità.

[154] Lo scalco è il tagliatore di carni in modo corretto.

[155] Cfr. nota 139.

[156] Su Teodoro si veda, sopra, la nota 140.

[157] Eveno di Paro fu un poeta e sofista contemporaneo di Socrate; cfr. *Apologia di Socrate*, 20 B, e, soprattutto, *Fedone*, 60 D.

[158] Tisia (forse al seguito di Corace) verso la fine del V secolo a.C. fu l'iniziatore della scuola retorica siciliana, in quanto fu fra i primi a fissare alcune regole nell'arte del dire. Di lui fu discepolo lo stesso Gorgia.

[159] Cfr. nota 138.

[160] Su Prodico di Ceo, sofista contemporaneo di Socrate, si veda Reale, *Storia* ..., vol. I, pp. 256-263. e vol. V, s.v.

[161] Su Ippia di Elide, pure sofista contemporaneo di Socrate, si veda Reale, *Storia* ..., vol. I, pp. 267-270, e vol. V, s.v.

[162] Polo di Agrigento è un discepolo di Gorgia e autore di un trattato di retorica (cfr. *Gorgia*, 462 B): è un protagonista del *Gorgia*.

[163] Licinnio di Chio fu pure un discepolo di Gorgia. *I templi delle Muse dei vocaboli* potrebbe essere il titolo di una sua opera.

[164] Su Protagora, il maggiore dei Sofisti, si veda Reale, *Storia*..., vol. I, pp. 230-242 e vol. V s.v..

[165] *Correttezza del linguaggio* potrebbe essere il titolo di un'opera di Protagora. Il Calcedonio è trasimaco, menzionato sopra, 261 C, e sotto, 271 A.

[166] Sul medico Acumeno, si veda quanto diciamo a commento di *Simposio*, 177 A - 178 A; 185 E - 188 E e la *Presentazione* a questo dialogo. Acumeno, padre di Erissimaco, era un medico, pure lui assai famoso.

[167] Si veda, sopra, 264 C e nota 149.

[168] Adrasto fu re di Argo e guidò la mitica spedizione dei sette contro Tebe. Eschilo lo presenta nelle *Supplici*, insieme con Teseo, come abile oratore. Qui Platone usa la maschera di Adrasto per alludere ad un personaggio contemporaneo. Qualcuno pensa al sofista Antifonte (su cui cfr. Reale, *Storia*..., vol. I, pp. 267 ss.), ma questa è una pura congettura non convincente. L'espressione platonica è tratta dal poeta Tirteo, fr. 9, 8 Diehl.

[169] Pericle è il celebre personaggio politico ateniese del secolo V a.C. Nel *Gorgia* Platone non lo giudica favorevolmente. Qui, invece, sia pure con qualche pennellata ironica, lo giudica positivamente come oratore, nella misura in cui ha cercato di dare un fondamento filosofico alla sua arte oratoria, ispirandosi ad Anassagora, come si dice subito avanti.

[170] Cfr. *Cratilo*, 401 B; *Repubblica*, VI 488 E. I termini qui usati da Platone, ἀδολεσχίας e μετεωρολογία, sono fortemente ambigui. Il primo può significare chiacchierata, il secondo teoria campata in aria, speculazione aerea. Ma il secondo termine Platone lo usa anche per indicare positivamente il proprio procedimento; cfr. *Teeteto*, 195 C; *Parmenide*, 135 D; *Sofista*, 225 D. Qui è indubbio il gioco sull'ambiguità del significato, dato che a) l'eloquenza non può se non trovare fondamento in base alla speculazione filosofica; ma b) la speculazione filosofica a cui Pericle si è ispirato non è quella esatta. Perciò bisogna mantenere il tono fra serio e ironico dei due termini.

[171] Su Anassagora si veda Reale, *Storia*..., vol. I, pp. 162-170 e vol. V, s.v.

[172] Si veda *Fedone*, 97 B-D.

[173] Il termine greco è ὅλον e va inteso in senso forte, ossia metafisico. L'anima non si può conoscere se non si conosce la natura del reale in senso globale.

[174] Ippocrate è il grande medico greco vissuto a cavallo fra il V e il IV secolo. Questo passo, assai discusso, diventa di facile comprensione se si segue la linea secondo la quale Platone qui si muove. La medicina scientifica è nata sulla base della mentalità scientifica creata dalla filosofia della natura, incentrata, appunto, su una concezione dell'intero. In particolare, per Ippocrate l'uomo va visto in funzione di tutte le coordinate in cui si inserisce, e il medico, per comprendere il caso particolare, deve comprendere l'intero di cui è parte.

[175] Richiamo allusivo alla complessa struttura del mondo ideale, che si articola come

unità-e-molteplicità con scansione numerica (Idee-numeri). Qui si dice, addirittura espressamente, che le molteplici forme (εἴδη) vanno *enumerate* (ταῦτα ἀριθμησάμενον), per giungere ad esaminare ciascuna nella dimensione dell'unità (ὅπερ ἐφ' ἑνός; la stessa tesi viene sostenuta in maniera più ampia nel *Filebo*; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. [1991], pp. 438-444).

[176] Richiamo ad Esiodo, *Le Opere e i Giorni*, 288.

[177] Cfr. 259 E.

[178] Cfr. nota 158.

[179] Cfr. nota 175.

[180] Cfr. *Fedone*, 62 B e 85 B.

[181] Si riferisce a 246 A.

[182] Ricordiamo che questa parte nei più recenti studi è diventata centrale, perché contiene una delle più cospicue «autotestimonianze» di Platone come scrittore e come filosofo. Essa, infatti, contiene la giustificazione teoretica della necessità delle Dottrine non scritte e della insufficienza dello scritto, in quanto strutturalmente esso ha sempre bisogno di un soccorso.

[183] Si tenga presente che il punto a cui il ragionamento vuole pervenire è il seguente: lo scritto non è conveniente qualora si debbano esprimere le cose di maggior valore, che il filosofo comunica nella dimensione della oralità.

[184] Questa «storia» è una invenzione poetica di Platone, come viene fatto dire espressamente da Fedro poco più avanti, 275 B.

[185] Naucrati era una città sul delta del Nilo, dove nel VI secolo a.C. il re Amasi aveva fissato la residenza dei Greci (Erodoto, *Storie*, II 178 s.).

[186] Theuth o Thoth è il dio egiziano dell'invenzione, che i Greci facevano corrispondere al loro dio Ermes. È citato anche in *Filebo*, 18 D.

[187] *Thamus* viene considerata una variante di *Amous*, che è il dio Ammone, di cui si parla subito appresso. Alcuni pensano che il *re* Thamus non sia se non *l'immagine di Ammone*. Però, se il testo non è corrotto, il *re* e il *dio* qui sono distinti piuttosto bene, anche se sotto, 275 B-D, ciò che dice Thamus viene identificato con il vaticinio di Ammone.

[188] Ammone era fatto corrispondere dai Greci al loro Zeus. Si veda come lo descrive Erodoto, *Storie*, II 42; IV 181.

[189] Cfr., sopra, nota 69. I vaticini erano fatti derivare dal movimento e dallo stormire delle foglie della quercia. Cfr. Omero, *Odissea*, XIV 327 ss.

[190] Si è visto qui un adattamento di Esiodo, *Teogonia*, 35 e di Omero, *Iliade*, XXII 126; *Odissea*, XIX 163. Ma c'è chi suppone che Platone alluda alla quercia dell'oracolo di Dodona e alla rupe dell'oracolo di Delfi.

[191] Il vaticinio coincide con quello che ha detto il re Thamus, che se non è una maschera di Ammone, ne è una voce che riferisce la sua volontà.

[192] Qui la parola immagine, εἴδωλον, è intesa in senso più negativo che non positivo: il discorso scritto è una copia di grado nettamente inferiore rispetto al discorso orale.

[193] I «giardini di Adone» erano dei recipienti (una bacinella, canestri, o conchiglie) in cui in piena estate piantavano semi, che, nella calura estiva, in otto giorni nascevano e crescevano, ma poi morivano rapidamente senza dar frutto. Essi simboleggiavano la morte in giovane età di Adone, amato da Afrodite.

[194] Si tenga presente che questa è la tematica centrale della *Repubblica*.

[195] Si tenga presente che qui viene usato il termine μυθολογοῦντα, in contrapposizione

al metodo dialettico di cui si dice subito sotto. Dunque, Platone parla di un μυθολογεῖν, proprio facendo riferimento alla tematica della sua *Repubblica*, che pure è il suo capolavoro filosofico: ma, in quanto scritto, anch'esso è stato condotto a livello di gioco, per quanto bellissimo.

[196] Questa è l'idea centrale da cui oggi si deve partire per rileggere Platone.

[197] Cfr. sopra, 259 E - 274 B.

[198] Cfr. sopra, in particolare, 270 D e 273 D-E.

[199] Cfr. sopra, in generale, 271 D - 273 E.

[200] Cfr. sopra, 258 D; 261 A s.; 274 B; 278 C.

[201] Si ricordi che le lezioni orali di Platone si chiamavano appunto *Intorno al Bene*. La *Repubblica* e, in particolare i libri centrali VI e VII, costituisce un trattato intorno al Bene scritto su rotoli di carta, mentre il messaggio platonico nella dimensione della realtà dialettica è ciò che egli ha scritto ***nelle anime*** nei dovuti modi.

[202] Nel luogo in cui si svolge questo dialogo; cfr. 230 B; 241 E; 263 D.

[203] Il filosofo è filosofo se e nella misura in cui ha un *plus* rispetto a ciò che scrive. Se tutto quello che ha da dire è solo ciò che sa scrivere, allora non è filosofo.

[204] Isocrate è il grande retore (436-338 a.C) che fondò verso il 390 a.C. una scuola in competizione con quella di Platone. Evidentemente, negli anni in cui veniva immaginato questo dialogo era ancora giovane (poteva avere al più 26 anni), e dunque quello che qui Platone presenta come previsione è un giudizio *post eventum*, perché, quando Platone componeva questo dialogo, Isocrate aveva già sicuramente attuato ciò a cui mirava. Si è a lungo discusso su ciò che voglia o possa dire questa pagina, che a qualcuno è parsa ironica, ma che a noi sembra chiarissima. Platone ci vuole dire questo: Isocrate rimane non altro che una bella promessa; è certamente in possesso di eccellenti doti (divino impulso e una certa filosofia), ma non le matura e non le attua. Egli non giunge alla vera filosofia e quindi a quella vera retorica che il dialogo proclama. Quelle grandi doti di Isocrate non bastano: si può essere potenzialmente un grande retore, ma restare tale.

[205] Pan, figlio di Ermes, è connesso con le Ninfe (e quindi con gli dèi del luogo), in quanto le insegue. Inoltre, in *Cratilo*, 408 D, Pan significa il logos che «indica il tutto, vero e falso» (τὸ πᾶν σημαίνει).

[206] L'interpretazione di quest'ultima richiesta della preghiera è stata a fondo documentata da K. Gaiser nel saggio *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del «Fedro» di Platone,* Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1990. Oro significa «sapienza», e il filosofo chiede di ottenere tanta sapienza quanto il «temperante» (ossia colui che sa che solo dio ha la totalità della sapienza, ma sa anche di essere decisamente superiore ai sofisti e alla loro apparente sapienza) possa guadagnare. Bellissimo è ciò che Herder ha scritto su questa preghiera: «Sempre, o amico, il suo [*scil.* di Socrate] dialogo con Fedro deve restare per noi caro, il platano lungo l'Ilisso sotto il quale il dialogo si svolge deve restare un albero sacro e la preghiera di Socrate a conclusione del dialogo deve restare la nostra preghiera» (*Kalligone*, 1800, in *Sämmtliche Werke*, 18, Stuttgart-Tübingen 1830, pp. 109 s.).

ALCIBIADE MAGGIORE

[Sulla natura dell'uomo]

L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che comanda di conoscere se stessi.
130 E

SOCRATE – Ma è forse facile cono-scere se stessi ed era un buono a nulla colui che ha posto quell'iscrizione sul tempio di Delfi, oppure si tratta di una cosa difficile e non alla portata di tutti?
ALCIBIADE – Molte volte, Socrate, mi è sembrata una cosa alla portata di tutti, molte volte, invece, assai difficile.
SOCRATE – Tuttavia, Alcibiade, che sia facile oppure no, per noi la questione si pone così: conoscendo noi stessi potremo sapere come dobbiamo prenderci cura di noi, mentre, se lo ignoriamo, non lo potremo proprio sapere.
129 A

Presentazione, traduzione e note di

Maria Luisa Gatti

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Alcibiade maggiore»

I. Prologo [103 A - 106 C]

II. Discussione su ciò che è meglio per la Città [106 C - 109 D]

1. Impreparazione di Alcibiade come consigliere dell'Assemblea [106 C - 107 D]
2. Il meglio come oggetto della deliberazione dell'Assemblea [107 D - 109 C]

III. Discussione sulla giustizia [109 D - 113 C]

1. Ignoranza di Alcibiade e del popolo riguardo alla giustizia [109 D - 112 D]
2. Osservazioni sul metodo dialogico [112 D - 113 C]

IV. Discussione sull'utile [113 D -118 B]

1. Ignoranza di Alcibiade riguardo all'utile [113 D - 114 E]
2. Identità di giusto e utile sulla base dell'identità di giusto, bello, buono e utile [115 A - 116 D]
3. La peggiore ignoranza è credere di sapere quello che non si conosce, soprattutto se si tratta della giustizia [116 E - 118 B]

V. Intermezzo. Necessità della «cura di se stessi» per essere veri uomini politici [118 B - 124 B]

1. Ignoranza di Pericle [118 B - 119 A]
2. Errore di Alcibiade, che crede di avere come rivali degli Ateniesi [119 A - 119 E]
3. I veri rivali di Alcibiade sono i re degli Spartani e dei Persiani [119 E - 120 E]
4. Nobiltà ed educazione, doti e ricchezze dei re degli Spartani e dei Persiani [120 E - 124 B]

VI. Indagine sui compiti dell'uomo politico [124 B -127 D]

1. Ricerca di ciò che rende migliori e più capaci di comandare nella Città [124 B - 126 A]
2. La Città viene governata e salvata dall'amicizia e dalla concordia, che si basano su giustizia e conoscenza [126 A -127 D]

VII. L'uomo è la sua anima [127 D - 135 E]

1. Chiarificazione del significato del «prendersi cura di sé» [127 D - 128 D]
2. La «cura di sé» è la conoscenza di se stessi [128 D - 129 B]
3. L'essenza dell'uomo è l'anima, il corpo è il suo strumento [129 B - 130 E]
4. Modi errati di «curarsi di se stessi» [131 A - C]

5. Amare un uomo è amare la sua anima, non il suo corpo [131 C - 132 C]
6. Per conoscere noi stessi dobbiamo guardare al divino che è in noi [132 C - 133 C]
7. Solo chi conosce se stesso è giusto e temperante e può governare la Città [133 C - 135 B]

VIII. Conclusioni [135 B - E]

I personaggi

I personaggi dell'*Alcibiade maggiore* sono due, Socrate e Alcibiade.

Alcibiade visse all'incirca tra il 450 ed il 404 a.C. Era figlio di Clinia, della famiglia degli Eupatridi, una delle più ricche e potenti di Atene, e di Dinomache, appartenente ad un'altra grande stirpe ateniese, quella degli Alcmeonidi, ed era nipote di Clistene, che aveva rovesciato il governo tirannico dei Pisistratidi. Alla morte del padre, avvenuta nel 446 a.C., Alcibiade, che aveva circa quattro anni, venne affidato, insieme con il fratello Clinia, a Pericle, di cui era parente. Stando a quanto attestano i dialoghi di Platone, frequentò a lungo Socrate. La sua vita fu assai avventurosa, costellata di molte peripezie, viaggi, mutamenti di alleanze, rovesci e vittorie. Nel 404, dietro istigazione dei Trenta Tiranni e dello spartano Lisandro, venne assassinato in Frigia, dove si era rifugiato presso il satrapo Farnabazo.

Per quali motivi Alcibiade venne scelto come interlocutore di Socrate?

Questo giovane, così in vista, con un'origine e delle doti così eccezionali, non solo aveva avuto una sorte tragica, ma aveva anche ampiamente contribuito alle disgrazie della sua patria. Il suo maestro Socrate, che era stato accusato, fra l'altro, di «corrompere la gioventù», veniva considerato dalla *communis opinio* corresponsabile delle sue scelleratezze; inoltre, come testimonia Isocrate (*Busiride*, XI 5), anche sul suo rapporto di amicizia con il giovane era stato gettato il sospetto. Questo spiega perché i discepoli e gli amici di Socrate, come Antistene, Eschine di Sfetto, Senofonte e Platone abbiano sentito l'esigenza di scrivere delle opere dedicate al rapporto fra Socrate e Alcibiade.

Autenticità, scena e cronologia

La questione dell'autenticità dell'*Alcibiade maggiore* è stata ampiamente dibattuta dagli interpreti, a partire dalla negazione di Schleiermacher, largamente accolta dalla critica ottocentesca, soprattutto per motivi di carattere filologico. È stata, in particolare, sottolineata la grande somiglianza fra questo dialogo e alcuni testi e passi di Senofonte, di Eschine, di Antistene, oltre che con opere giovanili di Aristotele e con scritti pseudo-platonici dell'Accademia, che fanno pensare ad un autore proveniente da tali ambienti.

P. Friedländer ha però messo in rilievo che gli antichi non hanno mai dubitato dell'autenticità dell'*Alcibiade maggiore*. Per nove secoli, un'ininterrotta tradizione ha tenuto in altissima considerazione tale dialogo, come si vede, soprattutto, nei Neoplatonici, che lo ritenevano la via d'accesso e la sintesi dei testi platonici. Dopo aver ricordato che, inoltre, Plutarco, Persio, Polibio e Marsilio Ficino si sono richiamati a questo dialogo, ritenendolo platonico, propende per la possibilità che siano stati Senofonte, Antistene ed Eschine a utilizzare il dialogo come modello piuttosto che non viceversa.

F. Croiset, autore di una traduzione, introduzione e commento all'*Alcibiade maggiore* presso «Les Belles Lettres», è stato uno dei principali fautori della rivalutazione del dialogo, che ritiene espressione del periodo giovanile di Platone, in

cui si rivela un'arte ancora *in fieri* ed uno stretto legame con temi e metodi socratici.

Quanto all'epoca di composizione, entrambi i critici pongono questo dialogo tra i primi scritti di Platone, e Croiset lo colloca nel periodo «megarese».

La scena viene ambientata in un luogo imprecisato, verso il 431 a.C., alla fine dell'efebato di Alcibiade, mentre Pericle era al governo.

Prologo

[Steph., I, p.103 A]

SOCRATE – Caro figlio di Clinia[1], penso che tu sia stupito: soltanto io, che sono stato il primo ad amarti, non ti abbandono, dopo che gli altri ti hanno lasciato. Per di più, mentre gli altri, per tanti anni, ti hanno importunato con i loro discorsi, io, invece, non ti ho nemmeno rivolto la parola. In verità, ciò non è stato provocato da una causa umana, bensì da un divieto divino[2], della cui potenza ti accorgerai anche più avanti. Ma ora, poiché *[B]* tale divieto non mi ostacola più, sono venuto da te e spero che anche in futuro esso non me lo impedisca. Dunque, in questo tempo, osservando come ti comportavi con i tuoi amanti, ho fatto le seguenti considerazioni: benché fossero molti e alteri, sono fuggiti tutti via da te, sopraffatti dalla tua superbia. Desidero proprio chiarire il motivo per cui *[104 A]* sei superbo. Tu sostieni di non aver bisogno di nessuno: le tue risorse, infatti, sono talmente grandi, che non manchi di nulla, a partire dal corpo fino all'anima. Innanzi tutto, tu pensi di essere il più bello e il più grande (e in questo, per il vero, è chiaro a tutti che non ti sbagli); in secondo luogo, ritieni di appartenere alla stirpe più potente della tua Città, che è, a sua volta, la maggiore tra quelle elleniche e di avere qui, per parte di padre, *[B]* amici e parenti, molto numerosi e nobili, che ti aiuterebbero se avessi bisogno di qualcosa, mentre quelli per parte di madre non sarebbero affatto né peggiori né inferiori ad essi. Tuttavia, tu pensi che ti conferisca una potenza maggiore di tutto quello che ho ricordato, Pericle[3] figlio di Santippo, che tuo padre lasciò come tutore a te e a tuo fratello. E questi può fare ciò che vuole non solo nella nostra Città, bensì in tutta l'Ellade e presso molti grandi popoli barbari. Poi aggiungerò anche che sei da annoverare *[C]* tra i ricchi: tuttavia, mi sembra che di questo tu ti inorgoglisca assai di meno. Insuperbito da tutte queste doti, hai preso il sopravvento sui tuoi amanti e quelli, essendoti inferiori, si sono lasciati dominare da te: anche questo non ti è sfuggito. Perciò, so bene che ti chiedi stupito che cosa mai abbia in mente io, che non rinunzio al tuo amore e in che cosa speri nel mio persistere, mentre gli altri se ne sono andati.

ALCIBIADE – Forse, Socrate, non sai *[D]* di avermi preceduto di poco. Infatti, avevo proprio in mente, avvicinatomi per primo, di chiederti che cosa volessi e a che cosa mirassi importunandomi, essendomi sempre vicino nel modo più premuroso, ovunque fossi. Davvero, mi chiedo, stupito, perché tu agisca così: mi piacerebbe proprio saperlo.

SOCRATE – Mi ascolterai benevolmente se, come affermi, desideri sapere che cosa io abbia in animo: allora parlerò, sicuro di avere un interlocutore paziente.

ALCIBIADE – Senza dubbio: ebbene, parla. *[E]*

SOCRATE – Sta' attento, allora: non ci sarebbe nulla di strano se, come ho incominciato con fatica, allo stesso modo, poi, fosse difficile che smettessi.

ALCIBIADE – Caro Socrate, parla: ti ascolterò.

SOCRATE – Sarebbe ora di parlare. È certamente difficile per un amante rivolgersi ad un uomo che non si lascia vincere da chi lo ama, però, si deve avere ugualmente il coraggio di

dire ciò che si pensa. Difatti, o Alcibiade, se ti avessi visto appagato da quello che ho appena ricordato e convinto di dover passare la vita accontentandoti di ciò, *[105 A]* già da lungo tempo avrei smesso di amarti, ne sono certo. Invece, ti mostrerò che altri sono i tuoi intenti, e da questo capirai che ho continuamente rivolto la mia attenzione a te. Mi sembra che, se un dio ti dicesse: «O Alcibiade, preferisci vivere con ciò che possiedi ora, oppure morire subito, se non ti sarà possibile procurartene di più?», sceglieresti di morire. Ma ora ti dirò io con quale speranza vivi. Tu ritieni che, non appena ti presenterai al popolo *[B]* (e questo avverrà entro pochi giorni), dimostrerai agli Ateniesi di meritare una stima maggiore di quella che ebbero per Pericle e per tutti gli altri politici mai esistiti. Inoltre, pensi, dopo aver mostrato questo, di diventare il più potente della Città, e, di conseguenza, anche presso gli altri Greci, e non solo tra di essi, ma anche tra i barbari che abitano nel nostro stesso continente. E se questo stesso dio ti dicesse poi che *[C]* devi comandare in Europa, mentre non ti sarà permesso di passare in Asia né di occuparti di ciò che accade là, non mi sembra che tu voglia vivere nemmeno accontentandoti di questo, senza poter riempire tutto, per così dire, del tuo nome e della tua potenza. A mio parere, tu pensi che, ad eccezione di Ciro e di Serse[4], non vi sia stato nessuno meritevole di considerazione. Che la tua speranza sia riposta in quanto ho detto è per me una certezza, non una congettura. Forse, potresti domandarmi, sapendo che io dico il vero: «Che rapporto c'è, Socrate, tra questo e quanto affermavi prima, *[D]* dicendo di voler chiarire per quale motivo non mi avessi abbandonato?»[5]. Ti risponderò, caro figlio di Clinia e Dinomache. È impossibile che tu porti a compimento tutti questi tuoi intenti senza di me: penso proprio di avere un potere tanto grande sui tuoi affari e su di te. Ritengo che, appunto per questo, prima il dio non mi permettesse di parlare con te: e, così, ho atteso che me lo consentisse. Come tu, infatti, *[E]* speri di mostrare alla Città di meritare la più alta considerazione, e, di conseguenza, di poter fare subito quello che vuoi[6], così anch'io spero di acquistare presso di te il massimo potere, dopo averti dimostrato di essere del tutto degno della tua stima, e che non vi è né tutore, né parente, né alcun altro in grado di darti la potenza che desideri, all'infuori di me, certo con l'aiuto del dio. Credo che fino a quando eri più giovane e prima che nutrissi una speranza così grande, il dio non mi concedesse di parlare con te, perché non *[106 A]* discutessi invano. Ora, invece, me l'ha permesso, perché sei disposto ad ascoltarmi.

ALCIBIADE – O Socrate, adesso, dal momento in cui hai incominciato a parlare, mi sembri più strano di quando mi seguivi in silenzio: eppure, anche allora mi apparivi tale. A quanto pare, hai già deciso che cosa io pensi o meno; se non lo ammettessi, non mi rimarrebbe altro per persuaderti. Va bene, ma se davvero fossero questi i miei propositi, come mai con te sarebbero attuabili e senza di te no? Come si spiega? *[B]*

SOCRATE – Mi chiedi, dunque, se intendo fare qualche lungo discorso[7], di quelli che sei solito ascoltare? Il mio non è di tale tipo: tuttavia, credo di poterti dimostrare ciò che ho affermato, se solo mi vuoi dare un piccolo aiuto.

ALCIBIADE – Se l'aiuto di cui tu parli non è difficile, te lo concedo volentieri.

SOCRATE – Ti sembra, forse, difficile rispondere alle domande?

ALCIBIADE – Non è difficile.

SOCRATE – Allora, rispondi.

ALCIBIADE – E tu domanda.

SOCRATE – Ti interrogherò, dunque, come se tu avessi veramente gli intenti che ti attribuisco? *[C]*

ALCIBIADE – Sia pure così, se vuoi: desidero sapere che cosa mi dirai.

Discussione su ciò che è meglio per la Città

Impreparazione di Alcibiade come consigliere dell'Assemblea

SOCRATE – Vediamo: tu sei intenzionato, come affermavo, a presentarti fra poco agli Ateniesi, per dar loro consigli. Se, dunque, mentre stai salendo sulla tribuna, ti raggiungessi chiedendoti: «O Alcibiade, dal momento che ti levi per dare consiglio: su che cosa gli Ateniesi intendono deliberare? Forse su oggetti che tu conosci meglio di loro?», che cosa mi risponderesti? *[D]*

ALCIBIADE – Senz'altro risponderei: «Su argomenti che conosco meglio di loro».

SOCRATE – Dunque, su ciò di cui ti trovi a conoscenza sei un buon consigliere.

ALCIBIADE – E come no?

SOCRATE – Forse, tu conosci soltanto quello che hai imparato da altri, o ciò che hai trovato tu stesso?

ALCIBIADE – E che cos'altro dovrei sapere?

SOCRATE – È possibile che tu abbia appreso da altri o abbia scoperto qualcosa senza volerlo imparare né ricercare da te?

ALCIBIADE – Non è possibile.

SOCRATE – E allora? Non hai mai desiderato cercare o imparare quello che credevi di sapere?

ALCIBIADE – Certamente no. *[E]*

SOCRATE – Perciò, vi è stato un tempo in cui non sapevi le cose che ti trovi a conoscere adesso?

ALCIBIADE – Necessariamente.

SOCRATE – Ma quello che hai appreso lo conosco press'a poco anch'io: comunque, se mi è sfuggito qualcosa, dimmelo. Tu, infatti, hai imparato, per quel che ricordo, a leggere e scrivere, a suonare la cetra e a lottare, mentre non hai voluto apprendere a suonare il flauto[8]. Questo è ciò che sai, a meno che tu non abbia imparato qualcosa che mi sia sfuggito. Ma avresti dovuto farlo, penso, senza uscire di casa né di notte né di giorno.

ALCIBIADE – Non ho frequentato altri che questi. *[107 A]*

SOCRATE – Forse, dunque, quando gli Ateniesi delibereranno su come si debbano scrivere correttamente le lettere dell'alfabeto, ti alzerai a dar loro consiglio?

ALCIBIADE – Per Zeus, certamente no.

SOCRATE – E, invece, quando delibereranno sull'arte della lira?

ALCIBIADE – Per nulla affatto.

SOCRATE – E non sono nemmeno soliti deliberare sulla lotta nell'Assemblea.

ALCIBIADE – No, in effetti.

SOCRATE – Ma allora, quando deliberano, di che cosa si tratta? Sicuramente non di costruzioni.

ALCIBIADE – No di certo.

SOCRATE – Difatti, un architetto darà su questo consigli migliori dei tuoi. *[B]*

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E non deliberano nemmeno sulla mantica?[9]

ALCIBIADE – No.

SOCRATE – Perché un indovino riuscirà meglio di te.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Sia pure piccolo o grande, bello o brutto, nobile o di oscuri natali.

ALCIBIADE – E come no?

SOCRATE – Penso, infatti, che il

consigliare spetti a chi conosce e non a chi è ricco.

ALCIBIADE – Come potrebbe essere altrimenti?

SOCRATE – Ma che il consigliere sia povero o ricco non interesserà per nulla agli Ateniesi, quando delibereranno *[C]* intorno alla salute pubblica: vorranno, invece, che sia un medico.

ALCIBIADE – E a buon diritto.

SOCRATE – Pertanto, di che cosa si dovranno occupare, perché tu ti levi a dare consiglio con cognizione di causa?

ALCIBIADE – Dovranno deliberare sui propri affari, o Socrate.

SOCRATE – Ti riferisci alle costruzioni navali, quando si decide quali navi debbano essere fabbricate?

ALCIBIADE – Certamente no, Socrate.

SOCRATE – Penso che dipenda dal fatto che non sai costruire navi. È questa la causa, oppure un'altra?

ALCIBIADE – No, è proprio questa. *[D]*

SOCRATE – Ma, allora, quali sono gli affari sui quali essi deliberano, cui tu fai riferimento?

ALCIBIADE – Si tratta della guerra, o Socrate, o della pace, o di qualche altra questione pubblica.

Il meglio come oggetto della deliberazione dell'Assemblea

SOCRATE – Intendi dire, probabilmente, quando decidono con chi si debba fare la pace e contro chi combattere e in che modo?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E non si deve, forse, farla con quelli con cui questo è meglio?

ALCIBIADE – Sì. *[E]*

SOCRATE – E quando è meglio?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – E nel tempo migliore?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Se, dunque, gli Ateniesi deliberassero con chi si debba fare la lotta e con chi il pugilato e in che modo, chi darebbe consigli migliori: tu, oppure il maestro di ginnastica?

ALCIBIADE – Senz'altro, il maestro di ginnastica.

SOCRATE – Mi puoi dunque dire a che cosa mirerebbe il maestro di ginnastica nel consigliare con chi si debba fare la lotta e con chi no, e quando, e in che modo? Mi riferisco a questo: si deve o no lottare con quelli con cui è meglio farlo?

ALCIBIADE – Sì. *[108 A]*

SOCRATE – E tanto a lungo quanto è meglio?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Forse, anche quando è meglio?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma anche colui che canta non deve forse accordare la cetra e il passo con il canto?

ALCIBIADE – Lo deve fare senz'altro.

SOCRATE – E, probabilmente, quando è meglio?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E per tanto, quanto è meglio?

ALCIBIADE – Lo affermo.

SOCRATE – Ebbene, poiché hai attribuito il termine meglio *[B]* sia all'accordare la cetra col canto, sia al fare la lotta: che cosa intendi per "meglio" nel suonare la cetra? Mentre io nel caso del fare la lotta intendo come meglio il lottare "ginnicamente", tu come denomini l'altro caso?

ALCIBIADE – Non capisco.

SOCRATE – Cerca almeno di imitarmi. Io, infatti, ho risposto, all'incirca, che il meglio è cio che è del tutto corretto, ed è tale ciò che viene prodotto secondo l'arte. Oppure no?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E l'arte a cui ci riferivamo non era la ginnastica?

ALCIBIADE – Come no? *[C]*

SOCRATE – Sostenevo che il meglio nel fare la lotta è cio che è ginnico.

ALCIBIADE – Dicevi proprio questo.

SOCRATE – E non era forse esatto?

ALCIBIADE – Mi sembra di sì.

SOCRATE – Allora, dato che sarebbe opportuno anche per te saper discutere in modo conveniente, dimmi, prima di tutto, qual è l'arte da cui dipendono il suonare la cetra, il cantare e il muovere il passo correttamente? Come viene chiamata nel suo insieme? Non sai ancora rispondere?

ALCIBIADE – No di certo.

SOCRATE – Prova, invece, in questo modo: quali sono le dee protettrici di quest'arte?[10]

ALCIBIADE – Intendi dire le Muse, Socrate? *[D]*

SOCRATE – Appunto. Fa' attenzione: quale nome riceve da esse l'arte?

ALCIBIADE – Mi sembra che tu parli della musica.

SOCRATE – Giusto. Che cos'è, dunque, corretto secondo la musica? Prima ti ho descritto ciò che è corretto secondo l'arte della ginnastica; ora vorrei sapere che cosa affermi a proposito di quest'altra arte: come dovrà essere?

ALCIBIADE – Musicale, penso.

SOCRATE – Dici bene. Continua, dunque: come definisci il meglio nel combattere e nel fare la pace? *[E]* Come sopra per ciascun'arte hai determinato ciò che è meglio, perché più musicale e, nel secondo caso, perché più ginnico, prova anche adesso a dire che cosa sia il meglio.

ALCIBIADE – Non ne sono davvero capace.

SOCRATE – Ma è proprio una vergogna! Se qualcuno, mentre parli e dai consigli sul vettovagliamento, mostrando che questo tipo è meglio di quello e adesso e in questa misura, ti chiedesse: «Che cosa intendi per meglio, Alcibiade?», tu, riguardo a questo, sapresti dire che si tratta di ciò che è più salutare, anche se non pretendi di essere un medico. Invece, se venissi interrogato riguardo a quello *[109 A]* che presumi di sapere e su cui pretendi di alzarti a dar consiglio, come uno che lo conosca bene, non ti vergogneresti di non saper rispondere? O non ti sembra vergognoso?

ALCIBIADE – Lo ammetto.

SOCRATE – Allora fa' attenzione e cerca di dirmi a che cosa miri il meglio nel fare la pace e nel combattere con quelli con cui si deve.

ALCIBIADE – Per quanto ci rifletta, non riesco a trovarlo.

SOCRATE – Non sai, quando facciamo la guerra, di che cosa ci accusiamo a vicenda nel metterci a combattere e come denominiamo questo? *[B]*

ALCIBIADE – Certo. Diciamo di essere ingannati o di subire violenza o di essere defraudati.

SOCRATE – Vediamo: come diciamo di subire ciascuna di queste cose? Cerca di spiegare quale differenza vi sia tra l'una e l'altra.

ALCIBIADE – Forse, ti riferisci, Socrate, al fatto che siano in modo giusto oppure ingiusto?

SOCRATE – Proprio così.

ALCIBIADE – Ma questa è una differenza in tutto e per tutto.

SOCRATE – E allora? Agli Ateniesi, tu contro chi consiglierai di combattere? Contro chi commette ingiustizie o contro chi opera secondo giustizia? *[C]*

ALCIBIADE – Mi rivolgi una domanda insidiosa: infatti, se anche uno pensasse che si debba combattere contro chi agisce secondo giustizia, non lo ammetterebbe di certo.

SOCRATE – Perché questo, come sembra, non è conforme alle leggi.

ALCIBIADE – No di certo: e non mi sembra neppure bello[11].

SOCRATE – Pertanto, nei tuoi discorsi anche tu avrai presente ciò che

è giusto?

ALCIBIADE – È necessario.

SOCRATE – Ma, allora, il meglio su cui ti interrogavo poco fa riguardo al combattere o no, e con chi lo si debba fare e con chi no, e quando sia opportuno o meno, sarà quello che è più giusto? Oppure no?

ALCIBIADE – Sembra così. *[D]*

Discussione sulla giustizia

Ignoranza di Alcibiade e del popolo riguardo alla giustizia

SOCRATE – Ma, allora, caro Alcibiade, come stanno le cose? Forse non ti accorgi della tua ignoranza su questo, oppure mi è sfuggito che lo hai imparato frequentando un maestro, che ti ha insegnato a distinguere quello che è più giusto da quello che è più ingiusto? E chi è costui? Dillo anche a me, perché, presentato a lui, anch'io diventi suo discepolo.

ALCIBIADE – Tu ti prendi gioco di me, Socrate.

SOCRATE – No, per Zeus, che presiede alla nostra amicizia, per cui non vorrei assolutamente spergiurare. Però, se hai un tale maestro, dimmi chi è. *[E]*

ALCIBIADE – E se non lo avessi? Non pensi che possa aver appreso in altro modo che cosa sia giusto e che cosa ingiusto?

SOCRATE – Senz'altro, se lo avessi trovato tu.

ALCIBIADE – E non pensi che abbia potuto trovarlo?

SOCRATE – Certamente, se lo avessi cercato.

ALCIBIADE – E non credi che lo abbia cercato?

SOCRATE – Sicuramente, se avessi creduto di non saperlo.

ALCIBIADE – E non ci fu un tempo in cui mi sono trovato in tale condizione?

SOCRATE – Dici bene. Mi puoi, allora, indicare quale fu il tempo *[110 A]* in cui non ritenevi di sapere che cosa sia il giusto e l'ingiusto? Ebbene: l'anno scorso lo cercavi e credevi di non conoscerlo? O lo pensavi? Rispondimi secondo verità, perché il nostro dialogo non sia vano.

ALCIBIADE – Pensavo proprio di saperlo.

SOCRATE – E tre anni fa, e quattro, e cinque non era così?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ma prima di allora tu eri un fanciullo, non è vero?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – So bene che, allora, credevi di conoscerlo.

ALCIBIADE – Tu come fai a saperlo? *[B]*

SOCRATE – Perché spesso ti ho udito, quando eri fanciullo, a scuola o altrove, e giocavi a dadi[12] o a qualcos'altro. Tu non avevi nessun dubbio riguardo a ciò che è giusto e ingiusto, ma dicevi ad alta voce e con sicurezza riguardo a chiunque tra i tuoi compagni che era cattivo e ingiusto e ti faceva torto. Non dico la verità?

ALCIBIADE – Ma che cosa avrei dovuto fare, Socrate, quando mi si faceva un'ingiustizia?

SOCRATE – Mi domandi che cosa avresti dovuto fare quando ignoravi se tu stessi subendo ingiustizia o meno? *[C]*

ALCIBIADE – Per Zeus, non lo ignoravo affatto, ma sapevo bene di subire ingiustizia.

SOCRATE – Pertanto, anche da fanciullo pensavi di sapere, come sembra, che cosa sia giusto e che cosa sia ingiusto.

ALCIBIADE – Senz'altro; e lo sapevo per davvero.

SOCRATE – Quando l'hai scoperto? Certamente, non quando credevi di saperlo già.

ALCIBIADE – No davvero.

SOCRATE – Allora, quando credevi di ignorarlo? Pensaci: questo tempo, non lo troverai affatto.

ALCIBIADE – Per Zeus, o Socrate, non so davvero che cosa dire. *[D]*

SOCRATE – Dunque, non conosci questo per averlo trovato.

ALCIBIADE – Non mi sembra proprio.

SOCRATE – Eppure, poco fa hai detto di saperlo senza averlo imparato. Se, tuttavia, non l'hai né scoperto né imparato, come fai a saperlo e da dove l'hai saputo?

ALCIBIADE – Però, forse, non ti ho risposto correttamente, dicendoti di saperlo per averlo trovato da me stesso.

SOCRATE – Com'è andata, invece?

ALCIBIADE – L'ho imparato anch'io come gli altri.

SOCRATE – Siamo tornati di nuovo allo stesso punto. Da chi? Dillo anche a me! *[E]*

ALCIBIADE – Dalla maggior parte della gente.

SOCRATE – Non ti rifugi certo presso maestri seri, riferendoti ai più.

ALCIBIADE – E perché? Non sono capaci di insegnare?

SOCRATE – Nemmeno le mosse per vincere o no nel gioco del tavoliere[13]; eppure, questo mi sembra meno importante di ciò che è giusto. O no? Tu non sei dello stesso parere?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Se, allora, non sono in grado di insegnare le cose meno importanti, come faranno con quelle più serie?

ALCIBIADE – Lo penso anch'io. Però, sono capaci di insegnare cose più importanti del gioco del tavoliere.

SOCRATE – E quali sono? *[111 A]*

ALCIBIADE – Da questi, per esempio, ho imparato a parlar greco, ma non saprei dire chi fosse mio maestro senza fare riferimento proprio a quelli che tu dici non essere maestri seri.

SOCRATE – Mio caro, di questo, certamente, i più sono ottimi maestri e se ne potrebbe giustamente lodare l'insegnamento.

ALCIBIADE – Perché mai?

SOCRATE – Perché, in questo campo, sono in possesso di tutto ciò che è necessario ad un bravo maestro.

ALCIBIADE – Che cosa intendi dire?

SOCRATE – Non sai che chi vuole insegnare qualcosa *[B]* deve conoscerlo per primo? Oppure no?

ALCIBIADE – Come no?

SOCRATE – E quelli che sanno devono essere d'accordo fra loro senza alcun dissenso?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E dirai che sanno ciò su cui sono in disaccordo?

ALCIBIADE – Per nulla affatto.

SOCRATE – Potrebbero, dunque, insegnare quello?

ALCIBIADE – Assolutamente no.

SOCRATE – Allora, ti sembra che i più siano in disaccordo nel distinguere una pietra da un legno? Se li interrogassi, non risponderebbero concordi, allo stesso modo *[C]* e, volendo prendere una pietra o un legno, non si rivolgerebbero allo stesso oggetto? Ed è così anche per tutti gli oggetti dello stesso tipo: mi pare, infatti, di capire che tu con parlare in greco ti riferisca a questo. Oppure no?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Dunque, su ciò, come s'è detto, i singoli in privato sono tutti d'accordo tra di loro. Invece, in pubblico le Città non sono in contrasto tra loro, intendendo le une una cosa, le altre un'altra?

ALCIBIADE – No di certo.

SOCRATE – Pertanto, è naturale che essi siano dei buoni maestri di questo. *[D]*

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Allora, se volessimo aiutare qualcuno ad impararlo, fa-

remmo bene a mandarlo alla scuola dei più?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – Tuttavia, se volessimo sapere non soltanto quali siano uomini e quali cavalli, ma anche quali tra essi siano adatti alla corsa e quali no, sarebbero ancora i più quelli capaci di insegnarlo?

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Ma vederli in disaccordo non proverebbe per te in modo sufficiente *[E]* che sono cattivi maestri a questo riguardo?

ALCIBIADE – Penso di sì.

SOCRATE – E allora, sugli uomini e sugli atti giusti e ingiusti, *[112 A]* ti sembra che i più siano d'accordo con sé e tra loro?

ALCIBIADE – Senza dubbio no, per Zeus, o Socrate.

SOCRATE – E che, anzi, siano in disaccordo soprattutto su questo?

ALCIBIADE – Esattamente.

SOCRATE – Perciò, credo che tu non abbia mai visto né udito che gli uomini siano *talmente in* disaccordo su ciò che è salutare o no, da combattersi per questo e uccidersi a vicenda.

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Di dispute riguardo a ciò che è giusto e ingiusto *[B]* so che, anche se non ne hai viste, certo hai sentito parlare sia da molti altri, sia da Omero, dato che hai udito l'*Odissea* e l'*Iliade*.

ALCIBIADE – Sicuramente, Socrate.

SOCRATE – E questi poemi non trattano di un disaccordo su ciò che è giusto e ingiusto?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E da questo contrasto trassero origine i combattimenti e le morti sia per gli Achei sia per i Troiani loro nemici, come anche per i pretendenti di Penelope e Ulisse? *[C]*

ALCIBIADE – Dici la verità.

SOCRATE – Penso che sia così anche per gli Ateniesi e gli Spartani e i Beoti morti a Tanagra[14], come più tardi per quelli di Cheronea[15], fra i quali cadde tuo padre Clinia. Il disaccordo che provocò quelle morti e quei combattimenti non riguardava nient'altro che il giusto e l'ingiusto. Non è così?

ALCIBIADE – Sì, è vero.

SOCRATE – Allora potremmo dire che essi conoscano ciò su cui sono così in disaccordo da procurarsi, combattendosi *[D]* a vicenda, i peggiori danni?

ALCIBIADE – Non mi sembra proprio.

SOCRATE – Pertanto, ti riferisci a maestri tali che, come ammetti, non sanno?

ALCIBIADE – Sembra.

SOCRATE – Com'è, dunque, possibile che tu conosca ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, se sei così incerto a questo proposito, e non sembra nemmeno che tu lo abbia imparato da nessuno né che tu stesso lo abbia trovato?

ALCIBIADE – Da quello che dici non sembra possibile. *[E]*

Osservazioni sul metodo dialogico

SOCRATE – Non vedi, o Alcibiade, che anche questa volta hai detto male?

ALCIBIADE – A che proposito?

SOCRATE – Perché affermi che sia io a parlare di questo.

ALCIBIADE – E come? Non sei tu ad affermare che io non so nulla del giusto e dell'ingiusto?

SOCRATE – Per nulla affatto.

ALCIBIADE – Allora, sono io?

SOCRATE – Sì.

ALCIBIADE – Ma come?

SOCRATE – Lo saprai in questo modo: se ti domandassi quale sia il numero maggiore fra l'uno e il due, tu non diresti che è il due?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – Di quanto?

ALCIBIADE – Di un'unità.

SOCRATE – Ma allora, chi di noi due afferma che il due è maggiore dell'uno?

ALCIBIADE – Io.

SOCRATE – Forse io ero l'interrogante, *[113 A]* tu quello che rispondeva?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Su questo, allora, chi risulta essere colui che afferma? Io che interrogo o tu che rispondi?

ALCIBIADE – Io.

SOCRATE – E se ti chiedessi da quali lettere è costituito il nome di Socrate e tu rispondessi, chi sarebbe colui che afferma?

ALCIBIADE – Io.

SOCRATE – Ebbene, dimmi in una parola: quando vi siano una domanda ed una risposta, chi è colui che afferma, chi interroga, oppure chi risponde?

ALCIBIADE – Mi sembra, Socrate, che sia chi risponde. *[B]*

SOCRATE – Allora, poco fa non sono stato sempre io ad interrogare?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E tu invece eri colui che rispondeva?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ma allora, chi di noi due ha affermato ciò che è stato detto?

ALCIBIADE – È chiaro, Socrate, da quanto abbiamo convenuto, che sono stato io[16].

SOCRATE – Dunque, riguardo al giusto e all'ingiusto si è detto che il bell'Alcibiade, figlio di Clinia, non sapeva nulla, benché credesse di conoscerlo ed intendesse presentarsi all'assemblea per consigliare gli Ateniesi su ciò che ignorava? Non era forse così? *[C]*

ALCIBIADE – Pare di sì.

SOCRATE – In questo caso, Alcibiade, è appropriato ciò che afferma Euripide: può darsi che tu abbia udito questo da te e non da me[17], e che non sia io a dirlo, bensì tu, che mi accusi a torto. Tuttavia, fai bene ad affermarlo, perché hai in mente, carissimo, di intraprendere un'impresa folle, ossia di insegnare quello che *non* sai, pur avendo trascurato di impararlo. *[D]*

Discussione sull'utile

Ignoranza di Alcibiade riguardo all'utile

ALCIBIADE – Tuttavia, Socrate, penso che gli Ateniesi e gli altri Greci deliberino raramente su ciò che è più giusto o più ingiusto. Essi ritengono, infatti, che tali questioni siano chiare: perciò le trascurano e considerano che cosa sia più utile fare. Non credo davvero che il giusto e l'utile siano la stessa cosa; anzi, mentre a molti è stato utile commettere grandi ingiustizie, per altri, mi pare, aver compiuto azioni giuste non è stato giovevole.

SOCRATE – Ma come, se il giusto e l'utile sono così radicalmente diversi, *[E]* tu pensi di sapere che cosa sia utile agli uomini e perché?

ALCIBIADE – È che cosa me l'impedisce, Socrate? A meno che tu non mi chieda di nuovo da chi lo abbia imparato o come l'abbia trovato da me.

SOCRATE – Ecco come ti comporti. Se affermi qualcosa di inesatto ed è possibile dimostrarlo con lo stesso ragionamento di poco prima, allora pensi di dover ascoltare qualcosa di nuovo e altre argomentazioni, come se le precedenti fossero simili ad abiti consunti, che tu non voglia più indossare, a meno che non ti si presenti un'argomentazione pulita *[114 A]* e senza macchia. Ma io, messi da parte i tuoi tentativi di discussione, nondimeno ti chiederò di nuovo donde tu abbia imparato a conoscere l'utile e chi sia il tuo maestro: con una sola domanda, ti chiedo tutto ciò su cui ti avevo interrogato prima. Tuttavia, è

chiaro che tornerai allo stesso punto e non giungerai a dimostrare di conoscere l'utile né per averlo trovato tu, né per averlo imparato. Poiché, invece, fai lo sdegnoso e non vuoi più gustare volentieri lo stesso ragionamento, rinuncerò ad esaminare la tua conoscenza o meno di ciò che è utile agli Ateniesi. *[B]* Ma, perché non hai dimostrato se il giusto e l'utile sono identici, oppure no? Se vuoi, interrogami, come io faccio con te, altrimenti, procedi pure nel ragionamento a modo tuo.

ALCIBIADE – Tuttavia, non so se sarei capace, Socrate, di svilupparlo davanti a te.

SOCRATE – Mio caro amico, immagina che io sia l'Assemblea e il popolo: anche là tu dovrai persuadere ciascuno. Non è così?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – La stessa persona non sarà capace di persuadere, su ciò che conosce, uno solo e molti, *[C]* come il grammatico, quando si tratta di lettere, persuade sia uno sia molti?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E anche riguardo ai numeri, la stessa persona persuaderà sia uno sia molti?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E sarà colui che li conosce, ossia il matematico?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – Di conseguenza anche tu, su quello di cui sei capace di persuadere molti, sei pure in grado di persuadere uno solo?

ALCIBIADE – Sembra.

SOCRATE – Si tratta, chiaramente, di ciò che sai.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E che differenza vi sarà fra colui che parla in mezzo al popolo e colui che discorre in una conversazione come la nostra, se non che l'uno persuade molti insieme *[D]* dello stesso tema di cui l'altro persuade ciascuno singolarmente?

ALCIBIADE – Pare.

SOCRATE – Ebbene, poiché sembra proprio della stessa persona persuadere sia molti sia uno solo, esercitati con me e cerca di mostrarmi che, talvolta, il giusto non è utile.

ALCIBIADE – Sei prepotente, Socrate!

SOCRATE – E adesso, con la prepotenza, intendo convincerti del contrario di quello su cui tu non vuoi persuadermi.

ALCIBIADE – Allora, parla!

SOCRATE – Devi soltanto rispondere alle domande. *[E]*

ALCIBIADE – Per nulla affatto: devi parlare tu.

SOCRATE – Come? Non vuoi essere del tutto convinto?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ebbene, se tu stesso arrivassi ad affermare che le cose stanno così, saresti del tutto convinto?

ALCIBIADE – Mi sembra proprio.

SOCRATE – Allora, rispondi; e se tu non sentirai te stesso affermare che ciò che è giusto è anche utile, non credere ad un altro che te lo dica.

ALCIBIADE – No di certo. Però, devo rispondere: comunque, non penso di esser danneggiato da questo. *[115 A]*

Identità di giusto e utile sulla base della identità di giusto, bello, buono e utile

SOCRATE – Sei proprio un indovino. E dimmi: delle cose giuste, tu affermi che alcune sono utili, mentre altre no?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E inoltre, tu pensi che alcune di esse siano belle, mentre le altre no?

ALCIBIADE – Che cosa intendi dire con questa domanda?

SOCRATE – Non ti è mai sembrato

che qualcuno compisse azioni brutte, ma giuste?

ALCIBIADE – Non mi pare.

SOCRATE – Invece, tutto ciò che è giusto è anche bello?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E allora, le cose belle sono forse tutte buone, oppure alcune sì, altre no?

ALCIBIADE – Secondo me, Socrate, alcune delle cose belle sono cattive.

SOCRATE – E vi sono anche delle cose brutte, ma buone?

ALCIBIADE – Sì. *[B]*

SOCRATE – Probabilmente, ti riferisci ad esempi di questo tipo: molti, in guerra, avendo dato aiuto ad un compagno o ad un parente, hanno riportato ferite e sono morti, mentre quelli che non hanno prestato soccorso, pur dovendolo fare, ne sono usciti sani e salvi?

ALCIBIADE – Esattamente.

SOCRATE – Allora, tu affermi che un tale aiuto è bello, come tentativo di salvare quelli che si dovevano soccorrere, e che questo è coraggio. Oppure no?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Poi, però, lo consideri un male in riferimento ai morti e ai feriti. Non pensi così?

ALCIBIADE – Sì. *[C]*

SOCRATE – Ma allora, altro è il coraggio, altro è la morte, o no?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – Pertanto, il soccorrere gli amici non è bello e brutto a partire dallo stesso punto di vista?

ALCIBIADE – Sembra proprio di no.

SOCRATE – Considera, allora, se un'azione bella sia anche buona, come in questo caso. In riferimento al coraggio, ammetti che il prestare aiuto sia bello? Esamina, ora, il coraggio in se stesso: è buono o cattivo? Procedi nell'osservazione in questo modo: che cosa preferiresti avere, beni o mali?

ALCIBIADE – Beni. *[D]*

SOCRATE – E i più grandi di tutti: non è così?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E vorresti esserne privato il meno possibile?

ALCIBIADE – Come no?

SOCRATE – Che cosa dici del coraggio? A quale prezzo accetteresti di esserne privato?

ALCIBIADE – Non accetterei nemmeno di vivere, se dovessi essere vile.

SOCRATE – Pertanto, la viltà ti sembra essere il male estremo?

ALCIBIADE – Per me, sì.

SOCRATE – Come il morire, a quanto pare.

ALCIBIADE – Lo affermo.

SOCRATE – Dunque, vita e coraggio sono il contrario della morte e della viltà?

ALCIBIADE – Sì. *[E]*

SOCRATE – E tu vorresti assolutamente avere le prime, ma non le seconde?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Forse, perché consideri le une i maggiori beni, le altre i maggiori mali?

ALCIBIADE – Esattamente.

SOCRATE – E fra le cose ottime annoveri il coraggio, fra le pessime la morte?[18]

ALCIBIADE – Penso di sì.

SOCRATE – Allora, il prestar aiuto in guerra agli amici, per il fatto che è bello, in quanto è un'azione di bene, ossia il coraggio, lo hai definito bello?

ALCIBIADE – Mi sembra.

SOCRATE – Ma è invece cattivo, in quanto è un atto di male, ossia produce morte?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Allora è giusto definire ogni azione così: se la dici cattiva in quanto produce un male, *[116 A]* la devi chiamare buona in quanto realizza un bene?

ALCIBIADE – Mi pare che sia così.

SOCRATE – Dunque, in quanto buona è bella, mentre in quanto cattiva è brutta?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Pertanto, mentre affermi che l'aiuto dato in guerra agli amici è bello, ma cattivo, non fai nulla di diverso dal dire che è buono, ma cattivo.

ALCIBIADE – Mi sembra che quello che dici sia vero, o Socrate.

SOCRATE – Nessuna, dunque, delle azioni belle, in quanto bella, è cattiva, mentre nessuna di quelle brutte, in quanto tale, è buona. *[B]*

ALCIBIADE – Non sembra.

SOCRATE – Esamina ancora il problema da questo punto di vista: chi compie un'azione bella, non vive anche bene?[19]

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E coloro che vivono bene non sono felici?

ALCIBIADE – Come dubitarne?

SOCRATE – E non sono felici per il possesso del bene?

ALCIBIADE – Perfettamente.

SOCRATE – E lo possiedono per il loro vivere buono e bello?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Allora, il vivere bene è buono?

ALCIBIADE – Come no?

SOCRATE – E una buona vita è bella?

ALCIBIADE – Sì. *[C]*

SOCRATE – Di nuovo, dunque, bello e buono ci appaiono identici.

ALCIBIADE – Evidentemente.

SOCRATE – Pertanto, quello che troviamo bello lo scopriremo anche buono, secondo questo ragionamento.

ALCIBIADE – Necessariamente.

SOCRATE – Come? Ciò che è buono è utile, o no?

ALCIBIADE – È utile.

SOCRATE – Riguardo al giusto, ti ricordi come eravamo rimasti d'accordo?

ALCIBIADE – Avevamo convenuto, credo, che chi compie delle azioni giuste realizza necessariamente delle azioni belle.

SOCRATE – E che chi compie azioni belle, fa anche azioni buone?

ALCIBIADE – Sì. *[D]*

SOCRATE – E che le azioni buone sono utili?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Le azioni giuste, quindi, o Alcibiade, sono utili.

ALCIBIADE – Sembra.

SOCRATE – Ebbene, questo non sei tu ad affermarlo, mentre io ti interrogo?

ALCIBIADE – Sono io, come sembra.

SOCRATE – Se, dunque, uno si alzerà per dar consigli agli Ateniesi o ai Peparetii[20], pensando di conoscere il giusto e l'ingiusto, ma dichiarerà che ciò che è giusto talvolta è male, che cos'altro potrai fare se non ridere di lui, dato che anche tu affermi *[E]* l'identità di giusto e utile?

La peggiore ignoranza è credere di sapere quello che non si conosce, soprattutto se si tratta della giustizia

ALCIBIADE – Ma per gli dèi, Socrate, non so neppure io quel che dico e, addirittura, mi sento in uno stato strano: quando mi interroghi, mi sembra che le cose stiano ora in un modo, ora in un altro.

SOCRATE – E ignori, caro Alcibiade, che cosa sia questo stato?

ALCIBIADE – Nel modo più assoluto.

SOCRATE – Se, però, qualcuno ti chiedesse se hai due o tre occhi, e due o quattro mani o qualche cosa di simile, credi che gli daresti ora una risposta, ora un'altra, oppure sempre la stessa? *[117 A]*

ALCIBIADE – Oramai incomincio

a diffidare di me stesso, ma penso che risponderei nello stesso modo.

SOCRATE – Forse, perché lo sai? Non è questo il motivo?

ALCIBIADE – Penso di sì.

SOCRATE – Allora, ciò su cui, senza volerlo, dai risposte contraddittorie, è chiaro che non lo conosci.

ALCIBIADE – È probabile.

SOCRATE – Ebbene tu affermi anche riguardo al giusto e all'ingiusto, al bello e al brutto, al buono e al cattivo, all'utile e al suo contrario, di essere confuso nel rispondere? Non è chiaro che ti smarrisci proprio perché non li conosci? *[B]*

ALCIBIADE – Mi sembra di sì.

SOCRATE – Non è forse così: quando non si conosce qualcosa, l'anima cade necessariamente in errore riguardo ad essa?

ALCIBIADE – Come no?

SOCRATE – Ebbene: sai come salire in cielo?

ALCIBIADE – Per Zeus, no di certo.

SOCRATE – E su ciò la tua opinione erra?

ALCIBIADE – Per nulla affatto.

SOCRATE – Ne conosci il motivo, o te lo devo dire io?

ALCIBIADE – Dimmelo.

SOCRATE – Perché, o caro, ignorandolo, non credi di conoscerlo. *[C]*

ALCIBIADE – Che cosa intendi affermare con ciò?

SOCRATE – Considera anche tu questo con me. Su quello che non conosci, ma sai di non sapere, cadi forse in errore? Per esempio, sul modo di cucinare i cibi, tu sai con sicurezza di non sapere?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – In tal caso pretendi di avere una tua opinione su come si debba cucinare e cadi in errore riguardo a questo, oppure ti rivolgi a chi lo sa?

ALCIBIADE – Faccio così.

SOCRATE – E se fossi su una nave, pretenderesti di decidere tu se *[D]* si debba muovere il timone in dentro o in fuori e, ignorandolo, cadresti in errore, oppure ti affideresti tranquillamente al pilota?

ALCIBIADE – Mi affiderei al pilota.

SOCRATE – Pertanto, non cadi in errore su ciò che non conosci, purché tu sappia di non saperlo?

ALCIBIADE – Non mi sembra.

SOCRATE – Non comprendi che anche gli errori nell'agire dipendono da questa ignoranza, ossia dal fatto che, non sapendo, si crede di sapere?

ALCIBIADE – E con questo, che cosa intendi dire?

SOCRATE – Non intraprendiamo un'azione quando pensiamo di sapere che cosa fare?

ALCIBIADE – Sì. *[E]*

SOCRATE – E chi non crede di sapere non si affida agli altri?

ALCIBIADE – Come no?

SOCRATE – Pertanto, tra coloro che non sanno, solo questi vivono senza commettere errori, dato che si affidano ad altri su ciò che ignorano?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Chi sono, dunque, quelli che sbagliano? Non sono sicuramente quelli che sanno.

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Allora, poiché non sono né quelli che sanno né, tra gli ignoranti, quelli *[118 A]* che sanno di non sapere, quali altri potranno rimanere se non coloro che non sanno, ma credono di sapere?

ALCIBIADE – Non altri, ma questi.

SOCRATE – Pertanto, questa ignoranza è causa di mali ed è una biasimevole insipienza?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E, forse, quando riguarda i valori più alti è ancor più dannosa e turpe?

ALCIBIADE – Lo è proprio.

SOCRATE – Pertanto, mi puoi pre-

sentare qualcosa più grande del giusto, del bello, del bene e dell'utile?

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Ma non è riguardo a questo che tu affermi di cadere in errore?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E se cadi in errore, non è chiaro da quello che si è appena detto che *[B]* non solo ignori ciò che è più importante, ma anche che credi di conoscerlo, mentre non lo conosci?

ALCIBIADE – Temo che sia così.

Intermezzo. Necessità della «cura di se stessi» per essere veri uomini politici

Ignoranza di Pericle

SOCRATE – Ahimè, Alcibiade, in quale condizione ti trovi! Non ho il coraggio di definirla, ma comunque, dato che siamo soli, ne dobbiamo parlare. Tu vivi, mio caro, nella massima ignoranza, come dimostrano il nostro ragionamento e tu stesso, e per questo ti getti nella vita politica prima di esserti preparato ad essa. D'altra parte, in questa condizione non ti trovi soltanto tu, ma anche la maggior parte di coloro che si occupano *[C]* della Città, tranne pochi, fra cui, forse, il tuo tutore, Pericle.

ALCIBIADE – Si dice, Socrate, senza dubbio, che egli non sia divenuto sapiente da sé, bensì per aver vissuto con molti uomini saggi, come Pitoclide[21] e Anassagora[22]. Anche ora, pur essendo così avanzato in età, sta in rapporto con Damone[23] proprio per questo.

SOCRATE – Ebbene: hai mai visto un uomo esperto in qualsiasi cosa, incapace di rendere tale anche un altro? Per esempio, colui che ti ha insegnato a leggere e scrivere non era anch'egli esperto in questo e non ha reso tali te e chiunque altro abbia voluto? Non è così?

ALCIBIADE – Sì. *[D]*

SOCRATE – Per questo anche tu, avendo imparato da lui, sarai in grado di insegnare ad un altro?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E così anche il suonatore di cetra e il maestro di ginnastica?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – È davvero una bella prova della effettiva conoscenza di qualcosa l'essere in grado di farla imparare ad un altro.

ALCIBIADE – Mi sembra di sì.

SOCRATE – Allora, mi puoi dire chi sia stato reso saggio da Pericle, a partire dai suoi figli? *[E]*

ALCIBIADE – Che cosa ti devo rispondere, Socrate, se i figli di Pericle sono due sciocchi?[24]

SOCRATE – E invece Clinia, tuo fratello?

ALCIBIADE – Perché parlare di Clinia, che è un pazzo?

SOCRATE – Dal momento che Clinia è un pazzo ed i figli di Pericle sono due sciocchi, per quale motivo ti trascura, mentre ti trovi in tale condizione? *[119 A]*

ALCIBIADE – Penso che faccia così perché non gli presto attenzione.

SOCRATE – Ma tra gli altri Ateniesi o gli stranieri, fammi il nome di uno, schiavo o libero, che debba al rapporto con Pericle l'essere diventato più saggio, come io ti potrei citare Pitodoro[25], figlio di Isoloco e Callia[26], figlio di Calliade, ciascuno dei quali, pagate cento mine a Zenone[27], è divenuto sapiente e famoso.

ALCIBIADE – Per Zeus, non saprei chi nominare.

Errore di Alcibiade, che crede di avere come rivali degli Ateniesi

SOCRATE – Va benè. Allora, per quello che ti riguarda, che cosa pensi di fare? Intendi rimanere come sei, oppure applicarti in qualche modo? *[B]*

ALCIBIADE – Vediamolo insieme, Socrate. Per il resto, comprendo ciò che dici e sono d'accordo. Anche a me sembra che quelli che si occupano della Città, tranne pochi, siano senza educazione.

SOCRATE – E questo che cosa significa?

ALCIBIADE – Se fossero in qualche modo educati, occorrerebbe che chi si accinge ad affrontarli fosse preparato ed esercitato come gli atleti. Ora, invece, poiché anche questi sono entrati nella vita politica senza nessuna preparazione, che bisogno c'è di esercizio e formazione? *[C]* So bene che li supererò di gran lunga con le mie doti naturali.

SOCRATE – Ahimè, caro, che cosa hai detto! Com'è indegno della tua bellezza e delle altre tue doti!

ALCIBIADE – Perché e riguardo a che cosa dici questo?

SOCRATE – Sono dispiaciuto per te e per il mio amore.

ALCIBIADE – Ma perché? *[D]*

SOCRATE – Tu pensi di dover lottare con gli uomini della Città.

ALCIBIADE – E con chi, allora?

SOCRATE – È degno di un uomo che crede di essere di animo grande domandare questo?

ALCIBIADE – Come dici? Non è con questi che dovrò lottare?

SOCRATE – Anche se ti proponessi di guidare una trireme che sta per combattere, ti basterebbe essere il migliore dei tuoi compagni come pilota, oppure penseresti che questo sia, certo, indispensabile, ma che occorra, piuttosto, badare ai tuoi veri avversari e non ai tuoi compagni? Su costoro, infatti, devi risultare tanto superiore, *[E]* che non credano di potersi misurare con te, bensì, coscienti della propria inferiorità, diventino tuoi alleati contro i nemici, se veramente hai l'intenzione di compiere qualche bella impresa, degna di te e della Città.

ALCIBIADE – È proprio quello che ho in mente.

I veri rivali di Alcibiade sono i re degli Spartani e dei Persiani

SOCRATE – Allora, è proprio degno di te accontentarti di essere migliore dei tuoi soldati e non badare, piuttosto, ai comandanti dei nemici, per riuscire ad essi superiore, osservandoli ed esercitando i tuoi sforzi nei loro confronti? *[120 A]*

ALCIBIADE – A chi ti riferisci, o Socrate?

SOCRATE – Non sai che la nostra Città è sempre in guerra, sia con gli Spartani, sia con il Gran Re?[28]

ALCIBIADE – Hai ragione.

SOCRATE – Pertanto, se hai in mente di essere il comandante di questa Città, sarà bene che tu pensi di doverti misurare con il re degli Spartani e dei Persiani?

ALCIBIADE – Può darsi che tu dica il vero.

SOCRATE – No, mio caro, ma devi badare a Midia[29], l'allevatore di quaglie *[B]* e agli altri della stessa specie, che si buttano nell'attività politica, pur avendo ancora nell'animo, come direbbero le donne, capelli da schiavo[30], per la loro rozzezza, senza essersene liberati. Essi, senza sapere nemmeno il greco, sono venuti per adulare la Città, non per governarla. A questi che ti segnalo devi badare, trascurando te stesso, senza imparare quello che si deve apprendere per affrontare una tale lotta, senza esercitarti in quello che richiede allenamento, *[C]* senza preparare tutto ciò che occorre: così devi affrontare il governo della Città.

ALCIBIADE – Comunque, Socrate, anche se mi sembra che tu dica la verità credo, tuttavia, che i generali degli Spartani e il re dei Persiani non siano per nulla diversi dagli altri.

SOCRATE – Mio ottimo amico, esamina, invece, il valore di questa tua opinione.

ALCIBIADE – In riferimento a che cosa?

SOCRATE – Innanzi tutto, ritieni che ti prenderesti maggiormente cura di te stesso *[D]* se li temessi pensando che siano terribili, oppure no?

ALCIBIADE – È chiaro che ciò avverrebbe maggiormente se li considerassi terribili.

SOCRATE – Ma pensi forse di essere danneggiato in qualche modo dal prenderti cura di te stesso?

ALCIBIADE – Assolutamente no, anzi penso di trarne grande giovamento.

SOCRATE – Allora, per prima cosa, in questa tua opinione vi è un grave difetto.

ALCIBIADE – Dici il vero.

SOCRATE – In secondo luogo, poi, che questa sia un'opinione falsa, si vede in riferimento al verosimile.

ALCIBIADE – Come?

SOCRATE – Non è verosimile che le nature migliori si trovino *[E]* nelle stirpi più nobili? Non è così?

ALCIBIADE – È chiaro che si trovano nelle stirpi più nobili.

SOCRATE – Pertanto, le nature buone, se vengono anche educate bene, non diverranno forse perfette quanto a virtù?

ALCIBIADE – Necessariamente.

Nobiltà ed educazione, doti e ricchezze dei re degli Spartani e dei Persiani

SOCRATE – Vediamo se, paragonandoci con loro, i re degli Spartani e dei Persiani non ci sembrino innanzi tutto essere di stirpe inferiore. Oppure non sappiamo che gli uni sono discendenti di Eracle[31], gli altri di Achemene[32] e che la stirpe di Eracle e quella di Achemene risalgono a Perseo[33], figlio di Zeus?

ALCIBIADE – Ma anche la nostra, Socrate, risale ad Eurisace[34], *[121 A]* e quella di Eurisace a Zeus.

SOCRATE – E la nostra, nobile Alcibiade, risale a Dedalo[35], mentre Dedalo discende da Efesto[36], figlio di Zeus. Tuttavia quelli sono re, discendenti da re, a partire da loro stessi fino a Zeus, gli uni come re di Argo[37] e di Sparta, gli altri sempre come re di Persia, spesso anche dell'Asia, come ora, mentre noi e i nostri padri siamo dei privati cittadini. E se tu dovessi far valere i tuoi antenati e la patria di Eurisace, *[B]* Salamina[38], o quella del suo antenato Aiace[39], Egina[40], a confronto con Artaserse[41], figlio di Serse, non pensi a quante risate ti esporresti? Bada, piuttosto, che non risultiamo ad essi inferiori, oltre che per la grandezza della stirpe, anche per l'educazione. Non ti sei accorto dei grandi mezzi dei re spartani, le cui mogli sono per legge sotto la custodia degli efori[42], perché, nei limiti del possibile, il re non nasca clandestinamente da altri che *[C]* da Eraclidi?

Ma il re di Persia supera in tal misura tutti, che nessuno sospetta che il suo erede nasca da altri che da lui: per questo la moglie del re non è custodita che dalla paura. Quando, poi, nasce il figlio primogenito, cui spetta il regno, prima fa festa tutto il popolo del re mentre, in seguito, al ricorrere di questo giorno, tutta l'Asia celebra con sacrifici e feste il compleanno del re. *[D]* Invece, quando nasciamo noi, come dice il poeta comico, non se ne accorgono affatto nemmeno i vicini, o Alcibiade[43]. Successivamente, il bambino viene allevato non da una nutrice di poco conto[44], bensì da eunuchi, scelti tra i migliori intorno al re. Essi hanno il compito, sia di prendersi cura di tutto quello che riguarda il neonato, sia di adoperarsi affinché diventi il più bello possibile, plasmando e raddrizzan-

do le membra del bambino: poiché fanno questo, *[E]* vengono grandemente stimati. A sette anni questi fanciulli vanno a cavallo, frequentano maestri d'equitazione e incominciano a cacciare. A quattordici anni il ragazzo viene affidato ai cosiddetti pedagoghi reali: essi vengono scelti tra i quattro Persiani, nel fiore dell'età, considerati migliori, per sapienza, giustizia, temperanza, *[122 A]* coraggio. Di questi, il primo gli insegna la magia di Zoroastro, figlio di Oromasdo[45] (ossia il culto degli dèi) e l'arte del regnare; il più giusto lo educa a dir la verità per tutta la vita; il più temperante a non farsi dominare da nessun piacere, perché s'abitui a essere libero e veramente re, governando i propri impulsi e non essendone schiavo; il più coraggioso lo prepara a essere impavido e ardito, perché, se avrà paura, diverrà schiavo. A te invece, o Alcibiade, *[B]* Pericle ha posto vicino come pedagogo il più inutile dei suoi servi a causa della vecchiaia, Zopiro di Tracia[46].

Potrei anche presentarti gli altri tipi di cura ed educazione dei tuoi avversari, se questo non fosse troppo lungo e, insieme, non bastasse a chiarire tutto ciò che ne consegue. Invece, della tua nascita crescita ed educazione, o Alcibiade, (o di qualsiasi altro Ateniese), per essere sinceri, non si cura nessuno, a meno che *[C]* non sia un tuo amante. Se volessi, infine, considerare le ricchezze, il lusso, le vesti, gli strascichi degli abiti, gli unguenti odorosi, il gran seguito di servi, e ogni altra raffinatezza dei Persiani, dovresti vergognarti di te stesso, vedendo quanto sei loro inferiore.

Se vorrai, invece, esaminare la temperanza, l'ordine, la destrezza, la cordialità, la grandezza d'animo, la disciplina, il coraggio, la fermezza, la laboriosità, la brama di vittoria e di gloria degli Spartani, ti sentirai proprio un bambino *[D]* in tutto questo. Anche se ti riferissi alla ricchezza e pensassi di valere qualcosa riguardo a ciò, non dovremmo tacere nemmeno su tale argomento, purché tu comprenda la tua condizione. Se, infatti, intendi esaminare le ricchezze degli Spartani, capirai che le nostre sono di molto inferiori alle loro. Riguardo al territorio che possiedono, nella loro regione e in Messenia[47], nessuno potrebbe paragonarsi ad essi né per la quantità, né per la qualità, né per il possesso di schiavi (tra gli altri vi sono anche gli iloti), né per il numero di cavalli, né per tutti i tipi di bestiame *[E]* che vengono allevati in Messenia.

Comunque, anche mettendo da parte questo, presso tutti i Greci nel loro insieme non vi è tanto oro e argento quanto se ne trova in Laconia[48] presso i privati. Esso, infatti, da molte generazioni vi affluisce da tutti i Greci e spesso anche dai barbari, mentre non ne esce affatto; *[123 A]* anzi, proprio come nella favola di Esopo[49] la volpe disse al leone, si può affermare che in Sparta sono chiare le orme del denaro che entra, mentre non si vedono quelle nella direzione opposta. Pertanto, si deve proprio riconoscere che, quanto all'oro e all'argento, quelli là sono i più ricchi tra i Greci e, più di tutti, lo è il re, perché di tali entrate le parti più abbondanti e di maggior valore toccano ai re, mentre non piccolo è anche il tributo regale che gli Spartani pagano *[B]* ad essi. E le ricchezze degli Spartani, come sono grandi rispetto a quelle dei Greci, così non sono nulla se paragonate con quelle dei Persiani e del loro re. Una volta udii un uomo degno di fede, tra quelli che erano stati alla corte del Re, il quale disse di aver percorso in quasi una giornata di cammino una regione molto ampia e fertile, che gli abitanti del paese chiamano «cintura della sposa del re»; ve

n'era anche un'altra che si chiamava *[C]* «velo» e molti altri luoghi belli e ricchi erano riferiti agli ornamenti della regina: ciascuno prende il nome da una parte del suo abbigliamento. Pertanto, credo che, se qualcuno dicesse ad Amestride[50], madre del re, moglie di Serse: «Con tuo figlio ha intenzione di competere il figlio di Dinomache, la quale forse ha un corredo del valore di cinquanta mine al massimo, mentre suo figlio non ha nemmeno trecento pletri di terra ad Erchia»[51], ella chiederebbe stupita in che cosa confidi *[D]* questo Alcibiade che si oppone ad Artaserse. Penso, inoltre, che direbbe: «Quest'uomo per la sua impresa non può confidare in nient'altro che nello studio e nella sapienza: solo essi sono degni di considerazione per i Greci». Ma se venisse a sapere che questo Alcibiade intraprende tale impresa, prima di tutto senza avere ancora compiuto vent'anni, poi assolutamente senza educazione e che, inoltre, mentre il suo amante gli suggerisce, per prima cosa, di imparare, perfezionarsi *[E]* ed esercitarsi, per poi mettersi a combattere col re, egli non lo ascolta, anzi afferma d'essere all'altezza anche così com'è, penso che ella si stupirebbe e domanderebbe: «In che cosa, allora, il giovinetto ripone la sua fiducia?». Se le rispondessimo che confida nella sua bellezza, grandezza, nobiltà, ricchezza, nelle sue qualità naturali, penserebbe, Alcibiade, che siamo folli, paragonando tutto ciò con quello che si trova presso di loro. Credo che anche Lampido, *[124 A]* figlia di Leotichida, moglie di Archidamo, madre di Agide[52] (i quali furono tutti re), si meraviglierebbe, considerando i beni che si trovano presso di loro, se tu avessi in mente di competere con suo figlio, mentre sei così inferiore. Ma allora, non ti sembra vergognoso che le mogli dei nemici valutino meglio di noi stessi co-me dobbiamo essere per poter competere con loro? Orsù, mio caro, da' retta a me e all'iscrizione di Delfi[53], «conosci *[B]* te stesso»: sono questi i nostri avversari, non quelli che credi tu; su di essi non potremo avere il sopravvento, se non con lo studio ed il sapere. In mancanza di essi, verrà meno anche la tua gloria sia tra i Greci, sia tra i barbari, mentre mi sembra che tu ne sia desideroso come nessun altro mai lo fu.

Indagine sui compiti dell'uomo politico

Ricerca di ciò che rende migliori e più capaci di comandare nella Città

ALCIBIADE – Qual è, allora, Socrate, lo studio a cui ci si deve applicare? Me lo puoi indicare? Mi sembra proprio che tu abbia detto la verità.

SOCRATE – Sì. Però, dobbiamo cercare insieme il modo in cui *[C]* si diventa migliori il più possibile. Ciò che affermo sulla necessità dell'educazione, infatti, non si applica soltanto a te e non a me: tra noi due non c'è che una sola differenza.

ALCIBIADE – Quale?

SOCRATE – Il mio tutore è migliore e più sapiente del tuo, Pericle.

ALCIBIADE – E chi è il tuo tutore, Socrate?

SOCRATE – Il dio, Alcibiade, che non mi ha permesso di discutere con te prima di questo giorno; confidando in lui, affermo che la rivelazione[54] di chi tu sia non potrà avvenire che attraverso di me. *[D]*

ALCIBIADE – Tu scherzi, Socrate.

SOCRATE – Forse. Però, dico la verità, affermando che abbiamo bisogno di studio, o meglio, ne hanno bisogno tutti gli uomini, ma noi due in modo speciale.

ALCIBIADE – Che ne abbia bisogno io, non è certo falso.

SOCRATE – E nemmeno che sia ne-

cessario a me.

ALCIBIADE – E allora, che cosa dobbiamo fare?

SOCRATE – Non bisogna desistere, né cedere alla debolezza, mio caro amico.

ALCIBIADE – Non sarebbe affatto conveniente, o Socrate.

SOCRATE – No davvero, ma bisogna ricercare insieme. E dimmi: *[E]* sosteniamo di voler diventare migliori quanto più è possibile. Non è così?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – In quale virtù?

ALCIBIADE – È chiaro che si tratta di quella degli uomini di valore.

SOCRATE – Ma in che cosa?

ALCIBIADE – Come è evidente, negli affari.

SOCRATE – Quali? Forse quelli riguardanti l'ippica?

ALCIBIADE – Per nulla affatto.

SOCRATE – Perché, in questo caso, ci rivolgeremmo ai maestri d'equitazione?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma allora, ti riferisci a ciò che riguarda la navigazione?

ALCIBIADE – No.

SOCRATE – Perché, in questo caso, ci rivolgeremmo ai marinai?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma di quali affari si tratta? E chi se ne occupa?

ALCIBIADE – Di ciò di cui si occupano i migliori Ateniesi. *[125 A]*

SOCRATE – Consideri migliori i saggi o gli stolti?

ALCIBIADE – I saggi.

SOCRATE – E ciascuno, dove è saggio è anche di valore?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Mentre dove è stolto, è cattivo?

ALCIBIADE – Come potrebbe essere altrimenti?

SOCRATE – Allora, il calzolaio è saggio nel confezionare scarpe?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – E, dunque, è di valore in questo?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma nella confezione di abiti il calzolaio non è stolto?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E, pertanto, in ciò è cattivo? *[B]*

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – La stessa persona, dunque, in base a questo ragionamento, è sia cattivo, sia di valore.

ALCIBIADE – Pare di sì.

SOCRATE – Forse affermi che gli uomini capaci sono anche incapaci?

ALCIBIADE – Per nulla affatto.

SOCRATE – Ma allora, chi sono quelli che tu consideri di valore?

ALCIBIADE – Quelli che sono in grado di comandare nella Città.

SOCRATE – Certo non intendi: comandare i cavalli?

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Ti riferisci, invece, agli uomini?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – A uomini ammalati?

ALCIBIADE – No.

SOCRATE – A naviganti?

ALCIBIADE – No.

SOCRATE – Allora, a mietitori?

ALCIBIADE – Neppure. *[C]*

SOCRATE – Sono, però, uomini che non fanno nulla, oppure che agiscono?

ALCIBIADE – Parlo di persone che agiscono.

SOCRATE – Di che cosa si tratta? Cerca di farlo comprendere anche a me.

ALCIBIADE – Ebbene, si tratta di uomini che hanno relazioni e affari tra loro, come noi che viviamo tra concittadini.

SOCRATE – Parli del comandare a uomini che si servono di altri?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ti riferisci ai capi dei rematori?

ALCIBIADE – Per nulla affatto.

SOCRATE – Perché questa arte compete al nocchiero?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Oppure ti riferisci al comandare agli auleti, *[D]* che dirigono il canto e si servono di coreuti?

ALCIBIADE – Assolutamente no.

SOCRATE – Perché, di nuovo, questa arte compete al maestro del coro?

ALCIBIADE – Appunto.

SOCRATE – Ma allora, che cosa intendi con essere in grado di comandare a uomini che si servono di altri?

ALCIBIADE – Parlo di uomini che hanno una vita comune nello Stato e sono in rapporto tra loro: a questi si deve comandare nella Città.

SOCRATE – Di quale arte si tratta? È come se ti chiedessi di nuovo ciò su cui ti ho interrogato poco fa: qual è l'arte che rende capaci di comandare a quelli che compiono una navigazione in comune?

ALCIBIADE – L'arte del nocchiero. *[E]*

SOCRATE – E quale scienza permette di comandare, come si è detto poco fa, a quelli che cantano insieme?

ALCIBIADE – Quella a cui ti riferivi or ora, l'arte del maestro del coro.

SOCRATE – Ebbene, come chiami la scienza che permette di comandare a quelli che hanno una vita comune nello Stato?

ALCIBIADE – Per me, Socrate, si chiama scienza del consigliare bene.

SOCRATE – Ma allora, quella dei nocchieri ti sembra priva del consigliare bene?

ALCIBIADE – Assolutamente no.

SOCRATE – Ed è, invece, un consigliare bene? *[126 A]*

ALCIBIADE – Mi sembra che sia un consigliare bene per la salvezza di chi naviga.

SOCRATE – Dici bene. E allora, la scienza del consigliare bene di cui tu parli a che scopo mira?

ALCIBIADE – A governare meglio la Città e assicurarle la salvezza.

La Città viene governata e salvata dall'amicizia e dalla concordia, che si basano su giustizia e conoscenza

SOCRATE – Ma che cosa, con la sua presenza o assenza, permette che la Città sia governata meglio e salvata? È come se tu mi chiedessi: «Che cosa, con la sua presenza o assenza, fa sì che il corpo sia governato meglio e conservato?», ed io ti rispondessi che deve essere presente la salute, assente la malattia. Non pensi anche tu così? *[B]*

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E se tu di nuovo mi chiedessi: «Che cosa deve essere presente, per giovare agli occhi?», allo stesso modo ti direi che deve essere presente la vista, assente la cecità. Riguardo agli orecchi, poi, quando è assente la sordità ed è invece presente l'udito, funzionano meglio e si trovano in una condizione migliore.

ALCIBIADE – Esattamente.

SOCRATE – E allora, in una Città che cosa deve essere presente e che cosa assente, perché diventi migliore e venga meglio curata e governata? *[C]*

ALCIBIADE – Mi sembra, Socrate, che ciò avvenga quando vi sia tra i cittadini un'amicizia reciproca, e siano assenti l'odio e la contesa.

SOCRATE – E per amicizia intendi la concordia o la discordia?

ALCIBIADE – La concordia.

SOCRATE – Attraverso quale arte le Città sono concordi sui numeri?

ALCIBIADE – Attraverso l'aritmetica.

SOCRATE – E i singoli non lo divengono grazie alla stessa arte?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Pertanto, ciascuno viene ad essere d'accordo con se stesso?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma attraverso quale arte ciascuno *[D]* è d'accordo con se stesso nello stabilire quale misura sia più grande tra la spanna ed il cubito? Non si tratta della metretica?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – E, di conseguenza, grazie ad essa sono in accordo anche i singoli e le Città?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma allora, riguardo al peso non accade lo stesso?

ALCIBIADE – Lo ammetto.

SOCRATE – La concordia di cui tu parli, in che cosa consiste, a quale scopo mira e quale arte la produce? E l'arte che realizza la concordia nella Città è la stessa che la produce anche nei singoli, in se medesimi e in rapporto ad altri?

ALCIBIADE – È probabile.

SOCRATE – E qual è, allora? Non stancarti di rispondermi, ma *[E]* abbi il coraggio di parlare.

ALCIBIADE – Secondo me, si tratta di quell'amicizia e concordia, per cui il padre e la madre che amano il proprio figlio vanno d'accordo con lui, e il fratello con il fratello e la moglie col marito.

SOCRATE – Tu, Alcibiade, pensi, dunque, che il marito possa essere d'accordo con la moglie sull'arte del lavorare la lana, senza conoscere ciò che ella sa?

ALCIBIADE – No di certo.

SOCRATE – Non è nemmeno necessario, dato che si tratta di una conoscenza riguardante le donne.

ALCIBIADE – Sì. *[127 A]*

SOCRATE – Ma allora, la donna potrebbe essere d'accordo con il marito sull'arte dell'oplita senza conoscerla?

ALCIBIADE – No davvero.

SOCRATE – Mi potresti dire, forse, che si tratta di una conoscenza da uomini.

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – Dunque, stando alle tue parole, vi sono delle conoscenze da donne, altre da uomini

ALCIBIADE – E come no?

SOCRATE – In queste, allora, non vi è concordia fra moglie e marito.

ALCIBIADE – No.

SOCRATE – Pertanto, non vi è nemmeno amicizia, se l'amicizia è concordia.

ALCIBIADE – Pare di no.

SOCRATE – Dunque, se le donne si occupano di ciò che è loro proprio, non sono amate dai mariti. *[B]*

ALCIBIADE – Non sembra.

SOCRATE – E nemmeno i mariti dalle mogli, nella misura in cui attendono a ciò che è loro proprio.

ALCIBIADE – No.

SOCRATE – Nemmeno le Città, allora, vengono ben governate, quando ciascuno attende a ciò che gli è peculiare?

ALCIBIADE – Penso di sì, Socrate.

SOCRATE – Come dici? Quando è assente l'amicizia che, come affermammo, con la sua presenza fa sì che le Città siano ben governate, mentre, nel caso contrario, esse non lo sono?

ALCIBIADE – Invece, a me sembra che vi sia amicizia tra di essi perché ciascuno attende a ciò che gli è peculiare. *[C]*

SOCRATE – Poco fa non ti sembrava così: ora, invece, che cosa sostieni? Se non vi è concordia, vi può essere amicizia? O è possibile che vi sia concordia intorno a cose che gli uni conoscono, gli altri no?"

ALCIBIADE – È impossibile.

SOCRATE – Quando ciascuno si occupa di ciò che gli è peculiare, agisce in modo giusto o ingiusto?

ALCIBIADE – In modo giusto: come no?

SOCRATE – Perciò, quando i membri di una Città agiscono in modo giusto, non vi è amicizia reciproca?

ALCIBIADE – Mi sembra necessa-

rio, Socrate. *[D]*

SOCRATE – Qual è, allora, questa amicizia e concordia di cui parli, in riferimento alla quale dobbiamo essere sapienti e consigliare bene, per essere uomini valenti? Non riesco davvero a comprendere né quale sia, né in chi si trovi. Dalle tue parole, talvolta sembra essere presente tra le stesse persone, altre volte no.

L'uomo è la sua anima

Chiarificazione del significato del «prendersi cura di sé»

ALCIBIADE – Per gli dèi, o Socrate, non so neppure io quello che dico, e vi è il rischio che già da tempo, senza accorgermene, mi trovi in una situazione vergognosa.

SOCRATE – Devi farti coraggio. Se, infatti, ti fossi accorto di questo *[E]* a cinquant'anni, ti sarebbe riuscito difficile prenderti cura di te stesso: ora, invece, la tua età è quella in cui ci si deve rendere conto di ciò.

ALCIBIADE – Che cosa deve fare, pertanto, Socrate, chi si accorge di questo?

SOCRATE – Rispondere alle domande, Alcibiade. Nel fare questo, al dio piacendo, se si deve credere almeno un po' ai miei presagi, tu e io ci troveremo in una migliore condizione.

ALCIBIADE – Ciò accadrà, se dipende dal fatto che io risponda.

SOCRATE – Ebbene, che cosa significa prendersi cura di sé, perché spesso, *[128 A]* senza accorgercene, non ci succeda di trascurare noi stessi, pur credendo di farlo? E quando un uomo si prende cura di se stesso? Forse, quando si prende cura di ciò che è suo, allora si occupa anche di sé?

ALCIBIADE – Mi sembra proprio che sia così.

SOCRATE – Ma un uomo si prende cura dei propri piedi quando si occupa anche di ciò che riguarda i piedi?

ALCIBIADE – Non capisco.

SOCRATE – Vi è qualcosa che secondo te riguarda la mano? Per esempio, di un anello diresti che riguardi un'altra parte dell'uomo, al di fuori del dito?

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Ebbene, allo stesso modo, anche la scarpa riguarda il piede?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E, in modo simile, i mantelli e le coperte riguardano le altre parti del corpo? *[B]*

ALCIBIADE – Sì[56].

SOCRATE – Perciò, quando ci prendiamo cura delle scarpe, facciamo altrettanto dei piedi?

ALCIBIADE – Non riesco a capire bene, Socrate.

SOCRATE – Ma allora, Alcibiade, non affermi che vi è un modo di prendersi cura correttamente di qualsiasi oggetto?

ALCIBIADE – Lo affermo.

SOCRATE – Dunque, quando uno lo rende migliore, secondo te se ne prende cura in modo corretto?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma quale arte rende migliori le scarpe?

ALCIBIADE – Quella del calzolaio.

SOCRATE – Perciò, con l'arte del calzolaio ci prendiamo cura delle scarpe? *[C]*

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E con l'arte del calzolaio ci curiamo anche del piede, oppure lo facciamo tramite quella con cui rendiamo migliori i piedi?

ALCIBIADE – Con quella.

SOCRATE – Ma non si rendono migliori i piedi con l'arte con cui si fa migliorare anche il resto del corpo?

ALCIBIADE – Mi sembra che sia così.

SOCRATE – E non si tratta della ginnastica?

ALCIBIADE – Proprio.

SOCRATE – Con la ginnastica, allora, ci prendiamo cura del piede, mentre con l'arte del calzolaio ci occupiamo di ciò che riguarda il piede?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – E con la ginnastica ci curiamo delle mani, mentre con l'arte dell'orefice di ciò che riguarda la mano?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Sempre con la ginnastica ci prendiamo cura del corpo, mentre con la tessitura e le altre arti *[D]* ci occupiamo di ciò che riguarda il corpo?

ALCIBIADE – È proprio così.

SOCRATE – Pertanto, con un'arte ci si prende cura di un oggetto qualsiasi, con un'altra di ciò che lo riguarda.

ALCIBIADE – È chiaro.

SOCRATE – Allora, quando ti prendi cura di ciò che ti riguarda, non ti occupi di te stesso.

ALCIBIADE – Assolutamente no.

SOCRATE – Perché non è la stessa arte, come sembra, quella con cui ci si prende cura di sé e quella con cui ci si occupa di ciò che è proprio.

ALCIBIADE – Senz'altro no.

La «cura di sé» è la conoscenza di se stessi

SOCRATE – Ebbene, con quale arte possiamo prenderci cura di noi stessi?

ALCIBIADE – Non lo so. *[E]*

SOCRATE – Ma su questo siamo d'accordo: non si tratta dell'arte con cui potremmo migliorare qualsiasi cosa che ci riguardi, bensì di quella con cui rendiamo migliori noi stessi.

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – Allora, avremmo potuto sapere quale arte renda migliori le scarpe, senza conoscere queste ultime?

ALCIBIADE – È impossibile.

SOCRATE – E nemmeno quale arte renda migliori gli anelli, senza conoscere questi ultimi

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – Ebbene, potremmo mai sapere quale arte renda migliore se stessi, mentre ignoriamo chi siamo noi stessi? *[129 A]*

ALCIBIADE – È impossibile.

SOCRATE – Ma è forse facile conoscere se stessi ed era un buono a nulla colui che ha posto quell'iscrizione sul tempio di Delfi, oppure si tratta di una cosa difficile e non alla portata di tutti?

ALCIBIADE – Molte volte, Socrate, mi è sembrata una cosa alla portata di tutti, molte volte, invece, assai difficile.

SOCRATE – Tuttavia, Alcibiade, che sia facile oppure no, per noi la questione si pone così: conoscendo noi stessi potremo sapere come dobbiamo prenderci cura di noi, mentre, se lo ignoriamo, non lo potremo proprio sapere.

ALCIBIADE – È così. *[B]*

SOCRATE – Ebbene, in quale modo si potrebbe trovare questo se stesso?[57] Così, infatti, scopriremo chi siamo, mentre, finché lo ignoreremo, ciò sarà impossibile.

ALCIBIADE – Dici bene.

L'essenza dell'uomo è l'anima, il corpo è il suo strumento

SOCRATE – Fermati, per Zeus! Con chi stai parlando ora? Non stai parlando con me?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E anch'io con te?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Socrate, allora, è colui che parla?

ALCIBIADE – Proprio.

SOCRATE – Mentre Alcibiade è colui che ascolta?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma Socrate non discute forse con parole? *[C]*

ALCIBIADE – È ovvio.

SOCRATE – Il discutere ed il servirsi di parole per te coincidono?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ma chi si serve e ciò di cui ci si serve non sono differenti?

ALCIBIADE – Come dici?

SOCRATE – Per esempio, il calzolaio taglia con il trincetto, la lesina, e altri strumenti.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Pertanto, chi taglia e si serve di qualcosa è diverso da ciò che, tagliando, usa?

ALCIBIADE – Come no?

SOCRATE – E così anche gli strumenti di cui si serve il suonatore di cetra sono diversi dal citarista stesso?

ALCIBIADE – Sì. *[D]*

SOCRATE – Poco fa chiedevo proprio questo: non ti sembra che siano sempre diversi colui che utilizza uno strumento e ciò che viene utilizzato?

ALCIBIADE – Mi sembra di sì.

SOCRATE – E che cosa dobbiamo dire del calzolaio? Taglia soltanto con gli strumenti, o anche con le mani?

ALCIBIADE – Anche con le mani.

SOCRATE – Si serve, dunque, anche di queste?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E non si serve anche degli occhi nel tagliare il cuoio?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma abbiamo convenuto che sono diversi colui che si serve di qualcosa e ciò di cui si serve?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Dunque, calzolaio e citarista sono diversi dalle mani e *[E]* dagli occhi di cui si servono?

ALCIBIADE – È chiaro.

SOCRATE – E l'uomo non si serve di tutto il corpo?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ma non ci risultava diverso chi si serve di qualcosa da ciò di cui si serve?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Pertanto, l'uomo è diverso dal suo corpo?

ALCIBIADE – Sembra di sì.

SOCRATE – Che cos'è, allora, l'uomo?

ALCIBIADE – Non so che cosa rispondere.

SOCRATE – Però, sai che è ciò che si serve del corpo.

ALCIBIADE – Sì. *[130 A]*

SOCRATE – Vi è forse qualcos'altro che se ne serve, al di fuori dell'anima?

ALCIBIADE – Nient'altro.

SOCRATE – E se ne serve comandandogli?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Penso che anche su tale altra questione nessuno possa avere un parere diverso.

ALCIBIADE – Quale?

SOCRATE – Che l'uomo sia almeno una di queste tre cose.

ALCIBIADE – Quali?

SOCRATE – O anima, oppure corpo, oppure entrambi insieme, come un tutto unico.

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ma non avevamo ammesso che l'uomo è ciò che comanda al corpo? *[B]*

ALCIBIADE – Esattamente.

SOCRATE – Forse il corpo comanda a se stesso?

ALCIBIADE – Assolutamente no.

SOCRATE – Difatti, abbiamo detto che viene comandato.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Allora, questo non potrebbe essere ciò che cerchiamo.

ALCIBIADE – Non sembra.

SOCRATE – Ma forse, sono entrambi insieme a comandare al corpo, e questo è l'uomo?

ALCIBIADE – È probabile.

SOCRATE – Per nulla affatto: se una delle due parti non partecipa al governo, è impossibile che il loro insieme comandi.

ALCIBIADE – Esatto. *[C]*

SOCRATE – Se, allora, non è uomo né il corpo, né l'insieme di corpo e anima, resta, credo, da concludere o che l'uomo non sia nulla, oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima.

ALCIBIADE – Perfetto.

SOCRATE – Ed è necessario dimostrarti ancora più chiaramente che l'anima è l'uomo?

ALCIBIADE – Per Zeus, mi sembra abbastanza dimostrato.

SOCRATE – Anche se non è una dimostrazione rigorosa, bensì soddisfacente, ci può bastare: avremo una conoscenza rigorosa quando troveremo ciò che ora *[D]* abbiamo trascurato, trattandosi di una lunga ricerca.

ALCIBIADE – A che cosa ti riferisci?

SOCRATE – A ciò che dicemmo poco fa, ossia che, innanzi tutto bisogna ricercare che cosa sia questo se stesso. Adesso, invece, al posto del se stesso abbiamo cercato che cosa sia in sé ogni singolo. Forse basterà, perché non si potrebbe dire che vi sia qualcosa di più alto dell'anima.

ALCIBIADE – No di certo.

SOCRATE – Pertanto, è giusto credere che, quando tu ed io conversiamo insieme, servendoci di parole, la mia anima si rivolga alla tua? *[E]*

ALCIBIADE – Esattamente.

SOCRATE – È proprio quello che stavamo dicendo anche poco fa: quando Socrate dialoga con Alcibiade, servendosi di parole, non le rivolge al suo viso, come sembrerebbe, bensì ad Alcibiade stesso, ossia alla sua anima.

ALCIBIADE – Sembra anche a me.

SOCRATE – L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che comanda di conoscere se stessi. *[131 A]*

ALCIBIADE – Sembra.

Modi errati di «curarsi di se stessi»

SOCRATE – Chi, allora, conosce una parte del proprio corpo, conosce ciò che gli appartiene, ma non conosce se stesso.

ALCIBIADE – È così.

SOCRATE – Di conseguenza, nessun medico e nessun maestro di ginnastica, *in quanto* tale, conosce se stesso.

ALCIBIADE – Non mi sembra.

SOCRATE – Pertanto, i contadini e gli altri artigiani sono ancora più lontani dal conoscere se stessi. Anzi, questi non sembrano neppure conoscere ciò che è loro proprio, bensì qualcosa di ancora più distante, secondo *[B]* le diverse arti da essi esercitate, dato che conoscono, di quello che riguarda il corpo, ciò che ad esso giova.

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – Se, dunque, è temperanza il conoscere se stessi, nessuno di questi è temperante grazie alla propria arte.

ALCIBIADE – Non mi sembra.

SOCRATE – Proprio per questo motivo si ritiene che tali arti siano ignobili e non siano conoscenze degne di un uomo di valore.

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ancora una volta, dunque, chi si prende cura del corpo, si cura di ciò che gli è proprio, ma non di se stesso?

ALCIBIADE – Può darsi che sia così.

SOCRATE – Chi poi si prende cura delle ricchezze non si prende cura né di se stesso, né *[C]* di ciò che gli appartiene, ma di qualcosa ancora più distante?

ALCIBIADE – Mi sembra.

SOCRATE – Chi, dunque, accumula ricchezze non si occupa di ciò che gli è proprio.

ALCIBIADE – Esattamente.

Amare un uomo è amare la sua anima, non il suo corpo

SOCRATE – Allora, se uno ama il corpo di Alcibiade, non ama Alcibiade, bensì una delle cose che gli appartengono.

ALCIBIADE – Dici il vero.

SOCRATE – Invece ti ama, solo chi ama la tua anima.

ALCIBIADE – Questo deriva necessariamente dal ragionamento fatto.

SOCRATE – Ma chi ama il tuo corpo non ti abbandona forse quando sfiorisce?

ALCIBIADE – Mi sembra. *[D]*

SOCRATE – Invece, chi ama l'anima non se ne va, finché essa procede sulla via del meglio?

ALCIBIADE – Naturalmente.

SOCRATE – Ecco, io sono colui che non ti abbandona, ma rimane quando il tuo corpo sfiorisce, mentre gli altri si sono allontanati.

ALCIBIADE – E fai veramente bene, Socrate! Non mi abbandonare!

SOCRATE – Cerca, allora, di essere bello quanto più è possibile.

ALCIBIADE – Cercherò senz'altro. *[E]*

SOCRATE – La situazione è questa: Alcibiade, figlio di Clinia, non ha avuto, né ha, come sembra, nessun amante, tranne uno solo, e degno di essere amato, Socrate, figlio di Sofronisco e di Fenarete[58].

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – Ma non mi avevi detto che ti avevo preceduto di poco, perché tu per primo avevi l'intenzione di avvicinarti a me, volendo sapere perché mai io soltanto non ti abbandoni?

ALCIBIADE – Era proprio così.

SOCRATE – La causa è questa: soltanto io ero innamorato di te, mentre gli altri lo erano di quello che ti appartiene. Ma ciò che è tuo comincia a perdere la floridezza giovanile, mentre tu incominci a fiorire. *[132 A]* E ora, se non ti lascerai corrompere dal popolo di Atene e non diverrai peggiore, non ti abbandonerò. Proprio questo è ciò che soprattutto temo, che tu ti faccia corrompere diventando amante del popolo; a molti Ateniesi di valore, infatti, è già capitata una simile sorte, perché «il popolo del magnanimo Eretteo»[59] ha un bell'aspetto, ma bisogna osservarlo quando si è tolto la maschera. Prendi, allora, le precauzioni che ti suggerisco.

ALCIBIADE – Quali? *[B]*

SOCRATE – Innanzi tutto, mio caro, esercitati e impara ciò che si deve conoscere per entrare nella vita politica. Tuttavia, non farlo prima, in modo da introdurti quando possiedi l'antidoto, senza patire nulla di pericoloso.

ALCIBIADE – Mi sembra che tu dica bene, Socrate; cerca, però, di spiegarmi in quale modo potremo prenderci cura di noi stessi.

SOCRATE – Ebbene, un primo passo in avanti l'abbiamo fatto: su quello che siamo, infatti, abbiamo raggiunto un accordo conveniente, mentre temevamo, caduti in errore su questo, di prenderci cura, senza accorgercene, di qualcosa di diverso, ma non di noi stessi.

ALCIBIADE – È così. *[C]*

SOCRATE – E poi, abbiamo convenuto che ci si deve curare dell'anima e mirare a questo.

ALCIBIADE – È chiaro.

SOCRATE – Invece, la cura del corpo e delle ricchezze deve essere lasciata ad altri.

ALCIBIADE – Come no?

Per conoscere noi stessi dobbiamo guardare al divino che è in noi

SOCRATE – In che modo, dunque, si potrebbe cogliere questa verità il più chiaramente possibile? Perché mi sembra che, comprendendola, conosceremo anche noi stessi. Forse, tuttavia, per gli dèi, non comprendiamo bene il giusto precetto di Delfi, appena ricordato?

ALCIBIADE – Che cosa intendi con queste parole, o Socrate? *[D]*

SOCRATE – Ti esporrò le mie sup-

posizioni su quello che tale precetto ci vuole dire e consigliare. È, infatti, probabile che di questo non si trovino altri esempi, se non nella vista.

ALCIBIADE – Che cosa intendi dire?

SOCRATE – Rifletti anche tu. Se, essa, nel consigliare il nostro occhio come se fosse un uomo, dicesse: «guarda te stesso», come dovremmo intendere tale esortazione? Non sarebbe nel senso di mirare a ciò in cui l'occhio, guardando, vedrebbe se stesso?

ALCIBIADE – È chiaro.

SOCRATE – Ebbene, consideriamo quale sia l'oggetto, volgendoci al quale *[E]* possiamo vedere insieme sia lui, sia noi stessi.

ALCIBIADE – È chiaro, Socrate, che si tratta degli specchi e di oggetti di tale specie.

SOCRATE – Dici il vero. Ma forse, anche nell'occhio con cui vediamo, non vi è qualcosa di simile?

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Non hai notato, allora, che il volto di chi guarda *[133 A]* nell'occhio appare riflesso, come in uno specchio, nella parte dell'occhio di chi si trova di fronte, che chiamiamo anche pupilla, dato che è un'immagine di colui che osserva?

ALCIBIADE – Ciò che dici è vero.

SOCRATE – Pertanto, se un occhio ne contempla un altro e guarda dentro la sua parte migliore, con cui anche vede, può osservare se stesso?

ALCIBIADE – Mi sembra di sì.

SOCRATE – Se, invece, osserva un'altra parte dell'uomo o degli esseri, fatta eccezione per quella che gli è simile, non vedrà se stesso. *[B]*

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – Se, dunque, l'occhio vuole vedere se stesso, deve guardare nell'occhio e in quella parte in cui nasce la forza visiva, che è la vista?

ALCIBIADE – È così.

SOCRATE – Ma allora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, deve guardare nell'anima e soprattutto in quella parte in cui sorge la virtù dell'anima, la sapienza, e in altro a cui questa assomigli?[60]

ALCIBIADE – Mi sembra di sì, Socrate. *[C]*

SOCRATE – Possiamo, perciò, dire che vi sia una parte dell'anima più divina di quella in cui hanno sede il conoscere e il pensare?

ALCIBIADE – Non è possibile.

SOCRATE – Ebbene, questa parte è simile al dio, e chi la contempla e conosce tutto ciò che è divino, dio ed il pensiero, giunge a conoscere anche se stesso il più possibile[61].

ALCIBIADE – Sembra.

SOCRATE – Ma allora, come gli specchi sono più chiari di quello che si trova nel nostro occhio e più puri e luminosi, così anche il dio è più puro e luminoso della parte migliore della nostra anima?

ALCIBIADE – È naturale, Socrate.

SOCRATE – Perciò, guardando al dio e, tra le cose umane, alla virtù dell'anima, ci serviremo dello specchio più bello, e così potremo vedere e conoscere noi stessi il più possibile.

ALCIBIADE – Sì[62].

Solo chi conosce se stesso è giusto e temperante e può governare la Città

SOCRATE – Ma non abbiamo convenuto che il conoscere se stessi è temperanza?[63]

ALCIBIADE – Senz'altro.

SOCRATE – Ebbene, senza conoscere noi stessi, né essere temperanti, potremmo forse sapere che cosa vi sia in noi, sia di cattivo, sia di buono?

ALCIBIADE – E come potrebbe accadere, Socrate? *[D]*

SOCRATE – Ti sembrerà ugualmente impossibile che, senza conoscere Alcibiade, si possa sapere se ciò che riguarda Alcibiade sia suo.

ALCIBIADE – Davvero impossibile, per Zeus.

SOCRATE – Non potremmo nemmeno sapere che ciò che è nostro è tale, senza conoscere noi stessi?

ALCIBIADE – E come?

SOCRATE – Ma se non conosciamo ciò che è nostro, non conosceremo neppure ciò che vi è connesso?

ALCIBIADE – Non mi sembra.

SOCRATE – Pertanto, poco fa abbiamo sbagliato nel convenire che vi sono alcuni che non conoscono se stessi, ma ciò che è loro proprio, e altri che conoscono ciò che ne dipende. Sembra, infatti, che spetti *[E]* a una sola persona e arte il considerare sé, ciò che è proprio, ciò che vi si collega.

ALCIBIADE – È probabile.

SOCRATE – Ma allora, chi non conosce ciò che gli è proprio, ignorerà anche ciò che appartiene agli altri, per ragioni analoghe.

ALCIBIADE – E come potrebbe essere diverso?

SOCRATE – Se non conosce ciò che appartiene agli altri, ignorerà anche ciò che è proprio della Città.

ALCIBIADE – È necessario.

SOCRATE – Perciò, non potrebbe essere un uomo politico.

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – E nemmeno un amministratore di affari domestici. *[134 A]*

ALCIBIADE – No di certo.

SOCRATE – E non saprà nemmeno che cosa fa.

ALCIBIADE – Proprio no.

SOCRATE – Tuttavia, se non sa, non sbaglierà?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – E se sbaglia, non si troverà male, sia nella vita privata, sia in quella pubblica?

ALCIBIADE – Come no?

SOCRATE – Ma trovandosi male, non sarà infelice?

ALCIBIADE – Proprio.

SOCRATE – E coloro di cui egli si occupa?

ALCIBIADE – Anche questi.

SOCRATE – Pertanto, non è possibile, se non si è temperanti e buoni, essere felici. *[B]*

ALCIBIADE – Non è possibile.

SOCRATE – Perciò, gli uomini cattivi sono infelici.

ALCIBIADE – Sono molto infelici.

SOCRATE – Dunque, all'infelicità non sfugge chi diventa ricco, bensì chi *diventa temperante*.

ALCIBIADE – È chiaro.

SOCRATE – Allora, Alcibiade, le Città non hanno bisogno né di mura, né di triremi, né di cantieri, per essere felici, né di popolazione numerosa, né di grandezza, senza virtù.

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Se hai intenzione di occuparti della Città in modo retto e *[C]* bene, devi rendere partecipi i cittadini della virtù.

ALCIBIADE – Come no?

SOCRATE – Però, uno potrebbe rendere partecipi altri di ciò che non ha?

ALCIBIADE – E come?

SOCRATE – Perciò, tu devi, innanzi tutto, acquistare la virtù, e questo deve fare chiunque voglia governare e curarsi, non solo di sé e di ciò che gli è peculiare[44], ma anche della Città e delle funzioni pubbliche.

ALCIBIADE – Dici il vero.

SOCRATE – Non devi, allora, procurare a te stesso e alla Città né la libertà, né il potere di fare ciò che ti pare, bensì giustizia e temperanza.

ALCIBIADE – Mi sembra. *[D]*

SOCRATE – Difatti, comportandovi secondo giustizia e temperanza, tu e la Città agirete in modo gradito al dio.

ALCIBIADE – È giusto.

SOCRATE – E, come si diceva prima, nell'agire guarderete a ciò che è divino e luminoso.

ALCIBIADE – Mi pare.

SOCRATE – Ma, rivolgendo lo sguardo lì, vedrete e conoscerete anche voi stessi e il vostro bene.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E, allora, agirete secondo rettitudine e bene?

ALCIBIADE – Sì. *[E]*

SOCRATE – Desidero anche garantirvi che, agendo in tal maniera, sarete felici.

ALCIBIADE – Sei davvero un garante sicuro!

SOCRATE – Se, invece, vi comporterete ingiustamente, mirando a ciò che è empio ed oscuro, come è ovvio, agirete in modo simile, ignorando voi stessi.

ALCIBIADE – È naturale.

SOCRATE – Perché, caro Alcibiade, a chi abbia il potere di fare quello che gli pare, ma non abbia intelligenza, che cosa capiterà, probabilmente, sia come privato, sia come Città? Ad esempio, a un malato, che abbia il potere di fare *[135 A]* ciò che vuole, privo di conoscenze mediche, e che spadroneggi senza essere rimproverato, che cosa accadrà? Non succederà, forse, com'è naturale, che rovini il proprio corpo?

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – E in una nave, se uno, che abbia il potere di fare quello che gli pare, fosse privo di intelligenza ed incapace di pilotare, non vedi che cosa capiterebbe a lui ed ai suoi compagni?

ALCIBIADE – È chiaro: morirebbero tutti.

SOCRATE – Ebbene, allo stesso modo, in una Città e in tutti i tipi di governo e *[B]* di potere, privi di virtù, si avranno come conseguenza delle disgrazie?

ALCIBIADE – È necessario.

Conclusioni

SOCRATE – Perciò, carissimo Alcibiade, non devi cercare, per te e per la Città, il potere tirannico [65], se desiderate essere felici, bensì la virtù.

ALCIBIADE – È vero.

SOCRATE – Prima di aver raggiunto la virtù, conviene essere comandati da chi è migliore, piuttosto che comandare, non solo da fanciulli, ma anche quando si è uomini fatti.

ALCIBIADE – Mi sembra.

SOCRATE – Ciò che è migliore è anche più bello?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Ma ciò che è più bello è più conveniente? *[C]*

ALCIBIADE – E come no?

SOCRATE – Pertanto, all'uomo cattivo conviene servire: per lui, infatti, è meglio.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – La cattiveria, allora, è uno stato servile.

ALCIBIADE – Mi sembra di sì.

SOCRATE – La virtù, invece, è una condizione da liberi.

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Perciò, amico mio, bisogna fuggire lo stato servile?

ALCIBIADE – Nel modo più assoluto, Socrate.

SOCRATE – Ma allora, ti rendi conto della condizione in cui sei? È da uomini liberi, oppure no?

ALCIBIADE – Mi sembra di rendermene conto fin troppo.

SOCRATE – E sai come sfuggire a questa tua condizione attuale, che non intendo definire, di fronte ad un uomo così bello? *[D]*

ALCIBIADE – Lo so.

SOCRATE – Come?

ALCIBIADE – Se lo vuoi tu, Socrate.

SOCRATE – Non rispondi bene, Alcibiade.

ALCIBIADE – Ma come si deve rispondere?

SOCRATE – Se il dio lo vuole.

ALCIBIADE – Dirò così. Inoltre, aggiungo che corriamo il rischio di

scambiarci le parti, Socrate, io la tua, e tu la mia. Non è, infatti, possibile che, da oggi in poi, io non segua ovunque te, e tu me. *[E]*

SOCRATE – Nobile giovane! Il mio amore non sarà per nulla diverso da quello di una cicogna[66]; dopo aver fatto schiudere in te un amore alato, verrà a sua volta curato da esso.

ALCIBIADE – È proprio così, e voglio incominciare da ora ad occuparmi della giustizia.

SOCRATE – Vorrei che tu perseverassi, ma ho paura, non per mancanza di fiducia nella tua natura, bensì nel vedere la forza della Città, che essa prenda il sopravvento su di me e su di te.

NOTE

[1] Riguardo ad Alcibiade ed alla sua famiglia, cfr. la *Presentazione*.

[2] Il *daimonion* era un «segno», una «voce» divina, che vietava o suggeriva a Socrate delle azioni. Cfr., su questo, Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 346-352 e vol. V, s.v.

[3] Pericle (499-429 a.C.), figlio di Santippo, vincitore della battaglia di Micale (479 a.C.) contro i Persiani, e di Agaristo, nipote di Clistene, fu uno dei più celebri uomini politici ateniesi. Per quanto riguarda la famiglia di Alcibiade, cfr. la *Presentazione*.

[4] Si tratta di due celebri imperatori persiani, della stirpe degli Achemenidi; regnarono rispettivamente nel 559-529 a.C. e nel 486-465 a.C. circa. Cfr. 120 E - 124 B, l'ampia descrizione dello splendore e dei pregi della civiltà persiana.

[5] Burnet espunge come glossa le parole ὃ ἔφησθα ἐρεῖν, διὸ ἐμοῦ οὐκ ἀπαλλάττῃ che vengono, invece, conservate dalla maggior parte degli editori antichi e moderni.

[6] Cfr., riguardo a questo passo, le osservazioni di A. Carlini, *Studi sul testo della quarta tetralogia platonica*, «Studi italiani di filologia classica», n.s. 34, 2 (1963), pp. 177 s.

[7] Socrate oppone, al lungo «discorso di parata» dei Sofisti, che è un vuoto sfoggio di bravura, il proprio metodo dialogico, fondato sul rapporto fra anima e anima, procedendo per domanda e risposta (cfr. Reale, *Storia ...*, vol. I, pp. 355-358, e, in particolare, i passi platonici ivi riportati).

[8] Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 2, attesta l'odio di Alcibiade per il flauto, di cui Aristotele, *Politica*, VIII 6, presenta il motivo.

[9] Cfr. Platone, *Eutifrone*, 3 B-C; *Leggi*, 759 D.

[10] Cfr., *Cratilo*, nota 7.

[11] Riguardo al testo, cfr. Carlini, *Studi...*, p.180.

[12] Cfr. Omero, *Iliade*, XXIII 85-88; Platone, *Liside*, 206 E; *Teeteto*, 154 C. Far torto, nelle gare e nei giochi, consiste nel violarne le leggi (cfr. Aristofane, *Nuvole*, 25).

[13] Cfr. *Carmide*, 174 B; *Gorgia*, 450 D; *Repubblica*, I 333 B, II 374 C.

[14] Battaglia che ebbe luogo nel 457 a.C. fra Ateniesi da una parte e Spartani e Beoti dall'altra.

[15] A Cheronea, Filippo, re di Macedonia, vinse gli Ateniesi nel 338 a.C. Per le notizie su Clinia, padre di Alcibiade, cfr. la *Presentazione*.

[16] Il metodo dialogico di Socrate consisteva nel limitarsi a porre domande, mentre l'onere delle risposte e delle affermazioni ricadeva sull'interlocutore. Sulla dialettica socratica cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 355-375; si veda anche la nota 7.

[17] Cfr. Euripide, *Ippolito*, 352.

[18] Le parole contenute in *Alcibiade maggiore*, 115 E, 5-7, non si trovano nei codici, ma sono state tramandate soltanto da Giovanni Stobeo. Si noti che Socrate, per dimostrare che il bello è buono, fa leva sul coraggio: la prova è valida solo se si ammette, come fa Alcibiade, che il coraggio è buono.

[19] La locuzione greca εὖ πράττειν significa, sia «star bene», «comportarsi bene», sia «essere felici». Socrate si basa su questo doppio senso per dimostrare che ciò che è bello è utile.

[20] Sono gli abitanti dell'isola di Peparcto, oggi chiamata Skopelos, una delle Sporadi.

[21] Il pitagorico Pitoclide di Ceo era un maestro di musica. Platone, *Protagora*, 316 A, ne ricorda anche le capacità politiche.

[22] Per Anassagora di Clazomene, filosofo presocratico pluralista, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 162-170 e vol.V, s.v. Per il rapporto fra Anassagora e Pericle, cfr. *Fedro*, 270 A.

[23] Damone, un celebre musico, viene ricordato in *Lachete*, 180 D; *Repubblica*, III, 400 B; IV, 424 C. Plutarco, *Vita di Pericle*, 4, lo presenta anche come un uomo politico.

[24] I figli di Pericle, Xantippo e Paralo, morirono di peste prima del padre.

[25] Pitodoro, figlio di Isoloco, era un ammiratore di Zenone di Elea.

[26] Callia, figlio di Calliade, non deve essere confuso con Callia, figlio di Ipponico, personaggio del *Protagora*. Era un generale ed un uomo politico di Atene.

[27] Su Zenone di Elea, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 132-141 e vol.V, s.v. Cfr. anche *Fedro*, 66. La mina era una moneta ateniese, del valore di 100 dracme (cfr. nota 51).

[28] Tipica espressione platonica per designare i re dei Persiani.

[29] Midia, che era un personaggio malfamato ed un demagogo, faceva l'allevatore di quaglie; Aristofane, *Gli uccelli*, 1297, lo denomina «quaglia». L'ironia di Socrate è molto forte, dato che anche Alcibiade era un appassionato allevatore di quaglie, come molti giovani ateniesi, che se ne servivano per combattimenti e giochi simili a quelli dei galli.

[30] Dato che gli schiavi avevano la testa rasata, quando venivano liberati, per un po' di tempo avevano una capigliatura che ricordava la loro condizione precedente.

[31] Il più celebre eroe della mitologia classica, figlio di Zeus e di Alcmena, famoso soprattutto per le dodici Fatiche.

[32] Mitico fondatore ed eponimo della stirpe reale persiana detta degli Achemenidi. Secondo Erodoto, *Storie*, VII, 11, era padre di Teispe, antenato di Ciro e Dario.

[33] Eroe, figlio di Zeus e di Danae, antenato diretto di Eracle; fra le sue imprese più celebri si ricorda l'uccisione della Gorgone e la liberazione di Andromeda, che sposò.

[34] Eurisace, figlio di Aiace (cfr. nota 39), dopo la fine della guerra di Troia tornò a Salamina d'Attica, patria del padre. Secondo una tradizione, consegnò l'isola di Salamina agli Ateniesi, e questo gli fece ottenere diritto di cittadinanza. Così, la famiglia di Eurisace si stabilì ad Atene, dove ebbe, nella sua discendenza, Milziade, Cimone, Alcibiade e Tucidide.

[35] Secondo il mito fu un Ateniese, della famiglia reale discesa da Cecrope, padre di Icaro. Gli è stata attribuita l'invenzione di molti strumenti, quali il cuneo, la scure e la livella e di statue semoventi. A Creta costruì per Minosse il Labirinto, dove fu rinchiuso per aver salvato Teseo, suggerendogli uno stratagemma. Dedalo fabbricò allora delle ali di cera, grazie alle quali fuggì con Icaro. Sofronisco, padre di Socrate, era scultore, e, pertanto, aveva come protettore Dedalo. Con questo, l'autore del dialogo non solo vuole contrapporre in modo ironico alla stirpe di Alcibiade la propria, ma anche paragonare la capacità dialettica di Socrate all'abilità di Dedalo.

[36] Sul dio del gioco, Efesto, cfr. *Cratilo*, nota 79.

[37] Città del Peloponneso, capitale dell'Argolide.

[38] Isola del golfo Saronico, vicino ad Atene, presso la quale, nel 480 a.C., la flotta greca, guidata da Temistocle, sconfisse Serse I.

[39] Aiace Telamonio, figlio del re di Salamina, Telamone. Partecipò alla guerra di Troia. Omero, *Iliade*, III 226-229, lo presenta come un guerriero di statura tale da sopravanzare tutti della testa e delle spalle. Di grandissimo coraggio, guidava gli Achei all'attacco

e ne copriva la ritirata.

[40] Isola del golfo Saronico, vicino ad Atene.

[41] Artaserse I, figlio di Serse I (cfr. nota 4), regnò per quarant'anni, dal 464 al 424 a.C.

[42] Si tratta di cinque magistrati di Sparta, che venivano eletti ogni anno dall'Assemblea popolare e godevano di ampi poteri.

[43] Affermazione proverbiale, attribuita a Platone commediografo.

[44] La nutrice di Alcibiade, originaria della Laconia, secondo una fonte si chiamava Lanica.

[45] Zarathustra, capo religioso della Media, vissuto, a quanto pare, nel VII-VI secolo a.C. Dopo le guerre persiane cominciò a diffondersi in Grecia la sua fama, accompagnata, però, da notizie molto incerte, come questa dell'*Alcibiade maggiore*, che lo considera figlio di Ozmud.

[46] Cfr. Plutarco, *Vita di Licurgo, passim*.

[47] Regione sud-occidentale del Peloponneso, in cui si trovavano le città di Messene, Ira, Delo.

[48] Regione sud-orientale del Peloponneso, avente per capitale Sparta.

[49] Cfr. Esopo, *Favole*, 246 (edizione Halm). Aristotele, *Politica*, I 9, osserva che le ricchezze a Sparta erano distribuite male: alcuni cittadini erano estremamente poveri, altri molto ricchi.

[50] Amestride era moglie di Serse I e madre di Artaserse I.

[51] La mina valeva cento dracme, e la dracma una lira d'oro. Il pletro attico corrisponde a 874 m^2. Erchia era un demo (una circoscrizione) dell'Attica.

[52] Leotichide, re di Sparta, aveva vinto i Persiani a Micale nel 479 a.C. Agide II, re di Sparta, combatté contro Atene durante la guerra del Peloponneso. Se davvero il dialogo è ambientato nel 431, si tratterebbe di un anacronismo di Platone, dato che Agide salì sul trono nel 427.

[53] Fin dall'antichità si ignorava l'autore della massima «conosci te stesso», scritta su una colonna del tempio di Delfi. La si attribuiva ad Apollo stesso, o alla Pizia Femonoe o Fanotea, oppure ai Sette Saggi (in particolare a Chilone, Talete, Solone, o Biante), oppure ad Omero.

[54] Sul divieto del dio, cfr. il Prologo. A.Carlini (nella nota 1 a p.184 del volume *Platone, Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali*, Torino 1964), afferma che il termine presentato in 124 C 10, è una manipolazione neoplatonica, da intendere come «manifestazione della divinità», ma in questa parte, come in 105 A, Socrate sta proprio svelando i veri intenti di Alcibiade.

[55] Cfr. Carlini, *Studi...*, a p.183.

[56] Le righe contenute in 128 A 13 - B 1 si trovano soltanto in Stobeo ed Olimpiodoro.

[57] Cfr. R.E. Allen, *Note on Alcibiades I, 129 B 1*, «American Journal of Philology», 83 (1962), pp. 187-190.

[58] Come è noto, il padre di Socrate si chiamava Sofronisco e faceva lo scultore, mentre la madre, di nome Fenarete, era levatrice.

[59] Omero, *Iliade*, II 457.

[60] Questo «altro» simile alla sapienza, potrebbe consistere in massime di pensatori, oppure in oracoli.

[61] Cfr. Carlini, *Studi...*, p. 176.

[62] Il passo di 133 C 8-17 sembra essere un'interpolazione di carattere neoplatonico. Cfr. Carlini, *Studi...*, pp. 174-176.

[63] Cfr., sopra,131 B. In questo invito a curarsi αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὑτοῦ, viene adombrato un concetto cardine della politica platonica, il τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, svolgere la propria funzione, su cui si basa la distribuzione delle funzioni delle classi e la definizione della giustizia nella *Repubblica*. Cfr. W. Jager, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, Firenze 1954 e 1978, p. 158, e Reale, *Storia...*, vol. II, pp. 295-304.

[64] Carlini, *Studi ...*, alle pp.172-174 considera 134 D 1 - E 7 un'interpolazione neoplatonica. Cfr. anche 133 C.

[65] Come si vede, ad esempio, in *Repubblica,* IX 571 A - 547 B secondo Platone chi ha natura tirannica non sa comandare a se stesso.

[66] Alcuni ritenevano che le cicogne nutrissero i propri genitori, una volta diventati vecchi.

ALCIBIADE MINORE

[Sulla preghiera]

Capita che presso gli dèi e presso gli uomini assennati, siano onorate soprattutto la giustizia e la saggezza. Assennati e giusti non sono altri, se non quelli che sanno che cosa si deve fare e dire riguardo confronti agli dèi e agli uomini.

150 A - B

Presentazione, traduzione e note di

Maria Luisa Gatti

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Alcibiade minore»

I. Prologo [138 A - C]

II. Discussione su assennatezza, conoscenza e preghiera [138 C - 143 A]

1. Tentativo di identificazione di assennatezza e follia [138 C - 139 D]
2. Vera soluzione del problema: distinzione in gradi della dissennatezza [139 D - 140 D]
3. Rapporti fra assennatezza e conoscenza e fra dissennatezza e ignoranza e collegamento con la questione della preghiera [140 D - 143 A]

III. Discussione su scienza del Bene e preghiera [143 A - 150 B]

1. È meglio non sapere piuttosto che credere di sapere essendo ignoranti [143 A - 144 D]
2. Opinione, scienza del Bene e politica [144 D - 147 E]
3. Vera e falsa preghiera [147 E - 150 B]

IV. Conclusioni [150 B - 151 C]

Questioni riguardanti autenticità, personaggi, scena ed epoca di composizione dell'«Alcibiade minore»

La scena dell'*Alcibiade minore*, cui la tradizione ha dato il sottotitolo *Sulla preghiera*, si apre presentando, senza preamboli sul luogo e sui personaggi, una discussione fra Socrate ed Alcibiade a proposito della preghiera. (Per quanto riguarda la figura di Alcibiade, e le questioni ad essa relative, si veda la *Presentazione* dell'*Alcibiade maggiore*).

Benché l'*Alcibiade minore* venga inserito da Trasillo nella quarta Tetralogia, e venga citato da Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, III 57) fra i dialoghi autentici, parecchi motivi hanno indotto i critici a dubitare della sua autenticità.

Fra questi, sono da ricordare, innanzi tutto le testimonianze contrarie di alcuni antichi, poi il linguaggio del dialogo, che viene giudicato di un'epoca posteriore a quella platonica, le mediocri imitazioni di passi dell'*Alcibiade maggiore*, ed il riferimento ad un paradosso stoico, che identifica folli e dissennati.

J. Souilhé, in particolare, ritiene incontestabile che l'autore sia un membro dell'Accademia di Platone. Questo scrittore si ispira, come modello, all'*Alcibiade maggiore*, riprende temi contenuti in alcuni dialoghi platonici (in particolare nel *Protagora*), imita il procedimento dialettico di carattere socratico presente nei primi dialoghi di Platone, senza tuttavia possederne le capacità artistiche, la finezza, la ricchezza d'immaginazione e di vocabolario.

Souilhé conclude che l'autore è un socratico o un platonico fedele alle dottrine del maestro e che l'epoca di composizione è senz'altro successiva al 399 a.C., visto il riferimento alla morte di Archelao, e dev'essere posta verso la fine del quarto o nel corso del terzo secolo a.C.

Prologo

[Steph., I, p. 138 A]

SOCRATE – O Alcibiade, stai andando, forse, a pregare il dio?

ALCIBIADE – Appunto, Socrate.

SOCRATE – Hai un aspetto grave, con gli occhi rivolti a terra, quasi tu riflettessi a fondo su qualcosa.

ALCIBIADE – E su che cosa si dovrebbe meditare, Socrate?

SOCRATE – Sulla cosa più seria, Alcibiade, *[B]* almeno a mio parere. Perché, per Zeus, dimmi, non credi che gli dèi, ciò che chiediamo, sia in privato, sia in pubblico, talvolta ce l'accordino, tal altra, ce lo rifiutino, e ad alcuni lo concedano, ad altri no?

ALCIBIADE – Per davvero.

SOCRATE – Non ti pare allora necessaria una gran prudenza, perché non capiti di chiedere, senza saperlo, grandi mali, credendo che siano beni, mentre gli dèi sono disposti a concedere ciò per cui sono pregati? Così, ad esempio, di Edipo *[C]* si narra che abbia chiesto che i suoi figli dividessero l'eredità paterna con la spada[1]. Mentre avrebbe potuto chiedere la liberazione dai mali presenti, se ne attirò, con le sue invocazioni, degli altri, che si aggiunsero ad essi. Perciò, questi si realizzarono, e ne derivarono altri, numerosi e terribili, che non occorre enumerare a uno a uno.

ALCIBIADE – Ma, Socrate, hai parlato d'un folle: chi mai, infatti, a tuo parere, se fosse stato sano di mente, avrebbe osato fare simili preghiere?

Discussione su assennatezza, conoscenza e preghiera

Tentativo di identificazione di assennatezza e follia

SOCRATE – Perciò, ti sembra che l'essere folle sia il contrario dell'essere assennato?

ALCIBIADE – Senz'altro. *[D]*

SOCRATE – E ti pare che vi siano uomini dissennati e altri assennati?

ALCIBIADE – Esattamente.

SOCRATE – Ebbene, vediamo chi mai siano questi. Perché abbiamo convenuto che alcuni sono dissennati, altri assennati, altri ancora pazzi.

ALCIBIADE – Lo abbiamo proprio riconosciuto.

SOCRATE – Vi sono, ancora, uomini sani?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E ve sono anche altri, ammalati? *[139 A]*

ALCIBIADE – Certo.

SOCRATE – E non sono gli stessi?

ALCIBIADE – No.

SOCRATE – Pertanto, ve ne sarebbero anche degli altri che non si trovino in nessuno dei due stati?

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Bisogna, infatti, che l'uomo o sia ammalato, o non lo sia.

ALCIBIADE – Mi sembra proprio.

SOCRATE – E, allora, sulla assennatezza e dissennatezza sei dello stesso parere?

ALCIBIADE – Come dici?

SOCRATE – Intendo dire, se non ti sembra che sia possibile essere soltanto o assennati o dissennati, o se vi sia una terza condizione intermedia, per la quale l'uomo non sia *[B]* né assennato né dissennato.

ALCIBIADE – Per nulla affatto.

SOCRATE – Dunque, è necessario trovarsi in una delle due condizioni.

ALCIBIADE – Mi sembra proprio.

SOCRATE – Allora, ti ricordi di avere ammesso che la follia è il contrario della assennatezza?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E pure che non v'è una

terza via di mezzo, per cui uno non è né assennato né dissennato?

ALCIBIADE – Sì, l'ho ammesso.

SOCRATE – E come potrebbero esservi due contrari ad uno stesso oggetto?[2]

ALCIBIADE – È impossibile. *[C]*

SOCRATE – Perciò, dissennatezza e follia rischiano d'essere identiche.

ALCIBIADE – Pare.

SOCRATE – Pertanto, Alcibiade, affermare che tutti gli uomini dissennati sono folli sarebbe corretto. Avremmo ragione, ad esempio, a dirlo di quanti, tra i tuoi compagni, ed anche tra quelli con un maggior numero di anni, si trovino ad essere dissennati, e ve ne sono. Perché, per Zeus, non credi che nella Città siano pochi gli uomini assennati, mentre i più numerosi siano quelli privi di senno, che tu dici folli?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Pensi, allora, che dovremmo rallegrarci d'avere come concittadini così tanti pazzi? *[D]* E non credi che saremmo già stati percossi, battuti, che avremmo subìto quello che di solito commettono i folli, e che ne avremmo già da tempo scontato la pena? Ma bada, mio caro, che la questione non stia in un altro modo.

Vera soluzione del problema: distinzione in gradi della dissennatezza

ALCIBIADE – E come dovrebbe essere, allora, Socrate? Può darsi, infatti, che non sia come credevo.

SOCRATE – Non sembra nemmeno a me. Ma il problema deve essere considerato in un modo simile.

ALCIBIADE – E quale?

SOCRATE – Te lo dirò. Ammettiamo, o no, che vi siano dei malati?

ALCIBIADE – Certamente. *[E]*

SOCRATE – Allora, ti sembra proprio necessario che chi è ammalato lo sia di podagra o di febbre o di oftalmia, oppure ti pare che, senza avere nessuna di queste, possa soffrire di un'altra malattia? I mali, infatti, sono molti, e non solo questi.

ALCIBIADE – Mi sembra.

SOCRATE – Pertanto, ti pare che ogni oftalmia sia una malattia?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E, allora, ogni malattia è un'oftalmia?

ALCIBIADE – Per nulla. Però, non saprei come si debba dire. *[140 A]*

SOCRATE – Se, però, rivolgerai a me la tua attenzione, e saremo in due a cercare, probabilmente troveremo[3].

ALCIBIADE – Ma sto attento, Socrate, per quanto mi è possibile.

SOCRATE – Dunque, non abbiamo ammesso che ogni oftalmia è una malattia, mentre non ogni malattia è un'oftalmia?

ALCIBIADE – Lo abbiamo riconosciuto.

SOCRATE – E mi pare che ne abbiamo convenuto a ragione. Difatti, tutti quelli che hanno la febbre sono malati, mentre non tutti gli ammalati hanno la febbre, o la podagra, o l'oftalmia, *[B]* credo. Certo, tutte le cose di questo tipo sono malattie, ma differiscono per i loro effetti, stando a ciò che affermano quelli che chiamiamo medici. Difatti, non producono per tutti effetti simili, né in modo simile, ma ciascuna secondo le sue caratteristiche; però, sono tutte malattie. Allo stesso modo ammetteremo, o no, che vi siano degli artigiani?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – Ossia calzolai, costruttori, scultori e moltissimi altri, che non è necessario ricordare ad uno ad uno. Ebbene, essi esercitano parti distinte dell'arte, e *[C]* sono tutti artigiani, senza essere, però, tutti costruttori, né calzolai, né scultori, che formano l'insieme degli artigiani.

ALCIBIADE – No di certo.

SOCRATE – Proprio in tale modo è stata divisa anche la dissennatezza.

Noi chiamiamo pazzi quelli che ne possiedono la parte maggiore e, invece, sciocchi e stupidi quelli che ne possiedono di meno. Se, però, si vuole designarli con eufemismi, si possono chiamare esaltati, o sempliciotti, o *[D]* ingenui, inesperti e stolidi: cercando, troverai anche molti altri nomi. Sono tutti dei tipi di dissennatezza, ma differiscono, come un'arte ci sembra diversa da un'altra e una malattia da un'altra. Che cosa te ne pare?

ALCIBIADE – Pare anche a me così.

Rapporti fra assennatezza e conoscenza e fra dissennatezza e ignoranza e collegamento con la questione della preghiera

SOCRATE – Perciò, riprendiamo ancora dal punto di partenza. All'inizio della discussione avevamo sostenuto che occorreva esaminare chi fosse assennato e chi dissennato: avevamo, infatti, ammesso che ne esistono, non è vero?[4]

ALCIBIADE – Sì, l'avevamo riconosciuto. *[E]*

SOCRATE – Forse ritieni assennato chi sa che cosa si deve fare e dire?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E quali consideri dissennati? Coloro che non sanno né l'una né l'altra cosa?

ALCIBIADE – Proprio questi.

SOCRATE – Perciò, chi non sa né l'una né l'altra cosa, dirà e farà senza accorgersi quello che non dovrebbe?

ALCIBIADE – Sembra.

SOCRATE – E sostenevo, Alcibiade, che proprio tra questi uomini *[141 A]* dovesse esservi anche Edipo. Inoltre, anche al giorno d'oggi, troverai che molti, pur non essendo in preda all'ira come lui, non pensano affatto di chiedere per sé dei mali, ma dei beni. Quello, invece, come non chiedeva beni, non pensava nemmeno di farlo; tuttavia, ve ne sono degli altri a cui succede il contrario. Credo che tu per primo, se ti apparisse il dio da cui ti stai recando[5] e ti domandasse, prima che tu gli abbia chiesto qualsiasi cosa, se per te sia sufficiente diventare tiranno della Città di Atene e, qualora questo ti sembrasse di poco conto e insignificante, *[B]* soggiungesse: anche di tutti gli Elleni; se, poi, vedesse che tu, invece, pensi di possedere ancora troppo poco senza l'aggiunta di tutta l'Europa, e ti promettesse anche questo, e non soltanto questo ma, anche, assecondando il tuo desiderio, che oggi stesso tutti venissero a sapere che Alcibiade, figlio di Clinia, è tiranno: ebbene, penso che tu te ne andresti via contentissimo, come se avessi raggiunto i più grandi beni.

ALCIBIADE – Penso, Socrate, che sarebbe così per chiunque altro, se gli capitasse una simile fortuna. *[C]*

SOCRATE – Tuttavia, non vorresti ottenere, in cambio della tua vita, né il possesso della terra, né la signoria di tutti gli Elleni e i barbari[6].

ALCIBIADE – Non credo proprio. E in che modo, senza poterne godere?

SOCRATE – Ma se dovessi servirtene male, a tuo danno? Neppure così?

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Vedi, allora, come non è sicuro né accettare ciò che viene donato, senza riflettere, né chiedere che si realizzi, *[D]* se può succedere di subire danni per questo o, perfino, di perdere la vita. E potremmo fare molti esempi di persone che, mirando alla tirannide ed essendosi sforzate di ottenerla, credendo di fare del bene, cadute nelle insidie da essa prodotte, persero la vita. Ma penso che non risultino per te nuovi alcuni fatti avvenuti *ieri e l'altro ieri*[7]. Archelao, tiranno di Macedonia, venne ucciso dal suo amato, che era innamorato della tirannide non meno di quanto Archelao lo fosse di lui, e pensava di diventare insieme tiranno e felice. *[E]* Tuttavia, questi, tenuto il potere per

tre o quattro giorni, caduto a sua volta, vittima di un complotto, fu assassinato da altri[8]. E vedi anche quanti tra i nostri cittadini (perché questo non lo abbiamo udito da altri, ma lo conosciamo noi stessi, di persona), *[142 A]* che erano desiderosi di divenire strateghi, e vi erano riusciti, o sono, ancor oggi, banditi da questa Città, oppure sono morti. Quelli che, poi, sembrano aver raggiunto un risultato migliore, sono passati attraverso molti pericoli e paure, non solo nell'esercizio della strategia, ma anche dopo esser tornati a casa, assediati dai sicofanti, non meno di quanto lo fossero stati da parte dei nemici, cosicché alcuni di loro avrebbero chiesto di non esser mai stati strateghi, piuttosto che di esserlo stati. *[B]* Se, almeno, i pericoli e gli affanni fossero risultati utili, vi sarebbe stata una ragione, mentre avviene proprio il contrario. Troverai, inoltre, che anche riguardo ai figli accade lo stesso. Vi sono uomini che, dopo aver pregato per averne e averlo ottenuto, si sono trovati nelle peggiori sventure e sofferenze. Gli uni, infatti, perché i loro figli erano del tutto cattivi, hanno passato tutta la vita nell'afflizione, mentre altri, che li ebbero *[C]* buoni, subirono però delle sciagure, cosicché ne vennero privati; anche questi, caduti in disgrazie non minori rispetto ai primi, avrebbero desiderato che questi figli piuttosto non fossero affatto nati[9]. Ma, benché questi e molti altri esempi ad essi simili siano del tutto evidenti, capita raramente di trovare chi, o rifiuti questi doni, oppure, potendoli ottenere mediante la preghiera, smetta di chiedere. I più non rifiuterebbero né la tirannide, se venisse loro offerta, né la strategia, né *[D]* molte altre cariche le quali, una volta raggiunte, danneggiano piuttosto che essere di giovamento; anzi, se ne fossero privi, chiederebbero di averle. Tuttavia, trascorso poco tempo, talvolta cantano la palinodia e ritrattano tutto quello che avevano chiesto prima. Perciò, mi domando se gli uomini non «accusino» proprio senza ragione gli dèi, imputando loro l'origine dei propri mali, *mentre sono proprio essi stessi che, con le loro scelleratezze* o, si dovrebbe dire, stoltezze, *[E] si procurano dolori oltre la loro sorte*[10].

Penso, perciò, Alcibiade, che fosse saggio quel poeta che, mi pare, avendo degli amici dissennati, vedendo che facevano e chiedevano ciò che è meno conveniente, benché ad essi sembrasse il contrario, compose una preghiera per tutti questi insieme, che dice, all'incirca, così: *[143 A] Zeus re, dacci i beni, sia che li chiediamo, sia che non li chiediamo, ma allontana i mali, anche se li chiediamo*[11]. Mi pare proprio che il poeta dica bene e con sicurezza: però tu, se hai delle obiezioni, non tacere.

Discussione su scienza del Bene e preghiera

È meglio non sapere piuttosto che credere di sapere essendo ignoranti

ALCIBIADE – È difficile, Socrate, contraddire ciò che è stato ben detto. Però, sto pensando di quanti mali sia causa per gli uomini l'ignoranza, dal momento che, a quanto sembra, noi stessi *[B]* facciamo ed arriviamo addirittura a chiedere per essa ciò che è peggio, senza saperlo. E nessuno crederebbe a questo, anzi, ciascuno si riterrebbe capace di chiedere per sé il meglio, ma non il peggio. Quest'ultima cosa, infatti, sembrerebbe essere veramente simile ad una maledizione, ma non ad una preghiera.

SOCRATE – Ma forse, carissimo, qualcuno, più sapiente di me e di te, direbbe che non parliamo correttamente, *[C]* biasimando l'ignoranza

così alla leggera, a meno che non aggiungiamo che l'ignoranza, riguardo a certe cose, per alcune persone e in particolari circostanze, è un bene, come per altre è un male.

ALCIBIADE – Come dici? Vi è forse qualche cosa che per qualcuno, in qualsiasi situazione, sia meglio ignorare piuttosto che conoscere?

SOCRATE – Mi sembra proprio di sì. A te non pare?

ALCIBIADE – No, per Zeus!

SOCRATE – Eppure non t'accuserò nemmeno di voler compiere contro tua madre ciò che si racconta di Oreste e Alcmeone[12] e, forse, di altri *[D]* che commisero le loro stesse azioni.

ALCIBIADE – Taci, per Zeus, Socrate.

SOCRATE – Davvero, Alcibiade, non devi mettere a tacere chi ti dice che non vorresti aver compiuto questo, bensì, piuttosto, chi sostenesse il contrario, dato che questo atto ti pare talmente terribile da non poter essere neppure ricordato così, per caso. Ma ti sembra che Oreste, se fosse stato assennato e avesse saputo quello che per lui era meglio fare, avrebbe osato compiere qualcosa di simile?

ALCIBIADE – No di certo. *[E]*

SOCRATE – Come nessun altro, credo.

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – Pertanto, l'ignoranza e il non sapere che cosa sia il meglio sembrano essere un male.

ALCIBIADE – Mi pare.

SOCRATE – E non lo è per Oreste come per tutti gli altri?

ALCIBIADE – Lo ammetto.

SOCRATE – Bene, consideriamo ancora questo: se, all'improvviso, ti venisse in mente, credendo che questo sia il meglio, di recarti, dopo aver preso un pugnale, da Pericle, tuo tutore e amico[13] e, *[144 A]* giunto alla porta, di chiedere se egli sia dentro, volendo uccidere proprio lui e nessun altro, e se quelli ti rispondessero di sì. Non sto dicendo che tu voglia compiere qualcosa di simile: ma se io supponessi che ti sembrasse opportuno ciò che nulla impedisce che venga in mente a chi non conosce il meglio, così da ritenere che il peggio sia talvolta il meglio... O non ti sembra così?

ALCIBIADE – Certamente.

SOCRATE – Se, dunque, dopo esser entrato e averlo visto, *[B]* non lo riconoscessi, scambiandolo con un altro, oseresti ancora ucciderlo?

ALCIBIADE – No, per Zeus, non mi sembra.

SOCRATE – Perché non ti interessava il primo venuto, ma proprio quello che volevi uccidere. Non è così?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Perciò, anche se tu ripetessi spesso tale tentativo, ma non riconoscessi mai Pericle, giunto sul punto di farlo, non lo assaliresti affatto.

ALCIBIADE – Senz'altro no.

SOCRATE – E allora, ti pare che Oreste avrebbe assalito la madre se, allo stesso modo, non l'avesse riconosciuta? *[C]*

ALCIBIADE – Non credo proprio.

SOCRATE – Nemmeno lui, infatti, voleva uccidere la prima donna che gli si fosse avvicinata per caso, né una madre qualsiasi, bensì la propria.

ALCIBIADE – È così.

SOCRATE – Allora, almeno riguardo a tali oggetti, è meglio non sapere per coloro che si trovano in questa condizione ed hanno tali intenti.

ALCIBIADE – Pare. *[D]*

SOCRATE – Dunque, vedi che vi è un'ignoranza di certi oggetti e vi sono persone e situazioni per cui non sapere è un bene, e non un male, come ti pareva poco fa?

ALCIBIADE – Sembra.

Opinione, scienza del Bene e politica

SOCRATE – Se, poi, vuoi considera-

re ciò che segue, forse ti parrà strano.

ALCIBIADE – Di che cosa si tratta, Socrate?

SOCRATE – Del fatto che, per così dire, il possesso delle altre scienze, senza quella del meglio, rischia di essere raramente utile, mentre per lo più danneggia chi ne gode. Considera la questione così: non ti sembra inevitabile che, quando si stia per fare o dire qualcosa, si debba innanzi tutto credere di conoscere, oppure conoscere davvero quello che *[E]* si sta per dire o fare con prontezza [14]?

ALCIBIADE – Mi sembra.

SOCRATE – Così, ad esempio, gli oratori, o perché sanno consigliare, oppure perché credono di saperlo fare, ci consigliano sempre, gli uni sulla guerra e sulla pace, gli altri sulla costruzione delle mura o sulla fortificazione dei porti. In breve, tutto ciò che la Città fa nei confronti di un'altra o per sé, *[145 A]* questo avviene grazie ai consigli degli oratori.

ALCIBIADE – Dici il vero.

SOCRATE – Allora, fa' attenzione a ciò che segue.

ALCIBIADE – Nella misura del possibile.

SOCRATE – Tu non definisci alcuni assennati, altri dissennati?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E i dissennati sono quelli più numerosi, mentre gli assennati sono quelli meno numerosi?

ALCIBIADE – È così.

SOCRATE – E hai un criterio per distinguere gli uni dagli altri?

ALCIBIADE – Sì. *[B]*

SOCRATE – Perciò, uno capace di consigliare, ma senza conoscere né che cosa sia meglio, né quando sia meglio, lo definiresti assennato?

ALCIBIADE – Per nulla affatto.

SOCRATE – E neppure, credo, chi conosce l'arte della guerra in se stessa, senza sapere né quando né quanto a lungo vada fatta. Non è così?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E nemmeno chi sappia uccidere o confiscare beni ed esiliare dalla patria, senza sapere quando e verso chi sia meglio?

ALCIBIADE – No di certo. *[C]*

SOCRATE – Ebbene, lo sarà chi ha una di queste conoscenze, se possiede nello stesso tempo la scienza di ciò che è meglio, che è, poi, proprio quella dell'utile...[15] Non è così?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Perciò, lo definiremo assennato e consigliere utile sia per la Città, sia per se stesso, mentre di chi non è tale diremo il contrario. Che te ne pare?

ALCIBIADE – Mi pare giusto così.

SOCRATE – E, allora, se uno sapesse andare a cavallo, o tirare con l'arco, o fare il pugilato o la lotta o qualche altro esercizio ginnico o anche qualcos'altro *[D]* che si impara grazie all'arte, come chiameresti chi conosce ciò che è meglio secondo quest'arte? In riferimento al cavalcare, non lo chiameresti, forse, cavaliere?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – E, credo, pugile rispetto al pugilato, flautista per l'auletica e così via negli altri casi analoghi, oppure in modo diverso?

ALCIBIADE – No, è proprio così.

SOCRATE – Pensi, allora, che, necessariamente, chi è esperto in una di queste arti sia anche un uomo assennato, oppure *[E]* diremo che è molto distante da ciò?

ALCIBIADE – Sì, per Zeus, molto.

SOCRATE – E che cosa penseresti di una Città costituita da bravi arcieri e flautisti, e ancora da atleti e da uomini esperti nelle altre arti, mescolati con quelli di cui abbiamo parlato poco fa, che conoscono soltanto l'arte della guerra e quella di uccidere e, inoltre, anche con oratori, gonfi di boria politica, ma che siano tutti privi della scienza del meglio *[146 A]* e senza

nessuno che sappia quando e con chi sia meglio servirsene?

ALCIBIADE – Direi che è una cattiva Città, Socrate.

SOCRATE – Lo affermeresti, credo, vedendo che ciascuno di essi è pieno di ambizione e dedica la maggior parte della vita nella Città a ciò *in cui supera se stesso* [16], ossia a eccellere nella propria arte. Invece, riguardo a ciò che è meglio per la Città e per se stesso compie moltissimi errori, perché, credo, si fida dell'opinione, senza riflettere. *[B]* Se la situazione fosse questa, non avremmo ragione nel sostenere che tale Città è in preda a grande confusione e disordine?

ALCIBIADE – Sarebbe giusto, per Zeus.

SOCRATE – Ma non ci era parso necessario, innanzi tutto, credere di sapere, oppure sapere realmente quello che stiamo per fare o per dire con prontezza?

ALCIBIADE – Ci era sembrato.

SOCRATE – Pertanto, se si facesse quello che si sa o che si crede di sapere, seguito poi da un esito favorevole, ciò non riuscirebbe anche di vantaggio *[C]* per la Città e per sé?

ALCIBIADE – E come no?

SOCRATE – Se, invece, come penso, si farà il contrario, non sarà utile né alla Città, né a sé?

ALCIBIADE – No di certo.

SOCRATE – E allora? Ti pare che sia ancora così o in un altro modo?

ALCIBIADE – No, proprio così.

SOCRATE – Ma non hai detto che avresti chiamato dissennati i più, assennati i meno?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Pertanto, ripetiamo di nuovo che la maggior parte delle persone erra riguardo al meglio, perché, per lo più, a quanto pare, si fida senza riflettere dell'opinione. *[D]*

ALCIBIADE – È proprio vero.

SOCRATE – Allora, per i più è di vantaggio non sapere nulla, e non credere nemmeno di sapere, se è vero che si impegneranno maggiormente a fare quello che conoscono o pensano di conoscere, ma, nel compierlo, ne ricaveranno più danno che utilità.

ALCIBIADE – È verissimo quello che affermi.

SOCRATE – Perciò, vedi che, quando sostenevo che, forse, *[E]* il possesso delle altre scienze, senza quella di ciò che è meglio, raramente è utile, mentre per lo più danneggia chi ne gode, evidentemente avevo ragione?

ALCIBIADE – Anche se allora non mi sembrava, adesso, invece, mi pare proprio giusto.

SOCRATE – Bisogna, perciò, che una Città e un'anima che intendano vivere in modo giusto, siano attaccate a questa scienza proprio come chi è malato è legato al medico e chi vuol navigare in modo sicuro si affida al pilota. *[147 A]* Senza di essa, infatti, quanto più forte e con favore il vento della fortuna spinga al possesso delle ricchezze, o al vigore del corpo, o a qualcos'altro di simile, tanto maggiori saranno gli errori che, inevitabilmente, a quanto pare, ne conseguiranno. E chi possiede la cosiddetta *polymathia* [17] e *polytechnia*, mentre è privo di questa scienza e viene trascinato da ciascuna delle altre, non finirà forse realmente e giustamente in preda ad una violenta tempesta, perché, come sembra, *[B]* si trova in alto mare senza pilota e non trascorrerà in vita ancora molto tempo? [18] Perciò, mi pare che anche qui cadano a proposito le parole del poeta, il quale biasima uno che «sapeva certo molte cose» ma, aggiunge, «le sapeva tutte male» [19].

ALCIBIADE – E perché mai cade opportuno quello che afferma il poeta, Socrate? Queste parole, infatti, mi sembrano del tutto fuori luogo.

SOCRATE – E, invece, sono proprio opportune. Tuttavia, mio carissimo

amico, sia questo poeta, sia quasi tutti gli altri, parlano per enigmi[20]. Difatti, tutta la poesia è per natura enigmatica e *[C]* il primo venuto non riesce ad intenderla. Poi, oltre ad essere tale per natura, quando s'impadronisce d'un uomo geloso, e che non vuole mostrarci, bensì nasconderci il più possibile la sua sapienza, allora è estremamente difficile comprendere che cosa ciascuno abbia in mente. Certo tu non crederai che il più divino e sapiente dei poeti, Omero, ignorasse che non si può sapere male (perché è lui ad affermare che Margite[21] *[D]* sapeva molte cose, ma tutte male), tuttavia egli parla per enigmi, ponendo «male» al posto di «un male» e «sapeva» al posto di «sapere». Così composto, non è più secondo la metrica, ma quello che il poeta intendeva dire è che egli sapeva molte cose, ma per lui era un male saperle tutte. Perciò, è chiaro che se per lui era un male conoscere molte cose, era un inetto, almeno se si deve prestar fede a ciò che si era detto prima. *[E]*

ALCIBIADE – Mi sembra proprio, Socrate; difficilmente potrei prestar fede ad altri discorsi, se non lo facessi con questi.

SOCRATE – Ciò che credi è esatto.

ALCIBIADE – Lo ripeto, mi sembra così.

Vera e falsa preghiera

SOCRATE – Allora, per Zeus, vedi quanto sia grande e di qual natura sia la difficoltà, di cui anche tu mi sembri partecipe. Continui a rigirarti in alto, in basso, senza mai fermarti, e quello che ti era sembrato sicurissimo, ecco che, a sua volta, lo rifiuti, *[148 A]* e non ti pare più così. Se, dunque, il dio da cui ti stai recando, dopo esserti di nuovo apparso, ti chiedesse, prima che tu abbia formulato qualsiasi preghiera, se per te sarebbe sufficiente ottenere qualcuno dei beni di cui si parlava all'inizio, oppure anche se ti permettesse di esprimergli i tuoi desideri, che cosa ti sembrerebbe più opportuno: accettare quello che ti viene donato da lui, oppure pregare tu stesso perché avvenga?

ALCIBIADE – Per gli dèi, non saprei che cosa risponderti, Socrate. Però, mi sembra[22] un po' una pazzia *[B]* e, in verità, occorre molta prudenza per non chiedere, senza accorgersene, dei mali, credendo che siano, al contrario, dei beni, e per non dover poi ritrattare, trascorso poco tempo, come tu sostenevi, chiedendo l'opposto di quello per cui si era pregato prima.

SOCRATE – Allora, non ne sapeva più di noi il poeta che abbiamo ricordato all'inizio della discussione, il quale chiedeva che i mali venissero tenuti lontano anche da coloro che li chiedevano[23]?

ALCIBIADE – Mi pare di sì.

SOCRATE – Pertanto, Alcibiade, anche gli Spartani, *[C]* sia che volessero imitare il poeta, sia che l'abbiano scoperto da sé, in privato e in pubblico recitano sempre una preghiera simile, chiedendo agli dèi di donare loro, oltre a ciò che è bene, ciò che è conveniente: nessuno li potrebbe sentir chiedere qualcosa di più[24]. Perciò, fino al tempo presente, questi uomini non sono stati meno fortunati di alcun altro popolo, e se anche è capitato loro di non avere un esito felice in tutto, non fu di certo a causa *[D]* della loro preghiera, ma perché spetta agli dèi, credo, di donare quello che viene chiesto nella preghiera, oppure di fare il contrario. Desidero, poi, raccontarti anche un altro fatto, che ho sentito una volta da alcuni vecchi. Sorto un dissidio fra Ateniesi e Spartani, alla nostra Città capitava sempre, quando vi era una battaglia, per terra e per mare, di essere sconfitta, e di non riuscire mai a vincere. Allora, gli Ateniesi, turbati per que-

sto, e non sapendo quale *[E]* mezzo occorresse escogitare per allontanare i mali presenti, tennero consiglio e parve loro che la decisione migliore fosse quella di mandare a interrogare Ammone[25]. Accanto ad altre cose, gli fecero domandare anche perché gli dèi avessero assegnato la vittoria agli Spartani piuttosto che a loro. «Noi, dicevano, che facciamo i sacrifici più grandi e più belli di tutti gli Elleni, che abbiamo ornato i loro templi di offerte come nessun altro popolo, che ogni anno abbiamo dedicato agli dèi le processioni più ricche e splendide, e *[149 A]* abbiamo speso più che tutti gli altri Elleni insieme. Gli Spartani invece, proseguivano, non si sono mai preoccupati di nessuna di queste cose, ma, anzi, sono così noncuranti nei confronti degli dèi da sacrificare ogni volta perfino degli animali mutilati e, per tutto il resto, da onorarli in un modo non poco inferiore a noi, pur non possedendo meno ricchezze della nostra Città»[26]. Dopo che ebbero detto questo ed ebbero chiesto che cosa dovessero fare per riuscire ad allontanare i mali presenti, il profeta non rispose a nient'altro, *[B]* perché, evidentemente, il dio non glielo permetteva ma, chiamato l'inviato, affermò: «Ammone dice agli Ateniesi di preferire la devozione discreta degli Spartani a tutti i sacrifici degli Elleni messi insieme». Disse questo, e non aggiunse nient'altro. Riguardo alla devozione discreta, mi sembra che il dio non si riferisse ad altro che alla loro preghiera: essa, infatti, è realmente molto *[C]* diversa da quella degli altri. Difatti, gli altri Elleni, alcuni presentando buoi dalle corna dorate, altri facendo offerte votive agli dèi, nella preghiera chiedono quello che capita, a volte dei beni, a volte dei mali. Così gli dèi, sentendoli pregare in modo stolto, non accettano né queste processioni, né questi sacrifici sontuosi. A me sembra, invece, che si debba dedicare molta cura e attenzione a quello che si deve dire oppure no. E troverai anche in Omero altri esempi simili a questi. *[D]* Egli afferma, infatti, che i Troiani, nel piantare l'accampamento, *facevano agli immortali ecatombi perfette*[27] e *i venti portavano dalla pianura in cielo l'odore delle vittime*[28], *dolce, ma gli dèi beati non se le divisero né le vollero. Essi, infatti, avevano molto in odio la sacra Ilio [E] e Priamo e il suo popolo dalla forte lancia*[29]. E così, per i Troiani non era di nessun giovamento fare sacrifici e doni, essendo così invisi agli dèi. Non credo, difatti, che gli dèi siano tali da lasciarsi corrompere da doni come un perfido usuraio; ma anche noi diremmo sciocchezze, se pensassimo di riuscire in questo modo superiori agli Spartani. Sarebbe, infatti, inconcepibile che gli dèi badassero ai nostri doni e sacrifici, ma non all'anima, per vedere se uno sia pio e giusto. *[150 A]* Credo, invece, che guardino ad essa molto di più che a queste ricche processioni e sacrifici, che privati e Città possono offrire senza difficoltà ogni anno, pur avendo commesso molte colpe nei confronti degli dèi e degli uomini. Invece, essendo incorruttibili, disprezzano tutto questo, come affermano il dio e il profeta degli dèi[30]. E perciò, capita che presso gli dèi e presso gli uomini assennati, *[B]* siano onorate soprattutto la giustizia e la saggezza. Assennati e giusti non sono altri, se non quelli che sanno che cosa si deve fare e dire riguardo agli dèi e agli uomini[31]. Però, mi piacerebbe sapere quale sia la tua opinione a tal riguardo.

Conclusioni

ALCIBIADE – Non penso nulla di diverso, Socrate, da te e dal dio, e non sarebbe nemmeno conveniente che

dessi un voto contrario a te ed al dio.

SOCRATE – Ma non ti ricordi di aver detto di trovarti in grave difficoltà *[C]* per il pericolo di chiedere, senza accorgertene, dei mali, credendo invece che siano beni?

ALCIBIADE – Sì.

SOCRATE – Vedi, allora, che per te non è affatto sicuro recarti a pregare il dio, affinché non ti capiti che, sentendoti pregare male, egli rifiuti il tuo sacrificio, e tu ti trovi forse a ottenere qualcosa di diverso. Perciò, mi pare che la cosa migliore sia che tu te ne stia calmo, perché non penso che tu voglia usare la preghiera degli Spartani, a causa della tua esaltazione di spirito (questa mi pare proprio la miglior denominazione della tua insensatezza)[32]. *[D]* Perciò, bisogna che tu attenda, finché qualcuno non ti insegni come ci si debba comportare con gli dèi e con gli uomini.

ALCIBIADE – Quando verrà questo momento, Socrate, e chi me lo insegnerà? Penso che sarei felicissimo di sapere chi sia quest'uomo.

SOCRATE – È colui che si prende cura di te[33]. Mi sembra, però, che, come Omero dice che Atena tolse la nube dagli occhi di Diomede, *perché potesse distinguere bene un dio da un uomo*[34], *[E]* così anche a te egli debba togliere innanzi tutto dall'anima la nube, che ora vi si trova, per poi introdurvi ciò grazie a cui potrai conoscere il male ed il bene. Per adesso, infatti, non mi pare che tu ne abbia la capacità.

ALCIBIADE – Che mi tolga pure, se vuole, la nebbia o qualcos'altro: io sono pronto a non sottrarmi a nessuno dei suoi ordini, chiunque sia quest'uomo, pur di diventare migliore. *[151 A]*

SOCRATE – Ma anch'egli prova per te una sollecitudine straordinaria.

ALCIBIADE – Perciò, fino a quel momento mi sembra meglio rimandare anche il sacrificio.

SOCRATE – È con ragione: difatti, è più sicuro che esporsi ad un pericolo così grave.

ALCIBIADE – Ma in che modo, Socrate? Ebbene, adesso ti cingerò di questa corona[35], dal momento che mi sembra che tu mi abbia ben consigliato. *[B]* Agli dèi, poi, offriremo le corone e tutti i doni che spettano loro, quando vedrò giungere quel giorno. E arriverà presto, se lo vorranno.

SOCRATE – Va bene, accetto anche questo, come sarei felice di ricevere qualunque altro dono che mi venisse fatto da te. E come, in Euripide, si legge che anche Creonte, dopo aver visto Tiresia con le corone e dopo aver sentito che le aveva ottenute come primizie del bottino, grazie alla propria arte, afferma: *prendo come augurio le tue corone vittoriose, perché siamo nella tempesta, come tu sai*[36], così anch'io considero un augurio questo tuo intento. *[C]* Mi sembra di essere in una tempesta non inferiore a quella di Creonte, e vorrei anch'io riuscire vincitore sui tuoi amanti.

NOTE

[1] Cfr. Eschilo, *Sette contro Tebe*, 720-726; Euripide, *Fenicie*, 66-68, che attribuiscono le preghiere di Edipo alla sua follia.

[2] Cfr. *Protagora*, 332 C.

[3] Cfr. Omero, *Iliade*, X 224-226.

[4] Cfr., sopra, 138 D; si veda anche *Protagora*, 332 A-C; *Repubblica*, III 394 E - 395 B.

[5] Cfr., sopra, 138 A.

[6] Cfr. *Alcibiade maggiore*, 105 A - 106 A. Si noti la grande differenza tra il modello e questo passo: mentre nel primo Socrate affermava che Alcibiade non avrebbe accettato di vivere senza riempire la terra del suo nome, nel secondo si legge che la vita vale più di un impero.

[7] Cfr. Omero, *Iliade*, II 303.

[8] Cfr. *Gorgia*, 470 D. Archelao, figlio di Perdicca II, regnò dal 413 circa al 399 a.C.; fu un uomo privo di scrupoli e si rese colpevole di molti crimini. Tra le molte versioni della sua morte, cfr. quella presentata da Aristotele, *Politica*, V 10, 1311 B; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XIV 37, 6. Si noti che Archelao morì nel 399 a.C., anno della morte di Socrate, cinque anni dopo la morte di Alcibiade, che in questo dialogo viene invece presentato come giovanissimo: l'anacronismo è molto forte.

[9] Cfr. Euripide, *Medea*, 1094-1115; Antifonte, fr. 49 Diels-Kranz.

[10] Cfr. Omero, *Odissea*, I 32-34.

[11] Cfr. Carlini, *Studi...*, p. 186; Senofonte, *Memorabili*, I 3, 2; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, X 9, 8.

[12] Su Oreste cfr. *Cratilo*, nota 29. Alcmeone era figlio di Anfiarao e di Erifile; uccise la madre per vendicare il padre che, spinto da Erifile a partecipare alla spedizione contro Tebe, vi perse la vita (cfr. Omero, *Odissea*, XV 244-248; Apollodoro, *Biblioteca*, III 6, 2; III 7, 2).

[13] Cfr. *Alcibiade maggiore*, 104 B, e la relativa nota.

[14] Cfr. *Alcibiade maggiore*, 107 A-E; 117 D.

[15] Si tratta di una dottrina socratica, spesso presente nei dialoghi platonici: cfr. *Carmide*, 174 C-E; *Critone*, 47 C-D; *Gorgia*, 465 A.

[16] Cfr. *Gorgia*, 484 E, che cita dei versi dell'*Antiope* di Euripide (fr.183 Nauck).

[17] Sul metodo socratico, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 355-375; sulla *polymathia* di Ippia, cfr., ivi, pp. 264-265.

[18] Cfr. *Leggi*, VII 819 A.

[19] Si tratta di versi del *Margite*, un poema erroneamente attribuito a Omero. (Sui problemi riguardanti l'autenticità del poema, cfr. M.Forder, *Zum homerischen Margites*, Amsterdam 1960). Margite veniva descritto come un personaggio stravagante, maldestro, incapace di fare qualcosa di utile (cfr. Aristotele, *Etica a Nicomaco*, VI 7, 1141 A; Clemente Alessandrino, *Stromati*, I 3, 25).

[20] Cfr. *Carmide*, 162 A; *Liside*, 214 D; *Repubblica*, I 332 B; *Ione*, *passim*.

[21] Cfr. la nota 19.

[22] Cfr. Carlini, *Studi...*, p.187, per il testo di *Alcibiade minore*, 148 A 9 - B 2.

[23] Cfr., 142 E - 143 A.

[24] Cfr. Plutarco, *Ordinamenti Spartani*, 27 (di autenticità sospetta).

[25] Divinità egizia, identificata dai Greci con Zeus, a cui era dedicato un celebre santuario in Libia (cfr. Pindaro, *Pitiche*, IV 16; Erodoto, *Storie*, II 42; 54; 55; *Politico*, 257 B; Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, LXI 7).

[26] Sulle ricchezze e l'avarizia degli Spartani, cfr. *Alcibiade maggiore*, 122 C - 123 B; Aristotele, *Politica*, II 9, 1271 B.

[27] Omero, *Iliade*, VIII 548. Questo verso non compare nei codici dell'*Iliade* pervenutici.

[28] Omero, *Iliade*, VIII 549-550.

[29] Omero, *Iliade*, VIII 550-552. Questi versi, come quelli relativi alla nota 27, non compaiono nei codici dell'*Iliade* pervenutici.

[30] Cfr. Euripide, *Medea*, 964; *Repubblica*, III 390 E.

[31] Cfr. *Gorgia*, 507 A.

[32] Cfr., sopra, 138 C; Aristotele, *Analitici posteriori*, II 13, 97 B.

[33] Si noti che, mentre nelle conclusioni dell'*Alcibiade maggiore*, Socrate, pur accettando di occuparsi dell'educazione di Alcibiade, manifesta il timore di non riuscirvi, qui ha un atteggiamento molto più ottimista.

[34] Omero, *Iliade*, V 127. Su Atena, cfr. *Cratilo*, nota 78.

[35] Cfr. *Simposio*, 213 E.

[36] Euripide, *Fenicie*, 858-859. Creonte, re di Tebe, era figlio di Menecco e fratello di Giocasta; nel teatro greco compare nelle vicende dei *Sette contro Tebe* di Eschilo, dell'*Edipo re*, dell'*Edipo a Colono* e dell'*Antigone* di Sofocle, nelle *Fenicie* e nelle *Supplici* di Euripide. Tiresia era un celebre indovino di Tebe; gli vennero attribuite numerose profezie riguardanti la leggenda tebana (cfr. Sofocle, *Edipo re*, *passim*; Euripide, *Fenicie*, 934-959; 1590-1591).

IPPARCO

[Sull'avidità di guadagno]

SOCRATE – Allora, secondo il tuo ragionamento, tutti gli uomini sarebbero avidi di guadagno, sia quelli buoni, sia quelli cattivi.
AMICO – Sembra.
SOCRATE – Dunque, chi accusa qualcuno di essere avido di guadagno, non si comporta correttamente. Anche chi muove questo rimprovero, infatti, si trova nella medesima condizione.
232 C

Presentazione, traduzione e note di

Maria Luisa Gatti

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Ipparco»

I. Definizioni della cupidigia [225 A - 228 A]

1. Prima definizione. La cupidigia come trarre profitto da cose senza valore [225 A - 226 D]
2. Seconda definizione. La cupidigia come brama smodata di oggetti di per sé senza valore [226 E - 227 C]
3. Terza definizione. La cupidigia come trarre vantaggio da ciò che gli onesti rifiutano [227 C - 228 A]

II. Intermezzo. Elogio di Ipparco [228 A - 229 D]

III. Ripresa della discussione e conclusioni [229 D - 232 C]

1. Quarta definizione. La cupidigia come acquistare cercando di non pagare nulla o di spendere poco [229 D - 232 B]
2. Conclusioni [232 B - C]

Autenticità, scena, epoca di composizione, personaggi dell'«Ipparco»

L'autenticità dell'*Ipparco* è stata spesso messa in dubbio, sia dagli antichi, sia dai moderni. Aristofane di Bisanzio non ha inserito l'*Ipparco* nelle sue Trilogie, ed Eliano, in *Storia varia*, VIII 2, si è chiesto se questo dialogo fosse realmente platonico; al contrario, Trasillo lo ha posto nella quarta Tetralogia, insieme con l'*Alcibiade maggiore*, l'*Alcibiade minore* e *Gli amanti*.

Molti interpreti moderni propendono per l'inautenticità di questo scritto; in ogni caso, esso viene considerato platonico da studiosi di grande valore. In particolare, Friedländer, pur nutrendo qualche dubbio sull'attribuzione del dialogo a Platone, osserva che gli argomenti contro l'autenticità riguardanti la lingua e il contenuto non sono affatto stringenti e ricorda, fra l'altro, che Ficino ha incominciato la sua opera di traduttore proprio con l'*Ipparco*. A.E. Taylor, pur osservando che il nucleo centrale del dialogo è degno del giovane Platone, conclude che esso deve venire attribuito ad un Accademico del primissimo periodo, avente uno stile eccellente e un acuto interesse per le questioni economiche. Souilhé fa invece riferimento ad un Socratico, che avrebbe scritto prima della pubblicazione delle opere di Tucidide (avvenuta durante la prima metà del quarto secolo), ma, contro tutti i tentativi di identificazione degli interpreti, sottolinea che dobbiamo rassegnarci a ignorare il nome dell'autore dell'*Ipparco*.

Il dialogo si svolge tra Socrate ed un amico, in un'epoca e in un luogo lasciati imprecisati.

Molto insolita per Platone è la intitolazione del dialogo ad un personaggio che non partecipi alla discussione. Si tratta di Ipparco, figlio di Pisistrato, che dominò Atene con il fratello Ippia dal 527 al 514 a.C., anno in cui venne ucciso dai fratelli Aristogitone e Armodio. Riguardo a tale assassinio, oltre che al resto della vita di Ipparco, le testimonianze antiche presentano versioni dei fatti sia in suo favore, sia

contrarie. Secondo Souilhé, a differenza di altre fonti, che non cercano di discolpare Ipparco, l'autore del nostro dialogo scrive una vera e propria apologia di tale personaggio, considerandolo un grande uomo politico, un poeta e un protettore delle arti. Occorre, però, ricordare che parecchi interpreti, fra cui soprattutto quelli che considerano questo dialogo autentico, sottolineano che l'elogio di Ipparco è una scherzosa rielaborazione della leggenda, con carattere senz'altro ironico.

Definizioni della cupidigia

Prima definizione. La cupidigia come trarre profitto da cose senza valore

[Steph., I, p. 225 A]

SOCRATE – Dimmi, che cos'è la cupidigia? Che cos'è mai, e chi sono gli avidi di ricchezza?

AMICO – Mi pare che siano quelli che credono di trarre profitto da cose di nessun valore[1].

SOCRATE – Ma, allora, ti sembra che essi sappiano che non sono di nessun valore, oppure che lo ignorino? Difatti, se lo ignorano, gli avidi di ricchezza sono, in base a quello che affermi, degli stolti.

AMICO – Però io non dico affatto che siano degli stolti, bensì *[B]* degli uomini scaltri, malvagi, che si lasciano sopraffare dal guadagno. Essi, pur sapendo che gli oggetti da cui hanno il coraggio di trarre profitto non sono di nessun valore, tuttavia osano attaccarsi al guadagno a causa della loro sfrontatezza.

SOCRATE – Intendi, forse, dire che l'avido di ricchezza è simile, per esempio, a un agricoltore, che pianti un albero e, pur sapendo che non ha nessun valore, speri, una volta che sia cresciuto, di trarre guadagno da esso? Tu sostieni, pertanto, che l'avido di guadagno sia così?

AMICO – L'avido di ricchezza pensa di trarre profitto da tutto, o Socrate. *[C]*

SOCRATE – Non rispondermi così, alla leggera, come se fossi stato offeso da qualcuno, ma prestami attenzione, come se ti interrogassi di nuovo da capo. Non ammetti, forse, che l'uomo avido di guadagno sia consapevole del valore di ciò da cui fa conto di trarre vantaggio?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Chi è, allora, colui che, conoscendo il valore degli alberi, sa in quale stagione e regione debbano essere piantati (tanto per introdurre anche noi alcune delle dotte espressioni, con cui gli abili avvocati abbelliscono i loro discorsi)?[2]

AMICO – Penso che sia l'agricoltore. *[D]*

SOCRATE – Ebbene, con «fare conto di guadagnare» intendi dire qualcosa di diverso dal pensare che si debba guadagnare?

AMICO – Intendo questo.

SOCRATE – Allora, non tentare di trarmi in inganno, dato che sono ormai vecchio, *[226 A]* mentre tu sei così giovane, rispondendomi, come poco fa, quello in cui nemmeno tu credi, ma dimmi la verità. Pensi che vi possa essere un agricoltore, il quale, sapendo che l'albero da lui piantato non ha nessun valore, faccia conto di ricavarne un guadagno?

AMICO – Senz'altro no, per Zeus.

SOCRATE – E ancora, ritieni che un cavaliere, pur sapendo di dare al proprio cavallo della biada di nessun valore, ignori di rovinarlo in questo modo?

AMICO – No di certo. *[B]*

SOCRATE – Perciò, non crede di trarre profitto da questa biada di nessun valore.

AMICO – No.

SOCRATE – E, ancora, pensi che un pilota, equipaggiando la sua nave con vele e timoni di nessun valore, non sappia di esserne danneggiato e di correre il rischio di perdere se stesso, la nave, e tutto quello che trasporta?

AMICO – No di certo.

SOCRATE – Pertanto, non penserà di trarre guadagno da attrezzi *[C]* di nessun valore?

AMICO – Senz'altro no.

SOCRATE – Però, un generale, sapendo che il suo esercito ha delle armi di nessun valore, crederà di ricavarne profitto e farà conto di guadagnare?

AMICO – Per nulla affatto.

SOCRATE – Invece, un flautista, che disponga di flauti di nessun valore, o un citaredo, o un arciere, con una lira o un arco scadenti, o, in generale, qualunque altro artefice o uomo di senno, che abbiano strumenti o attrezzi di nessun conto, credono, forse, di trarre profitto da questi? *[D]*

AMICO – Non mi sembra proprio.

SOCRATE – Chi sono, dunque, quelli che tu definisci avidi di guadagno? Non sono di certo quelli che abbiamo ricordato, bensì coloro i quali, pur sapendo che si tratta di cose di nessun valore, ritengono tuttavia di dover trarre profitto da esse. Ma così, mirabile amico, stando alle tue parole, non vi è tra gli uomini nessuno che possa esser detto avido di guadagno [3].

Seconda definizione. La cupidigia come brama smodata di oggetti di per sé senza valore

AMICO – Eppure io, Socrate, intendo affermare che sono avidi di guadagno quelli che, per la loro insaziabilità, ogni volta *[E]* bramano smodatamente oggetti insignificanti e di poco o nessun valore, e cercano di trarne profitto.

SOCRATE – Certamente senza sapere, carissimo, che sono oggetti di nessun valore. Difatti abbiamo già provato col nostro ragionamento che è impossibile che lo sappiano.

AMICO – Anche a me sembra così.

SOCRATE – Se, allora, non sanno, è evidente che ignorano, mentre credono che cose di nessun conto siano di grande valore.

AMICO – Pare.

SOCRATE – Ma gli uomini avidi non amano appunto il guadagno?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Però, tu affermi che il guadagno è contrario alla perdita?

AMICO – Sì. *[227 A]*

SOCRATE – Vi è, allora, qualcuno per cui perdere sia un bene?

AMICO – Nessuno.

SOCRATE – E, invece, è un male?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Pertanto, gli uomini vengono danneggiati dalla perdita.

AMICO – Sì, vengono danneggiati.

SOCRATE – Allora, la perdita è un male.

AMICO – Sì.

SOCRATE – Ma il guadagno è contrario alla perdita.

AMICO – Sì, è contrario.

SOCRATE – Dunque, il guadagno è un bene.

AMICO – Sì [4]. *[B]*

SOCRATE – Perciò, tu chiami avidi di guadagno quelli che amano il bene.

AMICO – Sembra.

SOCRATE – Caro amico, allora non sono pazzi quelli che tu dici avidi di guadagno. Eppure, tu stesso ami ciò che è bene, oppure no?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Vi è, poi, qualche bene che non ami e, invece, qualche male che ami?

AMICO – Per Zeus, non vi è proprio.

SOCRATE – Ma ami tutto ciò che è bene allo stesso modo.

AMICO – Sì.

SOCRATE – Domandami pure, allora, se non mi comporto allo stesso modo, perché anch'io ammetterò con te di amare i beni. Però, oltre a me e a te, *[C]* non ti sembra che tutti gli altri uomini amino i beni, mentre odiano i mali?

AMICO – Mi sembra proprio.

SOCRATE – E abbiamo convenuto che il guadagno è un bene?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Però, in questo modo, tutti ci sembrano avidi di guadagno;

mentre, in base a quello che sostenevamo prima, nessuno lo era[5]. Quale dei due ragionamenti, allora, si dovrà seguire per non commettere errori?

Terza definizione. La cupidigia come trarre vantaggio da ciò che gli onesti rifiutano

AMICO – Solo se, credo, Socrate, si comprenderà correttamente *[D]* chi sia l'avido di guadagno. Ed è esatto considerare avido chi cerca e pensa di trarre guadagno da cose da cui gli uomini buoni non oserebbero farlo.

SOCRATE – Ma guarda, dolce amico: poco fa abbiamo convenuto che guadagnare equivale a ricevere giovamento.

AMICO – Ebbene, questo che cosa significa?

SOCRATE – Che, oltre a questo, abbiamo anche ammesso che tutti desiderano ciò che è bene, e per sempre.

AMICO – Sì.

SOCRATE – Perciò, anche i buoni desiderano ottenere ogni tipo di guadagno, se è vero che i guadagni sono un bene. *[E]*

AMICO – Tuttavia, Socrate, non quei guadagni da cui finiranno con l'essere danneggiati.

SOCRATE – Con l'essere danneggiati intendi il subire una perdita, oppure qualcos'altro?

AMICO – No, mi riferisco al subire una perdita.

SOCRATE – Ebbene, gli uomini ci rimettono a motivo del guadagno o della perdita?

AMICO – A motivo di entrambi: difatti, ci rimettono, sia a causa della perdita, sia del cattivo guadagno.

SOCRATE – Tu credi, allora, che una cosa onesta e buona sia cattiva?

AMICO – Senz'altro no. *[228 A]*

SOCRATE – Non abbiamo convenuto, poco fa, che il guadagno è il contrario della perdita, la quale è un male?

AMICO – Lo ammetto.

SOCRATE – E che, inoltre, poichè è il contrario del male, sarà un bene?

AMICO – L'abbiamo proprio riconosciuto.

Intermezzo. Elogio di Ipparco

SOCRATE – Ecco, allora: tu cerchi di ingannarmi, affermando di proposito il contrario di quello che poco prima avevamo convenuto.

AMICO – No, per Zeus, Socrate: ma sei tu, che, al contrario, mi inganni e, non so come, nel corso della discussione mi rivolti in un senso e nell'altro[6]. *[B]*

SOCRATE – Ti prego di tacere: non agirei davvero bene se non obbedissi a un uomo buono e sapiente.

AMICO – Di chi e di che cosa si tratta?

SOCRATE – Del mio e tuo concittadino, il figlio di Pisistrato[7] del demo di Filiade[8], Ipparco[9], che era il più anziano e sapiente tra i figli di Pisistrato. Egli, oltre a fornire molte altre belle prove della sua sapienza, introdusse per primo in questa terra anche i poemi di Omero, ed obbligò i rapsodi a recitarli durante le Panatenee[10], gli uni dopo gli altri, come fanno ancora oggi. *[C]* Inoltre, fece venire in Città Anacreonte di Teo[11], dopo averlo mandato a prendere con una nave a cinquanta remi; aveva sempre accanto a sé Simonide di Ceo[12], che egli aveva convinto a restare con grandi ricompense e doni. Faceva tutto questo con l'intento di educare i cittadini, in modo da comandare su uomini che fossero i migliori; pensava che non si dovesse negare a nessuno la sapienza, da quell'uomo eccellente che era[13]. Dopo aver educato quelli che abitavano in Città, *[D]* che erano meravigliati per la sua sapienza, desiderando istruire anche quelli che vivevano in campagna, fece

porre per essi delle erme[14] lungo le strade nel mezzo tra la Città e i singoli demi e poi, fatta una scelta, fra i tesori di sapienza che aveva appreso o trovato da sé, delle massime che gli parevano migliori, dopo averle formulate egli stesso in versi elegiaci, fece incidere queste sue composizioni e saggi della sua sapienza. *[E]* Ordinò questo perché, innanzi tutto, i suoi concittadini non restassero ammirati di quelle sapienti iscrizioni di Delfi, come «conosci te stesso», «nulla di troppo»[15] e le altre simili, bensì considerassero più sagge le massime di Ipparco e poi, perché, nel camminare avanti e indietro, leggendo e prendendo gusto alla sua sapienza, venissero dai campi in Città per essere educati anche nel resto. Le iscrizioni sono due: *[229 A]* nella parte sinistra di ciascuna erma è scritto che Ermete afferma di trovarsi a metà strada tra la Città e il demo, mentre a destra si legge: «Questo è un monito di Ipparco: procedi secondo giustizia». Vi sono anche molte altre belle massime incise su altre erme. Tra le altre, vi è questa sulla via Stiriaca[16], in cui si dice *[B]* «Questo è un monito di Ipparco: non ingannare il tuo amico». Perciò, non oserei mai ingannarti, dato che sei mio amico, né disobbedire ad un uomo di tale grandezza. Dopo la sua morte, per tre anni gli Ateniesi subirono la tirannia di suo fratello Ippia[17]. Tu avrai senz'altro udito da tutti gli anziani che questo fu l'unico periodo di tirannide in Atene, mentre nel resto del tempo gli Ateniesi hanno vissuto quasi come durante il regno di Crono[18]. Si racconta poi, da parte di uomini bene informati, che anche la sua morte *[C]* non sia avvenuta, come si credeva per lo più, a causa dell'offesa arrecata alla sorella di Armodio[19], nella Canefòria[20] (questa sarebbe una sciocchezza), ma perché Armodio era l'amato di Aristogitone ed era stato educato da lui. Di conseguenza, anche Aristogitone era molto fiero di aver istruito quell'uomo, e pensava che Ipparco fosse un suo rivale. Ora, proprio in quel periodo, *[D]* Armodio stesso si era innamorato di uno dei giovani belli e nobili di allora: ne riferiscono anche il nome, ma me lo sono scordato. Dunque, questo giovanetto, che fino ad allora era stato un ammiratore di Armodio e Aristogitone, a motivo della loro sapienza, essendosi poi avvicinato a Ipparco, provò disprezzo per quelli, ed essi furono così addolorati da tale offesa, da uccidere Ipparco.

Ripresa della discussione e conclusioni

Quarta definizione. La cupidigia come acquistare cercando di non pagare nulla o di spendere poco

AMICO – Vi è, allora, il pericolo, Socrate, che tu non mi consideri tuo amico, oppure che, se mi ritieni tale, tu disobbedisca a Ipparco. *[E]* Difatti, non riesco proprio a persuadermi che tu, nei tuoi ragionamenti, non cerchi di ingannarmi, anche se non ne conosco il modo.

SOCRATE – Ebbene, come se giocassi a tavoliere[21], in questa discussione sono disposto a ritrattare quello che vuoi dei nostri ragionamenti, affinché tu non creda di essere ingannato. Devo, forse, ritirare proprio questo, che tutti gli uomini desiderano i beni?

AMICO – Senz'altro no.

SOCRATE – O, invece, che il perdere, come la perdita, è un male?

AMICO – Nemmeno.

SOCRATE – Che, invece, il guadagno e il guadagnare sono il contrario della perdita e del perdere? *[230 A]*

AMICO – Nemmeno questo.

SOCRATE – Allora, che il guadagnare, essendo il contrario del male,

è un bene?

AMICO – Non ogni guadagno. È questo che devi ritrattare.

SOCRATE – Tu pensi, dunque, a quanto sembra, che il guadagno a volte sia buono, a volte cattivo.

AMICO – Sì.

SOCRATE – Ebbene, te lo ritratto. Si ammetta pure che qualche guadagno sia buono e qualcun altro cattivo. Però, tra questi, il guadagno buono non è affatto più guadagno di quello cattivo: non è così?

AMICO – Che cosa intendi chiedermi?

SOCRATE – Te lo dirò: il cibo può essere sia buono, sia cattivo? *[B]*

AMICO – Sì.

SOCRATE – Ma, forse, uno di essi è più cibo dell'altro, oppure entrambi sono cibo allo stesso modo e, perciò, non differiscono per nulla tra di loro quanto all'essere cibo, bensì per il fatto di essere l'uno buono, l'altro cattivo?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Perciò, anche una bevanda e tutte le altre cose esistenti che, di per sé, sono lo stesso e si trovano ad essere le une buone, le altre cattive, non differiscono per nulla tra loro, in quello per cui *[C]* sono identiche. E questo vale anche per l'uomo, che può essere buono o malvagio.

AMICO – Sì.

SOCRATE – Tuttavia, credo che nessuno sia più o meno uomo dell'altro, né il buono rispetto al cattivo, né il cattivo rispetto al buono.

AMICO – Dici il vero.

SOCRATE – Non penseremo così anche a proposito del guadagno, ossia che è allo stesso modo guadagno sia quello buono, sia quello cattivo?

AMICO – Necessariamente.

SOCRATE – Chi realizza, dunque, un guadagno buono non guadagna affatto di più di chi ne ottiene uno cattivo. Nessuno dei due ci sembra essere più guadagno dell'altro, *[D]* in base a ciò che abbiamo convenuto.

AMICO – Sì.

SOCRATE – Perché a nessuno dei due si può applicare *il più* o *il meno*.

AMICO – No di certo.

SOCRATE – Come si potrebbe fare o subire in misura maggiore o minore in un caso di tale tipo, a cui non si possono applicare né il più, né il meno?

AMICO – È impossibile.

SOCRATE – Poiché, allora, entrambi sono allo stesso modo un guadagno e fonte di vantaggi, occorre considerare per quale motivo tu li dica un guadagno: che cosa vedi di identico in essi? *[E]* È come se mi chiedessi, a proposito degli esempi appena ricordati perché mai io denomini allo stesso modo cibo, sia quello buono sia quello cattivo. Ti risponderei che li chiamo così perché entrambi sono un alimento solido del corpo. Difatti anche tu ammetteresti che il cibo per noi sia questo. Oppure no?

AMICO – Senz'altro.

SOCRATE – E, allora, riguardo a ciò che si beve, vi sarebbe una risposta dello stesso tipo, ossia che all'alimento liquido del corpo, buono *[231 A]* o cattivo che sia, si assegna questo nome. E così anche negli altri casi. Prova, dunque, anche tu a imitarmi, rispondendomi in questo modo. Tu sostieni che il guadagno buono e quello cattivo sono entrambi guadagno: che cosa vedi in essi di identico, per cui si tratta proprio di guadagno? Se, poi, non riesci a rispondere tu stesso, fa' però attenzione a ciò che ti dico: forse definisci guadagno ogni acquisto che si riesca a fare, sia senza spendere nulla, sia spendendo di meno rispetto a ciò che si riceve? *[B]*

AMICO – Credo che questo possa essere denominato guadagno.

SOCRATE – Lo sosterresti anche per il caso in cui uno, invitato ad un ban-

chetto, dopo essersi saziato senza aver pagato nulla, prendesse una malattia?

AMICO – Per Zeus, certamente no.

SOCRATE – Se, invece, dal banchetto avesse ricavato la salute, sarebbe stato un guadagno o una perdita?

AMICO – Un guadagno.

SOCRATE – Dunque, non è un guadagno il fare un qualsiasi acquisto.

AMICO – Senz'altro no.

SOCRATE – Forse non lo sarà, se si tratta di un male? Oppure, non sarebbe un guadagno nemmeno se si facesse un buon acquisto?

AMICO – Mi sembra di sì, se è buono. *[C]*

SOCRATE – Se, invece, è cattivo, non subirà una perdita?

AMICO – Mi pare.

SOCRATE – Vedi, allora, che continui a girare intorno allo stesso punto? Il guadagno sembra un bene, mentre la perdita un male[22].

AMICO – Non so più che cosa dire.

SOCRATE – E non è senza motivo che tu ti trovi in difficoltà. Rispondi ancora a questo: se uno acquista di più, spendendo di meno, credi che sia un guadagno?

AMICO – No, se si tratta di un male, ma è un guadagno nel caso in cui uno, spendendo meno oro e argento, ne prenda di più. *[D]*

SOCRATE – Stavo per chiederti proprio questo. Ebbene, se uno, dopo aver speso mezza libbra[23] d'oro, ne ricevesse il doppio d'argento, otterrebbe un guadagno o una perdita?

AMICO – Evidentemente una perdita, Socrate, dal momento che l'oro gli viene valutato, invece che dodici volte tanto, solo il doppio.

SOCRATE – Eppure, ha ricevuto di più. Il doppio non è, forse, di più della metà?

AMICO – No, se si paragona il valore dell'argento con quello dell'oro.

SOCRATE – Si deve, allora, a quanto pare, aggiungere al guadagno il valore. Difatti, tu sostieni che l'argento, pur essendo in quantità maggiore dell'oro, non ne ha il valore, mentre l'oro, pur essendo di meno, ha tale valore. *[E]*

AMICO – Certo, è proprio così.

SOCRATE – Dunque, ciò che ha valore, piccolo o grande che sia, è vantaggioso, mentre ciò che non ha valore non procura guadagno.

AMICO – Sì.

SOCRATE – E ciò che ha valore a che cosa vale, secondo te, se non ad essere posseduto?

AMICO – Proprio ad essere posseduto.

SOCRATE – Ma ciò che, secondo te, merita di essere posseduto è l'utile o l'inutile?

AMICO – È senza dubbio l'utile. *[232 A]*

SOCRATE – Pertanto, l'utile è un bene?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Allora, o uomo più coraggioso di tutti, non giungiamo a convenire per la terza o quarta volta che ciò che è vantaggioso è un bene?

AMICO – Pare.

SOCRATE – Bene, ti ricordi da dove è sorta questa nostra discussione?

AMICO – Penso di sì.

SOCRATE – Altrimenti, te lo farò ricordare io. Tu sostenevi contro di me che i buoni non vogliono ottenere tutti i tipi di guadagno, ma soltanto quelli buoni, non quelli cattivi.

AMICO – Sì, certo. *[B]*

SOCRATE – Allora, il ragionamento ci ha costretti ad ammettere che tutti i guadagni, piccoli e grandi, sono un bene?

AMICO – Difatti, Socrate, mi ha più costretto che persuaso.

Conclusioni

SOCRATE – Ma, forse, più tardi riuscirà anche a persuaderti. Ades-

so, però, che tu ne sia persuaso o che ti trovi in qualsiasi disposizione d'animo, ammetti con noi che tutti i guadagni, piccoli e grandi, sono un bene?

AMICO – Lo riconosco senz'altro.

SOCRATE – Ed ammetti che tutti gli uomini buoni desiderano tutti i beni, oppure no?

AMICO – Ne convengo. *[C]*

SOCRATE – Invece, riguardo agli uomini cattivi, tu stesso hai detto che amano i guadagni, piccoli o grandi che siano.

AMICO – L'ho affermato.

SOCRATE – Allora, secondo il tuo ragionamento, tutti gli uomini sarebbero avidi di guadagno, sia quelli buoni, sia quelli cattivi.

AMICO – Sembra.

SOCRATE – Dunque, chi accusa qualcuno di essere avido di guadagno, non si comporta correttamente. Anche chi muove questo rimprovero, infatti, si trova nella medesima condizione.

NOTE

[1] Il gioco di parole fra i termini ἄξιος (= degno) e ἀξιοῦν (= credere) ricorre anche più avanti, 225 B; C; D; 226 C.

[2] Cfr. *Gorgia*, 467 B; *Simposio*, 185 C.

[3] Sul testo di *Ipparco*, 226 D 2-4, cfr. Carlini, *Studi...*, pp.187-188.

[4] Cfr. *Protagora*, 332 C - E.

[5] I due tipi di ragionamento sono contenuti in *Ipparco*, 225 A - 226 D; 226 E - 227 C.

[6] Cfr. *Gorgia*, 511 A.

[7] Pisistrato (600-528/527 circa a.C.) fu tiranno di Atene, in due periodi, fra il 561 e il 556 a.C. e fra il 546 e il 528 a.C. Sotto di lui la Città godette di un periodo di grande fioritura economica e culturale.

[8] Il demo era una suddivisione territoriale della popolazione di Atene, cui tutti gli Ateniesi dall'età di diciotto anni erano iscritti. Col nome di Filiade si designava un demo attico della tribù Egeide.

[9] Su *Ipparco* cfr. la *Presentazione*.

[10] Le Panatenee erano le più famose feste della Grecia. Si svolgevano ad Atene nel mese di Ecatombeone (seconda metà di luglio - primi di agosto) e culminavano in una solenne processione all'Acropoli. Le piccole Feste Panatenee erano annuali; le grandi erano quadriennali ed avevano luogo nel terzo anno dopo le Olimpiadi.

[11] Anacreonte fu un poeta lirico, vissuto nel 570-487 a.C. circa. Era un poeta di corte, disputato come ospite dalle grandi famiglie ateniesi. Cfr. *Carmide*, 157 E; Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, XVIII 1.

[12] Simonide fu un poeta lirico, nato a Ceo nel 559 a.C., vissuto ad Atene, in Tessaglia e a Siracusa, morto nel 469 a.C., famoso soprattutto per un'elegia sui morti di Maratona. Cfr. Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, XVIII 1.

[13] A proposito di *Ipparco*, 228 B 4 - C 6, Carlini, *Studi* ..., p.188, segnala una citazione di Eliano, *Storia varia*, VIII 2.

[14] Si trattava di pilastri rettangolari, sormontati da una testa umana, che, come indica il nome, dovevano in origine rappresentare il dio Ermete, protettore delle proprietà e dei viaggiatori (cfr. *Cratilo*, nota 82).

[15] Per le iscrizioni sul tempio di Delfi, cfr. la *Presentazione* all'*Alcibiade maggiore*, e la letteratura critica ivi indicata. Si veda anche *Protagora*, 343 A-C.

[16] Si tratta della strada che conduceva da Atene al demo di Steiria, della tribù Pandionide.

[17] Ippia, figlio di Pisistrato, fratello di Ipparco, morì con lui nel 514 a.C. nella congiura di Armodio e Aristogitone (cfr. la *Presentazione*).

[18] Su Crono, padre di Zeus, che, secondo Esiodo, regnava su dèi e uomini nell'età dell'oro, cfr. *Cratilo*, nota 45. Cfr. anche Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, XVI.

[19] Riguardo alle vicende di Armodio ed Aristogitone, ed all'uccisione di Ipparco, cfr. la *Presentazione*.

[20] La Caneforia era la processione delle canefore, giovani portatrici di cesti o vasi. Durante le processioni panatenaiche, le fanciulle più belle, nobili e di buona reputazione dell'Attica portavano in tali canestri i doni alla dea Atena.

[21] Cfr. *Carmide*, 174 B; *Protagora*, 354 E; *Gorgia*, 450 D; *Repubblica*, I 333 B; II 374 C; Antifonte, fr. 52 (Diels-Kranz).

[22] Cfr. *Eutifrone*, 15 A-B; *Ippia maggiore*, 303 E - 304 A.

[23] Si tratta di un'unità di peso usata sia dai Greci sia dai Romani, equivalente a ciò che si può mettere sul piatto della bilancia.

GLI AMANTI

[Sulla filosofia]

Per noi, dunque, carissimo amico, il filosofare è ben lungi dal consistere nell'erudizione e nell'occuparsi delle arti.

139 A

Presentazione, traduzione e note di

Maria Luisa Gatti

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto de «Gli amanti».

I. Prologo. [132 A - 133 C]

II. Prima definizione. Identificazione di filosofia ed erudizione [133 C - 135 A]

III. Seconda definizione. Identificazione di filosofia e cultura generale [135 A - 137 A]

IV. Terza definizione. La filosofia come «conoscenza di sé» [137 A - 138 D]

V. Conclusioni [138 D - 139 A]

Autenticità, personaggi, scena, epoca di composizione e titolo de «Gli amanti».

Seri sospetti sull'autenticità de *Gli amanti* vengono avanzati da quasi tutti gli interpreti. Già Trasillo, un Medioplatonico dell'epoca di Tiberio, pur inserendo *Gli amanti* nella sua quarta Tetralogia, dubitava della possibilità che fossero uno scritto platonico (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 37).

Il dialogo si svolge ad Atene, nella scuola del grammatico Dionisio, presentato da Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, III 4) come primo maestro di Platone. Socrate narra la discussione da lui iniziata con gli amanti di due giovanetti, che al suo arrivo stavano parlando di geometria. Uno dei due amanti disprezza la filosofia, mentre l'altro, pur avendone stima la identifica con l'erudizione: mentre Socrate definisce la filosofia conoscenza di sé e «cura dell'anima».

Riguardo all'epoca di composizione, mentre Taylor avanza l'ipotesi che l'autore fosse in rapporto con gli Accademici che soggiornarono, verso la fine della vita di Platone, ad Asso, sotto la protezione di Ermia di Atarneo, Souilhé, mettendo in luce l'imitazione riduttiva delle dottrine platoniche, osserva che l'autore de *Gli amanti* fu un Accademico, che, probabilmente, scrisse quando la scuola si stava volgendo soprattutto a questioni morali, trascurando gli aspetti speculativo-dialettici del pensiero di Platone, ossia all'epoca di Polemone. La data estrema che si dovrebbe assegnare a *Gli amanti* è l'epoca di Eratostene (III-II secolo a.C.), perché sembra che l'epiteto di atleti del *pentathlon*, attribuito al geografo dagli avversari, derivasse da questo dialogo.

Per quanto riguarda il titolo del dialogo, occorre ricordare che, accanto a quello de *Gli amanti*, scelto da Burnet, in alcuni manoscritti ed autori antichi ricorre quello de *I rivali*.

Prologo

[Steph., I, p. 132 A]

Entrai nella scuola del grammatico[1] Dionisio e lì vidi, tra i giovani, quelli che venivano considerati i più ragguardevoli quanto a bellezza e nobiltà dei padri, con i loro amanti. Due giovinetti stavano discutendo, ma non riuscivo affatto a sentire di che cosa si trattasse. Sembrava, tuttavia, che la disputa vertesse su Anassagora[2], *[B]* oppure su Enopide[3]: in verità, mi pareva che tracciassero dei cerchi e imitassero delle inclinazioni, appoggiandosi sulle mani, con grande impegno. Allora io, che sedevo vicino all'amante di uno di loro, lo toccai con il gomito e gli chiesi su che cosa i giovani stessero discutendo con tanta serietà, dicendo: «Certo, dev'essere qualcosa di grande e di bello ciò a cui dedicano un simile impegno».

Ed egli rispose: «Ma che grande e bello! Costoro ciarlano di astronomia e chiacchierano di filosofia». *[C]*

Stupito della sua risposta, gli domandai: «Giovanotto, il filosofare ti sembra forse una cosa da disprezzare? Perché parli così ostilmente?».

L'altro, allora, che gli sedeva vicino, ed era suo rivale, avendo udito la mia domanda e la sua risposta, replicò: «Non è da te, Socrate, chiedere a costui se pensi che la filosofia sia da disprezzare. Non sai che ha passato tutta la vita a fare la lotta, saziarsi e dormire? Così, che cosa credevi che ti avrebbe risposto, se non che la filosofia merita disprezzo?». *[D]*

Dei due amanti, questo aveva sempre coltivato la musica[4], mentre l'altro, che egli scherniva, la ginnastica. Mi parve che si dovesse lasciar perdere quello che avevo interrogato, dal momento che neanche lui pretendeva di essere esperto nel ragionare, bensì nell'agire, e che mi convenisse rivolgermi, invece, all'altro, che presumeva di essere più sapiente, per cercar di ricavare qualcosa da lui, nei limiti del possibile. Gli dissi, dunque: «Ho chiesto la stessa cosa a entrambi. Se tu pensi di saper rispondere meglio di costui, ti faccio la stessa domanda che ho rivolto anche a lui, ossia se ti sembra che il filosofare sia bello, oppure no». *[133 A]*

Non appena i due giovani ci ebbero sentiti dire questo, tacquero, e, interrotta la lite, si misero ad ascoltarci. Non so che cosa abbiano provato gli amanti, ma io rimasi sconvolto, perché vengo sempre colpito dai giovani e dalla loro bellezza. Mi pareva, a dire il vero, che anche l'altro fosse sconvolto non meno di me; comunque, mi rispose, e con molta ambizione[5]: «Se un giorno, Socrate, disse, *[B]* dovessi pensare che il filosofare sia una cosa spregevole, non mi considererei nemmeno un uomo, e così sarebbe di chiunque altro fosse di questo parere».

Intanto, indicava il rivale e alzava la voce, affinché il suo amato l'udisse.

Ed io domandai: «Allora, il filosofare ti sembra una bella cosa?».

«Certamente», disse.

«Ebbene – chiesi – ti sembra possibile sapere, di un soggetto qualsiasi, se sia bello o brutto, senza sapere, innanzi tutto, che cosa sia?».

«No», rispose. *[C]*

«Sai, dunque – domandai – che cos'è il filosofare?».

«Certo», affermò.

«Allora, che cos'è?», chiesi.

Prima definizione. Identificazione di filosofia ed erudizione

«Che cos'altro è, se non ciò che ha sostenuto Solone? Solone, infatti, ha

detto, mi pare: *Invecchio, ma continuo ad imparare sempre molte cose*[6]. Allo stesso modo, anche a me sembra che chi vuole filosofare debba sempre imparare qualcosa, sia da giovane, sia da vecchio, per apprendere il più possibile nel corso della vita».

Dapprima mi parve che le sue affermazioni fossero sensate, poi, dopo aver riflettuto, gli domandai se ritenesse che la filosofia fosse erudizione[7]. *[D]*

Ed egli rispose: «Certo».

«Ma pensi che la filosofia sia soltanto bella, oppure anche buona?», chiesi.

«Senz'altro anche buona», rispose.

«Allora, vedi forse in questo una peculiarità della filosofia, oppure ti pare che si trovi allo stesso modo anche altrove? Per esempio, l'amore per la ginnastica ti sembra essere non solo bello, ma anche buono, oppure no?».

Ma egli, con molta ironia, diede due risposte. «Di fronte a costui si dica che non è né una cosa né l'altra, mentre davanti a te, Socrate, *[E]* ammetto che è sia bella, sia buona. E, difatti, penso che sia corretto».

Allora, gli domandai: «Ebbene, credi che anche negli esercizi fisici la passione per la ginnastica consista nell'esercitarsi molto?».

Egli rispose: «Proprio come, anche riguardo al filosofare, penso che la filosofia consista nell'erudizione».

E io chiesi: «Ma tu pensi che quelli che coltivano con passione la ginnastica desiderino altro da ciò che procura salute al loro corpo?».

«Mirano proprio a questo», concluse.

«Ebbene – dissi io – sono i molti esercizi a produrre la salute del corpo?». *[134 A]*

Rispose: «E come ci si potrebbe procurare la salute del corpo con pochi esercizi?».

Mi parve che fosse ormai giunto il momento di spingere l'appassionato di ginnastica ad aiutarmi con la sua esperienza in campo ginnico. Perciò, gli chiesi: «Carissimo, perché te ne stai zitto, mentre costui dice queste cose? Sei anche tu del parere che gli uomini si procurino la salute del corpo con un gran numero di esercizi, o pensi piuttosto che lo facciano con esercizi misurati?».

«Ma io, rispose, credevo, Socrate, che anche un porco[8], come si suol dire, sapesse che gli esercizi secondo misura fanno star bene il corpo. *[B]* Perché mai non lo dovrebbe sapere un uomo, che non dorme, non mangia e ha il collo intatto e magro per i gravi pensieri?[9]».

A queste sue parole i giovani sorrisero compiaciuti, mentre l'altro arrossì.

E io replicai: «Ebbene, ormai ammetti che né i molti, né i pochi esercizi fanno star bene il corpo umano, bensì quelli secondo misura? Oppure vuoi sostenere la tua opinione contro noi due?». *[C]*

Quello rispose: «Lotterei molto volentieri contro di lui, e so bene di essere in grado di venire in soccorso della tesi che ho presentato, fosse anche più debole di questa (che non vale nulla), ma non voglio proprio prendere partito di fronte a te contro la mia opinione. Ammetto, invece, che non sono i molti esercizi, ma quelli secondo misura a produrre vigore negli uomini».

«E riguardo ai cibi? Saranno quelli secondo misura, oppure quelli abbondanti?», chiesi.

E lui fu d'accordo anche per i cibi. *[D]*

Poi lo costrinsi ancora ad ammettere che, anche per tutte le altre cose concernenti il corpo, le più utili sono quelle secondo misura e non, invece,

quelle in eccesso o in difetto.

Egli convenne con me che giovano di più quelle secondo misura.

«E – proseguii – a proposito dell'anima? Fra gli alimenti che le vengono somministrati le sono utili quelli secondo misura, oppure quelli che non vi sono conformi?».

«Quelli secondo misura», disse.

«Ma, allora, tra i cibi che vengono somministrati all'anima vi sono anche le scienze?».

Ne convenne.

«E, pertanto, tra esse, l'utilità dipende dalla misura, ma non dalla quantità?».

Fu d'accordo. *[E]*

«Allora, a chi sarebbe giusto rivolgersi per chiedere quale sia la misura degli esercizi e del cibo per il corpo?».

Fummo tutti e tre concordi nell'affermare che si trattava del medico o del maestro di ginnastica[10].

«E, riguardo al piantare ed alle sementi, chi saprebbe dire in che cosa consiste la giusta misura?».

Anche a questo proposito convenimmo che fosse l'agricoltore.

«Ma chi sarebbe giusto interrogare riguardo al piantare e seminare nell'anima le scienze, per sapere quante e quali di esse siano secondo la giusta misura?». *[135 A]*

A questo punto ci trovammo tutti in grave difficoltà e io, scherzando, domandai: «Volete che interroghiamo questi giovani, dato che siamo nell'imbarazzo? O, forse, proviamo vergogna, come i pretendenti di cui parla Omero, che non volevano ammettere che ci fosse qualcun altro in grado di tendere l'arco?[11]».

Seconda definizione. Identificazione di filosofia e cultura generale

Poiché mi pareva che si fossero persi d'animo a queste parole, cercai di esaminare la questione partendo da un altro punto di vista e chiesi: «Quali sono per noi soprattutto le scienze che il filosofo deve imparare, dato che non sono né tutte, né molte?». *[B]*

Allora, il più sapiente intervenne, dicendo: «Le scienze più belle e più convenienti sono quelle da cui si può ottenere la massima reputazione in filosofia. Ebbene, si potrebbe giungere alla massima fama mostrando di essere esperti in tutte le arti, o, almeno, nella maggior parte di esse e soprattutto nelle più importanti, imparando di esse ciò che conviene agli uomini liberi apprendere, che implica intelligenza e non ha che fare col lavoro manuale».

«Stai, forse, dicendo – chiesi – che è come nell'arte del costruire? *[C]* Anche in quel caso, difatti, potresti pagare un operaio cinque o sei mine, mentre non potresti avere un grande architetto nemmeno per diecimila dracme: ve ne sono davvero pochi anche fra tutti i Greci. Non intendi dire qualcosa di simile?».

Udito questo, anch'egli ammise di voler sostenere qualcosa di questo genere.

Gli domandai, allora, se non fosse impossibile per la stessa persona riuscire ad imparare, in questo modo, anche soltanto due arti, e nemmeno molto grandi.

Ed egli rispose: «Non credere, o Socrate, che io intenda dire che colui che si occupa di filosofia debba conoscere ciascuna delle arti, *[D]* con la stessa perfezione di chi la coltiva come professione. Egli deve, invece, come conviene ad un uomo libero ed educato, essere in grado di seguire ciò che vien detto da colui che esercita una data arte meglio di tutti i presenti, e di esprimere il proprio parere in modo da apparire il più capace e sapiente tra coloro che, di volta in volta, assistono a quello che si dice o

fa riguardo a tali arti».

Ed io, avendo ancora delle incertezze sul significato delle sue parole, *[E]* dissi: «Comprendo davvero bene quello che tu intendi per filosofo? Mi pare, infatti, che tu lo accosti agli atleti del *pentathlon*[12] nelle loro gare con i corridori o i lottatori. Anche quelli, difatti, sono inferiori a questi ultimi negli esercizi loro peculiari e sono secondi rispetto ad essi, mentre a confronto con gli altri atleti risultano primi e li vincono. Forse tu potresti dire che anche il filosofare produca qualcosa di simile in quelli che lo coltivano. *[136 A]* I filosofi sono inferiori a coloro che primeggiano quanto a competenza nelle arti, ma, stando al secondo posto, superano gli altri: così, chi si è dedicato alla filosofia sarebbe in tutto un uomo di second'ordine. Mi sembra che tu intenda qualcosa di questo genere».

«Mi pare – disse –, Socrate, che tu abbia ben compreso la questione del filosofo, avendolo paragonato a un atleta del *pentathlon*. Egli, infatti, è davvero un uomo che non si lascia asservire da nulla, e che non si affatica troppo per la perfezione, così da tralasciare tutte le altre cose per occuparsi di una sola, *[B]* come quelli che esercitano un'arte. Al contrario, si occupa di tutto secondo misura».

Dopo questa risposta, desiderando intendere in modo chiaro quello che diceva, gli chiesi se pensasse che gli uomini buoni fossero utili, oppure inutili.

«Senz'altro utili, Socrate», disse.

«Perciò, se i buoni sono utili, i cattivi sono inutili?».

Lo ammise.

«Ma, allora? Consideri i filosofi utili o no?». *[C]*

Ed egli riconobbe che essi sono utili, anzi, aggiunse di considerarli utilissimi.

«Ebbene, vediamo di sapere, se affermi il vero, in che cosa ci siano utili questi uomini di second'ordine. Difatti, è chiaro che il filosofo è inferiore a ciascuno di quelli che esercitano la propria arte».

Ne convenne.

«Allora – dissi – se ti capitasse, per caso, di essere ammalato tu stesso, oppure uno dei tuoi amici, nei confronti del quale nutri una grande sollecitudine, per ottenere la salute, condurresti in casa tua quell'uomo di second'ordine, il filosofo, oppure chiameresti il medico?».

Rispose: «Li chiamerei tutti e due». *[D]*

Io ribattei: «Non parlarmi di entrambi, ma dimmi quale dei due preferiresti e prima dell'altro».

«Nessuno – disse – metterebbe in dubbio che di preferenza e prima si debba chiamare il medico».

«Ebbene, in una nave sorpresa dalla tempesta a chi preferiresti affidare te e i tuoi beni, al nocchiero o al filosofo?».

«Al nocchiero, certamente».

«Allora, anche in tutti gli altri casi di questo tipo, finché vi sia uno competente nella propria arte, il filosofo non è utile?».

«Sembra», disse. *[E]*

«Perciò, adesso il filosofo risulta essere inutile? Difatti, vi sono sempre degli specialisti. E noi abbiamo convenuto che gli uomini buoni sono utili, mentre quelli cattivi sono inutili».

Fu costretto a riconoscerlo.

«Allora, che cosa diremo dopo questo? Posso domandartelo, oppure è troppo scortese farlo?».

«Chiedi pure quello che vorresti».

«Non desidero nient'altro – ripresi – se non che venga riassunto quello che è stato detto. *[137 A]*

Si tratta all'incirca di questo. Abbiamo convenuto che la filosofia è bella, come lo sono anche i filosofi

stessi, poi che i filosofi sono buoni, e che quelli buoni sono utili, mentre quelli cattivi sono inutili. D'altro canto, abbiamo ammesso che i filosofi, fino a quando vi siano uomini competenti nelle arti, sono inutili, e che di specialisti ve ne sono sempre. Non abbiamo convenuto questo?».

«Certamente», rispose.

Terza definizione. La filosofia come «conoscenza di sé».

«Perciò, abbiamo ammesso, a quanto pare, in base a quanto tu affermi, che, se filosofare è essere esperti nelle arti, come tu sostieni, i filosofi saranno cattivi e *[B]* inutili, finché vi siano delle arti tra gli uomini. Ma bada, mio caro, che non sia così, e che il filosofare non consista nell'occuparsi delle arti, e nel vivere a testa bassa ed affaccendati[13], nel tentativo di sapere tutto, bensì in qualcosa d'altro; difatti, pensavo che questo fosse disonorevole e che quelli che si dedicano alle arti venissero denominati operai. Così, sapremo con maggior chiarezza se dico il vero, qualora tu risponda a questa domanda: chi sono quelli che sanno *[C]* castigare correttamente i cavalli? Sono, forse, quelli che li rendono migliori, oppure altri?»

«Sono proprio quelli che li rendono migliori».

«E allora, in riferimento ai cani, quelli che sono capaci di renderli migliori, sanno anche castigarli in modo corretto?».

«Sì».

«Pertanto, la stessa arte rende migliori e castiga correttamente?».

«Mi sembra», disse.

«Ebbene, l'arte che rende migliori e castiga correttamente coincide con quella che distingue i buoni dai cattivi, oppure è un'altra?».

«È la stessa», rispose.

«Vorrai, allora, ammettere anche riguardo agli uomini, *[D]* che l'arte che li rende migliori coincide con quella che li castiga in modo corretto e che distingue i buoni ed i cattivi»[14].

«Certo», disse.

«Ma l'arte che vale per uno, varrà anche per molti, e quella che vale per molti varrà anche per uno solo?».

«Sì».

«È così per i cavalli e per tutti gli altri esseri?».

«Lo affermo».

«Qual è, dunque, la scienza che castiga in modo corretto quelli che, nella Città, creano disordine e violano la legge? Non è forse, l'arte giudiziaria[15]?».

«Sì».

«Ebbene, quella che denomini giustizia, è un'altra, oppure questa?».

«No, è questa». *[E]*

«Pertanto, l'arte con cui si castiga correttamente coincide con quella con cui si distinguono i buoni e i cattivi?».

«Sì».

«Ma chi ne conosce uno, ne conoscerà anche molti?».

«Sì».

«E chi non ne conosce molti, non ne conoscerà nemmeno uno?».

«Lo affermo».

«Se, dunque, un cavallo non fosse capace di distinguere i cavalli buoni da quelli cattivi, non conoscerebbe nemmeno se stesso?».

«Lo ammetto».

«E se un bue non sapesse distinguere i buoi cattivi da quelli buoni, non conoscerebbe nemmeno se stesso?».

«Sì», disse.

«E sarebbe così anche se fosse un cane?».

Ne convenne. *[138 A]*

«Allora, se un uomo non riesce a distinguere gli uomini buoni da quelli cattivi, non sarà, forse, nemmeno in grado di sapere, riguardo a se stesso, se è buono o cattivo, dal mo-

mento che anch'egli è un uomo?».

Lo ammise.

«Ma il non conoscere se stessi è esser temperanti, oppure no?».

«Non è essere temperanti».

«E conoscere se stessi è essere temperanti?».

«Sono d'accordo», disse.

«Pertanto, l'iscrizione di Delfi, a quanto pare, invita a praticare temperanza e giustizia»[16].

«Sembra».

«Ed è proprio con questa che sappiamo anche castigare in modo corretto?».

«Sì». *[B]*

«Dunque, ciò grazie a cui sappiamo castigare in modo corretto è la giustizia, ciò grazie a cui siamo in grado di conoscere noi stessi e gli altri è la temperanza?».

«Pare», disse.

«Perciò, giustizia e temperanza sono identiche?».

«Sembra».

«E, così, anche le Città sono ben governate, quando i colpevoli vengono puniti?».

«Dici il vero», rispose.

«E questa è l'arte politica?».

Lo ammise.

«Ma quando un solo uomo governa rettamente una Città, non viene forse denominato tiranno o re?».

«Certamente».

«Pertanto, governa con arte regale e tirannica?».

«È così».

«Ebbene, anche queste arti sono identiche a quelle?».

«Lo sembrano». *[C]*

«Ma quando un solo uomo governa in modo retto una casa, che nome gli viene attribuito? Non sarà, forse, quello di amministratore e di padrone?».

«Sì».

«Allora, anche costui amministrerà bene la casa grazie alla giustizia, oppure con qualche altra arte?».

«Con la giustizia».

«Pertanto, sono la stessa cosa, a quanto risulta, re, tiranno, politico, amministratore, padrone, saggio e giusto. E una sola è l'arte regale, tirannica, politica, dispotica, amministrativa, la giustizia, nonché la temperanza?».

«Sembra così», disse. *[D]*

Conclusione

«Allora, per il filosofo, quando il medico parla degli ammalati, è forse disonorevole non poter afferrare ciò di cui si discorre, né poter dare il proprio contributo su ciò che viene detto o fatto, e così pure quando si tratti di qualunque altro competente nella propria professione? Quando, invece, parla un giudice, o un re, o un altro di quelli che abbiamo appena ricordato, non sarà per lui una vergogna non poter seguire i loro discorsi, né dare ad essi un contributo?».

«E come non sarebbe vergognoso, o Socrate, non poter dare nessun apporto su argomenti così importanti?». *[E]*

«Sosterremo, dunque – dissi io – anche a questo proposito, che il filosofo debba essere come un atleta che pratica il *pentathlon*, un uomo di second'ordine, che in tutte le prove giunge al secondo posto ed è inutile, finché vi sia uno di quelli ricordati prima? Oppure affermeremo, innanzi tutto, che non deve cedere ad altri il governo della propria casa, né accontentarsi di tenervi il secondo posto, ma castigare e giudicare in modo retto, se la sua casa dev'essere bene amministrata?».

Ne convenne con me.

«Poi, se gli amici gli affidassero un arbitrato, se la Città gli ordinasse di decidere o di giudicare, *[139 A]* non sarebbe disonorevole, amico, appari-

re al secondo o al terzo posto, invece che al comando?».

«Mi sembra».

«Per noi, dunque, carissimo amico, il filosofare è ben lungi dal consistere nell'erudizione e nell'occuparsi delle arti».

Dopo che io ebbi concluso il mio discorso, il giovane sapiente, vergognandosi di ciò che aveva sostenuto, tacque, mentre quello ignorante ammise che era così; anche gli altri diedero la loro approvazione a quanto era stato detto.

NOTE

[1] Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III 4 afferma che Platone «ebbe la prima istruzione da Dionisio, di cui si ricorda anche nei *Rivali d'amore*».

[2] Su Anassagora, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 162-170; vol. V, s.v.

[3] Su Enopide di Chio, geometra e astronomo, vissuto all'epoca di Anassagora (cfr. la nota precedente) si veda Reale, *Storia...*, vol. V, s.v. « Presocratici» (n. 41). Seguendo le teorie di Anassagora ed Enopide i giovani studiavano l'obliquità dell'eclittica (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 9).

[4] Cfr. *Repubblica*, II 376 E; *Leggi*, VII 795 D: mentre la ginnastica educa il corpo, la musica educa l'anima.

[5] Cfr. *Carmide*, 154 C; 162 C.

[6] Cfr. *Lachete*, 188 B - 189 A; *Repubblica*, VII 536 D. Solone, vissuto fra il 640 ed il 560 a.C. circa, fu un poeta, generale e legislatore di Atene. Realizzò una riforma della Costituzione ateniese che ridusse i privilegi dell'aristocrazia.

[7] Riguardo al concetto di πολυμαθία, cfr. *Protagora*, 315 B-C; *Ippia minore*, 368 B-D; *Alcibiade minore*, 147 A e Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 264-265 (sul metodo della *polymathia* di Ippia). Si veda anche qui la nota 12.

[8] Cfr. *Lachete*, 196 D.

[9] Cfr. 132 C; Aristofane, *Nuvole*, 101; 1404.

[10] Cfr. *Protagora*, 313 D; *Critone*, 47 B; *Gorgia*, 504 A.

[11] Cfr. Omero, *Odissea*, XXI 285-329.

[12] Il *pentathlon* era una gara costituita da cinque prove: lotta, salto, corsa, disco, giavellotto (cfr. Filostrato, *Il ginnastico*, 3). Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 37, afferma che Democrito era stato soprannominato *pentathlon* per il carattere enciclopedico delle sue conoscenze. Si veda, anche, sopra, 133 C-D; 135 D, per una descrizione analoga dell'erudito, come colui che conosce qualcosa di tutto. Occorre, inoltre, ricordare che l'*Eutidemo* presenta come protagonisti due filosofi eristi, che erano stati lottatori di pugilato. Un elogio della cultura enciclopedica si trova invece in Aristotele, *Etica a Nicomaco*, I 3, 1094 B - 1095 A.

[13] Cfr. *Repubblica*, IV 433 A. Cfr. C.G. Cobet, *Ad Pseudoplatonis Theagen, Hipparcum, Rivales, Alcibiadem secundum*, «Mnemosyne», 1883, p. 16.

[14] Cfr. *Gorgia*, 476 E - 477 A.

[15] Cfr. *Repubblica*, III 409 D - 410 A; *Gorgia*, 478 A.

[16] Sull'iscrizione del tempio di Delfi, cfr. l'*Alcibiade maggiore*. Cfr. anche *Protagora*, 343 A-B; *Carmide*, 164 D - 165 A; 167 A.

TEAGETE

[Sulla filosofia]

O Demodoco, si dice che il consiglio sia cosa sacra e, se mai ne esiste uno così, questo è quello che tu mi stai chiedendo; infatti non c'è nulla di più divino, su cui consigliarsi, dell'educazione propria e dei propri famigliari.

122 B

Presentazione, traduzione e note di

Maria Teresa Liminta

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Teagete»

I. Incontro dei personaggi e tema della discussione [121 A - 122 B]

II. Dialogo tra Socrate e Teagete. Natura delle aspirazioni di Teagete [122 B - 124 B]

1. Teagete desidera la sapienza [122 B - 123 A]
2. Obiezione di Socrate: sapienza è termine troppo generico [123 A - E]
3. Teagete vuole apprendere l'arte di governare i cittadini [123 E - 124 B]

III. Secondo momento della discussione. In che cosa consiste l'arte del governare i cittadini [124 B - 127 D]

1. Teagete vuole forse diventare tiranno? [124 B - 125 B]
2. Teagete aspira a diventare un politico [125 B - 126 A]
3. Socrate invita Teagete a frequentare un buon politico [126 A - 127 B]
4. Teagete chiede di diventare discepolo di Socrate [127 B - D]

IV. Terzo momento della discussione. Socrate declina l'invito [127 D - 128 C]

1. Socrate invita Teagete a frequentare i Sofisti [127 D - 128 A]
2. Socrate adduce a giustificazione del rifiuto la propria ignoranza [128 A-C]

V. Monologo di Socrate [128 C - 130 E]

1. Il dèmone e l'efficacia dell'insegnamento [128 C - 129 D]
2. Influssi positivi e negativi del dèmone [129 D - 130 E]

VI. Conclusione. Socrate mette in guardia Teagete, ma questi accetta di correre il rischio e frequentare il filosofo[130 E - 131 A]

I personaggi

Tre sono i personaggi del *Teagete*, Socrate, Demodoco, padre di Teagete, e Teagete stesso. Questi è un giovane aspirante alla vita politica, con idee piuttosto confuse in proposito e fortemente influenzato dai coetanei entusiasti dell'insegnamento dei Sofisti e desideroso di imitarli. Non appare tuttavia del tutto sprovveduto, in quanto si dichiara disposto, se Socrate lo vorrà accogliere tra i suoi discepoli, a seguire lui solo, mettendo da parte qualsivoglia idea di imparare da altri. Da ciò si può dedurre che, seppur ad un livello intuitivo, riconosca la profonda differenza che intercorre tra Socrate e i sapienti del suo tempo.

Due soprattutto sono gli elementi che gli risultano chiari e che ha assorbito, finora indirettamente, dal filosofo: egli ha la certezza che non si può diventare un buon politico mettendosi al seguito dei grandi politici, in quanto l'arte che lo interessa non pare trasmissibile neppure da padre a figlio (cfr. 126 C-D).

Conosce inoltre molto bene gli straordinari effetti che Socrate produce su chi ne diventa amico e seguace e vorrebbe entrare a far parte degli eletti (cfr. 128 C).

Teagete risulta, nel complesso, una figura molto fresca e convincente da un punto di vista artistico, anche perché abilmente accostata a quella di un padre ansioso e molto affettuoso, ma dalle idee altrettanto imprecise in fatto di educazione politica.

Demodoco è spinto a cercare Socrate dalla paura che il figlio cada in mani abili, ma poco affidabili (cfr. 127 B-D) e pare sollevato da un gran peso, quando Socrate accetta di discutere con lui, ma, soprattutto, non si dice pregiudizialmente contrario ad accogliere il giovane tra i propri discepoli. È un uomo pratico, e come tale, si esprime: l'educazione di Teagete per lui non è diversa dall'impegno che richiede la coltivazione di un campo, di un albero che deve crescere diritto e sano, è solo più complicata, più angosciante, perché il ragazzo ha delle precise esigenze e le fa sentire.

In Socrate ripone una fiducia assoluta, si dice pronto a mettergli tutto quanto ha di più prezioso e di più caro a disposizione, a patto che si prenda cura del «suo» Teagete (127 C-D).

Socrate è indubbiamente il personaggio più originale dell'opera, perché qui compare con alcuni caratteri che non gli sono abituali, o, perlomeno, con delle particolari accentuazioni di essi: soprattutto il tema della preveggenza pare ad alcuni critici eccessivamente sviluppato.

Di certo l'argomento di fondo, quello dell'educazione, la serietà e profondità con cui viene trattato, l'abilità dialettica con cui Socrate discute le risposte di Teagete ed analizza il passo citato di Euripide, vedendone tutte le possibili implicanze, sono sicuramente platonici.

Scena del dialogo, cronologia e autenticità

Il luogo in cui si immagina si svolga il dialogo è il portico di Zeus Liberatore in Atene. L'epoca dello svolgimento risulta da 127 E - 128 A, in cui si danno per presenti in Atene Prodico, Polo e Gorgia (cfr. *Apologia di Socrate* 19 E). I riferimenti ad Archelao di Macedonia (124 D; cfr. *Gorgia*, 470 D) ci riportano al 413 a.C. e la spedizione ateniese di Trasillo contro Efeso (129 D) al 410-409 a.C.. Naturalmente tutti questi elementi sono considerati «anacronismi» da chi giudica non autentica l'opera e di epoca nettamente posteriore.

La questione dell'autenticità riveste per il *Teagete* una notevole importanza.

Nell'antichità pare non essere mai stata messa in dubbio. Trasillo, nel suo catalogo, inserisce il *Teagete* nella V tetralogia, accanto al *Carmide*, al *Lachete*, al *Liside* con il titolo di *Teage o della sapienza*. Eliano (*Storie varie*, VIII 1, 2) mentre riassume parecchi passaggi del dialogo o vi allude, non avanza il benché minimo sospetto sulla sua appartenenza a Platone, mentre, nel capitolo che segue, esprime forti dubbi sulla autenticità dell'*Ipparco*.

La critica moderna, a partire dal secolo scorso (Schleiermacher, Ast, Hermann, Zeller, Ueberweg, Gomperz, Raeder, Bruns, Adam, Pavlu, Wilamowitz-Moellendorf), si è attestata su posizioni nettamente diverse ed ha giudicato il *Teagete* apocrifo (poche sono le voci per l'autenticità, per esempio, Socher, Knebel, Grote, Waddington), sulla base di considerazioni che si possono così sintetizzare: la figura di Socrate, quale emerge da questo scritto, è troppo diversa da quella che Platone ci propone nei suoi dialoghi e soprattutto il «daimonion» presenta caratteri insoliti. L'autore, contemporaneo o posteriore a Platone, si sarebbe servito, per imitarlo, dell'*Apologia di Socrate*, dell'*Alcibiade maggiore* e, soprattutto, del *Teeteto*, mentre il VI libro della *Repubblica* avrebbe probabilmente fornito l'idea del soggetto. Qualcuno arriva addirittura a supporre che il *Teagete*, composto dopo l'*Apologia di Socrate*, avrebbe provocato una risposta platonica attraverso il *Teeteto*, al fine di recuperare la figura di Socrate nella sua vera fisionomia. Si rimprovera in modo particolare lo scritto di aver caricato l'intima voce del«daimon» socratico, di una

virtù profetica, di una dote di preveggenza caricata di valenze che non hanno riscontro nelle altre opere di Platone che parlano del maestro, a parte qualche passo come il *Fedro*, 242 B-C, dove l'allusione è ironica.

Che Socrate possedesse delle doti molto particolari è più volte detto e ripetuto non solo in Platone (nel *Simposio*, oltre che nei dialoghi già citati), ma anche in altri autori, quali Senofonte (*Apologia, Detti memorabili*) ed in Cicerone (*De divinatione*). Tuttavia la voce che Socrate sostiene di avvertire dentro di sé, ha, di solito, un valore personale, lo trattiene dal compiere determinate scelte più che fornirgli sollecitazioni.

Nel *Teagete*, invece, il «daimon» opera attraverso Socrate, ma sugli altri, sceglie chi è adatto a diventare filosofo, fornisce a Socrate un potere che si trasmette con la semplice vicinanza e compagnia, gli comunica doti di preveggenza che gli fanno intuire non solo future sciagure che incombono su amici e conoscenti, ma addirittura disastri militari e politici, quali la spedizione in Sicilia.

Si tratta, naturalmente, di argomenti tutti interessanti, ma che necessitano di una ulteriore riflessione e che, per molti aspetti, possono essere ribaltati, come opportunamente nota il Friedländer (*Plato*, vol. I, pp. 135-142), che, pur non prendendo apertamente posizione per l'autenticità dell'opera, ridimensiona e valuta in una diversa prospettiva molti degli elementi considerati probatori in senso negativo.

La data di composizione dell'opera è strettamente legata al riconoscimento o meno dell'autenticità della stessa. I molti che dubitano di essa, non sono concordi ed oscillano tra una collocazione posteriore all'*Alcibiade maggiore*, quindi posteriore al 340/339 a.C. che sarebbe il termine *post quem*, ed un'epoca decisamente più tarda, fine del III o inizio del II sec. a.C.

Il discorso cronologico verrebbe immediatamente ribaltato da una eventuale dimostrazione dell'autenticità dell'opera, perché, in tal caso, i riferimenti cronologici del dialogo sarebbero diversamente valutati e riporterebbero alla fine del V, inizio del IV sec. a.C.

Incontro dei personaggi e tema della discussione

[Steph., I, p. 121 A]

DEMODOCO[1] – O Socrate, se hai tempo, avrei bisogno di parlare *[121 A]* un po' con te in privato e, se anche sei preso da qualche affare, purché non sia troppo importante, ti prego per amor mio, di prestarmi attenzione.

SOCRATE – Invece non ho proprio nulla da fare; per te, poi, figurati! Così, se lo desideri possiamo parlare.

DEMODOCO – Ti va bene, se ci appartiamo qui, sotto il portico di Zeus Liberatore?[2]

SOCRATE – Se va bene per te!

DEMODOCO – Andiamo, allora. O Socrate, tutto quanto cresce, *[B]* piante, tutti gli animali e, tra l'altro, anche l'uomo, soggiace alle medesime leggi; e, infatti, a noi che ci occupiamo della terra, risulta estremamente facile sia preparare tutto ciò che serve alla piantagione sia la piantagione stessa; ma è quando la pianta comincia a crescere che necessita di molte difficili e fastidiose cure.

Così sembra che accada anche agli uomini *[C]* e, sulla base della mia esperienza, posso intuire quanto avviene anche in altri casi; infatti, di questo mio figlio, il concepimento e la generazione, comunque si voglia chiamarla, mi è riuscita estremamente facile[3]; è la sua educazione che mi risulta difficile e mi tiene in costante apprensione per lui.

Non sto a raccontarti tutto perché sarebbe troppo lungo; mi spaventa però il desiderio che egli prova in questo momento, desiderio, a dire il vero, non indegno, ma pericoloso; aspira, stando alle sue parole, a diventare sapiente[4]; ho *[D]* infatti l'impressione che alcuni suoi coetanei e compagni di demo, che vanno in città, lo turbino col riferirgli certi discorsi ed egli li invidia e, da tempo, fa pressioni su di me, convinto che debba prendermi cura di lui e pagare uno dei Sofisti che lo renda sapiente.

A me, del denaro, non importa più di tanto, *[122 A]* ma mi preoccupa il non piccolo pericolo che corre, mettendosi con tanta aspettativa per questa strada; fino ad ora l'ho trattenuto con la persuasione, ma, dato che non ci riesco più, penso che la cosa migliore sia di accontentarlo, per evitare che si faccia corrompere, frequentando qualcuno a mia insaputa, ed è proprio per questo motivo che sono venuto qui per affidarlo ad uno di quelli che godono fama di Sofisti[5] e tu sei capitato al momento opportuno, perché con te soprattutto, vorrei consigliarmi al proposito ora che sto per prendere una decisione; perciò, se dopo avermi ascoltato, hai qualche suggerimento da darmi, è il momento di farlo e devi farlo. *[B]*

Dialogo tra Socrate e Teagete. Natura delle aspirazioni di Teagete.

Teagete desidera la sapienza

SOCRATE – O Demodoco, si dice che il consiglio sia cosa sacra[6] e, se mai ne esiste uno così, questo è quello che tu mi stai chiedendo; infatti non c'è nulla di più divino, su cui consigliarsi, dell'educazione propria e dei propri famigliari. In primo luogo, dunque, tu ed io dovremo accordarci su che cosa esattamente prendere una decisione, perché non succeda, come spesso avviene, che io abbia in mente una cosa e tu un'altra e che, ormai avanti nella discussione, *[C]* ci rendiamo conto di essere ridicoli, io che

ti do consigli e tu che li ricevi, poiché abbiamo in mente cose del tutto diverse.

DEMODOCO – Mi pare che tu abbia ragione, o Socrate, e bisogna fare così.

SOCRATE – Ragione sì, ma non completamente; devo, infatti fare una piccola precisazione; sospetto che questo ragazzo desideri non ciò che noi crediamo che egli desideri, ma altro, e che, di conseguenza, noi ci troveremmo in una situazione ancora più assurda, *[D]* deliberando una cosa ancora diversa; mi pare che il modo più giusto di procedere sia cominciare da lui[7], chiedendogli ciò che veramente vuole.

DEMODOCO – Probabilmente la cosa migliore è quella che suggerisci tu.

SOCRATE – Dimmi, intanto, qual è il bel nome del ragazzo? Come dobbiamo chiamarlo?

DEMODOCO – Teagete[8], Socrate.

SOCRATE – Demodoco, tu hai dato a tuo figlio un nome bello e sacro. Spiegati con noi, dunque, Teagete. Tu sostieni di voler diventare sapiente e pretendi che tuo padre *[E]* ti trovi qualcuno la cui compagnia ti renda sapiente.

TEAGETE – Esatto.

SOCRATE – Tu chiami sapienti quelli che posseggono conoscenza in ciò in cui sono ritenuti sapienti o quelli che non la posseggono?

TEAGETE – Quelli che abbiano conoscenza, naturalmente.

SOCRATE – E tuo padre, allora, non ti ha insegnato e fatto istruire in quelle discipline in cui gli altri ragazzi di qui vengono educati, per lo meno quelli che sono di buona famiglia e cioè nel leggere, nello scrivere, nel suonare la cetra, nel fare la lotta e nel sostenere altre gare?[9]

TEAGETE – Certo.

SOCRATE – Eppure tu ritieni che ti manchi una certa scienza che tuo padre dovrebbe preoccuparsi di farti apprendere? *[123 A]*

TEAGETE – Appunto.

Obiezione di Socrate: sapienza è termine troppo generico

SOCRATE – E di che cosa si tratta: diccelo, così possiamo accontentarti.

TEAGETE – Lo sa anche lui, o Socrate, perché gliel'ho ripetuto più volte, ma ti parla così di proposito, come se non sapesse ciò che desidero; in questo modo ed anche in altri simili mi contrasta e non vuole affidarmi a nessuno.

SOCRATE – Le cose che tu hai detto fino a questo momento però sono state pronunciate senza testimoni, *[B]* ma ora prendi me come garante e, in mia presenza, ripeti qual è questa sapienza che tu desideri.

Dimmi: se tu volessi apprendere quell'arte grazie alla quale, gli uomini governano le imbarcazioni ed io, per caso, ti chiedessi: «O Teagete, qual è quella scienza per la cui mancanza tu rimproveri a tuo padre di non volerti affidare a qualcuno di quelli presso cui potresti diventare esperto?», che cosa mi risponderesti? Quale sarebbe questa scienza? Non forse la scienza nautica?

TEAGETE – Sì. *[C]*

SOCRATE – E se invece tu desiderassi essere sapiente in quell'arte che permette agli uomini di condurre i carri e della sua mancanza rimproverassi tuo padre ed io ti chiedessi qual è questa conoscenza, tu quale mi risponderesti che è? Forse la scienza dell'auriga?

TEAGETE – Certo!

SOCRATE – E quello che desideri apprendere ora è senza nome o ha un nome?

TEAGETE – Io credo che ce l'abbia.

SOCRATE – Tu forse ne conosci l'oggetto, ma non il nome o sai anche il suo nome?

TEAGETE – Ne so anche il nome.

SOCRATE – E qual è, dimmelo. *[D]*

TEAGETE – E che altro nome le si potrebbe attribuire se non sapienza?

SOCRATE – E l'arte dell'auriga, non è sapienza? O ti pare che sia ignoranza?

TEAGETE – Certamente no.

SOCRATE – Sapienza, dunque?

TEAGETE – Sì.

SOCRATE – E come ce ne serviamo? Grazie ad essa non sappiamo forse guidare un cocchio trainato da cavalli?

TEAGETE – Sì.

SOCRATE – E l'arte del pilota, non è sapienza?

TEAGETE – Pare anche a me.

SOCRATE – E non è quella con cui noi siamo in grado di guidare delle imbarcazioni?

TEAGETE – Proprio quella.

SOCRATE – E l'arte che tu desideri apprendere, che tipo di sapienza è? Grazie ad essa, che cosa sappiamo governare? *[E]*

TEAGETE – Gli uomini, mi pare.

SOCRATE – Quelli ammalati, forse?

TEAGETE – No, naturalmente.

SOCRATE – Infatti quell'arte è la medicina; non è così?

TEAGETE – È così.

SOCRATE – Ma, allora, è quella che permette di guidare chi canta nei cori?

TEAGETE – No.

SOCRATE – Quella è la musica.

TEAGETE – Certo.

SOCRATE – Consente forse di comandare ai ginnasti?

TEAGETE – No.

SOCRATE – In tal caso si tratterebbe della ginnastica.

TEAGETE – Infatti.

Teagete vuole apprendere l'arte di governare i cittadini

SOCRATE – Ma allora, a chi permette che si diano ordini questa tua arte? Su, parla come io ho fatto poco fa con te.

TEAGETE – Ai cittadini, mi pare. *[124 A]*

SOCRATE – E nella città non ci sono forse degli ammalati?

TEAGETE – Certo, ma io non mi riferisco solo a questi, ma anche a tutti gli altri abitanti della città.

SOCRATE – Forse comincio a capire di quale arte parli. Non mi pare proprio che tu alluda a quella che ci permette di comandare ai mietitori, ai vendemmiatori, ai piantatori, ai seminatori, ai trebbiatori, perché questa è l'agricoltura o no?

TEAGETE – Sì.

SOCRATE – E neppure ti riferisci a quella che ci mette in grado *[B]* di dare indicazioni a tutti coloro che segano, forano, piallano, torniscono; questa, infatti, è la carpenteria.

TEAGETE – Appunto.

SOCRATE – Ma forse tu alludi a quell'arte che ci consentirebbe di comandare a tutti questi ed anche ai contadini, ai falegnami, agli artigiani in genere e ai semplici privati, sia agli uomini che alle donne; è di questa sapienza, forse, che tu parli?

TEAGETE – È da un bel po' di tempo che sto accennando proprio a questa.

Secondo momento della discussione. In che cosa consiste l'arte del governare i cittadini

Teagete vuole forse diventare tiranno?

SOCRATE – Dimmi un po', allora: forse che Egisto[10], l'uccisore di Agamennone, *[C]* non comandava in Argo a tutti quelli di cui tu parli, artigiani e semplici cittadini, uomini e donne tutti quanti o ad altri?

TEAGETE – No, proprio a questi.

SOCRATE – Andiamo avanti; Peleo[11], figlio di Eaco, a Ftia, non comandava alle stesse persone?

TEAGETE – Sì.

SOCRATE – E hai sentito parlare di Periandro[12], figlio di Cipselo che governava a Corinto?

TEAGETE – Certo.

SOCRATE – E non era a questa stessa gente che comandava nella sua città? *[D]*

TEAGETE – Sì.

SOCRATE – Ed Archelao[13], figlio di Perdicca, che da poco regna in Macedonia, non pensi che governi sulle stesse persone?

TEAGETE – Naturalmente.

SOCRATE – Ed Ippia[14], figlio di Pisistrato, in questa città, a chi credi che abbia comandato? Non forse a costoro?

TEAGETE – E come no?

SOCRATE – E mi potresti dire con che nome vengono designati Bacide[15] e Sibilla ed il nostro concittadino Anfilito?[16]

TEAGETE – Con quale altro se non con quello di indovini?

SOCRATE – Parli bene, ma, allo stesso modo, sforzati di dirmi che nome hanno Ippia e Periandro per il comando di cui godono. *[E]*

TEAGETE – Quello di tiranni; quale altro, infatti?

SOCRATE – Quindi, chi desidera governare tutti gli uomini che si trovano in una città, desidera lo stesso potere che hanno costoro, la tirannide e cioè diventare tiranno.

TEAGETE – Pare.

SOCRATE – Ed è questo allora cui tu dici di aspirare?

TEAGETE – In base a quanto ho ammesso, pare di sì.

SOCRATE – Disgraziato, è perché desideri esercitare la tirannide su di noi, che da tempo vai rimproverando tuo padre, perché non ti affida ad un maestro *[125 A]* che ti insegni l'arte del tiranno? E tu, Demodoco, non ti vergogni, pur sapendo da un pezzo che cosa costui desidera e, pur avendo la possibilità di affidarlo a chi lo possa rendere esperto nella scienza che vuole conoscere, di non concederglielo e di non volercelo mandare? Ma, ora, vedi, poiché ti ha accusato in mia presenza, valutiamo insieme alla scuola di chi inviarlo e grazie all'insegnamento di chi, potrebbe diventare un tiranno sapiente.

DEMODOCO – Sì, per Zeus, o Socrate, consultiamoci pure, perché mi pare che, a questo proposito, *[B]* si tratta di prendere una decisione non da poco.

Teagete aspira a diventare un politico

SOCRATE – Fermati, o caro, prima cerchiamo di interrogarlo a fondo.

DEMODOCO – Chiedi pure.

SOCRATE – Che ne diresti, Teagete, se ci rifacessimo un po' ad Euripide?[17] Euripide, infatti, ad un certo punto afferma: «Sapienti sono i tiranni che frequentano uomini sapienti»[18].

Se, dunque, qualcuno chiedesse ad Euripide: «O Euripide, in che cosa affermi che diventano sapienti i tiranni *[C]* che vivono vicino ai sapienti?». Come se egli avesse detto: «Sono sapienti i contadini che frequentano i sapienti» e noi gli chiedessimo: «I sapienti in che cosa?», che cosa ci risponderebbe? « In che altro se non in agricoltura?».

TEAGETE – Certo ci direbbe questo.

SOCRATE – E se avesse scritto: «Sapienti sono i cuochi che frequentano i sapienti», e noi gli domandassimo: «I sapienti in che cosa?», che altro ci risponderebbe se non: *[D]* «Nella culinaria»?

TEAGETE – Certo.

SOCRATE – E se egli avesse detto: «Sapienti sono i lottatori che frequentano i sapienti», e noi gli chiedessimo: «Dei sapienti in che cosa tu parli, o Euripide?», che cosa ci direbbe se non: «Dei sapienti nella lotta»?

TEAGETE – È così.

SOCRATE – E, poiché egli disse: «Sapienti sono i tiranni che frequentano i sapienti», se noi gli chiedessimo: «Dei sapienti in che cosa parli, o Euripide?», che altro ci direbbe? Di quale sapienza parlerebbe?

TEAGETE – Ma, per Zeus, proprio non lo so.

SOCRATE – Vuoi che te lo dica io?

TEAGETE – Sì, se ti fa piacere.

SOCRATE – Questa è la sapienza che Anacreonte[19] attribuiva a Callicrite[20], figlia di Ciane o non conosci il carme?

TEAGETE – Certo.

SOCRATE – È questa dunque la compagnia che tu desideri, quella di un uomo che sia compagno d'arte di Callicrite, figlia di Ciane, *[E]* e conosca, come il poeta affermava, l'arte della tirannide, per diventare tiranno nostro e della città?

TEAGETE – È un bel po', o Socrate, che scherzi e mi prendi in giro.

SOCRATE – Ma come, non è questa la sapienza che desideri possedere per governare tutti i cittadini? Ed una volta che tu la possedessi, che altro saresti se non un tiranno?

TEAGETE – Vorrei sì diventare tiranno, possibilmente di tutti gli uomini, *[126 A]* o almeno della maggior parte; penso che lo vorresti anche tu e tutti quanti ed ancor più forse vorrei essere un dio, ma non è precisamente questo che dicevo di desiderare[21].

SOCRATE – Ma, allora, che cosa vuoi? Non dicevi di aspirare al governo della città?

Socrate invita Teagete a frequentare un buon politico

TEAGETE – Sì, però non con la forza, come i tiranni, ma col generale consenso come anche altri stimabili cittadini della nostra città.

SOCRATE – Alludi a Temistocle[22], Pericle[23], Cimone[24] e a quanti sono diventati validi uomini politici?

TEAGETE – Per Zeus, proprio a questi.

SOCRATE – Vediamo, allora: se tu, per caso, desiderassi diventare esperto nell'ippica, da chi andresti per trasformarti in un abile cavaliere? *[B]* Da altri che non fossero dei cavallerizzi?

TEAGETE – Ma no, per Zeus.

SOCRATE – Ti affideresti ad esperti in quest'arte che possedessero cavalli e che di essi ed anche di quelli altrui sapessero servirsi in ogni situazione.

TEAGETE – È chiaro!

SOCRATE – E se tu volessi impratichirti nell'arte di lanciare dardi, non credi che ti affideresti, per diventare sapiente, a degli abili arcieri che possedessero giavellotti, sapessero servirsene a loro piacimento ed eventualmente fossero in grado di usare anche quelli altrui? *[C]*

TEAGETE – Naturalmente!

SOCRATE – Dimmi, dunque; poiché vuoi diventare sapiente nella politica, frequentando chi altri, ritieni che ti trasformerai in un esperto, se non quei politici che sono competenti negli affari di stato e sanno servirsene in ogni occasione, sia per la propria città, sia per quelle altrui e sanno trattare tanto con gli stati greci che con quelli barbari? O non pensi, per caso, che diventerai competente in ciò in cui essi sono esperti, affidandoti ad altri e non a costoro?

TEAGETE – O Socrate, ho sentito riferire alcuni tuoi discorsi, secondo i quali, *[D]* i figli di questi uomini politici non sarebbero per nulla migliori dei figli dei calzolai; e, per quello che io stesso posso verificare, mi pare che tu dica una grande verità; sarei pazzo a credere che uno di questi possa trasmettermi la sua sapienza, mentre, in nessun caso, può essere di aiuto al proprio figlio, ammesso poi che, in qualche modo, egli possa giovare in tal senso ad un altro qualsiasi[25].

SOCRATE – O carissimo, come ti comporteresti con lui, se tu avessi un figlio che ti seccasse con tali insistenze e ti dicesse di voler diventare un buon pittore *[E]* e rimproverasse te, suo padre, di non voler spendere denaro per lui a tale scopo, ma disprezzasse gli esperti in quest'arte, i pittori e si rifiutasse di andare a scuola da loro? O, aspirando a diventare un buon suonatore di flauto, non tenesse in nessuna considerazione i flautisti o i citaredi, pur desiderando diventare un suonatore di cetra? Sapresti tu come trattarlo o dove diversamente inviarlo, dal momento che si rifiuta di imparare da costoro?

TEAGETE – Per Zeus, proprio no.

SOCRATE – Ed ora tu che ti comporti con tuo padre proprio nello stesso modo, *[127 A]* ti meravigli e gli muovi dei rimproveri se non sa come regolarsi con te e dove mandarti? Perché noi siamo pronti ad affidarti a chi tu preferisca tra gli eccellenti uomini politici di Atene dei cui insegnamenti potrai giovarti gratuitamente e, così, nello stesso tempo, non spenderai soldi ed acquisterai nella comune stima molto di più che affidandoti a chiunque altro.

TEAGETE – Ma, o Socrate, non appartieni anche tu agli uomini eccellenti? Se infatti volessi prendermi presso di te, io sarei soddisfatto e non cercherei nessun altro.

SOCRATE – Che cosa dici, o Teagete? *[B]*

Teagete chiede di poter diventare discepolo di Socrate

DEMODOCO – Parla a ragion veduta, o Socrate, e faresti un favore anche a me.

Io ritengo non possa esserci per me un più grande insperato guadagno se non che costui godesse della tua compagnia e tu volessi prenderlo presso di te; e mi faccio persino scrupolo a dire con quanta intensità io provi un tale desiderio, ma rivolgo a entrambi una preghiera, a te, o Socrate, perché lo prenda presso di te e a te, invece, perché non cerchi di frequentare altri che Socrate; mi libererete di molte, angoscianti preoccupazioni, perché ora tremo per lui, che finisca *[C]* per imbattersi in qualcuno che lo corrompa[26].

TEAGETE – Non devi più aver paura per me, o padre, se riesci a persuaderlo ad accettarmi tra i suoi amici.

DEMODOCO – Parli proprio bene. O Socrate, a questo punto, non mi resta altro che rivolgermi a te; infatti sono pronto, per dirla in breve, a mettere a disposizione me stesso, i miei beni, tutto quanto ho di più caro, insomma, per ogni evenienza, a patto che tu prenda a benvolere il mio Teagete e lo aiuti, *[D]* in ciò che ti è possibile[27].

Terzo momento della discussione. Socrate declina l'invito

Socrate invita Teagete a frequentare i Sofisti

SOCRATE – O Demodoco, non mi stupisce che tu ti sia dato tanta pena, se ritieni che io possa essere di grandissima utilità a costui; non so, infatti, per che cosa di più una persona di buon senso dovrebbe preoccuparsi se non perché il proprio figlio sia il migliore possibile; ma da dove ti sia venuta questa idea, che io sia in grado di aiutare tuo figlio a diventare un buon politico, più di quanto possa fare tu e da dove egli abbia maturato la convinzione che io, più di te, gli sarò di giovamento, questo mi lascia del tutto sbalordito. *[E]*

Prima di tutto, infatti, tu sei più anziano di me ed hai già ricoperto numerose e importantissime cariche in Atene, sei stimato dal demo di Anagirunte[28], quanto più non si po-

trebbe e dal resto della città, non meno di chiunque altro; in me, invece, nessuno di voi può scorgere simili qualità.

Inoltre, se il nostro Teagete disprezza la compagnia degli uomini politici e va alla ricerca di altri che sostengono di essere capaci di educare i giovani, ci sono qui Prodico di Ceo[29], Gorgia di Leontini[30], Polo di Agrigento[31] e molti altri, tanto abili da convincere, nelle città in cui giungono, i più nobili ed i più ricchi *[128 A]* dei giovani, i quali peraltro potrebbero, in modo del tutto gratuito, frequentare i cittadini che preferissero, a lasciare la compagnia di questi per la propria, pagando come ricompensa parecchio denaro[32] e, per di più, col dovere della riconoscenza.

Socrate adduce a giustificazione del rifiuto la propria ignoranza

Sarebbe logico che tu e tuo figlio *[B]* sceglieste qualcuno di questi e non me; io, infatti non posseggo nessuna delle loro beate e belle conoscenze, anche se lo vorrei, ma mi trovo sempre a ripetere, per così dire, di non sapere nulla al di fuori di una certa piccola scienza, quella dell'amore[33].

In questa, in verità, mi ritengo più competente di qualunque altro uomo del presente e del passato.

TEAGETE – Vedi, padre, pare che Socrate non voglia assolutamente accettarmi tra i suoi discepoli, mentre, da parte mia, se solo volesse, sarei pronto; ma, parlandoci così, ci prende in giro; *[C]* io, infatti, so di miei amici, coetanei e di poco maggiori di età che, prima di frequentarlo, non valevano nulla e che, in seguito invece, nel giro di breve tempo, sembrano diventati migliori di tutti quelli cui prima erano inferiori.

SOCRATE – Ma, o figlio di Demodoco, sai che cosa significa questo?

TEAGETE – Certo che lo so, per Zeus, e so anche che, se tu lo volessi, anch'io potrei diventare come loro.

Monologo di Socrate

Il dèmone e l'efficacia dell'insegnamento

SOCRATE – No, Teagete, la vera ragione ti sfugge ed io te la chiarirò: *[D]* infatti, fin da bambino, per volontà divina, mi segue un non so che di demonico[34]. Si tratta di una voce che, quando c'è, si manifesta come un'indicazione che io rinunci a fare ciò che sto per fare, ma non mi esorta mai; e, se qualche amico mi mette a parte di qualche progetto e la voce si fa sentire, è lo stesso; essa sconsiglia e non permette di realizzarlo e ti citerò dei testimoni di questo fatto.

Voi conoscete certamente quel Carmide[35] tanto bello, il figlio di Glaucone; *[E]* questi, una volta, mi stava mettendo a parte della sua intenzione di andare ad esercitarsi nello stadio di Nemea[36] e, subito, non appena cominciò a dire che intendeva allenarsi, si fece sentire la voce ed io lo sconsigliai vivamente e gli dissi:

«Proprio mentre parlavi si è fatta sentire in me la voce del dèmone: rinuncia ad allenarti».

«Forse – mi rispose –, vuole dirti che io non vincerò, ma quand'anche fosse così, il dedicarmi agli allenamenti per questo tempo, mi gioverà».

E, ciò detto, andò ad allenarsi. È bene che tu ti informi da lui che cosa gli accadde in seguito al suo esercitarsi *[129 A]* e, se volete, chiedete a Clitomaco, fratello di Timarco, che cosa gli disse Timarco allorché andava a morire per aver disobbedito al dèmone, lui ed Evatlo[37], il corridore dello stadio che aveva dato ospitalità a Timarco in fuga. Ed egli vi dirà che quegli gli parlò così.

TEAGETE – Come?

SOCRATE – «Clitomaco – disse –, io vado a morire per non aver voluto dar retta a Socrate».

E perché Timarco parlò così? Te lo spiegherò.

Una volta che Timarco si alzò dal simposio *[B]* e con lui Filemone, figlio di Filemonide, per andare ad uccidere Nicia, figlio di Eroscamandro[38], solo loro due sapevano del piano; Timarco, nell'atto di muoversi, disse rivolto verso di me:

«Che cosa ne dici, o Socrate? Voi state pure qui a bere, ma bisogna che io vada in un posto; e, se tutto va bene, tra poco sarò di ritorno».

Ma io sentii la voce e gli dissi: «Non muoverti, infatti ho avuto il solito segno del dèmone».

Ed egli si trattenne. Dopo un po', di nuovo si mosse per andare via e mi disse: «Vado, o Socrate». *[C]*

E di nuovo io sentii la voce. Ed ancora io riuscii a trattenerlo. Ma la terza volta, volendo evidentemente passare inosservato, si alzò senza dirmi niente, anzi, di nascosto, cogliendo un momento in cui io ero distratto e così se ne andò e fece ciò che, in seguito, lo condusse alla morte. Ecco perché egli disse al fratello quanto ora vi riferisco, che cioè andava a morire per non avermi ascoltato.

Ed ancora, per ciò che riguarda la spedizione in Sicilia[39], molti *[D]* potranno riferirvi quello che ripetevo sulla rovina dell'esercito. Sugli avvenimenti passati si possono sentire quelli che li conoscono, ma ora è possibile verificare se il segno dice la verità; infatti, al momento della partenza di Sannione il bello per la guerra, io avvertii la voce ed ora egli è via con Trasillo[40] a combattere contro Efeso e la Ionia; penso che perderà la vita o che, comunque, gli capiterà qualche cosa di simile e temo fortemente anche per la sorte di tutto l'esercito.

Influssi positivi e negativi del dèmone

Ho raccontato questi fatti perché sempre la potenza *[E]* di questo dèmone è determinante, anche nei rapporti con coloro che mi frequentano; a molti, infatti, è ostile ed essi non traggono profitto alcuno dalla mia compagnia, tanto che anche a me non è possibile stare con loro; a molti non impedisce di frequentarmi, ma, dalla mia vicinanza, non ricevono vantaggio alcuno; quelli, invece, che la potenza del dèmone assiste, perché godano della mia compagnia, sono coloro dei quali anche tu ti sei accorto; infatti ne ricevono un profitto immediato; ma, anche tra questi, alcuni godono di un vantaggio sicuro e duraturo; *[130 A]* molti, al contrario, fin tanto che stanno con me, progrediscono in modo soddisfacente, ma, una volta lontani, ridiventano come tutti gli altri.

E questo successe, una volta, ad Aristide[41], figlio di Lisimaco e nipote di Aristide. In mia compagnia, nel giro di poco tempo, aveva compiuto straordinari progressi; poi partecipò ad una spedizione e si imbarcò; di ritorno si avvide che, della cerchia dei miei amici, faceva parte Tucidide, figlio di Melesio e nipote di Tucidide. Questi, il giorno prima, in preda all'ira, aveva un po' trasceso *[B]* nelle sue espressioni nei miei confronti. Aristide, dopo che mi vide, mi abbracciò e scambiò alcune parole con me, e: «Sento dire – disse – che Tucidide ostenta boria nei tuoi riguardi ed insolentisce, come se fosse chissà chi».

«È così, infatti», risposi.

«Ma non sa che razza di schiavo era prima di frequentarti?».

«Evidentemente no, per gli dèi», gli feci notare.

«Ma anch'io, ora – continuò –, mi trovo in una situazione ridicola, o

Socrate». *[C]*

«E perché mai?», gli domandai.

«Perché, prima di partire ero in grado di sostenere una discussione con chiunque, senza sembrare inferiore a nessuno nel discorrere, tanto da ricercare la compagnia delle persone più elevate; adesso, invece, al contrario, se avverto che qualcuno è colto, lo evito; a tal punto provo vergogna per la mia pochezza».

«Ma – gli domandai –, questa capacità ti ha abbandonato all'improvviso o a poco a poco?».

«A poco, a poco», rispose. *[D]*

«Ma, quando l'avevi – domandai ancora – era perché imparavi qualche cosa da me o per qualche altra ragione?».

«Per gli dèi – mi rispose –, ti farò una confessione incredibile, ma vera, o Socrate.

«Io da te non imparai mai nulla, come tu sai, ma miglioravo, quando stavo con te, anche se ero solo nella stessa casa e non nella stessa stanza, naturalmente di più, se ero solo nella stessa stanza ed i miei progressi mi parevano di molto superiori, quando, nella stessa stanza, invece di guardare altrove, ti osservavo mentre parlavi e straordinari quando ti sedevo accanto *[E]* e ti toccavo[42]; ma tutta quella capacità è svanita».

Conclusione

Socrate mette in guardia Teagete, ma questi accetta di correre il rischio e frequentare il filosofo

SOCRATE – O Teagete, tale è la nostra compagnia: se piace al dio, i vantaggi sono notevoli ed immediati, in caso contrario, non c'è niente da fare. Sta' attento che non sia più sicuro per te farti educare da qualcuno di quelli che sono in grado di controllare l'utilità che offrono agli uomini, piuttosto che rischiare, venendo con me, di affidarti al caso.

TEAGETE – Mi pare che si debba fare così, Socrate: *[131 A]* mettere alla prova questo segno demonico frequentandoci; e, se ci sarà favorevole, molto bene; in caso contrario, ci consulteremo subito sul da farsi, se cercare la compagnia di un altro o tentare di placare il divino che c'è in te con preghiere, sacrifici ed in qualunque altro modo gli indovini suggeriscano.

DEMODOCO – Non ostacolare il ragazzo, Socrate, parla bene.

SOCRATE – Allora, se pare giusto che si debba fare così, facciamolo!

NOTE

[1] Demodoco è il padre di Teagete; da come viene presentato nel dialogo (cfr. 127 D-E), pare un personaggio in vista e molto stimato ad Atene. Potrebbe trattarsi di quello stratega che durante la guerra del Peloponneso prese la città di Antandro insieme con Aristide (cfr. Tucidide, *Storie*, IV 75, 2; cfr. anche *Presentazione*).

[2] Si trovava nel Ceramico (il mercato delle stoviglie) in un quartiere della zona nord-ovest di Atene. Era diviso in due parti dalle mura della città e, nella parte che era all'esterno, a partire dal 491 a.C. furono sepolti gli Ateniesi caduti in battaglia.

[3] Il paragone tra l'educazione dell'uomo ed il processo di crescita di una pianta è frequente in Platone (cfr. *Eutifrone*, 2 D; *Teeteto*, 167 B; *Repubblica*, VI 491 D; *Leggi*, VI 765 E).

[4] Il termine, per il momento è generico nel suo significato; man mano che il dialogo procede, esso però si precisa, prima come processo di una conoscenza tecnica (l'arte di governare), poi nel senso socratico di conoscenza di se stessi e del proprio io più profondo (l'anima), sia perché Socrate dichiara di non conoscere nulla tranne «una piccola cosa riguardo all'amore» (128 B) e quindi di possedere la sapienza nel suo grado più elevato, sia perché tale possibilità di conoscenza sarà messa in intima relazione con la benevolenza del «daimon». Come quasi sempre nei dialoghi platonici, le prime battute, attentamente considerate, contengono *in nuce* la trama concettuale che verrà gradualmente svolta.

[5] I Sofisti si proponevano come i maestri di educazione del tempo, e, comunque, prima della loro comparsa, non esisteva ad Atene un regolare sistema formativo di istruzione superiore che si costituirà, a partire dal IV secolo a.C. con Isocrate e la sua scuola di politica e di retorica. La forte influenza della sofistica sui giovani, tuttavia, a giudizio di Socrate, era nefasta (cfr. *Protagora*) perché li distoglieva dai valori autentici della tradizione greca per orientarli ad un assoluto relativismo. È di questo giudizio probabilmente che si fa interprete Demodoco. Cfr. nota 26 e *Lachete*, nota 9.

[6] Cfr. *Leggi*, V 321 C. Si allude ad un proverbio il cui significato non è del tutto chiaro. Forse il consiglio è definito cosa sacra perché un buon consiglio ha veramente questo valore e forse perché dare un consiglio comporta responsabilità da parte di chi lo dà nei confronti di chi lo riceve e, quindi, una sorta di timore quasi religioso nel darlo.

[7] Socrate preferisce al colloquio con il padre quello con il giovane Teagete perché l'animo giovane e desideroso di apprendere è più immediato nelle sue manifestazioni e più suscettibile di mutamenti profondi. È indubbiamente più facile con un giovane, non frenato e reso smaliziato dall'esperienza, radicalizzare un qualsiasi problema.

[8] L'etimologia del nome Teagete riporta a «colui che è consacrato a dio» o «colui che venera dio, che ama dio»; meno probabile l'ipotesi «colui che dio guida». Platone accenna a Teagete in *Repubblica*, VI 496 C e nell'*Apologia di Socrate*, 33 E, dove viene citato come persona già morta. Sappiamo anche che non potè dedicarsi alla vita politica per motivi di salute. Cfr. anche *Presentazione*.

[9] Per conoscere il valore e le modalità dell'educazione nel mondo greco, resta fondamentale l'opera di W. Jaeger, *Paideia. Die Formung der Griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig 1936, pp. 2-47; trad. it.: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1953, pp. 2-59.

[10] Egisto, era figlio di Tieste e di Pelopia, che lo abbandonò subito dopo la nasci-

ta. Trovato da alcuni pastori ed allattato da una capra, fu in seguito adottato da Atreo che gli impose, quando fu adulto, di uccidere Tieste. Senza saperlo, Egisto uccise il padre e si impadronì di Micene. Agamennone, figlio di Atreo ed erede, dapprima lo cacciò, poi, quando partì per la guerra di Troia, lo richiamò e gli affidò il governo dello stato. In sua assenza, Egisto sedusse la moglie di Agamennone, Clitennestra e con lei tramò e compì l'omicidio dell'eroe, al ritorno dalla guerra di Troia. Sette anni dopo, Oreste, il figlio di Agamennone, per vendicare il padre, uccise Egisto e la madre Clitennestra. Queste vicende sono al centro di alcune tra le più belle tragedie greche di Eschilo, Sofocle ed Euripide. Cfr. Eschilo, *Agamennone*, 1583 ss.; Omero, *Odissea*, III 263 ss., IV 517 ss., ecc.

[11] Peleo, figlio di Eaco e di Endeide, fu tra gli eroi che parteciparono alla spedizione degli Argonauti; si sposò in prime nozze con Antigone, figlia del re di Ftia ed ebbe in dote il dominio del paese, in un secondo momento con la nereide Teti e divenne padre di Achille, detto appunto «Pelide» (Apollodoro, *Biblioteca storica*, 3, 12, 6, ss.; 13, 1 ss.).

[12] Periandro, tiranno di Corinto e uno dei sette sapienti della Grecia (cfr. Erodoto, *Storie*, I 23).

[13] Archelao, re di Macedonia, figlio di Perdicca II, salì al trono nel 413 a.C. e regnò fino al 399. Alla sua corte ospitò molti artisti tra cui Euripide, Agatone, Zeusi. Cfr. *Alcibiade minore*, 141 D-E.

[14] Ippia, figlio di Pisistrato, fu tiranno di Atene insieme con il fratello Ipparco. Quando quest'ultimo fu ucciso da Armodio ed Aristogitone nel 514 a.C., governò da solo con molta durezza, tanto che gli Ateniesi, alleatisi con gli Spartani, lo cacciarono nel 510 a.C. Si rivolse allora a Dario, re di Persia e lo convinse a dichiarare guerra alla Grecia; egli stesso guidava i Persiani a Maratona. Morì a Lemno nel 490 a.C.

[15] Bacide e Sibilla non indicavano due individui, ma una categoria di persone aventi doti profetiche.

[16] Anfilito di Acarnania era contemporaneo di Onomacrito. Erodoto (*Storie*, I 62) cita un suo oracolo a Pisitrato. Qui è detto «nostro concittadino», perché probabilmente soggiornò a lungo ad Atene.

[17] Euripide di Salamina (480-406 a.C.), uno dei tre grandi tragici della Grecia. Contemporaneo di Anassagora, di Prodico, di Socrate, conobbe e si lasciò fortemente influenzare dalle loro dottrine. Grande poeta, spirito dubbioso e critico, attinse al mito, ma lo trasformò, depauperandolo del significato religioso, ma arricchendolo di acute notazioni psicologiche ed umane (cfr. A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1957-58; trad. it. di F. Codino , *Storia della letteratura greca*, Milano 1962, 1969², vol. II, pp. 475-531).

[18] Si tratta di un verso attribuito ad Euripide sia da Platone (*Repubblica*, VIII 568 A) sia probabilmente anche da Aristofane (*Tesmoforiazuse*, 21). Lo scoliasta di Aristofane invece lo dice di Sofocle e precisamente appartenente alla tragedia per noi perduta dal titolo: *Aiace di Locride*.

[19] Si allude ad un carme perduto. Anacreonte di Teo, città ionica dell'Asia Minore di fronte all'isola di Samo, vissuto nel VI-V sec. a.C. (570-485), dopo la conquista della Ionia da parte del re della Lidia e del re di Persia, si trasferì presso Policrate tiranno di Samo e poi presso Ippia ed Ipparco signori di Atene. Fu poeta soprattutto erotico, caratterizzato da grazia e leggerezza inimitabili. Compose elegie, giambi e canti lirici. Cfr. Lesky, *Storia della letteratura greca*, vol. I, pp. 237-241; cfr. Ipparco, nota 11; cfr. anche *Carmide*, nota 19.

[20] Ciane era figlia di Lipari e moglie di Eolo. Insieme con la figlia Callicrite aveva doti politiche notevoli e riuscì ad influenzare la politica del suo regno (cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, V 7).

[21] Cfr. *Alcibiade maggiore*, 105 A-C, *Alcibiade minore*, 141 C.

[22] Temistocle, celebre generale ateniese, nato nel 525 a.C.; nel 493 fu arconte e fece costruire il porto del Pireo; in contraso con Aristide, lo fece bandire per mezzo dell'ostracismo. Guidò la flotta ateniese nella famosa battaglia di Salamina, nella quale sconfisse definitivamente Serse. Tra il 474 ed il 472 fu accusato di peculato e fu mandato in esilio prima ad Argo, poi ad Efeso e poi addirittura in Persia dove nel 461 morì a Magnesia.

[23] Pericle, politico ateniese, figlio di Santippo e di Agaristo, nato poco dopo il 500 a.C., discepolo di Zenone e di Anassagora; si oppose a Cimone che non voleva concedere riforme e contribuì a bandirlo con l'ostracismo. Fu l'artefice del massimo sviluppo di Atene dal punto di vista politico, economico e culturale in un'epoca che è detta appunto «età di Pericle». Tentò di ricondurre tutta la Grecia sotto l'egemonia ateniese, riuscendovi solo in parte, cioè per la potenza marittima. Modificò profondamente lo stato ateniese in senso democratico e fece abbellire Atene e la sua Acropoli di splendidi monumenti tra cui il Partenone. Cfr. *Alcibiade maggiore*, nota 13.

[24] Cimone, generale ateniese, figlio di Milziade, appartenente al partito conservatore, combatté e vinse i Persiani a Panfilia (466 a.C.), ristabilì le sorti di Atene, provocando l'invidia degli avversari che lo fecero esiliare per dieci anni, quale nemico della libertà popolare. Richiamato in patria nel 457, riuscì a concludere una tregua di cinque anni con Sparta dopo la battaglia di Tanagra: in seguito, combattendo contro i Persiani fu a capo della flotta e cadde durante l'assedio di Cipro.

[25] Questa incapacità dei politici di trasmettere l'arte ai propri figli è un tema ricorrente in Platone. Cfr. *Protagora*, 319 E ss., *Alcibiade maggiore*, 118 D-E, *Menone*, 93 C ss.

[26] Ritorna a questo punto e con estrema chiarezza il tema dell'opposizione tra il progetto educativo socratico e quello sofistico che sta al centro dei dialoghi platonici dedicati alle grandi personalità della Sofistica e di alcuni dialoghi giovanili. I due progetti, l'uno mirante al recupero di certezze e valori, fondato sulla convinzione che l'uomo è soprattutto la sua anima, l'altro basato su di un relativismo assoluto e proteso a comunicare tecniche che procurassero ricchezze e potere, erano evidentemente agli antipodi.

[27] Alcuni critici hanno voluto vedere in questa appassionata richiesta di Demodoco a Socrate, perché si prenda cura del figlio, un esplicito intento apologetico, che sarebbe comunque nell'intenzione dell'autore del dialogo, contro l'accusa di corrompere i giovani mossa a Socrate durante il processo a lui intentato. Peraltro Socrate nell'*Apologia di Socrate*, tra gli esempi di giovani da lui educati e non corrotti (33 D-E, 34 A-B), perché, in tal caso, coglierebbero l'occasione per unirsi al coro delle accuse, cita Paralio, figlio di Demodoco, «di cui, egli dice, era fratello Teagete» (*Apologia di Socrate*, 33 E).

[28] Anagirunte pare fosse un demo della tribù Eretteide.

[29] Prodico di Ceo. Vissuto probabilmente tra il V ed il IV sec. a.C., celebre Sofista. Autore delle *Horai*, fondava la sua abilità sulla sinonimica. Cfr. *Ippia maggiore,* nota 9. Per ulteriore informazione, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 256-263 e vol. V, s.v..

[30] Gorgia di Leontini, in Sicilia, celebre Sofista, nato intorno al 485-80 e vissuto per più di un secolo. Cfr. la nota 7 dell'*Ippia maggiore* e, per ulteriori indicazioni, Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 243-255; vol. V, s. v.

[31] Polo di Agrigento, sofista e retore, vissuto tra il V ed il IV sec. a.C. Quasi tutte le notizie che noi possediamo di lui ci sono riferite da Platone; con Callicle è uno dei protagonisti del *Gorgia* dove la sua figura è delineata con molta vivacità ed efficacia (cfr. il dialogo omonimo, in particolare 461 B - 481 B); pare che fosse assai ricco e che appartenesse a quella corrente di retori e sofisti che, attraverso la negazione dei valori

ideali, raggiungevano punte di vero e proprio immoralismo. Cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 330, 486; II, p. 49; vol. V s. v. Cfr. *Fedro*, nota 162.

[32] Circa i larghi guadagni realizzati dai Sofisti con il loro insegnamento si è probabilmente esagerato, a causa anche di certi giudizi negativi espressi da Platone; questi era tuttavia fortemente influenzato dall'appartenenza ad una classe aristocratica ricca, che poteva permettersi di dedicarsi alla cultura come ad un *otium* finalizzato unicamente al piacere e ai valori dello spirito (cfr. *Menone*, 91 D; *Protagora*, 328 B-C), a differenza dei Sofisti che non avevano una fissa dimora e vivevano dei proventi della loro fama e della loro professione.

[33] Questo è un punto estremamente interessante, che richiama nella sua formulazione il *Simposio* 177 D: «... affermo di non sapere altro se non ciò che riguarda l'amore...». Si tratta di una sottile manifestazione di ironia socratica, non troppo facile da cogliere: Socrate, che dichiara di non sapere altro che una piccola cosa riguardo all'amore, è come se affermasse di conoscere tutto o, perlomeno, l'essenziale per giungere al culmine del sapere, poiché l'amore, Eros, è la forza demonica che spinge l'uomo a salire una scala di valori in cima alla quale sta il Bello-Bene che è poi l'Uno.

[34] Oltre a trovare riscontri nel *Teeteto* e nel *Fedro*, questa particolare voce demonica e profetica trova conferma in Senofonte (*Memorabili*, I 2-6) che accenna alla pretesa socratica di essere oggetto di un segno divino e la collega all'accusa a lui mossa di voler introdurre nuovi dèi in Atene. Platone potrebbe aver voluto, proprio con questo dialogo, dai caratteri tanto particolari, rendere omaggio non solo alla paideia, ma anche ad alcune doti del suo maestro ingiustamente travisate e giudicate irriverenti e sacrileghe dai suoi accusatori. Esiste, d'altra parte, una aneddotica, diffusa nelle cerchie socratiche di cui troviamo conferma nel *De divinatione* (I 54) di Cicerone, nel *De genio Socratis* di Plutarco e nella prima lettera socratica (Hercher, *Epistolographi Graeci*, p. 609), risalente probabilmente all'epoca post-aristotelica, che conferma ampiamente questa capacità socratica su cui, è pur vero, Platone non si sofferma particolarmente nelle sue opere sicuramente autentiche. Cfr. *Alcibiade maggiore*, nota 2.

[35] A Carmide Platone dedica un intero dialogo: cfr. pertanto la nota 8 relativa dell'omonima opera.

[36] Si tratta, probabilmente, della partecipazione ai giochi Nemei, che si svolgevano nella vallata di Nemea nell'Argolide ogni due anni e comprendevano gare ginniche e di ippica. Cfr. *Liside*, nota 9.

[37] Di questi personaggi ed episodi non sappiamo nulla. Quanto all'espressione che io ho tradotto con «andava a morire per aver disobbedito al dèmone», è stata variamente interpretata perché il testo non ha una lezione certa. Molti sono, a questo proposito, i punti di contatto tra questo ed altri dialoghi platonici. Gli avvertimenti ricevuti, secondo i quali alcuni giovani non avrebbero tratto giovamento dall'insegnamento e dalla vicinanza di Socrate, richiamano il passo 151 A del *Teeteto*. Sulla natura quasi oracolare del dèmone («Privatorakel», dice il Friedländer, *Plato*, vol. I, p. 141) nasce spontaneo il confronto con la fine del *Fedro* e l'inizio del *Teeteto*. Nel *Fedro* Socrate esprime una specie di motto profetico nei confronti di Isocrate e, nel *Teeteto*, Euclide di Megara parla di una dote di chiaroveggenza da parte del filosofo. Inoltre, in generale, il tema può essere stato suggerito dal libro VI della *Repubblica*, dove Platone cita Teeteto come vero esempio di discepolo socratico.

[38] Si tratta sempre di fatti e personaggi sconosciuti. Il Nicia di cui qui si parla, è altra persona rispetto al generale, interlocutore di Socrate nel *Lachete*.

[39] Tragica fase della guerra del Peloponneso conclusasi disastrosamente con la distruzione della flotta ateniese e la sconfitta dell'esercito (413 a.C.). Cfr. Tucidide, *Storie*, VI-VII; cfr. *Menesseno*, nota 46.

[40] Sannione è uno sconosciuto. La spedizione nella Ionia avvenne nel 409 a.C.; gli Ateniesi furono sconfitti davanti ad Efeso (cfr. Senofonte, *Elleniche*, I 2, 6-10; Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 29). Trasillo fu tra i dieci strateghi che nel 406 a.C., combatterono e vinsero nella battaglia delle Arginuse e che fu condannato a morte con i colleghi perché accusato di non aver aiutato i naufraghi a salvarsi.

[41] Aristide, figlio di Lisimaco e nipote del grande Aristide, insieme con il giovane Tucidide è presente nel *Lachete* che vuole appunto affrontare il problema dell'educazione dei due giovani. Tucidide era figlio di Melesia, uno dei Quattrocento (cfr. Tucidide, *Storie*, III 86, 9)e, a sua volta, nipote di uno dei capi del partito aristocratico del V sec. Cfr. la *Presentazione* del *Lachete* e la nota 6 del medesimo dialogo.

[42] Cfr. *Simposio*, 175 D ed in particolare l'invito di Agatone a Socrate perché, sedendosi accanto a lui e toccandolo, possa trasmettergli, almeno in parte, la sua saggezza.

CARMIDE

[Sulla temperanza]

L'anima, o caro, si cura con certi incantesimi e questi incantesimi sono i bei discorsi, da cui nell'anima, si genera la temperanza.

157 A

Presentazione, traduzione e note di

Maria Teresa Liminta

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Carmide».

I. Prologo [153 A - 159 A]

1. Socrate entra nella palestra di Taurea [153 A - 154 B]
2. L'entrata di Carmide ed il suo mal di testa [154 B - 155 E]
3. Socrate finge di possedere un rimedio [155 E - 156 - D]
4. Il corpo si può curare solo unitamente all'anima [156 D - 157 D]
5. Posizione sul problema: la virtù della temperanza [157 D - 159 A]

II. Definizioni della temperanza da parte di Carmide [159 A - 162 D]

1. Prima definizione: la temperanza è agire in modo ordinato e calmo [159 A - 160 E]
2. Seconda definizione: la temperanza è una sorta di pudore [160 E - 161 B]
3. Terza definizione: la temperanza consiste nell'occuparsi delle proprie cose [161 B - 162 D]

III. Intermezzo [162 D - 164 D]

1. Intervento di Crizia in difesa della terza definizione [162 D - 163 C]
2. Critica di Socrate [163 C - 164 D]

IV. Crizia definisce la temperanza [164 D - 169 A]

1. Prima definizione di Crizia: la temperanza è conoscere se stessi. [164 D - 165 E]
2. Precisazione di Crizia sull'oggetto della temperanza [165 E - 166 E]
3. Seconda definizione di Crizia: la temperanza è scienza di se stessa e delle altre scienze [166 E - 169 A]

V. Presa di posizione di Socrate [169 A - 175 A]

1. Intuizione di Socrate: la temperanza è buona ed utile? [169 A - E]
2. Che cosa permette di conoscere la temperanza? [169 E - 170 E]
3. Chi possiede la temperanza può essere felice? [171 A - 172 A]
4. La temperanza in quanto scienza, rende facile l'apprendimento [172 B - 173 A]
5. Riproposta dell'interrogativo se la temperanza possa dare la felicità [173 A - 174 B]
6. La temperanza potrebbe dare la felicità se coincidesse con la scienza del bene e del male [174 B - 175 A]

VI. Conclusione: sospensione della discussione e rimando ad un preciso impegno futuro [175 A - 176 D]

I personaggi

Oltre a Socrate, che riveste anche in questo dialogo una funzione determinante, incontriamo nel *Carmide* altri tre personaggi: Cherefonte, Crizia e Carmide che dà il nome al dialogo.

Cherefonte ha una funzione drammaturgica, ma marginale, compare nelle prime battute dell'opera insieme ad altri amici di Socrate ed è caratterizzato da un'indole un po' eccessiva nelle sue manifestazioni (cfr. 153 B).

Era amico e discepolo del filosofo; esponente del partito democratico, all'avvento dei Trenta tiranni, era fuggito in esilio ed era rientrato ad Atene, dopo la restaurazione di Trasibulo. Platone ne fa un interlocutore anche del *Gorgia* e ne parla, per bocca di Socrate, nell'*Apologia di Socrate* (21 A), dove viene descritto come «impetuoso» in ogni sorta di iniziative.

Crizia, che interviene nella seconda parte del dialogo, dando alla ricerca un contributo significativo è un personaggio di nobilissima famiglia ateniese, imparentato con Platone, in quanto Callescro, suo padre, era fratello di Glaucone, nonno materno del filosofo. Convinto aristocratico, dopo essere stato esiliato durante la guerra del Peloponneso, rientrò in Atene nel 404 a.C. e divenne capo dei Trenta tiranni con l'aiuto degli Spartani. Morì nel 403 a.C., combattendo contro Trasibulo.

Oltre che uomo politico, fu un letterato ed un poeta raffinato ed è soprattutto sull'«uomo di cultura» che Platone fa affidamento per dare una svolta qualitativa alla sua indagine filosofica.

Carmide viene scelto come principale interlocutore, per la sua bellezza, la nobile nascita, la notorietà e per la naturale attitudine alla poesia ed alla filosofia. L'autore gli attribuisce anche un innato senso di temperanza.

Era, come Crizia, legato per parentela a Platone, in quanto fratello di Perictione, la madre del filosofo. Con il cugino Crizia aveva fatto parte dei Trenta tiranni ed era morto nel 403 a.C. nella battaglia del Munichia, scontrandosi con i democratici (cfr. Senofonte, *Elleniche* II, 4, 19).

Conobbe e frequentò, oltre a Socrate, Protagora; Platone lo cita nel *Teagete* (128 E - 129 A) come un oggetto della straordinaria capacità di preveggenza che il «demone» conferisce a Socrate.

Per quanto concerne quest'ultimo personaggio, estremamente noto, conviene soffermarsi sul compito che Platone gli affida in questo dialogo e che è quello di condurre un'indagine particolarmente difficile e, anche se solo in apparenza, inconcludente. Più che altrove, egli esprime la volontà platonica di avvicinare l'interlocutore e, quindi il lettore, per verificare se, e fino a che punto, esso sia desideroso di conoscere e pronto ad affrontare le dottrine che egli intende comunicare.

Vediamo con quanta abilità Socrate, dopo una ricerca minuziosa, si ritrae e decide di tacere, muovendosi all'interno di un gioco di metafore (il medico, il farmaco, l'incantesimo) quanto mai opportunamente scelte.

Scena del dialogo e cronologia

Il dialogo si immagina avvenuto nell'anno 432 a.C. poco dopo la battaglia di Potidea, cui Socrate stesso ha partecipato. Il luogo di svolgimento è la palestra di Taurea, posta di fronte all'antico tempio di Basile.

La data di composizione dell'opera non è certa, ma pare risalire agli anni '80 del IV sec. a.C.

Prologo

Socrate entra nella palestra di Taurea

[Steph., II, p. 153 A]

Eravamo ritornati la sera precedente[1] dal campo di Potidea[2] e, per essere stato lontano a lungo, desideravo rivedere i miei luoghi abituali. Entrai dunque nella palestra di Taurea[3], di fronte al tempio di Basile[4] e lì trovai veramente molta gente, alcuni sconosciuti, ma, per la maggior parte, a me ben noti.

Come mi videro arrivare inatteso, mi fecero cenni di saluto, *[B]* chi da una parte, chi dall'altra, ma Cherefonte[5], il solito esagerato, balzato fuori dal suo gruppo, corse verso di me e, presami la mano, mi disse: «O Socrate, come sei uscito sano e salvo dalla battaglia?».

In effetti, a Potidea, poco prima che noi ce ne allontanassimo, c'era stato un combattimento[6] e qui la notizia era appena giunta.

Ed io gli risposi: «Così come tu mi vedi!».

«Ma qui si è saputo che lo scontro è stato tremendo *[C]* e che vi hanno trovato la morte parecchi nostri conoscenti».

«È proprio vero quello che dici», risposi.

«E tu c'eri?», mi domandò.

«Certo», confermai.

«Allora vieni qui a sederti – disse – e raccontaci, perché non sappiamo ancora tutto con chiarezza».

E intanto mi fece sedere presso Crizia[7], figlio di Callescro. Mentre prendevo posto, salutavo Crizia e gli altri e davo loro notizie del campo, rispondendo a ciò che ciascuno mi chiedeva; infatti chi mi domandava una cosa, chi un'altra. *[D]*

Quando ne avemmo abbastanza di questi discorsi, cominciai io a fare domande sulle vicende di qui, la filosofia, i giovani, se tra loro qualcuno eccellesse per sapienza, bellezza o per entrambe.

E Crizia, con l'occhio rivolto alla porta, visti entrare dei giovani *[154 A]* che discutevano animatamente tra di loro, seguiti da un altro gruppo: «Sulla bellezza – disse –, o Socrate, tra un po' tu stesso potrai dare un giudizio; infatti si dà proprio il caso che quelli che entrano siano i precursori e gli innamorati del bello del momento e mi pare che anche lui stia per arrivare».

«Chi è – chiesi – e di chi è figlio?».

«Lo conosci certamente – rispose –, ma era ancora un bambino all'epoca della tua partenza; è Carmide[8], *figlio di mio zio Glaucone [B]* e perciò mio cugino».

«Per Zeus, lo conosco – risposi –, era un bel bambino già allora e ormai dovrebbe essere un giovanetto».

«Potrai tu stesso giudicare dell'età e dell'aspetto».

E, mentre parlava, Carmide entrò.

L'entrata di Carmide ed il suo mal di testa

Ora, amico, non sono un gran che come giudice e, davanti ai belli, sono veramente una cordicella bianca[9]; i giovani, infatti, mi paiono più o meno tutti belli, ma in quel momento egli mi sembrò straordinario per presenza e bellezza ed ebbi l'impressione che tutti *[C]* ne fossero innamorati, tanto la sua comparsa li aveva turbati e messi in agitazione. E molti altri ammiratori lo seguivano. Per quanto riguarda noi adulti, non c'era da stupirsi; ma io

osservavo attentamente i ragazzi e nessuno distoglieva lo sguardo da lui, neppure il più piccolo, ma lo contemplavano tutti come se fosse una statua. *[D]* E Cherefonte, chiamatomi, chiese: «Che te ne pare del ragazzo, Socrate, non ha un bel viso?».

«Meraviglioso», risposi.

«Se accettasse di spogliarsi – disse – il volto scomparirebbe nello splendore di tutto il suo aspetto».

A questo punto tutti gli altri approvarono le parole di Cherefonte ed io dissi: «Per Eracle, state parlando di uno che non dovrebbe temere confronti, se solo possedesse un'altra piccola cosa!».

«Quale?», chiese Crizia.

«Un'anima bella; e dovrebbe averla, *[E]* dato che appartiene alla vostra famiglia».

«Ma anche in questo possiede una incontestabile bellezza[10]».

«Perché allora non spogliamo la sua anima e non la esaminiamo prima del suo aspetto? Alla sua età accetterà certamente di dialogare».

«Certo – disse Crizia – perché è amante della sapienza e, come pare agli altri e a lui stesso, anche molto dotato per la poesia». *[155 A]*

«Questa è una bella eredità che vi viene da lontano dalla parentela con Solone[11]. Ma perché non chiami qui il ragazzo e non me lo presenti? Quand'anche fosse più giovane, non sarebbe sconveniente per lui discutere con noi, se ci sei tu, suo tutore e cugino».

«Dici bene, facciamolo venire» e, rivolto al servo *[B]* che lo accompagnava, gli disse: «Ragazzo, chiama Carmide e digli che voglio presentarlo ad un medico per quel mal di testa di cui poco fa si lamentava con me». E soggiunse, sempre nella mia direzione: «Prima infatti mi raccontava di provare mal di testa da questa mattina, quando si è alzato: hai qualche obiezione a farti passare per un esperto di rimedi per questo disturbo?».

«No, risposi, purché venga!».

«Verrà», mi assicurò.

Venne dunque e provocò una scena molto ridicola; infatti, *[C]* noi che eravamo seduti, spingevamo a tutta forza il nostro vicino per far posto a lui, al punto che, dei due che stavano agli estremi, l'uno fu costretto ad alzarsi, l'altro cadde a terra. Ma egli prese posto tra me e Crizia.

A questo punto, caro mio, mi trovai veramente in difficoltà e si dileguò la sicurezza che poco prima avevo avuto, di poterlo finalmente intrattenere. Quando poi, per avegli Crizia detto che conoscevo un rimedio al suo mal di testa, mi guardò con degli occhi indescrivibili e si piegò *[D]* verso di me come per interrogarmi, mentre tutti quelli che erano nella palestra correvano proprio da ogni parte a formare un cerchio intorno a noi, allora, mio nobile amico, intravidi ciò che la sua tunica nascondeva, mi sentii avvampare, non fui più padrone di me stesso e mi resi conto che Cidia[12] era il più saggio nelle cose d'amore, lui che, parlando di un bel ragazzo, ammonì un amico dicendogli: «guardati, o cerbiatto, davanti ad un leone, dal portargli via una parte delle carni». *[E]* Io stesso avevo proprio l'impressione di trovarmi preda degli artigli di una tale belva; tuttavia, alla sua richiesta, se conoscessi una medicina per il mal di testa, se pur a fatica dissi di sì.

«E qual è?».

Socrate finge di possedere un rimedio

Risposi che si trattava di un'erba, a cui si doveva accompagnare un incantesimo; e, se qualcuno lo pronunciava, mentre si serviva di essa, allora il farmaco risultava efficace, in caso contrario, l'erba non arrecava

alcun giovamento[13].

«Prenderò sicuramente nota dell'incantesimo che mi dirai». *[156 A]*

«Se riuscirai a persuadermi a dirtelo o anche se mi costringerai con la forza?».

E quello, ridendo rispose: «Naturalmente, se ti convincerò, o Socrate».

«E sia – dissi –; ma il mio nome lo conosci?».

«Mi sentirei in colpa se lo ignorassi; parliamo spesso e molto di te fra di noi compagni ed inoltre ricordo che, quando ero un bambino, frequentavi Crizia».

«Bene allora; così infatti ti dirò con molta più franchezza in che cosa consiste l'incantesimo. *[B]*

«Un attimo fa ero veramente in difficoltà su come mostrarti la sua potenza, perché essa è tale da rendere sana non solamente la testa; ma, come forse hai sentito già dire anche tu, a proposito dei medici valenti, se qualcuno va da loro perché ha male agli occhi, essi gli dicono che non si possono curare gli occhi da soli, ma bisogna curare contemporaneamente anche la testa, se si vuole che i primi tornino ad essere sani e che il credere di poter curare la testa di per se stessa, *[C]* senza tenere presente il corpo, nel suo insieme è veramente insensato.

«Sulla base di questa convinzione, mettendo a regime[14] tutto il corpo, cercano di curare e guarire la parte, sempre però con lo sguardo rivolto alla totalità dell'organismo. O non ti sei accorto che dicono ed agiscono così?».

«È proprio vero!».

«E ti pare che si tratti di un ragionamento corretto che puoi approvare?».

«In tutto e per tutto», rispose. *[D]*

Ed io, quando sentii che era d'accordo, mi ripresi, a poco a poco mi tornò la sicurezza di prima e, rianimato, parlai in questo modo.

Il corpo si può curare solo unitamente all'anima

«È lo stesso anche per il mio incantesimo, Carmide; lo imparai là, al campo militare, da uno dei medici traci[15], discepoli di Zalmosside, di cui si racconta che abbiano addirittura il potere di rendere immortali; ebbene questo medico tracio mi diceva che i suoi colleghi greci hanno ragione a sostenere quanto poco fa ti riferii; "ma Zalmosside, *[E]* il nostro re che è anche un dio, aggiungeva, afferma che, come non si devono curare gli occhi senza prendere in esame la testa, né la testa indipendentemente dal corpo, così neppure il corpo senza l'anima e che questa sarebbe la ragione per cui ai medici greci sfugge la maggior parte delle malattie, poiché essi trascurerebbero di prendersi cura della totalità dell'uomo, senza la cui piena salute, non è possibile che la singola parte sia efficiente. Infatti, tutti i mali ed i beni per il corpo e per l'uomo nella sua interezza, soggiungeva, nascono dall'anima, come per gli occhi derivano dalla testa e ad essa innanzi e soprattutto, *[157 A]* bisogna rivolgere la cura, se si desidera ottenere la salute sia per la testa che per il resto del corpo. E l'anima, o caro, si cura con certi incantesimi e questi incantesimi sono i bei discorsi, da cui nell'anima si genera la temperanza[16]; una volta che questa sia nata e si sia radicata, allora è facile ridare la salute alla testa *[B]* e a tutte le altre parti del corpo".

«E, mentre mi spiegava il rimedio e l'incantesimo: "Sta' attento, mi disse, che nessuno ti convinca a curargli la testa con questo farmaco, senza prima averti affidato l'anima da trattare con l'incantesimo"».

Di fatto, oggi, questo è l'errore che fanno gli uomini, ossia che alcuni cer-

cano di essere medici della temperanza e della salute, ma separatamente l'una dall'altra. E con decisione mi ordinò che nessuno, per quanto ricco, nobile e bello[17], mi convincesse ad agire diversamente.

«Io, *[C]* pertanto, gli ho giurato di obbedirgli e lo farò; se tu, secondo le indicazioni dello straniero, sei disposto ad offrire la tua anima all'incantesimo del Tracio, io ti procurerò il rimedio per il mal di testa; in caso contrario, o caro Carmide, proprio non sapremmo che cosa fare per te».

Crizia, dopo avermi ascoltato parlare così, intervenne: «Si sarà veramente rivelato un dono del cielo il mal di testa per il ragazzo, o Socrate, se lo costringerà a diventare migliore anche nell'anima! Ti dico però che Carmide *[D]* si distingue dai suoi compagni, non solamente per l'aspetto, ma anche per quella dote per cui tu affermi di possedere una formula magica e alludi alla temperanza, non è vero?».

«Proprio così», rispose.

«Sappi dunque bene – disse – che non solo è di gran lunga il più dotato di temperanza fra i suoi compagni, ma che, anche in tutto il resto, per l'età che ha, non è da meno di nessuno».

Posizione sul problema: la virtù della temperanza

«Ed è giusto Carmide che tu ti differenzi dagli altri per tutte queste doti; io credo, a dire il vero, che nessuno dei presenti possa *[E]* facilmente indicare qui ad Atene due famiglie che, unitesi in una, abbiano generato da antenati come si deve, una discendenza più bella e nobile di quella dalla quale tu provieni.

«Infatti la tua casa paterna, quella di Crizia di Dropide[18], ci è stata tramandata attraverso gli elogi di Anacreonte[19], di Solone e di molti altri poeti, come eccellente in virtù, bellezza ed in ogni altro bene che consideriamo fonte di felicità *[158 A]* e quella materna, allo stesso modo.

«Si narra infatti che nessuno sul continente ellenico sia parso più imponente e più bello di tuo zio Pirilampe[20], tutte le volte che si recò come ambasciatore presso il Grande Re o in altri stati del continente; quindi questo casato, nel suo complesso, non ha proprio nulla da invidiare all'altro. È naturale che tu, con una tale ascendenza, eccella su tutti.

«Per la parte della tua persona che possiamo costatare con i nostri occhi, o caro figlio di Glaucone, non sei *[B]* inferiore a nessuno dei tuoi antenati e se, come costui ha detto, sei dotato per natura anche della temperanza e di tutte le altre virtù, tua madre ha messo al mondo un uomo veramente felice. Le cose, dunque, stanno così: se tu, come dice Crizia, già possiedi la temperanza e sei quindi sufficientemente temperante, non hai bisogno di alcuno degli incantesimi di Zalmossíde né di quelli di Abaride l'Iperboreo[21] e ti si deve subito somministrare il rimedio per il mal di testa. *[C]* Se invece ti pare di esserne ancora carente, prima del farmaco, bisogna fare l'incantesimo.

«Dimmi allora se sei d'accordo su questo e ritieni di avere un sufficiente possesso della temperanza o se ne senti la mancanza».

Carmide, arrossito, dapprima sembrò acquistare ancor più in bellezza; infatti il senso del pudore si addiceva alla sua giovinezza; poi rispose opportunamente dicendo che, al momento, non era facile esprimersi né in senso positivo, né negativo.

«Se, infatti – precisò –, dirò di non possedere la temperanza, *[D]* farò un'affermazione che non è conveniente fare riguardo a se stessi e, nello stesso tempo, sconfesserò Crizia qui presente e molti altri cui do l'impressione di essere temperante, come egli

ha affermato. Se invece dirò di sì e loderò me stesso, la risposta potrebbe risultare odiosa. Così non so che cosa risponderti».

Ed io feci notare a Carmide che mi pareva che parlasse con buon senso. «Ma – aggiunsi – credo che dobbiamo verificare insieme se tu possiedi ciò che io desidero sapere, *[E]* perché tu non sia costretto a dire ciò che non vuoi ed io, d'altra parte, non mi rivolga senza buone ragioni all'arte medica. Se ti fa piacere, voglio iniziare questa ricerca con te; in caso contrario, lasciamo perdere».

«Niente mi sarebbe più gradito – rispose –; imposta pure la tua analisi come meglio credi».

«Il modo migliore di procedere mi pare il seguente: se tu possiedi la temperanza, è chiaro che ne hai un'opinione; è inevitabile infatti che, con la sua presenza, se c'è veramente, *[159 A]* produca una certa percezione di sé e, di conseguenza, un'opinione di che cosa essa sia e di quale sia la sua natura, o non credi?».

«Lo credo», rispose.

«E, poiché parli greco, potresti dirmi anche che cosa ti pare che sia questo che tu credi?».

«Forse», disse.

Definizioni della temperanza da parte di Carmide

Prima definizione: la temperanza è agire in modo ordinato e calmo

«Per cercare di capire se tu la possiedi o no – continuai –, spiegami che cosa è, secondo te, la temperanza».

Dapprima tergiversava e non ne voleva sapere di rispondere, *[B]* ma poi disse che gli pareva che la temperanza consistesse nel fare ogni cosa in modo ordinato e tranquillo, sia che si trattasse di camminare per strada, che di conversare e di qualsiasi altra azione. «Insomma – concluse – credo che ciò che tu vuoi conoscere sia una sorta di calma».

«Che tu abbia ragione? – osservai –; si dice infatti che gli individui calmi siano anche temperanti. Verifichiamo il valore di questa affermazione: dimmi, la temperanza fa parte *[C]* delle cose belle?».

«Certo», rispose.

«A scuola, è meglio scrivere le lettere con calma o velocemente?».

«Velocemente».

«E, nel leggere, è preferibile la velocità o la lentezza?».

«La velocità».

«E anche nel suonare la cetra e nel lottare, la velocità e la prontezza non sono preferibili alla calma e alla lentezza?».

«Certo!».

«E nel pugilato e nel pancrazio[22] non è forse la stessa cosa?».

«È vero!».

«E nel correre e nel saltare ed in tutte le altre attività fisiche, il muoversi agilmente e velocemente, non rivela forse *[D]* l'atleta valente, mentre la lentezza e la calma sono indici di incapacità?».

«Pare».

«Pare anche a me – soggiunsi – che, per quanto concerne il corpo, siano belle non la lentezza, ma la massima rapidità e vivacità o no?».

«È vero».

«Ma non dicevamo che la temperanza è bella?».

«Sì».

«Allora, per quanto concerne il corpo, non la calma, ma la velocità sarebbe più temperante, dal momento che la temperanza è bella?».

«Parrebbe», disse.

«E la facilità ad apprendere – chiesi – è più bella della *[E]* difficoltà?».

«Certo».

«E la facilità ad apprendere non consiste nell'apprendere con rapidità e la difficoltà nell'imparare faticosa-

mente e lentamente?».

«Sì».

«E non è forse più bello insegnare ad un altro in modo veloce ed intenso, piuttosto che con fatica e lentezza?».

«Certo!».

«E poi è più bello mantenere vivi i ricordi e richiamarli alla memoria con lentezza e fatica o poterlo fare con prontezza e puntualità?».

«Con prontezza e puntualità», rispose.

«E la perspicacia, è una specie di acutezza dell'anima, *[160 A]* non certo di lentezza?».

«Vero!».

«E alla scuola di grammatica e di cetra o in qualsiasi altro luogo, la cosa migliore è imparare ciò che viene spiegato, non il più lentamente, ma il più celermente possibile?».

«Sì».

«E nelle indagini dell'anima e nel prendere decisioni, a mio parere, non è certamente il più lento a riflettere e a trovare soluzioni che è considerato degno di lode, ma chi agisce con la massima facilità e tempestività». *[B]*

«È così», confermò.

«Allora, o Carmide – dissi –, sia nelle attività dell'anima, che in quelle del corpo, la rapidità e la prontezza ci paiono più belle che la lentezza e la calma?».

«Probabilmente», rispose.

«Quindi, in base a questo ragionamento, la temperanza non sarebbe una sorta di calma, né la vita tranquilla una vita temperante, dal momento che una vita condotta con temperanza deve essere anche bella.

«Infatti delle due l'una: o mai, o in rarissimi casi, le azioni fatte con tranquillità *[C]* ci sono parse più belle di quelle rapide e tempestive. Se, poi, mio caro, nella migliore delle ipotesi, le azioni calme fossero, per caso, non meno spesso, più belle di quelle veloci e condotte con vivacità, non per questo la temperanza consisterebbe in un agire con calma piuttosto che con celerità e prontezza, né nel camminare né nel parlare né in nessun'altra circostanza né una vita tranquilla sarebbe più decorosa di una attiva, poiché nel nostro discorso *[D]* si era supposto che la temperanza fosse una cosa bella e le azioni rapide non ci sono parse meno belle di quelle lente».

«Mi sembra che tu abbia detto bene, o Socrate!».

«Dunque, o Carmide, da capo, dopo aver scrutato te stesso con maggior attenzione, aver riflettuto sugli effetti che la temperanza, con la sua presenza, provoca in te ed individuato quale essa sia per produrli, sulla base di tutti questi elementi, dimmi con chiarezza e coraggio che cosa ti sembra che essa sia». *[E]*

Seconda definizione: la temperanza è una sorta di pudore

Dopo un momento di silenzio e di seria riflessione su se stesso, mi rispose: «Mi pare che la temperanza susciti sentimenti di vergogna, che spinga l'uomo a provarli e che quindi si identifichi col pudore».

«Bene, non dicevamo tutti e due poco fa che la temperanza è una cosa bella?».

«Proprio così».

«E gli uomini temperanti non sono anche buoni?».

«Certo».

«E come può essere buono ciò che non rende buoni?».

«Non può».

«Allora la temperanza è una cosa non solo bella, ma anche buona». *[161 A]*

«Mi pare».

«Ma come? – continuai – Non credi che Omero parli bene quando afferma: "Non è buona cosa il pudore per l'uomo che ha bisogno"?[23]».

«Credo di sì», rispose.

«A quanto sembra, allora il pudore è sia buono che non buono».

«Pare».

«Ma la temperanza è buona, se rende buoni e non cattivi coloro che la posseggono».

«Mi pare che sia proprio come tu dici».

«Allora, se la temperanza è buona, non è pudore, poiché il pudore non è più buono che cattivo». *[B]*

Terza definizione: la temperanza consiste nell'occuparsi delle proprie cose

«Mi pare che, in effetti, tu abbia ragione, o Socrate; ma esamina ora quest'altra definizione della temperanza.

«Infatti mi sono ricordato poco fa di qualche cosa che ho sentito dire da un altro, che cioè la temperanza consisterebbe nel fare le cose che sono proprie; vedi un po' se ti sembra che dicesse una cosa giusta chi faceva questa affermazione».

Ed io: «Ah, sciagurato, questo l'hai sentito da Crizia qui presente o da qualche altro sapiente»[24]. *[C]*

«Da qualcun altro – intervenne Crizia –, da me no di certo!».

«Ma che differenza fa – disse Carmide – da chi l'ho sentito?».

«Nessuna – precisai –; infatti a noi deve interessare non chi l'ha detto, ma se è vero o no».

«Così va bene».

«Sì, per Zeus – continuai –, resterò davvero meravigliato, se riusciremo ad esaminarlo a fondo; infatti pare un enigma».

«E perché mai?», chiese.

«Perché, dicendo che la temperanza consiste nel fare *[D]* le cose che sono proprie, l'autore non intendeva certo dire ciò che dicono le parole. O pensi che il maestro di grammatica non faccia nulla quando scrive o legge?».

«Ma sì che fa», disse.

«E ti pare che il maestro di grammatica scriva o legga solamente il suo nome o anche insegni a voi ragazzi, e voi scrivevate i nomi dei nemici non meno che i vostri e quelli degli amici?».

«Anche questi».

«E quando lo facevate, vi comportavate da intriganti e mancavate di temperanza?» *[E]*

«Certamente no!».

«Eppure non facevate cose vostre, sempre che lo scrivere ed il leggere corrispondano a fare qualche cosa».

«Ma è proprio così».

«E, infatti, caro, il curare, il costruire, il tessere ed il produrre, attraverso una qualsivoglia tecnica, un qualsiasi effetto della medesima è un fare».

«Vero».

«Ma – dissi io – ti pare che sarebbe governata bene una Città nella quale, per una disposizione di legge, ciascuno dovesse tessere e lavare la propria veste e fabbricare i propri calzari e l'ampollina per l'olio e lo strigile[25] e tutti gli altri oggetti di uso personale e, mentre non dovesse assolutamente occuparsi di cose altrui, *[162 A]* producesse e badasse unicamente alle proprie?».

«Non mi pare proprio».

«Eppure una Città governata con temperanza sarebbe ben governata».

«Come no?».

«Allora – conclusi – la temperanza non può consistere nel fare tali cose e nel condurre così le proprie».

«Pare proprio di no».

«Parlava veramente per enigmi, a quanto sembra, chi affermava che la temperanza corrisponde all'occuparsi delle cose che sono proprie; diversamente sarebbe stato troppo banale! O, per caso, Carmide, l'hai sentito da uno sciocco?» *[B]*

«Per niente – disse –, anzi passava per essere un gran sapiente».

«A maggior ragione credo che proponesse un enigma, perché è difficile intendere esattamente che cosa significa fare le cose che sono proprie».

«Forse», disse.

«A che cosa potrebbe allora alludere tale espressione, sai dirmelo?».

«Io no, per Zeus – mi rispose –; ma forse niente impedisce che neppure chi la pronunciava ne conoscesse il significato».

E, mentre parlava, sorridendo, guardava verso Crizia. Crizia, che già da un po' era manifestamente in agitazione *[C]* per l'ambizione di fare bella figura davanti a Carmide e ai presenti, se fino ad allora si era trattenuto, ormai non ce la faceva più; in effetti a me pareva senz'altro vero quanto avevo intuito, che cioè Carmide avesse udito questa definizione della temperanza proprio da Crizia. E Carmide che non voleva rendere conto di persona dell'affermazione, ma spingere lui a farlo, cercava di provocarlo, gli faceva gesti, quasi a significare che già era stato confutato; *[D]* l'altro allora non si contenne più, anzi mi parve adirato con lui, come un poeta con l'attore che strapazza i suoi versi, tanto che, guardandolo, disse: «Carmide, per il fatto che tu non sai che cosa avesse in mente chi disse che la temperanza consiste nel fare le cose che sono proprie, credi forse che non lo sapesse neanche lui?».

Intermezzo

Intervento di Crizia in difesa della terza definizione

«Ma, o Crizia carissimo – intervenni io –, nessuna meraviglia che, alla sua età, non lo sappia; è invece naturale che tu, *[E]* con i tuoi anni e con la tua cultura, lo conosca. Dunque, se sei d'accordo che la temperanza è proprio ciò che questi riferisce, e sei disposto a prendere il suo posto nella discussione, per me sarebbe molto più piacevole indagare con te sulla verità o meno della definizione».

«Sono assolutamente d'accordo e pronto a cominciare».

«Bene – incominciai –, concordi su ciò che chiedevo poco fa, che tutti gli artigiani fanno qualche cosa?».

«Certo».

«E ti pare che facciano solo le proprie cose o anche quelle degli altri?». *[163 A]*

«Anche quelle degli altri».

«Ed esercitano la temperanza anche quando non fanno solo le proprie cose?».

«C'è qualche impedimento?».

«Per me no, ma sta' attento che non ci sia un ostacolo per chi, supponendo che la temperanza consista nell'occuparsi delle cose che sono proprie, affermi in seguito che nulla vieta che anche chi si occupa delle cose degli altri sia temperante».

«Avrei ammesso che sono temperanti quelli che si occupano delle cose altrui, se avessi sostenuto che sono anche quelli che le fanno».

«Chiariscimi bene: tu non dai, allora, lo stesso significato *[B]* al termine fare ed occuparsi di...?».

«Certamente no – rispose –, e neppure lavorare e fare[26]; l'ho appreso da Esiodo, il quale disse che nessun lavoro è fonte di vergogna[27]; credi che, se egli avesse chiamato queste cose di cui poco fa parlavi, lavori ed occupazioni, avrebbe detto che per nessuno rappresenta una vergogna fare scarpe o vendere pesce salato o stare in un bordello? Non si deve crederlo, o Socrate; io penso piuttosto che egli ritenesse il fare diverso dall'occuparsi e dal lavorare e che, talvolta, il fare *[C]* possa essere fonte di vergogna, quando non è accompagnato dalla bellezza; ma un lavoro non è mai turpe;

infatti definiva lavori quelli fatti in modo bello e con uno scopo utile e chiamava appunto tali azioni lavorazioni ed occupazioni. Bisogna dedurre che egli ritenesse proprie solamente quelle fatte in tal modo, altrui invece tutte quelle dannose. Così che bisogna concludere che anche Esiodo, come chiunque altro dotato di buon senso, definisce temperante chi si occupa delle cose che sono proprie».

Critica di Socrate

«O Crizia – dissi – subito, fin dall'inizio, ho compreso nella sostanza il tuo discorso: *[D]* tu chiamavi buone le cose proprie e personali ed occupazioni il fare le cose buone; ho sentito infatti un numero infinito di volte Prodico[28] fare tali distinzioni di termini; ma io ti concedo di servirti delle parole nel modo a te più congeniale, a patto però che mi mostri almeno con quale significato tu le usi; quindi ora, di nuovo, da capo, definisci più chiaramente se ciò che tu chiami essere temperante, consiste nell'occuparsi di cose buone e nel farle *[E]* o qualunque altro vocabolo tu voglia usare».

«Appunto», disse.

«Dunque, non è temperante chi si occupa di cose cattive, ma di cose buone?».

«A te, carissimo, non pare che sia così?».

«Lascia perdere, non è ciò che pare a me, ma ciò che tu stai dicendo che dobbiamo indagare».

«Dunque, disse, affermo che non è temperante colui che fa cose cattive, ma non buone e che lo è invece chi fa cose buone, ma non cattive; e definisco con chiarezza la temperanza come l'occuparsi delle cose buone».

«Niente forse impedisce che tu dica la verità, *[164 A]* ma mi meraviglio che tu creda che gli uomini temperanti ignorino di essere tali».

«Infatti non lo penso» disse.

«Ma non dicevi poco fa che nulla vieta che gli artigiani e chi fa le cose degli altri siano temperanti?».

«Lo si diceva, infatti e allora?».

«Allora niente; ma dimmi se ti pare che un medico, risanando qualcuno, procuri un vantaggio a se stesso e nello stesso tempo a colui che cura».

«Certo!». *[B]*

«E facendo queste cose, non fa il suo dovere?».

«Sì».

«E chi fa il suo dovere, non è temperante?».

«Lo è».

«Ed è pure necessario che il medico conosca quando la sua cura giova e quando no, che ogni artigiano sappia quando il lavoro che sta svolgendo si rivelerà proficuo e quando no?».

«Forse no».

«Capita *[C]* che il medico, dopo aver agito in modo utile o dannoso, non sappia neanche lui come s'è comportato; eppure, in base al tuo discorso, se ha agito utilmente, ha agito con temperanza; non è così?».

«Sì».

«A quanto pare, talora, quando opera in modo utile, agisce con temperanza ed è temperante, ma non sa di esserlo?».

«O Socrate – disse –, ciò non potrebbe mai accadere; anzi, se pensi che siano state le mie precedenti parole a costringerci a questa conclusione, allora preferirei ritrattarne qualcuna e non mi vergognerei di ammettere *[D]* di essermi sbagliato, piuttosto che convenire sul fatto che possa essere temperante un uomo che non abbia la conoscenza di se stesso.

Crizia definisce la temperanza

Prima definizione di Crizia: la temperanza è conoscere se stessi

«Infatti io dico che la temperanza è proprio questo: conoscere se stessi,

d'accordo in tale definizione, con l'autore dell'iscrizione votiva di Delfi[29]; mi pare, invero, che questa frase sia lì incisa come un saluto del dio ai visitatori, invece dell'abituale "Salve", come se l'usare questa espressione non fosse conveniente né bisognasse scambiarsi tale saluto *[E]*, ma piuttosto l'invito ad essere temperanti; così dunque, secondo me, il dio si rivolge a coloro che entrano nel tempio con parole di migliore augurio rispetto a quelle che gli uomini si scambiano fra loro, proprio come pensò chi fece incidere l'iscrizione.

«E ad ogni visitatore non dice altro se non "Sii temperante", ma lo fa in modo piuttosto enigmatico, da indovino; infatti, conosci te stesso e sii temperante sono la stessa cosa, come recita la scritta e come anch'io affermo, ma qualcuno potrebbe credere che abbiano *[165 A]* un diverso significato, come mi sembra che sia capitato a quelli che, in seguito, consacrarono delle scritte del tipo: "Niente di troppo" e "Garanzia porta disgrazia". Costoro, infatti, credettero che "Conosci te stesso" fosse un consiglio pratico, non un saluto del dio a quanti entravano e così, per non essere da meno nel proporre suggerimenti, fecero porre queste iscrizioni. E la ragione per cui affermo questo è la seguente: lascio perdere tutto quello che prima ho detto; forse su qualche punto avevi più ragione tu, *[B]* su qualcuno io; di certo non avevamo le idee chiare; ora però è di questo che voglio discutere con te, se sei d'accordo che la temperanza sia il conoscere se stessi».

«Ma, Crizia – dissi io –, tu ti rivolgi a me come se io dichiarassi di conoscere le cose su cui invece interrogo e come se, volendolo, potessi mostrarmi d'accordo con te su di esse. Non è così, anzi io vado cercando, con la tua collaborazione, la soluzione, perché la ignoro; e, solo dopo aver condotto la ricerca, *[C]* sono disposto a dirti se sono d'accordo o no; abbi pazienza fin tanto che io l'abbia terminata».

«Indaga pure», disse.

«Certo che indago – ripresi –; dunque, se la temperanza consiste nel conoscere qualche cosa, è evidente che dovrebbe essere una scienza ed esserlo di qualche cosa o no?».

«Proprio così – confermò –, di se stessi».

«La medicina non è forse scienza della salute?».

«Lo è».

«Se allora tu mi chiedessi: la medicina, in quanto scienza della salute, in che cosa ci è utile e che cosa ci procura, io ti risponderei: un non piccolo vantaggio; infatti ci dà la salute, una bella cosa, se ne convieni». *[D]*

«Ne convengo».

«E se tu mi chiedessi che opere realizza l'architettura, che è la scienza del costruire, io ti risponderei: le case; e allo stesso modo per le altre arti. Bisogna dunque che tu, interrogato, sia in grado di rispondere anche sulla temperanza, dal momento che dici che essa è conoscenza di se stessi. *[E]* O Crizia, quale bell'effetto degno del suo nome ci procura la temperanza, in quanto conoscenza di sé? Su, rispondimi».

Precisazione di Crizia sull'oggetto della temperanza

«O Socrate, non stai impostando correttamente la ricerca; infatti questa scienza, per sua natura, non è uguale alle altre né le altre lo sono fra di loro; tu, invece, conduci l'indagine dando per scontato che esse lo siano. Ma citami – continuò – un'opera, oggetto dell'aritmetica o della geometria, che sia l'equivalente di una casa, cioè di un prodotto dell'architettura o di una veste, che nasce dalla tessitura o di tutte le altre opere di tal genere

che, in grande numero, si potrebbero portare ad esempio di innumerevoli arti? *[166 A]* Sei in grado di mostrarmi un'opera di tal genere? Non lo sei».

Io gli risposi che diceva la verità, ma aggiunsi: «Sono però in grado di indicarti qual è l'oggetto di ciascuna di queste scienze che è diverso dalla scienza stessa: ad esempio l'aritmetica è scienza del pari e del dispari relativamente alla qualità numerica loro propria e al loro rapporto reciproco o no?».

«Certo».

«E il pari e il dispari, sono altro rispetto all'aritmetica stessa[30]?».

«E come no?».

«E la statica è la scienza del più pesante e del più leggero, *[B]* ma il pesante e il leggero sono diversi dalla statica. Sei d'accordo?».

«Allora, dunque, dimmi, di che cosa è scienza la temperanza, che sia altro rispetto alla stessa».

«Ci siamo – disse –, o Socrate; a furia di indagare hai individuato il punto per cui la temperanza differisce dalle altre scienze; ma tu insisti nel ricercare la sua somiglianza con le altre; non è così, invece, *[C]* perché tutte le altre sono scienze di altro, ma non di se stesse, mentre essa sola lo è delle altre scienze e di se stessa. E non è che tu non te ne sia accorto, penso piuttosto che stia facendo proprio ciò che poco fa dicevi di non voler fare: infatti ti sforzi di confutarmi, eludendo il nocciolo del discorso».

«Ti sbagli a credere che, se io ti confuto col maggior impegno possibile, lo faccia per un motivo diverso da quello per cui sottoporrei ad esame le mie proprie parole, nel timore che, *[D]* senza rendermene conto, io ritenga di conoscere qualcosa che, in realtà, ignoro; ed anche adesso ribadisco di voler fare questo, cioè esaminare il problema, perché interessa a me e, forse, agli altri amici; o non pensi che sia un bene per tutti gli uomini che risulti loro chiara la realtà di ogni cosa?».

«Eccome se lo credo, o Socrate!».

«Animo, dunque, o caro e rispondi alle mie domande come meglio ti pare e lascia perdere se è Crizia o Socrate ad essere confutato; *[E]* piuttosto, concentrati sul discorso e vedi un po', se potrà reggere alla confutazione».

«Farò così; infatti mi sembra che tu mi dia dei suggerimenti ragionevoli».

Seconda definizione di Crizia: la temperanza è scienza di se stessa e delle altre scienze

«Dimmi, allora – ripresi –, che cosa pensi della temperanza?».

«Penso – rispose – che sia l'unica tra le scienze ad essere scienza sia di se stessa che delle altre scienze».

«E, se è scienza della scienza, dovrebbe esserlo anche dell'ignoranza?».

«Certo!».

«Colui che è temperante sarà l'unico in grado di conoscere *[167 A]* se stesso, di stabilire che cosa conosce e che cosa no e, allo stesso modo, di indagare, riguardo agli altri, che cosa ciascuno sa e crede di sapere, per appurare se veramente lo sa e che cosa crede di conoscere, ma in realtà ignora e tutto questo lui solo può farlo; pertanto l'essere temperanti e la temperanza consistono nel conoscere se stessi e nel sapere che cosa si sa e che cosa non si sa; è questo che vuoi dire?».

«Proprio questo», rispose.

«Riprendiamo da capo – disse –, alziamo la terza coppa a Zeus Salvatore[31] e, come all'inizio, *[B]* indaghiamo innanzi tutto se è possibile sapere che si conoscono le cose che si conoscono e che non si conoscono quelle che non si conoscono e poi, se questo si rivelasse veramente possibile, quale vantaggio deriverebbe dal saperlo».

«Ma bisogna indagare», confermò.

«Parti pure con la tua analisi, o Crizia, se per caso riesci a districarti più abilmente di me che mi trovo in difficoltà; vuoi che ti dica perché?».

«Certo».

«Se quanto dicevi poco fa è vero, che altro potrebbe significare, se non che c'è una certa scienza, unica, che non è scienza d'altro che di se stessa e delle altre scienze e che è anche scienza dell'ignoranza?». *[C]*

«Appunto».

«Guarda un po' da quali strane premesse stiamo prendendo spunto, mio caro; infatti, se tu trasferisci questa situazione in altri campi, io credo che ti parrà assurda».

«Come ed in quali?».

«In questi: rifletti, se ti pare che ci sia una vista, che non sia vista di quelle cose di cui lo sono le altre viste, ma piuttosto sia vista di se stessa e delle altre viste, come pure delle non viste, *[D]* e, pur essendo una vista, non veda nessun colore, ma soltanto se stessa e le altre viste. Ti pare che esista una vista di tal genere?».

«Ma, per Zeus, no!».

«Ed un udito che non percepisca nessuna voce, ma se stesso e gli altri uditi e non uditi?».

«Neppure questo».

«In conclusione, rifletti su tutti i sensi per vedere se ti pare che ce ne sia qualcuno che sia senso degli altri sensi e di se stesso, ma non abbia percezione alcuna di quelle cose, che gli altri sensi invece colgono».

«Non mi pare».

«E ti pare che ci sia un desiderio che non sia desiderio *[E]* di alcun piacere, ma sia desiderio di se stesso e degli altri desideri?».

«Per niente».

«E neppure una volontà, io credo, che non voglia nessun bene, ma se stessa e le altre volontà?».

«Certamente no».

«E potresti citarmi un amore tale che non sia amore di nessuna bellezza, ma piuttosto di se stesso e degli altri amori?».

«No», rispose.

«E non hai mai pensato ad una paura che tema se stessa e le altre paure, ma non una delle cose veramente temibili?» *[168 A]*

«Non ci ho mai pensato».

«E un'opinione che sia opinione di se stessa e delle altre opinioni, ma non opini nulla di ciò che le altre opinioni opinano?».

«Assolutamente no!».

«Però, a quanto sembra, noi parliamo di una scienza che non è scienza di nessun oggetto di apprendimento, ma di se stessa e delle altre scienze?».

«Ne stiamo parlando, infatti».

«E, se è veramente così, non ti pare strano? Per il momento, comunque, noi non pretendiamo di sostenere che non c'è, ma ci limitiamo ad indagare se c'è».

«Parli bene». *[B]*

«Procediamo, dunque: questa scienza è scienza di qualche cosa ed ha in sé una possibilità [32] tale da essere scienza di qualche cosa o no?»

«Certamente».

«E noi diciamo che ciò che è maggiore ha in sé una possibilità che gli permette di essere maggiore di qualche cosa?».

«È così».

«Certo di qualche cosa di minore, se è maggiore».

«Per forza».

«Se dunque noi trovassimo una qualche cosa di maggiore, che fosse maggiore delle altre cose maggiori e di se stessa, ma non lo fosse di nessuna di quelle delle quali tutte le altre sono maggiori, certamente le accadrebbe, *[C]* se davvero fosse maggiore di se stessa, di essere anche minore di se stessa; o no?».

«Sarebbe necessario che lo fosse, o Socrate».

«E, se qualcosa è doppio delle altre cose doppie e di se stesso, è doppio della metà che lo costituisce e delle altre metà; non si dà infatti doppio, se non di qualche cosa che ne è la metà».

«Vero».

«Ed essendo maggiore di se stessa sarà anche minore, ed essendo più pesante, anche più leggero, ed essendo più vecchio, anche più giovane e allo stesso modo per tutte le altre qualità; ciò che possiede una propria possibilità nei confronti di se stesso, *[D]* non avrà anche quell'essenza verso la quale si indirizza appunto tale possibilità? Voglio dire questo: l'udito, per esempio, non è udito di altro se non del suono, o no?».

«Sì».

«Quindi, se esso ascolterà se stesso ascolterà il proprio suono; in altro modo non potrebbe ascoltare *infatti*».

«Per forza».

«E se la vista, carissimo, vedrà se stessa, dovrà necessariamente avere un colore; se la vista fosse senza colore, non potrebbe vedersi in alcun modo». *[E]*

«No, infatti».

«Vedi, dunque, o Crizia, che, in tutti i casi che abbiamo esaminato, per alcuni ci è parso assolutamente impossibile, per altri fortemente dubbio che essi posseggano una propria possibilità nei confronti di se stessi e, per la grandezza, la molteplicità ed altre realtà analoghe, addirittura impossibile, o no?».

«Certo».

«Quanto poi ad un udito che oda se stesso, ad una vista che veda sé, ad un movimento che si muova da solo[33], ad un calore che si bruci e ad altri casi simili, alcuni assolutamente ne dubitano, altri forse no; *[169 A]* e soltanto un grand'uomo[34] sarà in grado di distinguere in modo sicuro, riguardo a tutte queste cose, se nessuna delle realtà esistenti è, per natura, tale da possedere una propria possibilità nei confronti di se stessa (fatta eccezione per la scienza), ma la possegga piuttosto nei confronti di altro o se alcune l'abbiano ed altre no.

«E, posto che ce ne siano alcune che posseggano queste caratteristiche nei confronti di se stesse, se di esse fa parte quella scienza che noi chiamiamo temperanza.

Presa di posizione di Socrate.

Intuizione di Socrate: la temperanza è buona ed utile?

«Io non credo di essere capace di fare queste distinzioni[35]; perciò, né posso affermare *[B]* che, se questo è possibile, esista una scienza della scienza, né, se invece è proprio così, ammettere che si tratti proprio della temperanza, prima di aver indagato se essa, in qualche modo, come tale, ci è utile o no. Ho quasi una intuizione profetica che la temperanza sia qualche cosa di utile e di buono; sta a te, dunque, o figlio di Callescro – sei tu, infatti, che sostieni che la temperanza è scienza della scienza e scienza dell'ignoranza – dimostrare innanzi tutto che quello che dicevo poco fa è possibile e poi che è anche utile; *[C]* allora potrai sicuramente convincermi che ciò che affermi sulla temperanza è vero».

E Crizia, dopo avermi ascoltato ed avermi visto in difficoltà, come capita a coloro che osservano qualcuno sbadigliare di fronte a sé e si trovano anch'essi a farlo, mi parve quasi vinto dalla mia incertezza e, a sua volta, preda del dubbio; tuttavia, poiché era abituato, in ogni circostanza, a fare una brillante figura, aveva vergogna dei presenti e non era disposto ad ammettere, davanti a me, di non essere capace di operare quelle distinzioni che gli avevo chiesto; non disse perciò niente di chiaro, mirando a

nascondere il proprio imbarazzo; io allora, *[D]* per far procedere il discorso, suggerii:

«Crizia, se ti va, supponiamo per il momento che sia possibile che esista una scienza della scienza; più avanti indagheremo se sia vero o no. Dato per scontato che ci sia, vediamo in che cosa questo fatto ci mette maggiormente in grado di sapere ciò che uno sa e ciò che uno non sa. Dicevamo che in questo consiste il conoscere se stessi e l'essere temperanti. Non è così?».

«Certo – rispose –, e le due cose procedono insieme, o Socrate; se infatti qualcuno possiede una scienza che conosce se stessa, *[E]* egli deve essere tale quale è ciò che egli possiede; come è veloce uno che possiede rapidità, bello uno che ha bellezza e conoscitore uno che ha conoscenza, quando uno possegga quella conoscenza che è conoscenza di se stessi, necessariamente egli conoscerà se stesso».

Che cosa permette di conoscere la temperanza?

«Non dubito – osservai – che, se si è in possesso di qualche cosa che conosce se stessi, si conoscerà se stessi; ma che necessità c'è, in tal caso, di conoscere ciò che si sa o non si sa?».

«Ma si tratta della stessa cosa, o Socrate!» *[170 A]*

«Ma forse – risposi – sono io che rischio di essere sempre lo stesso; infatti non riesco a capire come sia la stessa cosa il conoscere ciò che si sa e che non si sa»[36].

«Come dici?».

«Questo – risposi –: una scienza, in quanto scienza di scienza, sarà in grado di distinguere qualche cosa in più del fatto che una cosa è scienza e l'altra non lo è?».

«No, soltanto questo».

«Succede lo stesso per la scienza e l'ignoranza di ciò che è sano e di ciò che è giusto?». *[B]*

«Assolutamente no!».

«Credo che, nel primo caso si debba parlare di medicina, nel secondo di politica, nell'altro caso, invece, di scienza e basta».

«Come no?».

«Quindi, se uno non conosce ciò che è sano e ciò che è giusto, ma unicamente la scienza, poiché di questo solo ha scienza, probabilmente avrà conoscenza, circa sé e gli altri, solo del fatto che conosce qualche cosa e possiede una certa scienza o no?»

«Certo».

«Ma come saprà attraverso questa scienza ciò che egli conosce? Infatti si conosce la salute attraverso la medicina *[C]*, ma non attraverso la temperanza, l'armonia attraverso la musica, non attraverso la temperanza, la costruzione attraverso l'architettura, non attraverso la temperanza, e così per tutto il resto, o no?».

«Pare».

«Come saprà allora che conosce ciò che è inerente alla salute e alle costruzioni, attraverso la temperanza, se essa è unicamente scienza delle scienze?».

«Non lo saprà in nessun modo».

«E chi ignora questo, non saprà ciò che sa, ma solamente che sa».

«È logico».

«Quindi l'essere temperanti e la temperanza consisterebbero *[D]* nel sapere non ciò che si sa e ciò che non si sa, ma, a quanto risulta, solo che si sa e che non si sa».

«Potrebbe essere proprio così».

«Il temperante, inoltre, non sarà in grado di provare se colui che sostiene di sapere, sa veramente o no; conoscerà soltanto, a quanto pare, che egli possiede una certa scienza, ma di che cosa precisamente essa lo sia, la temperanza non potrà suggerirglielo».

«Sembra di no».

«E poi non sarà neppure in grado di distinguere chi finge *[E]* di essere medico, ma non lo è, da chi lo è veramente, né alcun altro di quelli che sanno o non sanno. Riflettiamoci un attimo: chi è temperante o chiunque altro voglia sapere chi è veramente medico e chi no, come farà? Certo non discuterà con lui di medicina; dicevamo infatti che il medico non si intende di altro se non di salute e di malattia, o no?».

«Certo».

«Della scienza, in quanto tale, non sa nulla[37]; noi, infatti, abbiamo attribuito questa prerogativa alla sola temperanza».

«Giusto».

«Di conseguenza, il medico non sa niente neppure della medicina, dato che questa è pur sempre una scienza».

«Vero». *[171 A]*

Chi possiede la temperanza può essere felice?

«Che il medico possegga una certa scienza, il temperante lo saprà, ma, se deve dimostrarne la natura esatta, che altro indagherà se non il suo oggetto? Non è forse vero che ogni scienza è definita non soltanto dall'essere scienza, ma dalla sua specificità, cioè dall'avere un certo oggetto?».

«Proprio da questo».

«E la medicina si distingue dalle altre scienze, per il fatto che è scienza della salute e della malattia».

«Sì».

«È dunque necessario che chi vuol conoscere l'arte medica, deve farlo relativamente a quegli ambiti di cui essa si occupa, non certo a quelli che le sono estranei?». *[B]*

«Certo».

«E, se si vorrà esaminare in modo corretto il medico, lo si dovrà fare in quanto egli è medico, riguardo alla salute e alla malattia».

«Pare».

«E precisamente nelle sue parole e nelle sue azioni, per vedere se le prime rispondono a verità e le altre sono ben fatte».

«Per forza».

«E senza avere conoscenza della medicina, potrebbe egli superare questo difficile esame?».

«Certamente no».

«Né, come sembra, lo potrebbe fare un altro che non sia medico, *[C]* neppure il temperante; infatti, in tal caso, egli possederebbe la scienza medica, oltre alla temperanza».

«È proprio così».

«E, soprattutto, se la temperanza è scienza solo della scienza e dell'ignoranza, colui che la possiede non potrà distinguere né il medico competente nella propria arte da quello che invece non lo è, finge o si illude di esserlo, né alcun altro che sia esperto in una qualsivoglia arte, a meno che, a sua volta, non ne possegga una specifica conoscenza, come avviene per gli altri artigiani».

«Pare», rispose.

«Se dunque tale fosse la temperanza, che vantaggio ce ne verrebbe, o Crizia? *[D]* Se, come dicevamo all'inizio, il temperante sapesse ciò che sa e ciò che non sa, che cioè possiede alcune conoscenze, ma altre no, e fosse in grado di valutare un altro che si trovasse nella medesima condizione, allora sarebbe veramente vantaggioso per noi essere temperanti; vivremmo infatti, noi temperanti e chi fosse guidato da noi, senza commettere errori. Non ci metteremmo a fare qualche cosa di cui non avessimo conoscenza, *[E]* ma ricercheremmo dei competenti e ad essi ci affideremmo, né permetteremmo ad altri, su cui noi comandassimo, di fare se non ciò che potessero fare bene, vale a dire ciò di cui avessero conoscenza e, così, ogni cosa, dalla temperanza finirebbe per essere ben amministrata, ogni Città

ben governata ed ogni altra realtà su cui la temperanza avesse potere; infatti, eliminato l'errore e, sotto la guida della correttezza, *[172 A]* quanti si trovano in questa condizione, in ogni azione agirebbero bene e con successo e, comportandosi bene, sarebbero anche felici; e non era forse questo, o Crizia, che dicevamo a proposito della temperanza, quando affermavamo che gran bene sarebbe sapere ciò che uno sa e che uno non sa?

«Proprio così, rispose».

«Ora – osservai – tu vedi come a noi risulti che non esista alcuna scienza simile, da nessuna parte».

«Lo vedo», ammise. *[B]*

La temperanza, in quanto scienza, rende facile l'apprendimento

«Ma – dissi –, quello che noi andiamo scoprendo essere la temperanza, cioè scienza della scienza e dell'ignoranza, ha forse questo di buono, che chi la possiede, qualunque cosa impari, l'imparerà con maggiore facilità e tutto gli apparirà più chiaro, poiché all'apprendimento di ciascuna conoscenza aggiunge il particolare discernimento della scienza; e riuscirà anche meglio ad esaminare gli altri su ciò che egli stesso conosce, mentre chi ne è privo, lo farà con più fatica e con minor efficacia?

«Forse, o caro, questi sono i vantaggi della temperanza, mentre noi miriamo a qualche cosa di più e cerchiamo di attribuirle *[C]* più prerogative di quante ne abbia?».

«Forse è proprio così», disse.

«Forse – convenni anch'io –, invece, non siamo approdati a nessun risultato valido; lo deduco dalle strane idee che mi si affacciano alla mente circa la temperanza, se veramente è tale.

«Proseguiamo, se vuoi, dopo aver ammesso che possa esistere una scienza della scienza, senza rifiutare quanto abbiamo stabilito all'inizio sulla temperanza, che essa cioè consista nel sapere ciò che si sa e ciò che non si sa, ma piuttosto accettiamolo; e, dopo aver dato per certo tutto questo, verifichiamo se, essendo tale, *[D]* essa potrà procurarci qualche giovamento; infatti ciò che poco fa andavamo dicendo, che la temperanza, se fosse tale, sarebbe un gran bene, sia nell'amministrazione della casa che della Città, ho l'impressione che l'abbiamo ammesso in modo un po' azzardato».

«E come?», chiese.

«Perché – risposi – abbiamo dato per scontato con leggerezza che sia un gran bene per gli uomini se ciascuno di noi facesse le cose che sa fare ed affidasse a gente competente quelle che non conosce».

«E non avevamo buone ragioni per ammetterlo?».

«Non mi pare proprio». *[E]*

«Dici delle cose veramente assurde, o Socrate», osservò.

«Per il cane! Anche a me pare così – continuai – ed è quello cui alludevo poco fa, quando dicevo che mi giravano per la testa strane idee e che temevo che la nostra indagine non fosse condotta in modo rigoroso; infatti, a dir la verità, se la temperanza è proprio così, io non vedo quale bene essa ci possa procurare». *[173 A]*

«Come sarebbe? Parla, allora, perché possiamo capire anche noi che cosa vuoi dire».

«Ho paura di sragionare – dissi –, ma penso anche che si debbano analizzare le idee che ci passano per la mente e non lasciarle perdere senza farci caso, se appena appena abbiamo cura di noi stessi».

«Dici bene», osservò.

Riproposta dell'interrogativo se la temperanza possa dare la felicità

«Ascolta dunque il mio sogno, sia che esso sia giunto dalla porta di cor-

no che dalla porta d'avorio[38]; se infatti la temperanza, quale noi l'abbiamo definita, regnasse con pieni poteri su di noi, tutto sarebbe fatto secondo scienza ed un nocchiero, *[B]* che non fosse tale, non ci ingannerebbe sostenendo di esserlo, né un medico, né uno stratega né alcun altro simulasse di sapere ciò che non sa. A queste condizioni, che altro ci potrebbe accadere se non di essere più sani nel corpo di quanto siamo ora, di uscire incolumi dai pericoli del mare e della guerra e di avere suppellettili, vesti, calzature e tutti gli altri oggetti ben fatti *[C]* e così pure molte altre cose per il fatto di servirci di veri artigiani? Se sei d'accordo, ammettiamo pure che la mantica sia la scienza del futuro e che la temperanza, divenendone la guida, allontani i ciarlatani e ci dia profeti del futuro che siano veri indovini.

«Che il genere umano, in questa condizione, potrebbe agire e vivere secondo scienza, *[D]* sono disposto ad ammetterlo; infatti, la temperanza, di guardia, non permetterebbe che l'ignoranza si insinuasse di sorpresa nel nostro agire. Quello che non possiamo sapere, o Crizia, è se, comportandoci secondo scienza, noi agiremmo anche bene e saremmo felici»[39].

«Ma – osservò – non troverai facilmente un qualche altro pieno compimento[40] dell'agire bene, se tu ne privi il vivere secondo scienza».

«Chiariscimi, allora, un particolare: di quale agire secondo scienza stai parlando? Del tagliare il cuoio?».

«Per Zeus, no!». *[E]*

«Del lavorare il bronzo, allora?».

«Per niente!».

«Del trattare la lana, il legno, o altro simile materiale?».

«No, assolutamente».

«Allora – osservai – non ci atteniamo più all'ipotesi per cui chi vive secondo scienza è felice; tu, infatti, non ritieni felici costoro, che pur vivono in conformità alla scienza, anzi mi pare che tu limiti la possibilità di essere felice a chi vive secondo la scienza di determinate cose; e, forse, alludi a colui di cui parlavamo poco fa, l'indovino che conosce il futuro. *[174 A]* Parli di questo o di qualcun altro?».

«Proprio di lui ed anche di un altro».

«Di chi? – chiesi –. Forse di uno che alla conoscenza del futuro aggiunga quella di tutto il passato e del presente e a cui nulla sfugga? Ammettiamo pure che esista; io credo che tu non possa citarmi nessuno che viva più secondo scienza di costui».

«No, infatti».

«Ebbene, ancora una cosa desidero sapere; quale tra le scienze lo può rendere felice? O tutte quante allo stesso modo?».

«Non tutte ugualmente», rispose.

«Ma quale, al massimo grado? *[B]* Con il suo aiuto, che cosa in particolare conosce del presente, del passato e del futuro? Forse il gioco del tavoliere?»[41].

«Ma quale gioco del tavoliere?», chiese.

«O conosce la tecnica del calcolo?».

«Ma no!».

«Allora ciò che è sano?».

«È già meglio», osservò.

La temperanza potrebbe dare la felicità, se coincidesse con la scienza del bene e del male

«Che cosa conosce con quella cui io alludo?».

«Con essa conosce il bene ed il male».

«O sciagurato, è un pezzo che mi prendi in giro, nascondendomi che non il vivere secondo scienza *[C]* permette di agire bene e di essere felici né il vivere secondo tutte le altre scienze, ma secondo una soltanto, quella del

bene e del male; infatti, o Crizia, se tu vuoi togliere questa scienza dal complesso delle altre, forse la medicina sarà meno in grado di guarire, l'arte delle calzature di fabbricare appunto meno calzari, quella del tessere, di produrre un numero minore di vesti, l'arte del pilota sarà meno efficace nel farci attraversare incolumi i mari e la strategia nell'evitarci di morire in guerra?».

«Assolutamente no».

«Ma, se questa venisse meno, sparirebbe per noi la possibilità che ciascuna di queste azioni venga condotta bene ed utilmente». *[D]*

«Dici il vero».

«Non si tratta della temperanza allora, ma di una scienza che ha il compito di giovarci. Non è, infatti, scienza della scienza e dell'ignoranza, ma del bene e del male, così che, se è essa ad esserci utile, la temperanza dovrà essere qualcosa d'altro per noi».

«E perché mai proprio essa non dovrebbe esserci utile? Se la temperanza è per eccellenza la scienza delle scienze e presiede a tutte le altre scienze, governando anche questa, *[E]* che è scienza del bene, dovrebbe esserci utile».

«Dovrebbe spettare a lei allora e non alla medicina, chiesi, procurarci la salute e così pure svolgere le funzioni di tutte le altre arti, e non queste operare ciascuna secondo la propria specificità? Ma non andiamo ripetendo da un pezzo che essa è scienza solo della scienza e dell'ignoranza e di nient'altro o non è così?».

«Pare di sì».

«Allora non sarà artefice della salute?».

«No».

«La salute sarà oggetto di un'altra tecnica o no?» *[175 A]*

«Di un'altra».

«E non ci sarà di alcun giovamento, o caro; infatti proprio ora abbiamo attribuito questa prerogativa ad un'altra tecnica. Non è vero?».

«Proprio così».

«Come farà allora la temperanza ad esserci utile se non è artefice di nessun giovamento?».

«O Socrate, a quanto sembra, non è possibile in nessun modo».

Conclusione: sospensione della discussione e rimando ad un preciso impegno futuro

«Vedi, dunque, o Crizia, che, a ragione, da tempo, nutrivo dei timori e con buoni motivi mi accusavo di non approdare a nessun valido risultato nella mia ricerca sulla temperanza; quella che, infatti, per unanime riconoscimento, è la realtà più bella di tutte, non ci sarebbe parsa priva di utilità, *[B]* se io avessi avuto una qualche capacità di condurre bene la ricerca.

«Ora dobbiamo dichiararci sconfitti su tutta la linea e non siamo in grado di individuare a quale tra le realtà esistenti il legislatore[42] abbia assegnato tale nome di temperanza.

«Eppure abbiamo avanzato molte ipotesi, che non derivavano dal ragionamento in senso stretto, che cioè essa fosse scienza della scienza, nonostante il nostro discorso non ce lo concedesse, anzi si opponesse; abbiamo ammesso che questa scienza potesse conoscere le opere delle altre scienze, anche in questo caso in contrasto con la logica, *[C]* affinché colui che possiede la temperanza risultasse, ai nostri occhi, cosciente di sapere le cose che sa e di non sapere quelle che non sa. Abbiamo fatto questa supposizione con elasticità estrema, senza riflettere che è impossibile che un uomo conosca in un qualsiasi modo ciò che assolutamente non sa; eppure, io credo, non c'è niente di più as-

surdo.

«Ma, pur essendo stata condotta da noi, che siamo gente semplice *[D]* e disponibile, non per questo la ricerca ha avuto maggior possibilità di appurare il vero, anzi l'ha irriso a tal punto che, con indubbia sfrontatezza, ha rivelato inutile quanto noi, tra compromessi e concessioni, avevamo concordato.

«Quanto a me, me ne dolgo meno; è per te, invece, o Carmide, che mi dispiaccio profondamente, se tu, con un tale aspetto e per di più estremamente dotato di temperanza, da questa non trarrai alcun beneficio, né in alcun modo, con la sua presenza, essa ti sarà di giovamento nella vita. *[E]* Ed ancor più mi rincresce per l'incantesimo che io appresi dal Tracio se, con molto impegno, ho imparato qualche cosa che non è di nessuna utilità.

«Non credo però che le cose stiano così, ma piuttosto che sono io a non essere un buon ricercatore; infatti sono convinto che la temperanza sia un gran bene e che, se la possiedi, sei felice; ma vedi, un po', se la possiedi *[176 A]* e non hai bisogno dell'incantesimo; in tal caso, infatti, ed ancora di più, io ti consiglierei di considerare me un chiacchierone, incapace di condurre una qualsiasi ricerca, attraverso il ragionamento e te, invece, tanto più felice, quanto più sei dotato di temperanza».

E Carmide: «Ma, per Zeus – disse –, Socrate, io non so se la posseggo o no; come potrei, infatti sapere ciò che, stando alle tue osservazioni, neppure voi siete stati in grado di dire che cosa sia; io, d'altra parte, non credo molto a ciò che dici, *[B]* e, per quel che mi riguarda, credo di avere assoluto bisogno dell'incantesimo; nulla vieta, da parte mia, che tu me lo faccia tutti i giorni, fintanto che tu ritenga che basti».

«Bene, Carmide – disse Crizia –, se tu ti offrirai agli incantesimi di Socrate e non ti sottrarrai a lui, né poco né tanto, mi darai prova di possedere la temperanza».

«Sta' sicuro che lo seguirò e non lo lascerò; mi comporterei in modo terribile, se non ascoltassi i tuoi consigli di tutore e non facessi quanto mi ordini». *[C]*

«Ma io te lo ordino», disse.

«Lo farò – assicurò – a cominciare proprio da oggi».

«Voi due, che cosa pensate di fare?».

«Niente – rispose – abbiamo già preso la nostra decisione».

«Mi costringerai, senza neanche darmi la possibilità di un serio esame?»[43].

«Ho proprio intenzione di costringerti, poiché questi me lo ordina. Vedi un po' tu come vuoi comportarti in questa situazione».

«Ma non mi resta alternativa; nessuno, infatti, potrà opporsi a te, se hai in mente di fare qualche cosa e, per di più, di usare la forza». *[D]*

«Allora – disse – non fare resistenza neanche tu».

«Non la farò», rispose.

NOTE

[1] Secondo il Burnet ἥκομεν, eravamo giunti; secondo il Croiset, ἧκον, ero giunto.

[2] Potidea, colonia di Corinto, posta sulla penisola di Pallene, era entrata nella confederazione attica. Ribellatasi nel 432 a.C., era stata assediata ed espugnata dalle truppe ateniesi, tra cui militava Socrate, sotto il comando di Callia. (cfr. Tucidide, *Storie*, I 62-63).

[3] Taurea: su questa palestra non ci sono notizie.

[4] Basile era la personificazione dell'antica regalità ateniese; ad essa era dedicato un tempio in cui erano venerati anche Codro e Neleo.

[5] Cherefonte: cfr. *Presentazione*.

[6] Nel 432 a.C.

[7] Crizia: cfr. *Presentazione*.

[8] Carmide: cfr. *Presentazione*.

[9] Socrate con questa espressione precisa di non essere un giudice particolarmente pignolo, poiché, per misurare, si usava un filo impregnato di colore rosso; una cordicella bianca non aveva segni di misurazione ed era pertanto inadatta al compito.

[10] L'espressione esatta è καλὸς κἀγαθός, celebre formula emblematica, indica la perfezione fisica e spirituale per il mondo greco classico. Cfr. *Lachete*, nota 21; *Liside*, nota 17.

[11] Crizia e Carmide discendevano da Dropide (cfr. 157 E), parente di Solone; Solone, uno dei sette saggi, grande legislatore di Atene, visse tra il VII ed il VI sec. a.C., probabilmente tra il 640 ed il 560 a.C. Fu autore di circa 5000 versi tra elegie, giambi, epodi e tetrametri trocaici; celebri l'elegia per Salamina, l'elegia alle Muse e l'Eunomia. Ci restano circa 250 versi (cfr. *Ippia maggiore*, nota 20).

[12] Cidia è uno sconosciuto; anche il frammento riportato non ha un'unica lezione nei manoscritti.

[13] Si tratta di un punto fondamentale, sia per la comprensione del dialogo che del valore dell'insegnamento orale di Platone. La «formula magica» (ἐπῳδή) vien sciolta nel suo significato da Platone stesso: essa corrisponde ai «bei discorsi» che generano nell'anima la saggezza (157 A). A nulla serve l'erba curativa, se essa non è accompagnata dall'incantesimo; ma se questo avviene perché l'immaginario paziente apre con impegno (175 E) la sua anima ai bei discorsi, allora la medicina è efficace (155 E). Come l'incantesimo si apprende, non perché si costringe il «medico» a rivelarlo (156 A), ma per libera scelta di quest'ultimo, così anche la medicina (φάρμακον) rivela la propria efficacia facendo nascere nell'anima filosoficamente disponibile una nuova conoscenza del Bene come risultato di una lunga comunanza di vita; cfr. *Teeteto*, 157 C-D; *Lettera VII*, 341 C.

[14] Per questa prassi di sottoporre a regime il corpo cfr. il *Περὶ διαίτης* del Corpo Ippocrateo.

[15] Zalmoside è una divinità tracia di cui troviamo testimonianza in Erodoto (*Storie*, IV 94-96) e su cui, presso i Greci, correva una curiosa leggenda. Sarebbe stato schiavo di Pitagora a Samo e ne avrebbe assorbito le dottrine. Tornato in patria, ricco e sapiente, cominciò a diffondere una teoria dell'immortalità, secondo cui nessuno sarebbe morto,

ma avrebbe continuato a vivere in mezzo ai propri beni. Scomparso per tre anni in una stanza sotterranea, fatta scavare allo scopo, una volta tornato alla luce, fu venerato come un dio. Erodoto non crede a tale racconto, anche e soprattutto perché Zalmosside visse molto tempo prima di Pitagora. Da tutto questo si può però ricavare la presenza, nella cultura tracia, di elementi che torneranno anche nella cultura pitagorica. Giustamente alcuni critici hanno parlato di «sciamanesimo» a proposito di questa mitica figura.

[16] Il termine greco è σωφρσύνη, la cui traduzione in italiano non è semplice. Generalmente essa viene resa con «saggezza» o «temperanza». Preferisco optare per quest'ultimo termine, pur lievemente riduttivo, perché più vicino a quel senso della misura, a quell'equilibrio interiore ed anche a quella dote di discernimento che mi sembrano nello spirito platonico e che si possono sviluppare in chiunque, anche nel giovane Carmide. Il termine «saggezza», che pure ha valide giustificazioni, nella lingua italiana esprime una virtù propria di chi ha accumulato ampia esperienza e ne trae le giuste deduzioni. Essa è propria dell'età matura o addirittura della vecchiaia, non certo prerogativa della giovinezza che può, al più, sviluppare attitudini nei suoi riguardi. Invece anche un giovane può avere una forte tendenza al senso della misura e dell'equilibrio.

[17] Questo di Socrate è un impegno esplicito e serio alla riservatezza e ad un uso oculato e motivato di alcune conoscenze che, metaforicamente, sono rappresentate dall'incantesimo, ma nascondono in realtà dottrine platoniche non comprensibili né accettabili da parte di un vasto pubblico. Era d'altra parte abitudine delle cerchie scientifiche e non solo filosofiche, una tutela del sapere che veniva distinto in esoterico ed essoterico (cfr. Szlezàk, *Platone...*, pp. 46-47).

[18] Imparentato con Solone (cfr. *Timeo*, 20 E).

[19] Anacreonte, nacque a Teo, città ionica dell'Asia Minore, visse nel VI sec. a.C. e, dopo la caduta della sua città fu accolto da Policrate, tiranno di Samo e poi alla corte di Ippia e di Ipparco, figli di Pisistrato e signori di Atene. Fu molto amico di Crizia, nonno del capo dei trenta tiranni, di cui si parla nal presente dialogo. Scrisse elegie, giambi e canti lirici; cfr. *Teagete*, nota 19.

[20] Pirilampe, che aveva sposato in seconde nozze Perictione, la madre di Platone, era amico di Pericle (cfr. Plutarco, *Vita di Pericle*, 13), ed era chiamato ὀρνιθοτρόφος, cioè «allevatore di uccelli», per aver portato dalla Persia dei pavoni.

[21] Abaride era uno Scita della tribù degli Iperborei, stanziata presumibilmente lungo le rive del Danubio. Insieme con Zalmosside era considerato dalla tradizione popolare un sapiente diffusore di religioni mistiche. Taumaturgo e sacerdote di Apollo Iperboreo, sul quale avrebbe composto un poema, avrebbe ricevuto dal dio una freccia miracolosa, con cui operava straordinarie guarigioni ed il dono della profezia (cfr. Erodoto, *Storie*, IV, 36). Con questi due particolari poteri, avrebbe percorso tutta quanta la terra senza mai mangiare.

[22] Il pancrazio consisteva in una prova di lotta e di pugilato insieme (cfr. *Eutidemo*, 271 C - D).

[23] Omero, *Odissea*, XVII 347. Cfr. *Lachete*, 201 B e nota 47 del medesimo dialogo.

[24] Questa definizione è di Crizia (cfr. Diels-Kranz 88 B 41 a) dove viene attribuita allo scritto Ὁμιλῶν (cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 309 ss.; cfr. *Timeo*, 72 A, in cui Platone la considera una buona vecchia espressione).

[25] Lo strigile era una specie di raschiatoio da bagno; qui si può notare una ironica allusione ad Ippia di Elide che era un fautore dell'autosufficienza anche nella produzione di oggetti di uso personale; cfr. *Ippia maggiore*, 368 B-D; *Ippia minore*, nota 13.

[26] Si usano qui tre sinonimi sulla cui sottile differenza Crizia si sofferma in base ad un suo punto di vista. Il ποιεῖν è un fare nel senso più materiale del termine ed un produrre

oggetti, puro e semplice, senza bellezza. Il πράττειν è propriamente un occuparsi, un interessarsi di qualcosa ed è accompagnato da un vivo senso di bellezza; l'ἐργάζεσθαι indica il lavorare nel senso di produrre oggetti che devono essere belli. Si tratta, come si vede, di una distinzione molto sottile; bisogna tenere presente che Crizia è un aristocratico ed è molto colto. Queste distinzioni a lui interessano anche da un punto di vista politico ed ideologico, in quanto gli permettono una classificazione sociale a tutto sfavore della categoria emergente e temuta dei commercianti e degli artigiani e di apertura verso il mondo contadino su cui si fondava il potere aristocratico dei proprietari terrieri. Circa il modo di interpretare l'espressione «fare ciò che è proprio», cfr. *Repubblica*, III 369 E - 360 D.

[27] Esiodo ne *Le opere e i giorni* afferma: «Non è vergogna il lavoro, ma l'ozio» (v. 311). Nativo di Ascra in Beozia, vissuto intorno al 700 a.C., è poeta autore, tra l'altro, di una *Teogonia* e dell'opera sopra citata. Essa prende lo spunto da un duro contrasto sorto col fratello Perse per questioni ereditarie e per il comportamento ozioso e prepotente di quest'ultimo (cfr. Lesky, *Storia della letteratura...*, I, pp. 131-147).

[28] Prodico, nato a Ceo, insegnò ad Atene e fu un Sofista famoso; intratteneva buoni rapporti con Socrate che gli inviava quelli tra i suoi alunni che non avevano attitudini filosofiche. Era un moralista, ma si occupò anche di studi linguistici e grammaticali e in un'opera «Sull'esattezza delle parole» anche di sinonimica. Per quanto Aristofane e Platone lo prendessero in giro a causa di queste sue ricerche un po' pedanti, contribuì non poco all'affinamento della lingua, dello stile e della prosa greca. Tucidide ed Isocrate appresero molto da lui (cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 256-263; vol. V, s.v.; cfr. *Teagete*, nota 29; *Liside*, nota 29; *Ippia maggiore*, nota 9).

[29] Delfi, nella Focide, era sede di un antico santuario di Apollo, detto Pizio, perché si raccontava che in questa località il dio avesse vinto il Pitone, mitico drago che custodiva l'oracolo. Pizia era il nome della sacerdotessa ai cui oscuri vaticini ricorrevano privati e Città della Grecia soprattutto dal IX al V secolo a.C. Sul tempio c'erano parecchie iscrizioni, attribuite ai sapienti, tra cui questa: «conosci te stesso». Essa aveva un significato religioso più che psicologico ed invitava il visitatore alla riflessione sulla propria condizione mortale e quindi sul dovere di non superare i limiti concessi all'uomo. Socrate l'ha assunta quasi come motto emblematico.

[30] Cfr. *Gorgia* 451 B-C per la distinzione tra la logistica che trattava del pari e del dispari con un preciso riferimento alla quantità e l'aritmetica che, invece, ne trattava in modo generale, «qualunque sia la quantità di ognuno dei due» (451 B).

[31] Si tratta di una espressione proverbiale propria del linguaggio conviviale; poiché la terza libagione era anche l'ultima, il proverbio sta ad indicare l'intenzione di prendere una decisione risolutiva.

[32] Il termine δύναμις, dal verbo δύναμαι, potere, indica una possibilità, cioè una potenzialità nei confronti di un certo oggetto. In questo caso precisa il rapporto tra la scienza e l'oggetto della scienza stessa che restano distinti e diversi; solo la temperanza risulterà essere non scienza di qualche cosa, ma della scienza, cioè possedere una «dynamis» di tipo riflessivo nei confronti di se stessa.

[33] Cfr. *Cratilo*, 400 A; *Fedro*, 245 E; *Timeo*, 89 A; *Leggi*, X 894 C.

[34] Sul fatto che questo «grande uomo» altri non sia che Socrate ed un Socrate portatore di una dialettica chiaramente platonica, non possono sussistere dei dubbi; il suo modo di porre domande sempre più specifiche, ma all'interno di un contesto che, man mano si amplia, fa supporre che egli abbia ben presente l'articolazione del tema nella sua globalità, ma anche il punto di arrivo cui essa dovrebbe condurre. D'altra parte, qui Socrate è un «grand'uomo» che mantiene volutamente delle reticenze, che non vuole esprimere, se non in minima parte, la verità di cui è a conoscenza. È interessante notare come in

questo «sapere di sapere» è presente sia l'elemento socratico del mettere alla prova il sapere proprio ed altrui sia la concezione nuova di un sapere dominante che attribuisce alle altre forme del sapere il loro posto e che è in grado, così, di rendere felice la Polis (171 D - 172 D; cfr. Szlezák, *Platone...*, p. 204).

[35] Il termine greco è διαιρεῖν che, a partire dal *Fedro*, indicherà uno dei due fondamentali processi dialettici: la diairesi, appunto. Si tratta di un'affermazione la cui portata va ben oltre il significato letterale ed investe una parte essenziale del pensiero platonico del *Carmide* (cfr. *Presentazione*).

[36] È un punto controverso e non del tutto chiaro: la traduzione che propongo segue il testo del Burnet; Pucci (Platone, *Opere complete*, Bari 1971, IV, p.144) traduce, integrando il testo: «...il conoscere ciò che si sa e ciò che non si sa siano una cosa sola con il conoscere se stessi». Diversamente il Croiset (Platon, *Oeuvres complètes*, II, Parigi 1965) traduce semplicemente: «...car je ne comprends pas comment c'est une seule et même chose», espungendo l'ultima parte. Le diversità delle traduzioni e delle interpretazioni sono ovviamente legate alla diversificata tradizione manoscritta, confluita nelle edizioni critiche.

[37] Il medico avrebbe pertanto una conoscenza dell'uso pratico della medicina, ma non della scienza medica in quanto tale.

[38] Cfr. *Odissea*, XIX 564-567. Penelope accenna a questo argomento parlando di Odisseo che non ha ancora riconosciuto, dopo avergli narrato un misterioso sogno premonitore avuto durante la notte. I sogni erano figli della Notte, la cui dimora, sulla via dell'Ade, al di là dell'Oceano, aveva porte ricoperte di foglie di corno e d'avorio: uscivano dalle porte d'avorio i geni che portavano i sogni menzogneri, da quelle di corno quelli che portavano sogni veritieri. Negli scolii ad Omero si davano curiose interpretazioni di questa tradizione, collegando il corno alla cornea dell'occhio che vede (sogni veritieri), l'avorio alla bocca, la quale può mentire (sogni ingannatori). Il tema delle porte ebbe, comunque, fortuna e passò da Omero agli epici, a Virgilio (*Eneide*, VI 893 ss.), a Properzio (IV 8, 87).

[39] Il greco presenta due termini: εὖ πράττειν ed εὖ εὐδαιμονεῖν, che vengono usati con un significato spesso analogo.

[40] Il termine greco è τέλος, che è fine, esito, compimento. L'aggettivo τέλειος era attributo di Zèeus e di altre divinità per indicarne la potenza a raggiungere ogni scopo o uno scopo specifico.

[41] Si trattava di un gioco simile ai nostri scacchi, ma caratterizzato da alcuni elementi propri del gioco della dama (cfr. *Leggi*, V 739 A).

[42] L'espressione corrisponde ad una antica credenza, secondo la quale il linguaggio sarebbe stato stabilito per legge divina, e ad ogni cosa corrisponderebbe un significato rivelatore della natura delle cose stesse. Si veda, sul problema del linguaggio, il *Cratilo*.

[43] Il termine greco ἀνάκρισις è proprio del linguaggio giuridico ed indica l'istruzione preparatoria di un processo.

LACHETE

[Sul coraggio]

O amici, io dico, e nessuno lo divulghi, che bisogna che noi insieme ricerchiamo, innanzi tutto per noi che ne abbiamo bisogno, poi per i ragazzi, il maestro migliore possibile, senza risparmiare né denaro né altro mezzo.

201 A

Presentazione, traduzione e note di

Maria Teresa Liminta

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Lachete»

I. Proemio. Incontro dei personaggi [178 A - 181 C]

II. Tema della discussione. Il valore dell'esercizio delle armi [181 C - 184 D]

1. Opinione di Nicia [181 D - 182 D]
2. Opinione di Lachete [182 D - 184 D]

III. Intervento di Socrate. Chi è il vero esperto di educazione e che cosa è il coraggio [184 D - 190 E]

1. Apprezzamenti di Nicia e Lachete su Socrate [187 D - 189 B]
2. Il coraggio come parte della virtù [189 B - 190 E]

IV. Definizioni della virtù da parte di Lachete [190 E - 193 D]

1. Prima definizione: coraggioso è l'uomo che non cede al nemico [190 E - 192 B]
2. Seconda definizionedi Lachete: il coraggio è una forza d'animo [192 B - 193 D]

V. Breve intermezzo: imbarazzo di Lachete [193 D - 194 C]

VI. Intervento di Nicia [194 C - 197 E]

1. Il coraggio è scienza [194 C - E]
2. Il coraggio è scienza delle cose da temere e di quelle da osare [194 E - 196 A]
3. Il coraggio non è temerarietà [196 A - 197 E]

VII. Intervento di Socrate [197 E - 200 C]

1. Coraggio sarebbe conoscenza dei mali e dei beni futuri [197 E - 198 C]
2. Coraggio sarebbe conoscenza dei mali e dei beni di ogni tempo e quindi sarebbe la virtù intera [198 C - 200 C]

VIII. Conclusione [200 C - 201 C]

I personaggi

In questo dialogo compaiono in un discreto numero, anche se il contributo dato da alcuni di essi si limita a poche battute.

Socrate in quest'opera, che si svolge dopo la battaglia di Delio (424 a.C.), ha all'incirca quarantacinque anni e si dichiara più giovane di Nicia e di Lachete cui cede il diritto di parlare per primi.

Egli presenta la fisionomia ed i caratteri propri di tutti i dialoghi platonici giovanili e tiene le fila del discorso che muove da aspetti propri del suo pensiero per approdare ad esiti decisamente platonici.

Nel *Lachete*, in particolare, egli riveste la medesima funzione che ha nel *Carmide*,

quella cioè di maestro eccellente, richiesto, che conserva autonomia di scelta nei confronti dei suoi discepoli. In più di un passo del dialogo è oggetto di autentica ammirazione da parte dei presenti che, pur non comprendendolo a fondo, ne celebrano il metodo e il forte ascendente sui giovani. È però già proiettato in una luce pienamente platonica, in cui emergono tematiche anticipatrici della maturità del discepolo; da educatore dei giovani, si trasforma nel dialettico lucido che non solo sceglie i propri interlocutori, ma anche l'oggetto della comunicazione.

Lisimaco, figlio del grande Aristide, fu stratega nell'anno di Maratona (490 a.C.) ed avversario di Temistocle; fu ostracizzato e poi richiamato in patria. Combatté anche a Salamina e a Platea, ma non ebbe mai ad Atene una importante posizione politica.

Si definisce più responsabile del padre nell'affrontare il problema dell'educazione del figlio cui, a differenza di quanto fece il genitore, intende dedicare tempo ed attenzione. Afferma infatti esplicitamente: «...anch'io per lui sarei disposto a fare quel molto, che invece farei per pochissimi altri» (200 D).

Melesia condivide con Lisimaco l'ansia per l'avvenire dei figli ed il timore di ripetere l'errore del padre. Figlio di un Tucidide esponente del partito aristocratico durante il V sec., resta complessivamente sconosciuto, tranne per il particolare che fece parte dei Quattrocento.

Lachete è un militare senza interesse né attitudini per il mondo politico. Di lui lo storico Tucidide dice che fu un grande generale, un grande uomo d'armi, distintosi in numerose circostanze durante la guerra del Peloponneso e morto nella battaglia di Mantinea del 418 a.C. (cfr. Tucidide, *Storie*, VIII 3).

È una figura molto diversa da Nicia, e si distingue per la concretezza e la linearità del suo discutere.

È presente soprattutto nella prima parte dell'opera e a lui è legato lo sforzo di individuare una definizione del coraggio formalmente corretta. Il suo contributo alla soluzione del problema non supera il piano dell'esperienza e dell'esperienza propria di un uomo d'armi, che fa del coraggio una normale dimensione di vita, ma si lascia cogliere impreparato quando deve elaborarlo concettualmente.

Tuttavia la scelta di Platone di contrapporre a Socrate due militari ha un significato ben preciso, se teniamo presente che nel suo Stato ideale ai guerrieri, cui corrisponde la virtù scelta a tema di quest'opera, è affidato un compito di notevole portata.

A differenza dei precedenti, Nicia fu un personaggio estremamente rilevante nella vita ateniese. Di lui conosciamo molto, soprattutto attraverso lo storico Tucidide (cfr. *Storie*, VI, VII; cfr. anche Plutarco, *Vita di Nicia*). Appartenente all'aristocrazia ateniese, colto, moderato, raffinato, dopo la morte di Pericle divenne la personalità più influente del partito e si oppose duramente alla corrente democratica capeggiata da Cleone. Fu fautore della pace, che porta appunto il suo nome (421 a.C.), tra Atene e Sparta, pace che concluse la guerra decennale (cfr. *Menesseno*, 242 C-E). Si oppose duramente alla spedizione in Sicilia, ma vi fu posto a capo con Alcibiade e con Lamaco. Risoltasi la spedizione in un disastro, fu messo a morte dai Siracusani. Non fu solo un uomo politico acuto ed un valido generale, ma un intellettuale, capace anche di alcuni curiosi eccessi. Tucidide, che pure ne dà un positivo giudizio, gli rimprovera, infatti, la superstizione religiosa, che più volte lo ostacolò nel prendere decisioni.

Insieme con Lachete è un fondamentale interlocutore di Socrate nel dialogo; Platone gli lascia spazio soprattutto nella seconda parte, dopo che Lachete ha rivelato pesanti limiti nel seguire l'indagine socratica. Mentre manifesta doti di acutezza ed una certa abilità dialettica, che lo portano fino alla soglia della soluzione del problema, non ha la disponibilità sufficiente per seguire Socrate fino in fondo e

viene da questi allontanato, con la motivazione del rifiuto ad educargli il figlio Nicerato.

In breve la sua colpa è quella di confondere ancora la verità socratica con quella della Sofistica.

Dei figli di Lisimaco e Melesia non si sa nulla, tranne che portavano i nomi dei rispettivi nonni paterni. Durante la discussione hanno unicamente la funzione di ascoltare e di assentire e non prendono la parola.

Scena del dialogo e cronologia

Il luogo di svolgimento del dialogo è una palestra non ben identificata, in cui Socrate è casualmente presente, mentre Lisimaco e Melesia vi si sono recati di proposito con i loro figli e vi hanno invitato Nicia e Lachete, per avere i loro consigli sul valore dell'esercizio delle armi.

La data in cui il dialogo si pensa sia avvenuto è l'anno 424 o 423 a.C., poiché in esso si allude alla battagia di Delio che, appunto in tale anno, si è svolta.

Per quanto concerne la data di composizione dell'opera, essa risalirebbe, per unanime riconoscimento degli studiosi, al tempo della giovinezza di Platone, poiché la tematica, la struttura concettuale, la funzione di Socrate ed altri fondamentali elementi vi ricorrono in modo analogo che in altre composizioni del primo periodo; Platone stesso, nel dialogo fornisce il termine *post quem*, 424 a.C., battaglia di Delio e *ad quem*, 418 a.C., battaglia di Mantinea e anno di morte di Lachete.

Proemio: incontro dei personaggi

[Steph., II, p. 178 A].

LISIMACO[1] – O Nicia[2] e Lachete[3], avete osservato il saggio di scherma di quest'uomo, ma il motivo finora taciuto per cui io e Melesia[4], qui presente, vi abbiamo invitato ad assistervi, ve lo diremo ora. Riteniamo, infatti, di dover essere franchi nei vostri confronti. Vi sono persone che ridono di queste cose e, se ci si azzardasse a chiedere loro un parere *[B]* al proposito, non solo non lo darebbero, ma cercherebbero di indovinare il pensiero[5] di chi li interroga e poi parlerebbero contro la loro reale opinione; ma, poiché vi abbiamo ritenuto capaci di ragionare e di esprimere in seguito, con semplicità, le vostre valutazioni, vi abbiamo scelto come consiglieri sul tema che intendiamo discutere insieme.

Il mio lungo preambolo voleva arrivare a quanto ora vi dirò. *[179 A]* Abbiamo questi due figli, uno di Melesia e porta il nome del nonno Tucidide, il mio pure porta il nome di mio padre; infatti lo chiamiamo Aristide[6]. Ci è parso giusto prenderci cura di loro quanto più ci è possibile e non come la maggioranza della gente, quando i ragazzi sono diventati adolescenti, lasciar fare loro ciò che vogliono, anzi, proprio ora, cominciare ad occuparcene, per quanto sta in noi[7].

Sapendo, dunque, che anche voi avete dei figli, abbiamo pensato che vi siate dati pena come nessun altro *[B]* perché diventassero eccellenti; se invece non avete riflettuto con frequenza sufficiente sul problema, siamo qui per ricordarvi che non bisogna trascurarlo e per invitarvi ad interessarvi dell'educazione dei vostri figli insieme con noi[8].

Val la pena di ascoltare da dove ci sia venuta questa idea, o Nicia e Lachete, anche se il discorso va un po' per le lunghe.

Melesia ed io, infatti, prendiamo i pasti insieme e con noi i nostri figli. Come ho detto all'inizio del discorso, saremo franchi con voi. *[C]* Ciascuno di noi due ha da raccontare ai ragazzi sui propri genitori, molte e belle imprese, sia di pace che di guerra, compiute allorché si occupavano degli affari degli alleati e della città, ma né lui né io siamo in grado di vantare azioni nostre.

Naturalmente ce ne vergognamo e ne facciamo una colpa ai nostri padri poiché, quando eravamo giovinetti, *[D]* ci lasciavano condurre una vita spensierata, mentre essi si occupavano degli affari pubblici. Ed indichiamo tutto ciò ai ragazzi come un esempio, dicendo che, se trascureranno la propria educazione, e non ci ascolteranno, diventeranno dei mediocri, ma se si impegneranno, nel giro di pochi anni, potranno diventare degni del nome che portano. Ed essi dicono di voler seguire i nostri consigli; perciò noi stiamo cercando di scoprire che cosa devono imparare o in che ambito debbano esercitarsi per diventare eccellenti. *[E]*

Un tale ci ha indicato anche questa disciplina, sostenendo che sarebbe bello per un giovane essere abile nell'uso delle armi e ci faceva lodi di quest'uomo che poco fa avete visto in azione e ci invitava ad assistere ad una sua esercitazione.

Ci parve allora opportuno venire a vederlo ed invitare anche voi, in qualità di spettatori, consiglieri e, se vorrete, collaboratori nell'educazione dei

nostri figli.

Questo è quanto volevamo comunicarvi. *[180 A]* Ci aspettiamo pertanto un parere da voi, se vi sembra o meno che valga la pena di dedicarsi a questo apprendimento o riguardo ad altre discipline, se avete da proporre qualche insegnamento o esercizio valido per un ragazzo ed inoltre che cosa pensiate dell'idea di occuparci in comune dell'educazione dei nostri figli.

NICIA – O Lisimaco e Melesia, io lodo il vostro intento e sono pronto a collaborare, come credo farà anche Lachete.

LACHETE – E infatti credi il vero, o Nicia. *[B]* Quanto Lisimaco poco fa ha detto circa suo padre e quello di Melesia, mi pare si adatti perfettamente a loro, a noi e a quanti si occupano degli affari politici, poiché ad essi capita più o meno quanto egli dice, vale a dire di occuparsi in misura insufficiente o addirittura di trascurare l'educazione dei figli e la propria vita privata[9].

A questo proposito hai ragione, o Lisimaco, ma mi meraviglio che, mentre inviti noi a darti consigli sull'educazione dei giovani, *[C]* non fai altrettanto con Socrate che è qui, innanzi tutto perché è del tuo demo e poi perché passa praticamente il suo tempo in quei luoghi dove si trova ciò che tu vai cercando, cioè quel tipo di apprendimento o di esercizio che convengono ad un giovane.

LISIMACO – Che dici, o Lachete? Socrate si interessa di questi problemi?

LACHETE – Te lo posso assicurare, o Lisimaco.

NICIA – Anch'io, non meno di Lachete te lo posso garantire; ed infatti proprio lui recentemente mi ha procurato un maestro di musica per mio figlio, Damone[10], *[D]* discepolo di Agatocle[11], uomo molto raffinato, non solo come musico, ma tale che dei ragazzi di questa età potrebbero apprendere da lui in ogni campo, se lo frequentassero.

LISIMACO – O Socrate e anche voi, Nicia e Lachete, gli uomini della mia generazione non conoscono proprio i giovani, perché passano la maggior parte del tempo in casa a causa dell'età; ma se anche tu, o figlio di Sofronisco, hai qualche buon consiglio da dare ad un tuo compagno di demo, devi parlare. D'altra parte è giusto; *[E]* infatti mi sei amico per parte di tuo padre; lui ed io siamo stati compagni ed amici e, finché è vissuto, tra noi non c'è stato screzio alcuno.

Mi viene anche in mente, sentendo parlare costoro, che i ragazzi, in casa, quando discutono tra loro, dicono meraviglie di Socrate e lo lodano con entusiasmo. Io non mi sono mai curato di chiedere se alludessero al figlio di Sofronisco. Dite, ragazzi, *[181 A]* è questo quel Socrate di cui parlate sempre?

FIGLI – È proprio lui!

LISIMACO – Bene, per Era, o Socrate, mi rallegro perché onori il nome di tuo padre, che era il migliore fra gli uomini e, tra l'altro, anche perché, d'ora in avanti, ciò che è tuo apparterrà a me e ciò che è mio a te[12].

LACHETE – Aspetta, o Lisimaco, non lasciarti sfuggire quest'uomo; come altrove ebbi occasione di constatare, egli rende onore, non solo al padre, ma anche alla patria; nella ritirata da Delio[13], infatti, *[B]* marciavamo insieme ed io ti dico che, se tutti gli altri si fossero comportati allo stesso modo di lui, la nostra città avrebbe mantenuta alta la testa, e non avrebbe subito una sconfitta così dura.

LISIMACO – O Socrate, è splendido questo elogio che ricevi da uomini degni di ogni rispetto, in considerazione anche del motivo per cui ti lodano. Sappi dunque che io, mentre ascolto, mi rallegro con te della tua buona fama; considerami allora tra i

tuoi più affettuosi amici. *[C]*

Certo sarebbe stato tuo dovere, anche prima, frequentarci e comportarti da amico come era giusto, ma, d'ora in poi, dato che abbiamo rinnovato la nostra reciproca conoscenza, senza perdere più tempo, frequentaci e considera amici tanto noi quanto questi ragazzi, affinché possiate mantenere vivo tra di voi il legame che c'è stato tra noi.

Sono certo che lo farai e, comunque, noi te lo ricorderemo di nuovo; ma che cosa dite del problema che abbiamo posto all'inizio? Che ve ne pare? Sembra opportuno o no per dei ragazzi imparare l'arte del combattimento?

Tema della discussione: il valore dell'esercizio delle armi

SOCRATE – Per quanto sta in me, o Lisimaco, *[D]* cercherò di consigliarti a questo proposito e di fare tutto ciò che tu mi chiedi. Mi pare però molto corretto, dato che sono più giovane e più inesperto di costoro, innanzi tutto ascoltarli ed imparare da loro; se avrò qualche obiezione da muovere a ciò che diranno, lo farò poi e cercherò di convincervi. Ma, o Nicia, chi di voi prende la parola?

Opinione di Nicia

NICIA – Non c'è problema, Socrate; mi pare di poter affermare che questo tipo di apprendimento risulta utile *[E]* ai giovani sotto molti aspetti.

In primo luogo infatti è bene che non perdano il tempo libero, quando ne hanno, in quei passatempi che, di solito, amano, ma si dedichino piuttosto a questo esercizio da cui è inevitabile che traggano un beneficio fisico; infatti esso non richiede una fatica né un impegno inferiori alla ginnastica e, nello stesso tempo, è estremamente conveniente per un uomo libero, alla pari dell'equitazione; *[182 A]* infatti nelle gare cui partecipiamo come atleti e nelle condizioni in cui esse per noi si svolgono risultano veramente capaci soltanto quelli che si esercitano abitualmente con le armi.

Questa conoscenza risulterà inoltre utile anche nella battaglia vera e propria, quando si debba combattere nelle file fianco a fianco con gli altri e di grandissimo aiuto sarà allorché, sciolto lo schieramento, ci si trovi a combattere singolarmente, ad attaccare un nemico che fugge o *[B]* a sfuggire alle insidie di un altro.

Solo in possesso di tali tecniche non si avrebbe nulla da temere in uno scontro corpo a corpo e forse anche nella lotta contro più di uno, ma, in ogni caso, si risulterebbe superiori. Inoltre quest'arte fa nascere il desiderio di un'altra bella disciplina; chiunque infatti si sia impratichito dell'uso delle armi, proverebbe interesse per una conoscenza ad esso strettamente collegata, la tattica e, dopo averla appresa, si darebbe da fare per sapere tutto ciò che riguarda la strategia[14]. *[C]*

È dunque ormai chiaro che ogni sorta di apprendimento e di attività, che a questa sia connesso ed alla cui base ci sia comunque questa disciplina, è bella per un uomo libero e di gran lunga degna di essere imparata.

Aggiungeremo un particolare di non poca importanza, che cioè quest'arte, in guerra, renderebbe chiunque molto più coraggioso e molto più sicuro di quanto non possa essere di per sé, privo di essa. E non sottovalutiamo poi, se pure a qualcuno può parere di secondaria importanza, che essa gli darebbe anche un maggior senso di decoro là, dove bisogna che l'uomo dimostri di possederlo in misura maggiore e, contemporaneamente, proprio a causa di esso, lo farebbe apparire più temibile agli occhi dei nemici. *[D]*

Mi pare dunque, o Lisimaco che, come sto dicendo, i ragazzi debbano apprendere tale arte e ne ho spiegato anche la ragione; ora, se Lachete ha qualche osservazione da fare, sarei ben felice di ascoltarlo.

Opinione di Lachete

LACHETE – O Nicia, è difficile, qualunque sia la disciplina di cui si parla, sostenere che non vale la pena di impararla; è sempre opportuno infatti conoscere tutto. Dunque, se tale esercizio delle armi costituisce una disciplina vera e propria come i suoi maestri affermano e Nicia sostiene, *[E]* si dovrà impararlo; se invece non è una scienza, ma chi ce lo garantisce ci inganna, oppure è una scienza, ma non è affidabile, a che fine apprenderlo? Se ne parlo in questi termini, è perché penso che, se esso avesse un qualche valore, non sarebbe sfuggito agli Spartani, ai quali niente sta più a cuore, nella vita, che ricercare e mettere in atto le conoscenze il cui uso e possesso possano loro assicurare la superiorità sui nemici in guerra. *[183 A]*

D'altra parte, se, di fatto, ciò fosse sfuggito agli Spartani, lo stesso non sarebbe potuto accadere ai maestri di quest'arte i quali ben sanno che essi, in modo particolare tra i Greci, si interessano a queste attività e che un maestro che presso di loro fosse stimato per la sua capacità di insegnarle, sarebbe in grado di guadagnare moltissimo anche presso gli altri, come da noi accade all'autore di tragedie[15].

Infatti chi crede di poter comporre un bel dramma, non se ne va fuori dall'Attica, in giro per le altre Città a mostrare la sua opera, ma viene subito qui e lo fa conoscere, *[B]* come è naturale; vedo invece che questi maestri nell'uso delle armi considerano Sparta un luogo sacro, inaccessibile, in cui non mettere neppure la punta del piede, ma piuttosto girargli alla larga, preferendo far conoscere la loro arte a tutti gli altri e soprattutto a quei popoli che sono disposti ad ammettere da sé che molti sono loro superiori nelle attività della guerra.

In secondo luogo, o Lisimaco, *[C]* ne ho visti all'opera non pochi e so qual è il loro valore.

È possibile esprimere una valutazione anche subito sulla base di un semplice fatto, che cioè mai nessuno di questi maestri d'arme ha ottenuto la gloria in guerra.

A dire il vero, in tutte le altre arti, raggiungono la fama proprio quelli che le praticano; costoro, invece, sembrano essere perseguitati da una implacabile sfortuna.

Anche questo Stesileo[16] che voi, insieme con me, avete visto all'opera in mezzo a questa folla e che avete udito raccontare cose strabilianti sul proprio conto, io ebbi occasione di osservare in altre circostanze, mentre era costretto, suo malgrado, *[D]* ad esibirsi alla prova dei fatti.

La nave su cui egli si trovava come soldato aveva abbordato una imbarcazione da trasporto[17] ed egli combatteva con una lancia munita di falce, arma superiore alle altre né più né meno di quanto lui stesso sopravanzava gli altri.

Tralascio di raccontare le altre sue imprese, perché non ne vale la pena, ma vi dico piuttosto come si risolse la trovata della falce applicata alla lancia. Durante il combattimento, essa, non so come, *[E]* si infilò e rimase impigliata negli attrezzi della nave nemica. Stesileo allora cominciò a tirarla per liberarla, ma non riusciva. E intanto l'imbarcazione da trasporto scorreva lungo la nave da guerra e Stesileo, attaccato alla sua lancia, le correva dietro sul ponte; quando l'imbarcazione passò oltre e trascinò anche lui, la lancia gli scivolò via tra le

mani fino all'impugnatura. *[184 A]* Ci furono strepiti e risate da parte dell'equipaggio del trasporto nel vedere la posizione in cui s'era messo e, dopo che un tale scagliò sul ponte della nave una pietra che finì proprio tra i suoi piedi ed egli dovette lasciare la lancia, allora anche quelli che stavano sulla trireme, non poterono più trattenersi dal ridere, vedendo la lancia con la falce penzolare giù dalla nave da carico.

Può darsi che quest'arte abbia un qualche valore, come dice Nicia; per l'esperienza che ne ho fatto io, la penso così. Dunque, riprendendo dall'inizio, sia che essa, *[B]* pur essendo una scienza presenti scarsa utilità, sia che i suoi sostenitori la definiscano e la celebrino come scienza, nonostante non lo sia affatto, non vale la pena di impararla.

In verità mi pare che, se un vile si illudesse, per il fatto di conoscerla, di diventare di perciò stesso più coraggioso, mostrerebbe, in modo ancor più palese, la sua vigliaccheria; al contrario, per un coraggioso che la esercitasse sotto l'occhio spietato degli spettatori, sarebbe sufficiente anche un minimo sbaglio per andare incontro a critiche feroci; *[C]* la pretesa insita in quest'arte, infatti, non è vista con occhio benevolo, così che, a meno che non eccella sugli altri per qualche impresa straordinaria, non c'è scampo al ridicolo per chi dichiara d'essere in possesso di questa conoscenza.

Tale dunque, o Lisimaco è la mia opinione sullo studio di questa disciplina; ma ora, come ti dicevo all'inizio, non bisogna permettere che Socrate, che è qui, se ne vada, ma piuttosto pregarlo di darci il suo parere sulla discussione.

LISIMACO – Te ne prego vivamente, Socrate; infatti mi pare che la nostra decisione abbia bisogno del consiglio di uno che faccia da arbitro. *[D]*

Se si fosse raggiunto un accordo, se ne potrebbe fare a meno; ora invece, poiché, come vedi, Nicia e Lachete hanno espresso opinione contraria, è bene ascoltare anche te e sapere di chi tu condividi il parere.

Intervento di Socrate. Chi è il vero esperto di educazione e che cosa è il coraggio

SOCRATE – Che cosa vuoi dire, o Lisimaco? Hai intenzione di accettare l'opinione che avrà il maggior numero di consensi da parte nostra?

LISIMACO – Che altro si potrebbe fare, o Socrate?

SOCRATE – Anche tu, o Melesia, farai lo stesso? Se si trattasse di prendere una decisione circa il tipo di esercizio ginnico a cui addestrare tuo *[E]* figlio, ti rimetteresti all'opinione della maggioranza di noi o piuttosto a quella di colui che fosse stato educato ed avesse fatto pratica di esso sotto la guida di un buon maestro?[18]

MELESIA – Di quest'ultimo naturalmente, o Socrate.

SOCRATE – Ti fideresti più di lui che di noi quattro messi insieme?

MELESIA – È probabile.

SOCRATE – Infatti io credo che sia sulla base della scienza che bisogna decidere e non della somma delle opinioni.

MELESIA – Come no?

SOCRATE – Dunque anche ora, in primo luogo, bisogna appurare se tra noi esiste o no uno specialista sulla questione che dibattiamo; se c'è, bisogna fidarsi di lui *[185 A]* anche se è solo e lasciar perdere ogni altro; in caso contrario, bisogna cercarlo. O forse tu e Lisimaco, credete di correre un rischio di poco conto e che non sia in gioco il vostro bene più prezioso? Da come i vostri figli saranno, eccellenti o mediocri, dipenderà anche tutta

l'amministrazione della casa paterna.

MELESIA – Dici il vero.

SOCRATE – Allora bisogna fare molta attenzione.

MELESIA – Certamente.

SOCRATE – In che modo, e lo ripeto, indagheremmo, se volessimo *[B]* individuare chi è il più esperto tra di noi nell'arte della ginnastica? Sarebbe forse colui che l'avesse studiata con la maggiore profondità e si fosse esercitato in essa sotto la guida di buoni maestri?

MELESIA – Certo.

SOCRATE – E, prima ancora, non dovremmo conoscere in che cosa consiste quella disciplina di cui noi cerchiamo i maestri?

MELESIA – Come dici?

SOCRATE – Forse così risulterà più chiaro. Non mi pare proprio che noi, fin dall'inizio, ci fossimo accordati su quale fosse l'oggetto preciso della discussione, in vista del quale cercare chi di noi ne sia esperto per averne fatto uno studio approfondito sotto la guida di maestri e chi invece non lo sia. *[C]*

NICIA – Non stiamo indagando sul combattimento in armi per vedere se conviene o meno che i giovani lo apprendano?

SOCRATE – Certamente, o Nicia. Ma quando si indaga su un farmaco per gli occhi per vedere se bisogna servirsene o meno, la decisione da prendere riguarda il farmaco o gli occhi?

NICIA – Gli occhi.

SOCRATE – E così pure, dovendo decidere se mettere o no freno *[D]* ad un cavallo e quando, la decisione si prende sul cavallo e non sul freno?

NICIA – Vero.

SOCRATE – Così pure, in un qualsiasi ragionamento, qualora si faccia un'indagine in vista di un certo fine, la discussione riguarda il fine e non il mezzo per raggiungerlo[19].

NICIA – Necessariamente.

SOCRATE – Bisogna dunque ricercare un consigliere che sia esperto nella cura di ciò per cui stiamo svolgendo questa indagine.

NICIA – Chiaro.

SOCRATE – E noi non stiamo forse indagando su una disciplina *[E]* che ha per fine la cura dell'anima nei giovani?

NICIA – Certo.

SOCRATE – Allora noi dobbiamo appurare chi tra di noi è esperto in questa cura, è capace di metterla in atto con successo ed abbia avuto, nella medesima, buoni maestri.

LACHETE – Che cosa dici, o Socrate? Non ti è mai capitato di vedere che alcuni sono diventati, in certe discipline, più esperti senza maestri che con il supporto di lezioni?

SOCRATE – Lo ammetto, o Lachete, ma tu non ti fideresti della loro abilità, a meno che non ti mostrassero una qualche loro opera ben fatta ed anche più di una. *[186 A]*

LACHETE – Hai ragione.

SOCRATE – O Lachete e Nicia, poiché Lisimaco e Melesia ci hanno sollecitato ad esprimere un consiglio circa l'educazione dei propri figli, preoccupati di rendere le loro anime il più nobili possibile, bisogna che noi, se affermiamo di posssedere quest'arte, indichiamo loro anche quali sono stati i nostri maestri che, innanzi tutto buoni di per sé, dopo aver esercitato la loro abilità sulle anime di molti giovani, ce l'hanno infine trasmessa. Se qualcuno di noi, invece, nega *[B]* di aver mai avuto un maestro, allora bisogna che egli sia in grado di mostrare le proprie opere e di indicare quali tra gli Ateniesi o fra gli stranieri schiavi o liberi, siano diventati, per opera sua, e a detta di tutti, uomini eccellenti; se poi non siamo in grado di fare né l'una né l'altra di queste due cose, dobbiamo invitarli a ricercare altrove e non

rischiare, corrompendo i figli di amici, di incorrere nella più grave delle accuse da parte dei loro genitori[20]. Io, per primo, Lisimaco e Melesia, *[C]* vi dico che non ho avuto maestri di quest'arte, per quanto, fin dalla prima giovinezza, ne abbia sentito vivamente il desiderio. Ma non ho mezzi per pagare i Sofisti, gli unici che mi promettevano di farmi diventare bello nel corpo e nell'anima[21]; d'altra parte io da solo non sono in grado di impadronirmi di quest'arte. Non mi meraviglierei però se Nicia e Lachete l'abbiano scoperta o appresa; essi infatti sono più provvisti di mezzi di quanto non sia io, così da potersi pagare delle lezioni e, contemporaneamente, mi sono maggiori di età, tanto che potrebbero aver avuto il tempo di scoprirla.

Mi pare infatti che siano capaci di educare un uomo; non si mostrerebbero tanto sicuri circa le *[D]* attività che convengono o non convengono ad un giovane, se non avessero sufficiente fiducia nelle proprie conoscenze. Per tutto il resto quindi, io mi rimetto a loro.

Certo che il contrasto delle loro opinioni mi ha sorpreso!

Ho una preghiera da rivolgerti ora, o Lisimaco; proprio come poco fa Lachete ti invitava a trattenermi e a farmi delle domande, così anch'*io ti* chiedo di non lasciare che Lachete e Nicia si allontanino, ma di interrogarli, ribadendo che Socrate afferma di non sapere nulla sul problema in questione e di non essere in grado di distinguere chi dei due dica il vero; *[E]* infatti non ha scoperto quest'arte né l'ha appresa da altri che ne fossero esperti.

E tu, o Lachete, e tu, o Nicia, ditelo, sia l'uno che l'altro, da quale eccellente maestro avete imparato l'arte dell'educazione dei giovani e se quello che conoscete, lo conoscete per averlo appreso da qualcuno o per averlo scoperto da voi e, se l'avete appreso, chi è stato il maestro per l'uno e per l'altro *[187 A]* e quali i suoi colleghi, affinché, se gli affari della città non vi lasciano del tempo libero, andiamo da loro e li convinciamo o con doni o con favori o con entrambi, a prendersi cura dei nostri e dei vostri figli, per evitare che, divenuti dei mediocri, disonorino i loro antenati; se invece voi stessi siete stati gli scopritori di quest'arte, citate come esempio qualcuno che con le vostre cure avete reso, da mediocre che era, uomo veramente eccellente.

Se invece incominciate ora per la prima volta la vostra opera di educatori, bisogna che teniate presente *[B]* che non rischiate su un abitante della Caria[22], ma sui vostri figli e su quelli dei vostri amici e stiate attenti che non capiti a voi ciò che dice il proverbio, cioè di iniziare a praticare l'arte del vasaio, costruendo una giara[23].

Dite dunque in quale di queste due situazioni ritenete o meno di trovarvi e quale di esse vi compete. Chiedi loro questo, o Lisimaco, e non lasciare che si allontanino.

LISIMACO – Mi pare, o amici, che Socrate parli bene; sta a voi poi, o Nicia e Lachete, decidere se, su questo argomento, *[C]* volete essere interrogati e manifestare la vostra opinione; quanto a me e Melesia è chiaro che ci farebbe piacere se voi voleste dare delle risposte motivate a tutte le domande di Socrate. Infatti ho cominciato col dire che vi invitavamo a darci un consiglio, proprio in quanto ritenevamo che l'argomento, com'è ovvio, vi stesse a cuore, tra l'altro anche perché, come noi, avete dei figli in età di essere educati. *[D]* Pertanto, se per voi non fa differenza, parlate ed iniziate con Socrate questa comune ricerca scambiandovi e dandovi l'un l'altro conto delle opinioni; come in-

fatti egli ha ben detto, si tratta di decidere del più prezioso dei nostri beni. Ma vedete un po' se siete d'accordo di procedere in questo modo.

Apprezzamenti di Nicia e Lachete su Socrate

NICIA – O Lisimaco, a dire il vero, mi pare che tu conosca Socrate solo tramite suo padre e che con lui tu abbia avuto contatti solamente quando era bambino e ti incontrava, *[E]* mentre accompagnavi tuo padre tra gli abitanti del demo o nel tempio o in qualche altro simile luogo di riunione, ma che, da quando è diventato adulto, non hai più avuto a che fare con lui.

LISIMACO – Perché, o Nicia?

NICIA – Ho l'impressione che tu non sappia che chi è abituale interlocutore e famigliare di Socrate, anche se, precedentemente, ha cominciato a discutere intorno ad altro, non può evitare di farsi condurre quasi per mano da lui nel discorrere, fintanto che abbia dato ragione di sé, del modo in cui vive e del suo passato; *[188 A]* ed una volta che giunga a ciò, Socrate non lo lascerà andare, prima di averlo sottoposto ad un vaglio minuzioso e al limite della tortura. Io che lo conosco bene, so che non è possibile sfuggire a questo trattamento e che dovrò sottopormici a mia volta; *[B]* godo, infatti, o Lisimaco, della sua compagnia e penso che in nessun modo sia un male l'essere sollecitato a ricordare che cosa di disonesto abbiamo fatto o stiamo facendo, ma che, anzi, per la vita a venire, chi non rifugge dal fare questo, diventi più accorto, sempre che voglia e sia veramente convinto, secondo il detto di Solone[24], che c'è da imparare finché si vive e non creda che la vecchiaia, di per sé, sia una garanzia di saggezza.

Quanto a me, questo esame di Socrate non mi risulta né inusuale, né sgradevole, ma già da tempo sapevo più o meno che il discorso, con lui presente, non si sarebbe limitato ai giovani, ma avrebbe riguardato anche noi.

Ribadisco dunque che, da parte mia, non c'è obiezione alcuna a che Socrate *[C]* si intrattenga con noi nel modo che gli è più congeniale. Vedi piuttosto come la pensa Lachete al proposito.

LACHETE – La mia posizione sui discorsi è semplice, o Nicia, anzi, se vuoi, non semplice, ma duplice. E infatti potrei dare a qualcuno l'impressione sia di essere amante dei discorsi, sia di detestarli.

Infatti, quando, a proposito della virtù o di qualche forma di sapienza, ascolto parlare un uomo che sia veramente tale e degno dei discorsi che fa, godo prontamente nel vedere la perfetta sintonia e corrispondenza che esiste tra chi parla *[D]* e ciò che viene detto. Egli mi pare un vero e proprio musico, che produce una splendida armonia, non attraverso una lira né altro strumento di piacere, ma con la realtà della propria vita, realizzando in essa un perfetto accordo tra parole ed opere, semplicemente, secondo il modello dorico, non ionico, credo, né frigio né lidio, poiché il dorico costituisce l'unica vera armonia greca[25].

Con la sua voce egli infonde in me un profondo piacere e fa sì che io sembri a chiunque amante dei discorsi tanto grande è l'entusiasmo con cui accolgo ciò che dice; *[E]* ma chi agisce in modo contrario, mi riempie di dolore, quanto più piacevolmente parla e fa sì che io sembri avere in odio i discorsi. Quanto a quelli di Socrate, non ne ho esperienza, ma in precedenza, come sembra, ne ho sperimentate le azioni e in base ad esse l'ho trovato degno di fare delle belle conversazioni e di godere di libertà di parola. *[189 A]* Se ha pure questa do-

te, sono pronto a mettermi a sua disposizione e a sottopormi molto volentieri al suo esame né mi rifiuterò di imparare, anzi anch'io condivido il detto di Solone con una sola aggiunta: mentre invecchio, infatti, desidero imparare molto, ma solo da parte di uomini onesti. Questo mi si conceda, che il maestro sia buono, perché io non faccia la figura dell'alunno svogliato, se imparo senza entusiasmo; che poi chi mi insegna sia più giovane di me o non abbia ancora raggiunto la fama o altri analoghi risultati, proprio, non mi importa. *[B]*

Ti invito dunque, o Socrate, a istruirmi e a chiedermi ciò che vuoi e ad apprendere a tua volta ciò che io so. La mia stima nei tuoi confronti data da quel giorno in cui abbiamo corso pericolo insieme e tu hai dato di te stesso una prova di virtù degna di chi vuol vivere secondo giustizia.

Di' pertanto ciò che ti sta a cuore e non farti scrupoli per la mia età.

Il coraggio come parte della virtù

SOCRATE – Non vi si potrà certamente accusare *[C]* da parte nostra di volervi sottrarre ad una discussione e ad una ricerca comune.

LISIMACO – Ma è proprio compito nostro, o Socrate; io infatti ti considero uno di noi: prendi dunque il mio posto nell'interesse dei ragazzi, per cercare di sapere da costoro ciò di cui abbiamo bisogno e, dialogando con loro, cerca di darci un consiglio.

A causa dell'età, infatti, a me sfuggono molte delle domande che ho in mente di porre ed anche ciò che ascolto svanisce dalla mia mente, se argomentazioni diverse vi si inframmezzano.

Voi dunque discutete ed esaminate fra di voi il problema che abbiamo posto; *[D]* io starò ad ascoltare e, dopo, con Melesia qui presente, farò ciò che vi parrà opportuno.

SOCRATE – Bisogna prestar fede a quanto dicono Lisimaco e Melesia, o Nicia e Lachete. La ricerca che ci siamo proposti di mettere in atto per sapere quali maestri abbiamo avuto nel campo dell'educazione e quali altri uomini abbiamo reso migliori, mi pare possa andare bene per noi; ma io credo che ce ne sia un'altra che mira *[E]* al medesimo scopo, ma che dovrebbe essere condotta prima. Se infatti noi conoscessimo per caso, in un ambito qualsiasi, qualche cosa che, con la sua presenza, migliorasse ciò in cui si rendesse presente, e fossimo inoltre in grado di produrre questa presenza[26], è chiaro che conosceremmo ciò su cui potremmo dare eventuali consigli in che modo ottenerlo con estrema rapidità e successo. Forse non capite esattamente ciò che dico, ma, nel modo seguente, vi risulterà più chiaro.

Se noi sapessimo che la vista *[190 A]* con la sua presenza rende migliori gli occhi nei quali è presente, e fossimo inoltre in grado di produrre la sua presenza negli occhi, è evidente che noi dovremmo anche conoscere che cosa è la vista, a proposito della quale ci potremmo trovare a dover consigliare il modo più efficace e più veloce per ottenerla.

Se infatti noi non sapessimo che cos'è la vista e che cos'è l'udito, saremmo davvero cattivi consiglieri e medici degli occhi o delle orecchie nel suggerire il modo migliore *[B]* per ottenere l'udito o la vista.

LACHETE – Dici la verità, o Socrate.

SOCRATE – Dunque, Lachete, ora non ci esortano forse ambedue a dar loro dei consigli su come possa una virtù, resasi presente nei loro figli, far diventare più nobili le loro anime?

LACHETE – Certo.

SOCRATE – Ma allora non è necessario che noi conosciamo che cos'è la virtù? Se infatti non sapessimo asso-

lutamente che cosa essa è, come potremmo consigliare a qualcuno il metodo più opportuno *[C]* per ottenerla?

LACHETE – In nessun modo mi pare, o Socrate.

SOCRATE – Diciamo allora, o Lachete, che noi sappiamo che cos'è.

LACHETE – Diciamolo pure.

SOCRATE – E se noi la conosciamo, dovremmo essere anche in grado di definirla.

LACHETE – Come no?

SOCRATE – O carissimo, non indaghiamo subito su tutta quanta la virtù; potrebbe rivelarsi un compito troppo arduo, ma esaminiamo innanzi tutto una parte della virtù, per vedere se ne abbiamo una sufficiente conoscenza; la ricerca risulterà naturalmente più facile. *[D]*

LACHETE – Facciamo pure come vuoi, o Socrate.

SOCRATE – Quale parte della virtù potremmo scegliere? O senza dubbio questa alla quale pare tenda l'esercizio delle armi? I più credono che si tratti del coraggio; non è così?

LACHETE – Proprio così.

SOCRATE – Allora, o Lachete, cominceremo a definire il coraggio; dopo di ciò indagheremo *[E]* in che modo esso possa rendersi presente nei giovani, per quanto è possibile, attraverso l'esercizio e lo studio. Ma provati a dire che cosa è il coraggio.

Definizioni della virtù da parte di Lachete

Prima definizione: coraggioso è l'uomo che non cede al nemico

LACHETE – Per Zeus, o Socrate, non è difficile rispondere: chi, durante la battaglia, mantenendo la propria posizione, si difende dai nemici e non si dà alla fuga, questo è un uomo dotato di coraggio[27].

SOCRATE – Dici bene, o Lachete, ma forse è colpa mia, del non essermi espresso con chiarezza, se tu hai risposto non a ciò che io avevo in mente, mentre ti interrogavo, ma ad altro.

LACHETE – Come puoi dire questo, o Socrate?

SOCRATE – Te lo spiegherò, se mi riesce. *[191 A]* Certamente ha del coraggio quest'uomo di cui tu parli e che, conservando la propria posizione, combatte contro i nemici.

LACHETE – Appunto.

SOCRATE – Sono d'accordo; ma quello che, al contrario, non resta a piè fermo al proprio posto, ma combatte contro il nemico indietreggiando?

LACHETE – Come sarebbe, indietreggiando?

SOCRATE – Ma sì, come gli Sciti che si dice sappiano combattere nella fuga non meno che nell'inseguimento; anche Omero, celebrando i cavalli di Enea *ugualmente veloci di qua e di là*, disse che sapevano *tanto inseguire quanto fuggire*, e, per il medesimo motivo, lodò Enea stesso, per la sua abilità a fuggire e lo definì *maestro nella fuga*[28]. *[B]*

LACHETE – E fece bene, o Socrate! E infatti parlava di carri; tu parli dei cavalieri Sciti: la loro cavalleria combatte proprio così, mentre la fanteria greca, come dico io.

SOCRATE – Tranne forse quella dei Lacedemoni, o Lachete. Dicono infatti che a Platea[29] i Lacedemoni, quando si trovarono di fronte i gerrofori[30] persiani *[C]* non vollero combattere da fermi, ma indietreggiarono e, dopo che le schiere persiane si sciolsero, ritornati sui loro passi combatterono come fa la cavalleria e, in questo modo, vinsero.

LACHETE – È vero.

SOCRATE – Come dunque dicevo poco fa, se tu non hai risposto esattamente, la colpa è mia, poiché non ti ho posto in modo corretto la domanda;

infatti volevo sapere da te non solamente chi fosse coraggioso nella fanteria, ma anche nella cavalleria *[D]* e in ogni genere di combattimento e non mi riferivo solamente a chi lo fosse in guerra, ma anche nell'affrontare i pericoli per mare e le malattie e la povertà ed i problemi politici, e ancora non solamente a chi è coraggioso davanti al dolore e alla paura, ma anche alle passioni, ai piaceri, sia restando fermo che volgendosi in fuga; ci sono infatti anche dei coraggiosi in tal senso, o Lachete. *[E]*

LACHETE – E molto coraggiosi, o Socrate.

SOCRATE – Dunque tutti sono dei coraggiosi, ma alcuni lo sono di fronte ai piaceri, altri di fronte alle passioni, altri nel timore; altri invece, nelle medesime circostanze, rivelano viltà.

LACHETE – Esatto.

SOCRATE – Io proprio questo volevo sapere, che cosa fossero il coraggio e la viltà. Daccapo, quindi, prova a definire il coraggio, a dirmi cioè che cosa c'è di identico in tutte queste circostanze. Capisci che cosa intendo?

LACHETE – Proprio no.

SOCRATE – Mi spiego; è così, come se io ti chiedessi *[192 A]* che cosa è la velocità che, generalmente, noi riscontriamo nel correre, nel suonare la cetra, nel parlare, nell'apprendere ed in molte altre attività e che noi riveliamo, per attenerci ai casi più significativi, con l'attività delle mani, delle gambe, della bocca, della voce o del pensiero; o non sei d'accordo?

LACHETE – Sì, sì, va bene.

SOCRATE – Se dunque qualcuno mi chiedesse: «O Socrate, che cosa intendi esattamente per la velocità che tu riconosci presente in tutte queste situazioni?», io gli risponderei che chiamo velocità, relativamente all'uso della voce, della corsa e di tutte le altre attività, *[B]* la capacità di fare molto nel giro di breve tempo.

LACHETE – E risponderesti esattamente.

SOCRATE – Allora provati anche tu, o Lachete, a fare lo stesso a proposito del coraggio e a dire che cos'è questa facoltà che si esercita nel piacere, nel dolore e in tutte le circostanze in cui l'abbiamo riconosciuta presente e a cui diamo questo nome.

Seconda definizione di Lachete: il coraggio è una forza d'animo

LACHETE – Mi pare che, se vogliamo parlare in generale della natura del coraggio, in tutte queste circostanze, *[C]* esso sia una sorta di forza d'animo[31].

SOCRATE – Ma bisogna, se vogliamo rispondere al nostro interrogativo; ho l'impressione, però, che, per te, non ogni tipo di forza d'animo sia coraggio e lo deduco dal fatto di sapere che tu, o Lachete, annoveri il coraggio tra le realtà molto belle.

LACHETE – Sta' pur certo che è tra le più belle.

SOCRATE – Ma la forza non è bella e buona quando è accompagnata dal senno?

LACHETE – Certo.

SOCRATE – E quando invece ne è priva? Non è forse, al contrario, malvagia e dannosa? *[D]*

LACHETE – Sì.

SOCRATE – Dirai allora che è bello ciò che è malvagio e dannoso?

LACHETE – Non sarebbe giusto, o Socrate.

SOCRATE – Non potrai certo chiamare coraggio questa forza che non è bella, mentre il coraggio lo è.

LACHETE – Vero.

SOCRATE – In base a quanto hai detto, dunque, il coraggio sarebbe una forza illuminata dall'intelligenza.

LACHETE – Così pare.

SOCRATE – Vediamo allora nei confronti di che cosa deve essere intelligente, se di ogni cosa, sia *[E]* grande

che piccola: per esempio, uno che dimostrasse forza d'animo, spendendo saggiamente del denaro, in vista di un maggiore profitto, tu lo chiameresti coraggioso?

LACHETE – Ma no, per Zeus!

SOCRATE – E se un medico, davanti al figlio o a qualcun altro sofferente di pleurite che gli chiedesse da bere e da mangiare, non si lasciasse convincere e resistesse con forza d'animo alle loro richieste? *[193 A]*

LACHETE – Il suo non sarebbe in nessun modo coraggio.

SOCRATE – Ed in guerra, facciamo il caso di un uomo che abbia forza e volontà di combattere, e che, con un calcolo preciso, nella certezza che altri stiano per venire in suo aiuto, si limiti a lottare contro gruppi meno numerosi e più deboli del suo e, per di più, si trovi ad occupare una posizione più vantaggiosa, questo che combatte appunto con tale intendimento, ed in siffatta condizione, tu lo diresti più coraggioso di chi, tra le schiere nemiche, resista con tutte le sue forze?

LACHETE – Quest'ultimo, il quale combatte nel campo avversario, o Socrate, mi sembra più coraggioso. *[B]*

SOCRATE – Ma devi ammettere che la sua forza è sostenuta da una intelligenza meno lucida di quella dell'altro.

LACHETE – È vero.

SOCRATE – E dirai che il cavaliere che combatte conoscendo l'arte ippica è meno coraggioso di quello che combatte senza di essa?

LACHETE – Certo.

SOCRATE – E lo stesso vale per il fromboliere, per l'arciere, e per chi lotta in possesso di altre tecniche?

LACHETE – Esatto. *[C]*

SOCRATE – E quanti sono pronti a scendere nei pozzi e a fare delle immersioni nell'acqua e, pur non essendo dei tecnici, mostrano decisione nel compiere queste azioni o altre analoghe, dirai che sono più coraggiosi dei tecnici veri e propri?

LACHETE – Che altro si può dire?

SOCRATE – Niente, se la si pensa così.

LACHETE – Ed io la penso proprio in questo modo.

SOCRATE – E tuttavia, Lachete, costoro corrono pericolo e danno prova di resistenza in modo certo più temerario di quelli che agiscono con cognizione di causa.

LACHETE – Pare.

SOCRATE – Ma, poco fa, non avevamo affermato *[D]* che il coraggio e la forza, quando sono privi di senno, sono brutti e dannosi?

LACHETE – Sì.

SOCRATE – Ed eravamo anche concordi sul fatto che il coraggio fosse bello[32].

LACHETE – Concordi.

SOCRATE – Ed ora invece di nuovo affermiamo che è brutto, dato che identifichiamo il coraggio con la forza pura e semplice, priva di senno.

LACHETE – Si direbbe.

SOCRATE – E ti pare che ragioniamo bene?

LACHETE – Per Zeus, o Socrate, mi pare proprio di no.

Breve intermezzo. Imbarazzo di Lachete

SOCRATE – Certo che tu ed io, o Lachete, per rifarmi ad una espressione usata da te, non ci siamo certo armonizzati secondo il modello dorico[33]; *[E]* infatti, non c'è accordo tra le nostre azioni e le nostre parole. Nei fatti, a quanto sembra, si potrebbe affermare che abbiamo del coraggio, ma nei discorsi, se qualcuno ci sentisse discutere, certo no.

LACHETE – Verissimo.

SOCRATE – Che cosa facciamo? Ti pare che ci troviamo in una bella si-

tuazione?

LACHETE – Per niente!

SOCRATE – Vuoi allora che, almeno in parte, seguiamo l'invito implicito nel nostro discorso?

LACHETE – Quale invito e quale discorso?

SOCRATE – Il discorso che ci comanda di mostrare *[194 A]* forza d'animo. Se tu vuoi, anche noi potremo dare prova di resistenza e di forza nella nostra ricerca, per evitare che il coraggio stesso si prenda gioco di noi, dal momento che non lo ricerchiamo coraggiosamente, se è vero che, sovente, la forza d'animo si identifica con il coraggio.

LACHETE – Sono disposto, Socrate, a non abbandonare il campo, per quanto io non sia abituato a que-sti discorsi; ma mi ha preso una gran voglia di venire a capo della discussione ed un senso di vera e propria irritazione, nel vedermi incapace di dire il mio pensiero. Infatti mi pare di sapere che cosa è il coraggio *[B]* ma, non so come, questa idea, poco fa, mi è sfuggita, tanto da non riuscire più a riafferrarla e ad esprimerla.

SOCRATE – O caro, bisogna che il buon cacciatore segua con insistenza le tracce della preda e non se la lasci scappare.

LACHETE – Hai proprio ragione.

SOCRATE – Vuoi che invitiamo anche Nicia alla caccia, per vedere se ha più successo di noi?

LACHETE – Mi va bene, e come no? *[C]*

SOCRATE – O Nicia, vieni in aiuto ai tuoi cari amici che si sono persi nella bufera dei loro ragionamenti; naturalmente se sei in grado di fare qualche cosa.

Vedi infatti in che difficoltà ci dibattiamo; di' a noi che cosa pensi sia il coraggio, liberaci da questa confusione e sostieni con argomentazioni il tuo pensiero.

Intervento di Nicia

Il coraggio è scienza

NICIA – È già un po' che ho l'impressione, o Socrate, che voi non definiate bene il coraggio; infatti non vi servite di una idea che io ti ho sentito esprimere e bene in passato.

SOCRATE – Quale, o Nicia?

NICIA – Ti ho sentito più volte ripetere che ciascuno *[D]* di noi è buono in ciò in cui è sapiente e che è malvagio in ciò che non conosce.

SOCRATE – È vero, per Zeus, Nicia.

NICIA – Dunque, se il coraggioso è buono, è evidente che possiede la scienza del coraggio[34].

SOCRATE – Hai sentito, o Lachete?

LACHETE – Ho sentito, ma non capisco bene ciò che dice.

SOCRATE – Ma io credo di sì e mi pare che egli faccia consistere il coraggio in una scienza.

LACHETE – In quale scienza, o Socrate?

SOCRATE – Ma non è lui che stai interrogando? *[E]*

LACHETE – Sì, è vero.

SOCRATE – Allora, o Nicia, sulla base del tuo discorso, digli in quale scienza consisterebbe il coraggio; certo non in quella del flautista.

NICIA – No!

SOCRATE – E neppure in quella del citaredo.

NICIA – Naturalmente no!

SOCRATE – Ma allora, in quale altra scienza e di che cosa?

LACHETE – Tu lo interroghi molto bene, o Socrate. Dica dunque di che scienza parla.

Il coraggio è scienza delle cose da temere e di quelle da osare

NICIA – Di quella, o Lachete, che è in grado di distinguere le cose temibili da quelle che si possono osare, sia in guerra che in tutte le altre circostanze[35]. *[195 A]*

LACHETE – Dice cose prive di senso, o Socrate.

SOCRATE – Perché ed in base a che cosa fai questa affermazione, o Lachete?

LACHETE – Perché? Ma la scienza non c'entra nulla col coraggio!

SOCRATE – Non è ciò che sostiene Nicia.

LACHETE – Certo che no, per Zeus! È per questo che sragiona.

SOCRATE – Cerchiamo di correggerlo, ma senza insulti.

NICIA – Non è questo l'importante, o Socrate; mi pare invece che Lachete desideri che anch'io faccia la figura di non dire un bel niente, come è successo poco fa a lui. *[B]*

LACHETE – È proprio così, o Nicia, e mi sforzerò di dimostrarlo. Tu, infatti, non stai proprio dicendo niente; ad esempio, nelle malattie, non sono i medici quelli che conoscono i pericoli? O ti sembra che siano i coraggiosi a saperli? O chiami coraggiosi i medici?

NICIA – Assolutamente no.

SOCRATE – E neppure gli agricoltori, credo. Per quanto, infatti, essi conoscano i pericoli connessi all'attività agricola, e tutti gli altri artigiani gli aspetti sia pericolosi sia sicuri delle loro tecniche, non per questo essi hanno un motivo in più per essere considerati coraggiosi. *[C]*

SOCRATE – Che cosa ti sembra delle parole di Lachete, o Nicia? A me pare che qualcosa dicano.

NICIA – Qualcosa sì, ma non di vero.

SOCRATE – Come sarebbe a dire?

NICIA – Sarebbe a dire che egli crede che i medici sappiano, a proposito degli ammalati, qualche cosa in più del distinguere ciò che è sano e ciò che non lo è. Invece conoscono proprio solo questo; se per caso per qualcuno l'essere sano fosse motivo di timore maggiore che l'essere malato, tu, o Lachete, credi che i medici lo saprebbero? O non pensi che per molti sarebbe meglio non riprendersi dalla malattia, piuttosto che riaversi? Dimmi infatti: credi che per tutti sia meglio vivere o che per molti sia preferibile il morire? *[D]*

LACHETE – Ne sono anch'io convinto.

NICIA – E quelli per cui il morire rappresenterebbe un vantaggio, tu credi temano le stesse cose di quelli che invece hanno interesse a vivere?

LACHETE – No.

NICIA – Tu però sei disposto a riconoscere la capacità di sapere ciò ai medici e a qualsiasi altro artigiano tranne che a chi veramente sa ciò che si deve temere e ciò che non si deve temere e che io chiamo coraggioso?

SOCRATE – Capisci, o Lachete, quello che sta dicendo?

LACHETE – Io capisco che lui chiama coraggiosi *[E]* gli indovini; chi altri, infatti, saprà per chi è preferibile il morire piuttosto che il vivere? Peraltro, o Nicia, ammetti di essere un indovino o né un indovino né un coraggioso?

NICIA – E perché? Credi che spetti all'indovino conoscere ciò che è temibile e ciò che è sicuro?

LACHETE – Certo e a chi altri?

NICIA – Molto di più a colui di cui io parlo, o carissimo; infatti l'indovino deve conoscere solo i segni del futuro, per quanto riguarda la morte, la malattia, la perdita dei beni, la vittoria, la sconfitta in guerra o in qualche altra contesa; *[196 A]* ma se per uno sia meglio affrontarli o no, perché mai un indovino dovrebbe essere in grado di valutarlo più di un altro?

Il coraggio non è temerarietà

LACHETE – Io però, o Socrate, non capisco che cosa vuole dire; infatti non indica come coraggioso né un indovino né un medico, né alcun al-

tro, a meno che non pensi ad un qualche dio che possa essere tale. Mi pare insomma che Nicia non abbia il coraggio di ammettere di non avere nulla da dire, ma che egli si agiti in tutte le direzioni *[B]* per nascondere il suo imbarazzo; anche noi poco fa saremmo stati in grado di fare simili contorsioni, se avessimo voluto non apparire in contraddizione con noi stessi.

Se questi discorsi fossero fatti in un tribunale, avrebbe un senso comportarsi così; ma in una riunione come questa, a che scopo farsi bello vanamente con ragionamenti inutili?

SOCRATE – Anche a me pare che non ce ne sia motivo, o Lachete. Ma stiamo attenti che forse Nicia è convinto *[C]* di dire davvero qualche cosa e non parla tanto per parlare. Interroghiamolo per sapere più chiaramente che cosa pensa e, se ci parrà che qualcosa dica, lo seguiremo, diversamente, cercheremo di correggerlo.

LACHETE – Tu, o Socrate, se vuoi interrogarlo, fa' pure; io probabilmente ne so già abbastanza.

SOCRATE – Niente me lo impedisce, vorrà dire che indagherò sia per me che per te.

LACHETE – Va bene.

SOCRATE – Dimmi allora, o Nicia, anzi di' a noi, dal momento che Lachete ed io procediamo insieme: affermi che il coraggio è scienza *[D]* delle cose da temere e di quelle da osare?[36]

NICIA – Lo affermo.

SOCRATE – E che questa scienza non è di tutti, se né il medico né l'indovino la potranno conoscere, né essere coraggiosi; a meno che non aggiungoano al loro sapere specifico questa scienza. Non è ciò che dicevi?

NICIA – Questo.

SOCRATE – Allora secondo il proverbio, in realtà, non ogni scrofa[37] possederebbe questa scienza né sarebbe coraggiosa.

NICIA – Pare proprio di no.

SOCRATE – È chiaro, Nicia, che per te neppure *[E]* la scrofa crommionia[38] sarebbe stata coraggiosa. E non lo dico per scherzare, perché uno che si esprime in questo modo ammette, come inevitabile conseguenza, che nessuna belva è coraggiosa, oppure che esiste una sapienza propria della bestia, così che ciò che pochi tra gli uomini conoscono, per la difficoltà che tale conoscere comporta, è accessibile invece ad un leone, ad un leopardo, ad un cinghiale qualsiasi; ma, se il coraggio è quello che tu dici essere, è inevitabile che un leone, un cervo, un toro ed una scimmia ne siano, per natura, egualmente dotati.

LACHETE – Per gli dèi, o Socrate, *[197 A]* stai parlando bene. E tu, o Nicia, rispondi con sincerità a questo: pensi che le fiere, che noi riconosciamo essere coraggiose, posseggano questa scienza in misura superiore a noi o, in contrasto con l'opinione generale, tu neghi addirittura che posseggano del coraggio?

NICIA – O Lachete, io non definisco coraggiosa né una fiera né alcun altro essere che, per ignoranza, non tema le cose che devono essere temute, ma piuttosto temerario e pazzo; o pensi che io consideri coraggiosi i bambini che non hanno paura di nulla, perché non sono consapevoli dei pericoli? Anzi credo che mancanza di paura e coraggio *[B]* non siano la stessa cosa: che il coraggio e la previdenza siano di pochissimi, l'audacia, invece, la temerarietà, la mancanza di timore, uniti all'imprudenza, siano di parecchi uomini, donne, bambini e fiere. Quindi quelle azioni che tu e la maggioranza considerate coraggiose, io invece le chiamo temerarie, e coraggiose quelle che sono accompagnate dal senno, *[C]* ed è appunto ad esse che sto facendo riferimento.

LACHETE – Vedi, Socrate, come si

pavoneggia con le parole, o almeno crede; ma quelli che, per unanime giudizio, sono considerati coraggiosi, lui li priva di questa qualità.

NICIA – Non te, Lachete, sta' tranquillo; so bene che sei sapiente ed anche Lamaco[39], in quanto siete coraggiosi e così pure tanti altri Ateniesi.

LACHETE – Non ti risponderò nulla, pur avendo molto da obiettare, perché tu non dica che appartengo davvero al demo di Aissone[40].

SOCRATE – Non rispondergli, o Lachete; mi pare infatti che tu non ti sia neppure accorto *[D]* che egli ha tratto questa sapienza dal nostro amico Damone; Damone, a sua volta frequenta con assiduità Prodico, il Sofista che più abilmente opera distinzioni tra questi *termini*[41].

LACHETE – Certo, o Socrate, questo giocare artificiosamente con le parole conviene più a un Sofista che a un uomo che la Città ritiene degno di governarla.

SOCRATE – Chi deve decidere delle questioni più importanti *[E]* è bene sia provvisto del più alto grado di saggezza e mi pare che Nicia meriti ulteriore attenzione, per vedere che cosa ha *in* mente, quando usa in questo modo la parola coraggio.

LACHETE – Indaga tu, o Socrate.

Intervento di Socrate

Coraggio sarebbe conoscenza dei mali e dei beni futuri

SOCRATE – È proprio quello che intendo fare, o carissimo; non credere però che io dimentichi che tu ed io stiamo procedendo insieme; perciò fa' attenzione e valuta anche tu quanto si dice.

LACHETE – D'accordo, se *ti* pare necessario.

SOCRATE – Mi pare proprio. O Nicia, riprendi di nuovo daccapo; sai vero, che all'inizio della discussione *[198 A]* abbiamo individuato il coraggio come una parte della virtù?

NICIA – Sì.

SOCRATE – E anche tu hai risposto dicendo che esso è una parte fra le molte altre che, nel loro insieme, prendono il nome di virtù?

NICIA – Vero.

SOCRATE – Vedi un po' se sei d'accordo anche su questo: io chiamo virtù, oltre al coraggio, anche la saggezza, la giustizia ed altre simili. E tu?

NICIA – Anch'io, certo! *[B]*

SOCRATE – Bene. Su questo siamo d'accordo; quanto alle cose che si devono temere e a quelle che si possono osare, vedremo di approfondire l'indagine, per appianare le nostre divergenze. Noi ti esprimeremo il nostro pensiero e tu, se non sei d'accordo, ce lo dirai. Riteniamo che siano da temere le cose che suscitano timore, da osare, invece, quelle che non sono motivo di timore e che ad incutere paura non sono i mali passati o presenti, bensì i mali futuri; infatti la paura è un'attesa del male futuro; o non sei d'accordo, o Lachete? *[C]*

LACHETE – Del tutto d'accordo, o Socrate.

SOCRATE – Tu senti dunque, Nicia, che noi definiamo cose temibili i mali futuri, cose sicure quelle che, in futuro, *non* saranno mali o saranno beni; sei d'accordo o la pensi diversamente?

NICIA – La penso così.

SOCRATE – E chiami coraggio la scienza di queste cose?

NICIA – Precisamente.

Coraggio sarebbe conoscenza dei mali e dei beni di ogni tempo e quindi sarebbe la virtù intera

SOCRATE – C'è un terzo aspetto da esaminare per vedere se anche su di esso concordiamo.

NICIA – Quale?

SOCRATE – Te lo dirò. A me ed

anche a Lachete pare che, delle cose di cui esiste scienza, *[D]* non ce n'è una riguardo al passato, per sapere come si è svolto, una per il presente, per conoscere come esso si attua, ed un'altra riguardo al futuro, per intuire il modo migliore in cui si può realizzare e si realizzerà ciò che ancora non è avvenuto, ma che essa è unica. Ad esempio, per quanto riguarda la salute, non esiste che la medicina che, sola, indaga quanto avviene, è avvenuto, avverrà[42]; e così, per i prodotti della terra, l'agricoltura fa lo stesso. E naturalmente, *[E]* per quanto concerne gli affari di guerra, voi potreste testimoniare che la strategia è in grado di provvedere nel modo migliore a tutto e tra l'altro anche al futuro, e non ritiene di dover obbedire alla mantica, ma di comandarle, poiché conosce meglio gli eventi della guerra sia presenti che futuri; *[199 A]* e la legge così stabilisce che non l'indovino dia ordini allo stratega, ma lo stratega all'indovino; diremo così, vero o Lachete?

LACHETE – Proprio.

SOCRATE – E tu, o Nicia, non sei d'accordo, a tua volta, che delle medesime cose medesima è la scienza, siano esse future, presenti e passate?

NICIA – Certo, lo riconosco anch'io, o Socrate.

SOCRATE – Ora, o carissimo, non affermi forse che il coraggio è scienza delle cose da temere e di quelle da osare?

NICIA – Sì. *[B]*

SOCRATE – Ma, di comune accordo, si è stabilito che le cose da temere sono i mali futuri e quelle da osare i futuri beni.

NICIA – Vero.

SOCRATE – E d'altra parte identica è la scienza delle identiche cose, siano esse future o di ogni altro tempo?

NICIA – È così.

SOCRATE – Allora il coraggio non è solo la scienza delle cose da temere e da osare; infatti non conosce solo i beni ed i mali futuri, ma anche quelli presenti, passati e di ogni tempo, come le altre scienze. *[C]*

NICIA – Così pare.

SOCRATE – O Nicia, ci hai dato una risposta su una parte del coraggio, più o meno un terzo, sebbene noi ti chiedessimo che cosa fosse il coraggio tutto intero. Ed ora, in base al tuo discorso, il coraggio non risulta essere solo scienza delle cose temibili e di quelle che si possono osare, ma lo sarebbe più o meno *[D]* di tutti i beni ed i mali di ogni tempo. Vuoi modificare la tua definizione in tal senso o come?

NICIA – Mi pare opportuno così, o Socrate.

SOCRATE – Ti sembra che mancherebbe di una qualche parte della virtù, o caro, chi conoscesse interamente tutti i beni per come sono, saranno, sono stati ed i mali allo stesso modo? E credi che mancherebbe di saggezza o giustizia o pietà colui al quale solo, sia nei confronti degli uomini che degli dèi, competesse guardarsi da ciò che è temibile e da ciò che non lo è e procurarsi i beni, sapendo come correttamente comportarsi con essi? *[E]*

NICIA – Mi pare che tu stia dicendo qualche cosa di interessante.

SOCRATE – Dunque, o Nicia, non di una parte della virtù parlavi, ma della virtù intera[43].

NICIA – Parrebbe di sì.

SOCRATE – Ma noi dicevamo che il coraggio è una parte della virtù.

NICIA – È vero.

SOCRATE – Però quanto è stato ora detto non lo conferma.

NICIA – No.

SOCRATE – Allora, Nicia, non siamo riusciti a scoprire che cosa è il coraggio[44].

NICIA – Pare proprio di no!

LACHETE – Ed io che credevo, caro Nicia, che tu l'avresti trovato, dato

che sembravi così sprezzante nei miei confronti, mentre rispondevo a Socrate; *[200 A]* nutrivo perciò una forte speranza che, con l'aiuto della sapienza di Damone, tu l'avresti scoperto.

NICIA – Mi compiaccio, Lachete, che tu non dia importanza alcuna al fatto che poco fa hai fatto la figura di non sapere proprio nulla del coraggio, ma ti preoccupi piuttosto se anch'io mi troverò nella medesima situazione.

A quanto sembra, non ti interessa di condividere con me l'ignoranza di cose che sarebbe invece opportuno conoscere per un uomo che abbia stima di se stesso. Il tuo atteggiamento mi pare veramente umano, *[B]* guardare gli altri, ma non te stesso; io penso comunque di essermi espresso dignitosamente su quanto si diceva e, se su qualche punto ho rivelato dei limiti, ritengo che potrò correggermi in futuro con l'aiuto di Damone, che tu prendi in giro, senza neppure avere il piacere di conoscerlo, e di altri. Poi, quando mi sarò rinfrancato nelle mie convinzioni, potrò darti lezioni, e senza risparmiarmi, dato che mi sembri averne un gran bisogno. *[C]*

Conclusione

LACHETE – Sei saggio, o Nicia; io però consiglio a Lisimaco qui presente e a Melesia di lasciarci perdere entrambi per quanto concerne l'educazione dei loro figli e di trattenere invece Socrate, come ho detto all'inizio; è quello che farei io, se avessi figli in età di essere educati.

NICIA – Sarei anch'io d'accordo di non andare in cerca di altri, se solo Socrate volesse prendersi cura dei giovani, poiché io stesso gli affiderei il mio Nicerato[45], se solo egli accettasse; *[D]* però, quando io gli faccio questa proposta, si defila e mi presenta sempre altri.

Ma, Lisimaco, vedi se Socrate, per caso, dà più ascolto a te.

LISIMACO – Giusto, o Nicia, perché anch'io per lui sarei disposto a fare quel molto che invece farei per pochissimi altri. Allora, Socrate, che cosa ne dici? Ci ascolterai e ti impegnerai con noi a rendere questi giovani quanto migliori possibile?

SOCRATE – Sarebbe terribile, *[E]* o Lisimaco, rifiutarsi di darsi da fare per migliorare qualcuno. Se nei nostri discorsi di poco fa fosse risultato che io sapessi e questi no, sarebbe giusto rivolgersi a me per tale compito: ora, invece, dato che tutti allo stesso modo ci siamo trovati in difficoltà, chi scegliere tra noi? Secondo me, nessuno[46]. *[201 A]* Ma, stando così le cose, ascoltate il mio consiglio. O amici, io dico, e nessuno lo divulghi, che bisogna che noi insieme ricerchiamo, innanzi tutto per noi che ne abbiamo bisogno, poi per i ragazzi, il maestro migliore possibile, senza risparmiare né denaro, né altro mezzo; certo non mi sento di suggerire di lasciare noi stessi nella condizione in cui siamo. Se poi qualcuno riderà di noi per il fatto che, a questa età, riteniamo opportuno ancora frequentare un maestro, sarà opportuno citargli Omero, il quale disse *[B] non buona la vergogna per chi ha bisogno*[47]. Quindi, senza curarci di eventuali commenti, prendiamoci cura insieme di noi stessi e dei ragazzi.

LISIMACO – Mi piace, Socrate, la tua proposta, anzi, come il più vecchio, voglio essere il più impegnato ad imparare con i ragazzi. Ma tu fa' così: domani mattina, senza cambiare idea, vieni da noi, *[C]* per definire insieme questo progetto; per il momento sciogliamo la riunione.

SOCRATE – Lo farò, o Lisimaco, verrò da te domani, se il dio lo vorrà!

NOTE

[1] Per Lisimaco cfr. *Presentazione*; inoltre, per saperne di più, cfr. Erodoto, *Storie*, VIII 79-82, 95; IX, 28; Tucidide, *Storie*, I 91; Aristotele, *Costituzione di Atene*, 22-24, 41; Plutarco, *Vita di Aristide*.

[2] Di questa personalità conosciamo molto soprattutto attraverso lo storico Tucidide (*Storie*, VI e VII; cfr. anche Plutarco, *Vita di Nicia*). Cfr. *Presentazione*.

[3] Per Lachete cfr. *Presentazione*.

[4] Per Melesia cfr. *Presentazione*.

[5] Il verbo greco (στοχάζομαι) indica una delle operazioni proprie della retorica ossia il congetturare (cfr. *Gorgia*, 465 A; *Filebo*, 56; *Leggi*, I 635).

[6] Nelle famiglie ateniesi esisteva l'abitudine di tramandarsi i nomi attraverso le generazioni. Cfr. *Presentazione*.

[7] Fin dalle prime battute appare chiaro il tema centrale del dialogo, che è quello dell'educazione, cui si riconducono tutti gli altri. Recentemente la critica ha ribadito che il modo più naturale di leggere il *Lachete* è quello di considerarlo un protrettico alla filosofia, introduttivo ad una serie di dialoghi sul tema dell'educazione e sulla natura della virtù. Inoltre il *Lachete* comincerebbe ed il *Carmide* completerebbe la creazione del dialogo come complessa opera d'arte cui si aggiungerebbero solo due tardive innovazioni: una cornice-dialogo per il prologo come nel *Protagora* e nell'*Eutidemo*, e la scelta di un narratore diverso, come nel *Simposio* e nel *Fedone*.

[8] Dei figli di Lachete non si sa nulla; il figlio di Nicia, Nicerato (200 D), fu condannato a morte dai Trenta tiranni (cfr. Senofonte, *Elleniche*, II 3, 39).

[9] La partecipazione alla vita politica di Atene richiedeva molto tempo e dedizione (cfr. Aristotele, *Costituzione di Atene*); il problema era dunque reale. Oltre a questo, una vera e propria proposta di insegnamento ai giovani fu fatta solo dai Sofisti (V sec. a.C.) e in modo più sistematico da Isocrate (IV sec. a.C.). Cfr. *Teagete*, nota 5.

[10] Damone, uomo di cultura e musicista insigne, era stato maestro di Pericle (cfr. *Alcibiade maggiore*, 118 C; Plutarco, *Vita di Pericle*, 4) e, secondo Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II 19), anche di Socrate. Aveva scritto un'opera intitolata *Areopagitico*, in cui sosteneva l'esistenza di uno stretto rapporto tra i diversi ritmi musicali e le attitudini dell'anima e perciò una precisa funzione educativa della musica (cfr. *Repubblica*, III 400 B-C).

[11] Agatocle era considerato uno dei maestri di Pindaro; a lui allude Protagora nel dialogo omonimo, chiamandolo «grande Sofista».

[12] L'avere i beni in comune è espressione di amicizia.

[13] La battaglia di Delio in cui gli Ateniesi furono sconfitti avvenne nel 424 a.C. (cfr. Tucidide, *Storie*, IV 90-101).

[14] Strategia e tattica sono tra loro strettamente connesse e, di fatto, costituiscono due momenti essenziali dell'azione di guerra; di essi il primo è la premessa, il secondo il logico completamento.

[15] C'è una curiosa somiglianza tra l'atteggiamento di indifferenza degli Spartani, nei confronti dell'esercizio delle armi di cui parla Lachete ed un analogo comportamento dei

medesimi verso la erudita manifestazione del sapere del sofista Ippia, come in uno dei due dialoghi che ne portano il nome fa notare Socrate (cfr. *Ippia maggiore*, 283 B-C; 286 A).

[16] Era uno degli epibati, faceva cioè parte dei soldati imbarcati per combattere sulle triremi.

[17] Erano navi adibite ad uso commerciale, più pesanti delle triremi e delle navi armate.

[18] Il pedotriba era il maestro di ginnastica che aveva anche una certa competenza in campo medico, per poter dare opportuni consigli sugli esercizi, sulla dieta da seguire e sull'igiene di vita (cfr. *Liside*, 207 D e nota 19 del medesimo dialogo).

[19] Cfr. *Carmide*, 156 D.

[20] Tutta questa discussione sul tema dell'educazione trova un completo riscontro nella prima parte del *Teagete* e nelle preoccupazioni di Demodoco per il figlio (cfr. *Teagete*, 121 A -122 B).

[21] L'espressione greca è καλὸν τε κἀγαθόν (cfr. *Carmide* nota 10; cfr. *Apologia di Socrate*, 19 C; *Ippia maggiore*, 281 B - 282 B; *Menone*, 91 D; *Teeteto*, 161 D, per il costo delle lezioni richiesto dai Sofisti).

[22] Erano mercenari di professione e perciò esposti anche a rischi gravi senza scrupoli eccessivi; l'invito qui espresso è ad una notevole cautela, quale è giusto nutrire nei confronti dei propri figli.

[23] Il senso del proverbio è che si comincia ad apprendere un'arte dagli elementi più semplici, non dai più difficili, come appunto può essere una giara per un vasaio (cfr. *Gorgia*, 514 E).

[24] Solone scrisse: «Invecchio, imparando sempre molte cose» (Diehl, fr. 22, 7).

[25] I modelli o modi della musica vengono trattati da Platone nella *Repubblica*, III 398 D ss. e sono riconducibili a quattro: lo ionico, il dorico, il lidio ed il frigio; il primo era considerato voluttuoso ed effeminato, il dorico austero e grave, il lidio piuttosto grazioso, il frigio appassionato. La musica aveva un grande spazio nella educazione dei giovani ateniesi ed era quindi argomento di interesse generale.

[26] La svolta che qui viene data alla ricerca si ripropone in tutti i dialoghi giovanili o «socratici»;cfr. in particolare *Liside* , 217 A-E, per il concetto di presenza.

[27] Prima definizione di Lachete. Questa prima definizione del coraggio che Lachete propone non coglie l'essenza del coraggio che contraddistingue e permane identica in tutto ciò che è coraggioso (persone, azioni, situazioni), ma offre semplicemente un esempio di comportamento ispirato al coraggio. Essa è contraddittoria, perché quello che è coraggio nella situazione portata ad esempio da Lachete, in altre si rivelerebbe come stupidità e incoscienza, e riduttiva perché attinente alla vita militare e completamente estranea alla maggior parte delle esperienze di vita (passioni, piaceri, malattie, ecc.). Su questi tre punti si basa la confutazione di Socrate. Il coraggio è presente come valore nell'antica Grecia con connotazioni soprattutto militari: in Omero con riferimento a grandi eroi, Achille, Ettore, Diomede e, sempre in Omero e nei lirici, come resistenza (τλημοσύνη) contro la sfortuna e contro le passioni (Archiloco, Teognide). Questo valore che si manifesta con uno stampo civico in Erodoto prima e in Tucidide poi, nel corso del V sec., a seguito del movimento razionalista, assume sfumature completamente diverse e diventa una abilità (cfr. *Lachete*, 181 E - 182 D; *Protagora*, 349 E - 350 C). Il suo massimo portavoce è Pericle: l'eccellenza tecnica produce audacia, fiducia in sé, padronanza: tutte queste concezioni sono presenti in questo dialogo di Platone.

[28] Omero, *Iliade*, V 222-223, 272-273; VIII 106-108.

[29] Nella battaglia di Platea (479 a.C.) i Greci, guidati da Pausania, vinsero le truppe persiane al comando di Mardonio.

[30] Soldati persiani armati con il gerro, uno scudo leggero di vimini ricoperto di pelle. (Cfr. Erodoto, *Storie*, VII 61; Senofonte, *Elleniche*, *Ciropedia*, I 2, 9).

[31] Seconda definizione del coraggio da parte di Lachete.(cfr. *Presentazione* e tavola sinottica; cfr. anche *Protagora*, 349 D - 350 E). Essa risulta corretta da un punto di vista metodologico, ma, ugualmente, si rivela inadeguata e viene confutata in base ai seguenti rilievi: a) Il coraggio, afferma Socrate, deve essere bello e buono. b) Per essere bello e buono deve essere accompagnato da senno. c) Esistono però parecchi casi in cui il comportamento accompagnato da senno è tutt'altro che coraggioso, anzi avviene il contrario. d) La presenza del senno non è di per sé quindi garanzia di azione coraggiosa. Resta evidente che quello che Socrate vuole confutare non è tanto la presenza del senno in una data azione, quanto la convinzione che essa debba essere legata alla conoscenza tecnica di una specifica arte (militare, medica, ecc.).

[32] Cfr. *Carmide*, 159 D.

[33] Cfr. nota 25.

[34] Il dialogo subisce a questo punto un salto di qualità, dovuto non solo al superamento delle difficoltà e dei limiti incontrati da Lachete, ma anche alla personalità di Nicia, più raffinata e capace di una certa capacità speculativa. Inoltre l'identificazione del coraggio con la scienza del sapere risulta risolutiva per la comprensione della natura del medesimo.

[35] Prima definizione di Nicia. Questa definizione riprende la premessa iniziale (190 C - D) che il coraggio è una parte della virtù. Quale parte della virtù? Nicia risponde: quella che permette di conoscere le cose da temere e quelle da osare, cioè i beni ed i mali futuri. In questa affermazione del generale sono presenti, oltre alla correttezza metodologica acquisita e non più abbandonata, l'elemento proprio della seconda definizione di Lachete: il senno del comportamento coraggioso (τὰ φρόνιμα, 197 C), ma anche una estrema indeterminatezza. Nicia sarà costretto, sulla base degli insegnamenti di Damone, discepolo di Prodico, ad una ulteriore precisazione per distinguere il coraggio dalla temerarietà, propria dei bambini e dei folli, confermando ancora una volta la natura conoscitiva del coraggio.

[36] È a questo punto che comincia la confutazione vera e propria di Socrate. In sintesi essa si svolge secondo la seguente linea. a) Si è stabilito che il coraggio è una parte della virtù. b) Nicia afferma che esso è precisamente quella parte della virtù che è conoscenza dei beni e dei mali futuri. c) Non esiste una scienza per il futuro, una per il presente, ed una per il passato, ma un'unica scienza dei beni e dei mali di ogni tempo. d) Una scienza che permetta di conoscere i beni ed i mali di ogni tempo, coincide con la virtù intera, non più con una parte della virtù. Poiché la premessa posta all'inizio si è rivelata infondata, Socrate abbandona la ricerca.

[37] Il proverbio parlava di cose tanto facili ad impararsi che anche un cane o una scrofa sarebbero stati in grado di apprenderle.

[38] Si tratta del mostro (cinghiale, scrofa) che terrorizzava il villaggio di Crommione presso Megara e che Teseo avrebbe ucciso (cfr. Bacchilide, 17 [18]; Euripide, *Supplici*, 310; Plutarco, *Vita di Teseo*, 9).

[39] Generale ateniese che, a fianco di Nicia, fu inviato in Sicilia, ma fu ucciso poco dopo il suo arrivo (cfr. Tucidide, *Storie*, VI 8, 49, 101).

[40] Gli abitanti del demo di Aissone avevano fama di litigiosi e bestemmiatori.

[41] La sottile distinzione tra coraggio e mancanza di paura o temerarietà risente molto del modo abile di distinguere il senso delle parole che era proprio di Prodico di Ceo. Per ulteriori indicazioni, cfr. Reale, *Storia...*,I, pp. 256-263.

[42] Sono principi della medicina di Ippocrate (cfr. *Prognostico*, cap. I; *Epidemie*, I,

cap. 11).

[43] Il tema della totalità e dell'unità della virtù appare centrale nel *Lachete* come in molti altri dialoghi (cfr. *Protagora*, 349 B; *Politico*, 306 A).

[44] L'aporia con cui la discussione si chiude è apparente e voluta. È apparente perché, in realtà, la definizione del coraggio è stata data nelle sue componemnti fondamentali: esso è una parte della virtù (premessa iniziale di Socrate) che consiste in una sorta di forza d'animo (intervento di Lachete), che implica la conoscenza dei mali e dei beni da affrontare (intervento di Nicia) e che non è da confondersi con la temerarietà. Non richiede una preparazione tecnica specifica, ma si adegua, di volta in volta, alle varie situazioni, professionali, psicologiche, fisiche.

[45] Cfr. nota 8.

[46] Può risultare interessante il confronto con il *Teagete* dove Socrate confessa di accettare con molta difficoltà dei giovani come discepoli e fa dipendere l'efficacia educativa della propria compagnia non da se stesso, ma dalla misteriosa volontà del deèmone che lo guida. Dal medesimo dialogo (130 A-E) risulta che sia Aristide che Tucidide divennero poi suoi discepoli.

[47] Cfr. Omero, *Odissea*, XVII 347. Questa citazione ritorna identica nel *Carmide*, e precisamente nella confutazione che Socrate fa della seconda definizione del giovane. Cfr. *Carmide* 161 A e nota 23.

LISIDE

[Sull'amicizia]

> Non è allora necessario... che giungiamo ad un principio che non rimandi più ad un'altra cosa amica, ma sia esso stesso il Primo amico, in vista del quale noi diciamo che sono amiche anche tutte le altre cose?
>
> 219 C - D

Presentazione, traduzione e note di

Maria Teresa Liminta

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Liside»

I. Prologo. Incontro di Socrate con Ippotale e Ctesippo e amore di Ippotale per Liside [203 A - 206 E]

II. Incontro di Socrate con Liside. Impostazione del tema [206 E - 210 E]

1. È amato colui che è sapiente e quindi utile [206 E - 209 B]
2. La fiducia in una persona si fonda sulle sue competenze [209 B - 210 A]
3. Si è amici di chi è sapiente, poiché questi, in quanto buono, è in grado di essere utile [210 A - E]

III. Intermezzo [211 A - 214 B]

1. Menesseno ritorna e Ctesippo si unisce al gruppo [211 A - D]
2. Dialogo tra Socrate e Menesseno: amico è chi ama o chi è amato? [211 D - 213 C]
3. Breve interruzione e reimpostazione della discussione [213 C - 214 B]

IV. Dialogo tra Socrate e Liside [214 B - 222 D]

1. Il simile non è amico del simile [214 B - 215 C]
2. Anche gli opposti non possono essere amici fra di loro [215 C - 216 C]
3. Ciò che non è né buono né cattivo è amico del buono e del bello a causa di un male ed in vista di un bene [216 C - 219 B]
4. Tutte le cose sono amiche in vista di un «Primo Amico»[219 B - 220 B]
5. Se venisse meno il male (nemico), non ci sarebbe più ragione dell'amicizia [220 B - 221 D]
6. La ragione dell'amicizia consiste nell'affinità [221 D - 222 A]
7. Ciò che è affine è anche simile? [222 A - D]

V. Conclusione [222 D - 223 B]

I personaggi

Dei personaggi del *Liside* non si sa molto. Sembra quasi che Platone, volendo trattare dell'amicizia, cioè di un sentimento che può riguardare ogni uomo, non si sia preoccupato di scegliere interlocutori noti, ma abbia piuttosto puntato sulla giovane età dei medesimi, perché la considerava la più adatta e naturale per il sorgere di legami profondi. Questi personaggi, pertanto, hanno in comune una grande disponibilità al sentimento dell'amicizia e dell'amore ed una grande freschezza nel viverli.

Pare che Liside sia realmente esistito; sarebbe stato figlio di Democrito del demo di Aissone ed avrebbe avuto una figlia di nome Istmonike. Nel dialogo è presentato come una ragazzo giovane ed ancora sotto la rigida tutela dei genitori, ma animato da un vivo desiderio di apprendere da chi ne sa più di lui, tramite la discussione («Liside, guardandoci, si girava frequentemente ed era chiaro che desiderava unirsi a noi. Ma restava incerto ed esitava a muoversi da solo», 207 A).

Legato da profonda amicizia a Menesseno tanto da suscitare l'ammirazione e l'invidia da parte dello stesso Socrate per il possesso di un tale bene, ha anche un aspetto molto attraente e fa nascere un'intensa passione in Ippotale.

Chi sia costui, non si sa esattamente. Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, III 45) ci parla di un Ippotale di Atene discepolo di Platone, ma è molto improbabile che si tratti della stessa persona. Nel dialogo è portatore di un modo di amare, sicuramente sincero ed appassionato, ma destinato a suscitare le ironiche battute di Ctesippo e degli amici, perché inconcludente e senza speranza, ed anche gli acuti ed efficaci rimproveri di Socrate, cui egli si rivolge per avere consigli.

Ctesippo che, con Ippotale, si fa incontro al filosofo non appena lo vede e lo invita ad unirsi a loro, era un discepolo di Socrate che assistette alla sua morte (cfr. *Fedone*, 59 B) ed è anche presente nell'*Eutidemo* come interlocutore. La sua, nel dialogo è una funzione unicamente drammatica che svolge con vivacità e suscitando simpatie, ma non ha rilevanza per l'approfondimento della tematica.

A Menesseno è legata una parte del dialogo, quella in cui Socrate cerca di precisare chi sia l'amico, se chi ama o chi è amato (211 D - 213 C) e che si conclude nel giro di breve tempo con il riconoscimento, da parte del giovane, della mancata correttezza nell'impostazione della ricerca. Pare che fosse un buon parlatore, un erista, nei confronti del quale Socrate rivela, ironicamente, di provare timore; è l'interlocutore unico del *Menesseno*, dove appare come un aspirante alla vita politica, convinto e fiducioso nelle proprie doti (cfr. le battute iniziali e finali del *Menesseno*). Sappiamo dal *Fedone*, 59 B che, come Ctesippo, fu presente alla morte del filosofo.

Nelle ultime battute del dialogo compaiono anche i pedagoghi di Liside e Menesseno, a conferma ulteriore della giovane età dei ragazzi e per permettere di sciogliere con un buon pretesto una riunione da cui, per il momento, non poteva emergere più nulla di interessante.

Per quanto concerne Socrate, egli resta la voce fondamentale cui Platone affida un preciso messaggio; interlocutore acuto e brillante, lascia intendere di sapere molto più di quello che dice e di essere in grado di spingere il proprio sguardo ben oltre i limiti del dialogo.

Scena del dialogo e cronologia

Il luogo di svolgimento del dialogo è una palestra di recente costruzione, situata lungo la strada che passa presso le mura di Atene. È il giorno delle Ermaia, feste in onore di Ermes, patrono dei ginnasi e delle palestre.

L'autenticità del *Liside* oggi non costituisce più un problema, in quanto i dubbi avanzati nel secolo scorso (Ast, Socher, Schaarschmidt) sono stati dissipati in modo più che convincente, soprattutto ad opera del Gomperz, affiancato dal Robin che, come il Taylor, si appella all'autorità di Aristotele e dal Kuiper. Una significativa conferma della paternità platonica del dialogo, viene anche dalla sua stretta parentela con il *Simposio*, sicuramente platonico.

Per quanto concerne la data di composizione dell'opera, bisogna rilevare che il *Liside* non è un dialogo di facile e sicura collocazione cronologica ed ha suscitato tra gli studiosi lunghe e complesse discussioni, in cui si possono sinteticamente individuare le seguenti posizioni:

a) Esso fa parte dei dialoghi giovanili ed è particolarmente simile al *Carmide*, sia dal punto di vista stilistico-letterario che della problematica filosofica.

b) Il *Liside* va collocato alla soglia dei dialoghi della maturità e precede immediatamente il *Simposio* ed il *Fedro* che rispondono agli interrogativi ed alle aporie del dialogo minore.

c) Il *Liside* fa parte dei tardi dialoghi platonici ed è particolarmente vicino al *Parmenide*, perché contiene una problematica logico-formale.

La tendenza più recente della critica è che, pur nell'impossibilità di fissare l'anno della composizione, si possa ritenere il *Liside* un dialogo appartenente alla produzione giovanile di Platone, tuttavia con una tematica già abbastanza precisa, che lo pone sì vicino al *Carmide*, ma probabilmente dopo di esso e prima, anche se non immediatamente, del *Simposio* che, se è vero che risolve le aporie del *Liside*, presenta un livello ontologico troppo avanzato, per essere stato scritto subito dopo.

Prologo. Incontro di Socrate con Ippotale e Ctesippo e amore di Ippotale per Liside

[Steph., II, p. 203 A]

Venivo direttamente dall'Accademia[1] verso il Liceo[2] per la strada che corre all'esterno delle mura. All'altezza della porticina dove c'è la fonte di Panope, incontrai Ippotale[3], figlio di Ieronimo e Ctesippo[4] del demo di Peania in compagnia di un gruppo di altri ragazzi[5]. Ippotale, non appena mi vide arrivare, disse: «O Socrate, da dove vieni e dove stai andando?»*[B]*

«Dall'Accademia e vado verso il Liceo».

«Vieni qui con noi – disse – cambia strada, ne vale la pena».

«Ma venire dove e da chi?».

«Là – disse mostrandomi dalla parte opposta alle mura un recinto con la porta aperta –. È proprio lì che ci intratteniamo noi e molti altri bei ragazzi». *[204 A]*

«Che cos'è e come passate il tempo?».

«È una palestra costruita da poco e ci intratteniamo, per lo più, in discorsi ai quali ci piacerebbe che tu prendessi parte».

«Bene – aggiunsi – e chi è il maestro?».

«Un tuo amico ed ammiratore, Micco[6]», mi rispose.

«Per Zeus, osservai, non è certo un ignorante, anzi è un notevole Sofista».

«Allora, vuoi venire a vedere di persona chi c'è lì?»*[B]*

«Prima vorrei sapere quali sono le condizioni per entrarci e chi lì dentro è considerato il bello».

«Ognuno ha le sue preferenze, o Socrate».

«Per te, chi è, Ippotale? Dimmelo».

Alla mia domanda arrossì, ed io continuai: «O Ippotale, figlio di Ieronimo, non voglio sapere se ami o no qualcuno; lo so che non solo sei innamorato, ma che sei avanti sulla strada dell'amore. Per quel che mi riguarda, in tutto il resto sarò anche ignorante ed inesperto *[C]*, ma il dio mi ha dato la capacità di capire al volo chi ama e chi è amato»[7].

A queste parole avvampò ancora di più. E Ctesippo: «Questa è buona, o Ippotale, arrossire e vergognarsi di dire a Socrate il nome, quando basterebbe che egli parlasse anche un poco con te per sentirselo ripetere insistentemente fino alla nausea. Quanto a noi, Socrate ci ha stordito a furia di ripeterci il nome di Liside[8]. Se poi beve, *[D]* anche al nostro risveglio abbiamo l'impressione di sentire il nome di Liside. Quello che ci racconta, quando parliamo, sarebbe già sufficiente, ma non è tutto; a volte, infatti, ci sommerge di poemi e di prose! Ma è ancor peggio quando canta le lodi dell'amato con una voce estasiata e noi costretti ad ascoltarlo pazientemente! E adesso alla tua domanda arrossisce!». *[E]*

«Questo Liside deve essere giovane, a quanto pare; lo deduco dal fatto che è la prima volta che sento il suo nome».

«È vero, raramente lo chiamiamo col suo nome, ma piuttosto con quello del padre che è molto conosciuto. Ma so che l'aspetto del ragazzo ti è tutt'altro che ignoto; infatti basta da solo a farlo notare».

«Dunque, dimmi di chi è figlio».

«È il figlio maggiore di Democrate del demo di Aissone», rispose.

«È giovane e nobile questo amore in cui ti sei imbattuto, o Ippotale – gli dissi –, ma adesso fa' anche a me,

come a loro, le sue lodi, perché io veda se tu sai *[205 A]* che cosa l'amante deve dire dell'amato sia a lui direttamente che in presenza di altri».

«O Socrate – dissi –, credi alle sue chiacchiere?».

«Ma come, neghi di amare colui di cui parla?».

«No – dissi –, questo no, ma non è vero che io scriva versi e prose per lui».

«Non si sente bene – disse Ctesippo –, vaneggia e dice cose prive di senso».

Ed allora io: «O Ippotale, non mi interessa sentire versi o canti, se ne hai composti per il tuo ragazzo *[B]*, ma il loro significato, per vedere come ti comporti verso il tuo amore».

«Te lo dirà Ctesippo; infatti dovrebbe saperlo per filo e per segno e ricordarselo, se, a quanto dice, ne ha le orecchie intronate a furia di sentirmi».

«Sì, per gli dèi – disse Ctesippo – lo so molto bene; ed è anche da ridere, o Socrate. Infatti essere innamorato e non avere altro in mente che l'amato, *[C]* ma non essere in grado di dirgli nulla di personale, ciò che neanche un bambino saprebbe dire, non è ridicolo? Le vicende che tutta la Città canta su Democrate, le loro ricchezze, gli allevamenti di cavalli e le vittorie nelle Pitiche, Istmiche, Nemee[9], con quadrighe e cavalli da corsa: sono queste che mette in versi e gli canta, oltre ad anticaglie ancor più remote[10]. L'altro ieri ci raccontava, in un suo poema, dell'ospitalità ricevuta da Eracle[11] e di come un suo antenato lo avesse accolto, proprio grazie a questa parentela con Eracle, *[D]* lui stesso figlio di Zeus e di una figlia del fondatore del demo, tutte chiacchiere da vecchiette e molte altre simili, o Socrate. Ecco che cosa recita e canta e noi siamo obbligati a sentirlo!».

Al che io dissi: «O Ippotale, sei veramente divertente; prima di aver ottenuto la vittoria, componi versi e canti un encomio a te stesso».

«Non è per me che lo compongo, o Socrate».

«Tu non lo credi», dissi io.

«Che cosa vuoi dire?», chiese.

«Che invece è proprio per te che componi questi canti. *[E]* Se infatti conquisterai un ragazzo di tal genere, le tue parole ed i tuoi versi saranno per te motivo di vanto ed encomio come per un vincitore, data l'importanza della tua conquista; ma, se ti sfuggirà, quanto più impegnative saranno state le tue parole e gli elogi del ragazzo, tanto più sarai oggetto di scherno, una volta privo della conquista di tanta bellezza e bontà. *[206 A]*

«L'esperto in amore, caro, non loda il suo amato, prima di averlo conquistato, perché teme il futuro e non sa se avrà successo. Per di più i bei ragazzi, quando si vedono oggetto di lode e di ammirazione, diventano superbi e presuntuosi, o non credi?».

«Lo credo», disse.

«E non è vero che quanto più inorgogliscono, tanto più diventano difficili da conquistare?».

«Naturalmente».

«Che tipo di cacciatore ti parrebbe quello che spaventasse la preda e rendesse più difficile la sua cattura?». *[B]*

«Senza dubbio un incapace».

«E non è forse ignoranza comporre versi[12] e canti, non per sedurre, ma per inasprire gli animi?».

«Direi proprio».

«Sta' attento, allora, o Ippotale, di non renderti colpevole di tutto questo in grazia della tua arte poetica. D'altra parte non vorrai sostenere che uno che danneggia se stesso con la sua poesia sia un buon poeta, dal momento che nuoce a se medesimo?».

«No, per Zeus – disse –, sarebbe follia, *[C]* anzi è proprio per questo che desidero parlare con te, o Socrate,

e, se hai qualche altro consiglio da darmi, suggeriscimi con quali parole o azioni si possa conquistare l'amato».

«Non è semplice a dirsi – cominciai –, ma se tu riuscissi a farlo parlare con me, forse potrei mostrarti che cosa è opportuno suggerirgli invece di quelle storie che, secondo costoro, tu gli vai raccontando e cantando».

«Non c'è problema – mi disse –. Se entrerai con Ctesippo, ti metterai a sedere e comincerai a conversare, credo che egli ti si avvicinerà spontaneamente; infatti è molto desideroso di ascoltare, e per di più oggi, in questo luogo, proprio per la festa di Ermes[13], *[D]* si trovano insieme giovani e ragazzi. Ti si accosterà certamente; in caso contrario egli conosce molto bene Ctesippo, per via del cugino di costui Menesseno[14] e a Menesseno è legato da amicizia più che a qualsiasi altro. Basterà che Ctesippo lo chiami, se non verrà da solo».

«Va bene, facciamo così». E, nello stesso momento, preso sotto braccio Ctesippo, *[E]* mi avviai verso la palestra e tutti gli altri dietro.

Incontro di Socrate con Liside. Impostazione del tema

È amato colui che è sapiente e quindi utile

Entrati vedemmo che i ragazzi avevano terminato il sacrificio, e, concluse ormai le pratiche ad esso connesse, giocavano agli astragali[15], vestiti a festa. La maggior parte si divertiva fuori dal cortile, alcuni in un angolo dello spogliatoio, giocavano a pari e dispari con un gran numero di dadi che prendevano da dei cestelli; e molti erano intorno a guardarli. Tra di loro c'era anche Liside che se ne stava lì in piedi tra i ragazzi ed i giovani col capo incoronato[16] e con un aspetto tale da meritare *[207 A]* non solo la fama di bello, ma anche di bello e buono[17].

Allora noi, dopo esserci spostati dalla parte opposta, lì c'era infatti una gran tranquillità, ce ne stavamo seduti e parlavamo tra di noi. Liside, guardandoci, si girava frequentemente ed era chiaro che desiderava unirsi a noi; ma restava incerto ed esitava a muoversi da solo.

Ed ecco che, proprio allora, Menesseno, *[B]* interrompendo il suo gioco, nel cortile, ci raggiunse e, come vide me e Ctesippo, venne a sedersi con noi; Liside, scortolo, lo seguì e si sedette accanto a lui.

Si unirono, a questo punto, anche gli altri, tra cui Ippotale, che, vedendo molti intorno a noi, quasi nascondendosi dietro di loro, andò a mettersi in una posizione tale da non essere visto da Liside, poiché temeva di infastidirlo con la sua presenza e così ascoltava.

Io dissi, rivolto a Menesseno: «O figlio di Demofonte, chi di voi due è maggiore di età?». *[C]*

«Ne discutiamo», rispose.

«E discutete anche su chi è più nobile?».

«Naturalmente», rispose.

«E così pure su chi è più bello?».

Scoppiarono a ridere entrambi.

«Non vi chiederò chi di voi due è più ricco; so infatti che siete amici».

«Molto amici», risposero.

«I beni degli amici sono un loro comune possesso[18], si dice; così che tra voi non vi è disparità alcuna, se è vero quanto raccontate della vostra amicizia».

Confermarono.

Stavo *[D]* per chiedere chi di loro fosse più giusto e più saggio, quando un tale, avvicinatosi, fece alzare Menesseno, riferendogli che il pedotriba[19] lo chiamava; mi sembrava che stesse celebrando un rito sacro.

Egli quindi si mosse ed io mi rivolsi a Liside:

«O Liside, non è forse vero che tuo padre e tua madre ti amano intensa-

mente?».

«Certo», rispose.

«E vorrebbero che tu fossi il più felice possibile?».

«Come no?». *[E]*

«E ti pare che sia felice uno che sia schiavo e nell'impossibilità di fare ciò che voglia?».

« Ma, per Zeus, no!», rispose.

«Allora, se tuo padre e tua madre desiderano che tu sia felice, è chiaro che fanno di tutto perché tu lo sia».

«Non vedo come potrebbe essere diversamente», ammise.

«Ti lasciano fare ciò che ti pare e non ti rimproverano mai di niente né ti impediscono di fare quello che vuoi?».

«No, per Zeus, Socrate, me ne impediscono di cose!».

«Ma, come? – proseguii – Vogliono che tu sia felice e ti impediscono di fare ciò che desideri? *[208 A]* Spiegami bene: se tu volessi salire su uno dei carri di tuo padre e prenderne le redini in una gara, non ti darebbero il permesso, ma te lo impedirebbero?».

«Sicuramente, per Zeus!», rispose.

«E a chi, invece lo lascerebbero fare?».

«C'è un cocchiere pagato da mio padre».

«Ma che cosa dici? Sono disposti ad affidare i loro cavalli ad un mercenario, piuttosto che a te e per di più lo pagano *[B]* per questo?».

«Che cosa c'è di strano?», osservò.

«Credo che almeno ti lasceranno condurre la pariglia di mule e frustarle, se vuoi».

«Ma come potrebbero?».

«A nessuno, allora, è permesso di usare la frusta?», chiesi.

« Ma certamente, al mulattiere!», rispose.

«È uno schiavo o un uomo libero?».

«Uno schiavo», rispose.

«Dunque, a quanto sembra, hanno maggior considerazione per uno schiavo che per te che sei loro figlio e di lui più che di te si fidano e a lui lasciano fare ciò che vuole, mentre a te lo impediscono.

«Dimmi *[C]* anche questo: ti permettono almeno di avere la responsabilità di te stesso, o neanche questo ti concedono?».

«E come potrebbero?», domandò.

«Allora c'è qualcuno che ti guida?».

«Questo pedagogo[20] che è qui», confermò.

«È uno schiavo forse?».

«Certo, uno dei nostri», riconobbe.

«È tremendo – dissi – che un uomo libero debba essere governato da uno schiavo! In pratica, che cosa fa questo pedagogo per guidarti?».

«Mi accompagna a scuola», rispose.

«E, per caso, qui sono i maestri a governarti?».

«È logico».

«Certo che tuo padre e tua madre *[D]* te ne impongono parecchi di maestri e di guide! Ma, quando torni a casa da tua madre, lei, almeno, perché tu sia felice, ti lascerà fare ciò che vuoi con la lana ed il telaio, quando tesse? Non ti impedirà certo di toccare la spatola e la spola o qualche altro strumento del suo lavoro?».

E lui, ridendo, disse: «Per Zeus, o Socrate, non solo me lo impedisce, ma se mi azzardassi a toccarli, me le suonerebbe anche». *[E]*

«Per Eracle – esclamai –, forse ne hai combinata qualcuna grossa a tuo padre e a tua madre?».

«Io no, per Zeus», rispose.

«Ma per quale motivo, dunque, sono così decisi nell'impedirti di essere felice e di fare quanto desideri, ti costringono tutto il giorno ad essere sottoposto a qualcuno e, per dirla in breve, non ti lasciano fare pressoché nulla di ciò che vorresti? A quanto sembra non ti viene nessun vantaggio dalle tue tanto grandi ricchezze, poiché tutti ne dispongono più di te, né

dalla tua persona, pur così nobile, *[209 A]* poiché altri ne ha la cura e la responsabilità; tu, o Liside, non comandi a nessuno, né fai niente di ciò che vorresti fare».

«Ma non ho ancora l'età, o Socrate», disse.

«Non è questa la vera ragione, o figlio di Democrate, poiché c'è almeno un caso in cui tuo padre e tua madre si fidano di te e non aspettano che tu abbia l'età. Quando, infatti, vogliono farsi leggere o scrivere qualche cosa, è a te innanzi tutto *[B]* che si rivolgono fra quanti sono in casa o no?».

«È vero», rispose.

«Ed in tal caso sta a te decidere quale delle lettere vuoi scrivere per prima; e lo stesso per il leggere. Ed io credo che, anche quando tu prendi la lira[21] né tuo padre né tua madre ti impediscono di scegliere la corda da tendere e da allentare, da pizzicare e far vibrare col plettro. Non è così?».

«Naturalmente».

La fiducia in una persona si fonda sulle sue competenze

«Quale potrebbe essere, o Liside, il motivo per cui, in questo caso, non ti ostacolano ed in quelli, cui facevamo cenno poco fa, invece sì?» *[C]*

«Perché, io credo, in questi sono competente ed in quelli no».

«Potrebbe essere, o carissimo – dissi io –. Certo non è l'età che tuo padre aspetta per affidarti tutto, ma il giorno in cui deciderà che tu sia diventato più sapiente di lui, ti affiderà se stesso e tutti i suoi beni».

«Lo credo anch'io», rispose.

«Ammettiamolo – continuai – e poi? Il tuo vicino non vorrà comportarsi come tuo padre nei tuoi riguardi? *[D]* Non pensi che vorrà affidarti la conduzione della sua casa, una volta che si renda conto che tu ti intendi più di lui di amministrazione o vorrà governarla lui stesso?».

«Io credo che l'affiderà a me».

«Andiamo avanti: non credi che gli Ateniesi vorranno mettere nelle tue mani i loro affari, se si accorgeranno che sei sapiente a sufficienza?».

«Direi di sì».

«Per Zeus – dissi io – e che cosa farebbe il Grande Re?[22] Permetterebbe a suo figlio maggiore, cui spetta il governo dell'Asia, più che a noi, di mettere nel brodo, mentre la carne cuoce, un ingrediente di suo gradimento, *[E]* se noi ci presentassimo da lui e gli dimostrassimo che ne sappiamo più di suo figlio sull'arte di cucinare?».

«È chiaro che si affiderebbe a noi», rispose.

«E, mentre a lui non lascerebbe aggiungere un pizzico di alcunché, a noi permetterebbe anche di gettare il sale a manciate, se lo volessimo».

«Come no?».

«E, se suo figlio fosse ammalato agli occhi, sapendolo inesperto di medicina, glieli lascerebbe toccare, *[210 A]* o glielo impedirebbe?».

«Glielo impedirebbe».

«Ma a noi, se supponesse che fossimo esperti nell'arte medica e volessimo aprirgli gli occhi e cospargerglieli con della cenere, io non credo che lo impedirebbe, poiché avrebbe fiducia nel nostro sapere».

«Dici la verità».

«E a voi, più che a se stesso e al figlio si affiderebbe anche in tutte le altre cose in cui gli paressimo più esperti[23]».

«È inevitabile, o Socrate», riconobbe.

Si è amici di chi è sapiente, poiché questi, in quanto buono, è in grado di essere utile

«Infatti è proprio così, mio caro Liside – dissi –; *[B]* tutti si fideranno di noi per tutte quelle cose in cui saremo più sapienti, Elleni e barbari,

uomini e donne ed in questo potremo fare ciò che vorremo e nessuno ci sarà di ostacolo, ma saremo liberi di trattarle come vorremo, comanderemo agli altri ed esse ci apparterranno, poiché potremo trarne un vantaggio; al contrario in quelle cose di cui non avremo padronanza, nessuno ci lascerà liberi di agire, anzi tutti ci ostacoleranno *[C]* per quanto possibile e non solo gli estranei, ma anche il padre e la madre ed altri ancora, se ci fosse qualcuno di più intimo ed in esse dovremo sottostare agli altri ed esse non ci apparterranno. Nessun vantaggio, infatti, ne ricaveremo; sei d'accordo?».

«Lo sono», rispose.

«E noi, allora, saremo cari a qualcuno e da lui amati, se in nulla gli potremo essere utili?».

«Certamente no», ammise.

«Pertanto né tuo padre ti ama, né altri può amare nessun altro in quanto inutile».

«Così sembra», disse.

«Se tu, però, diventerai sapiente, o ragazzo, tutti ti ameranno e ti saranno amici, *[D]* perché sarai utile e buono; in caso contrario nessun altro, ma neppure tuo padre e tua madre ed i tuoi parenti ti saranno amici.Ma ti pare possibile, o Liside, avere un alto concetto di sé in quelle cose in cui non si sa ancora pensare?».

«E come potrebbe accadere?», chiese.

«Finché tu hai bisogno di un maestro, non sei sapiente».

«Vero!», ammise.

«E non puoi avere un'alta opinione di te, se ancora non sai pensare correttamente[23]».

«Per Zeus – dissi – o Socrate, sono d'accordo anch'io con te».

A queste parole, guardai verso Ippotale *[E]* e per poco non mi tradii, perché fui sul punto di dirgli: «È così, o Ippotale, che bisogna parlare con l'amato, temperandone e spegnendone l'orgoglio, e non come fai tu, esaltandolo e svigorendolo». Ma, notando che era agitato e turbato per i nostri discorsi, mi ricordai che desiderava che la sua presenza passasse inosservata a Liside; perciò mi ripresi e mi trattenni dal parlare.

Intermezzo

Menesseno ritorna e Ctesippo si unisce al gruppo

Proprio in quel momento *[211 A]* Menesseno tornò e riprese il posto vicino a Liside, da cui si era prima alzato.

E Liside, con un tono fanciullesco e confidenziale, di nascosto da Menesseno, mi si rivolse e mi disse:

«O Socrate, ripeti anche a Menesseno quanto hai detto a me».

Ed io gli risposi: «Glielo dirai tu, o Liside, poiché mi hai ascoltato con estrema attenzione».

«Con assoluta attenzione», confermò lui.

«Sforzati di ricordare il meglio possibile per riferirgli ogni cosa *[B]* in modo chiaro; se ti sfuggisse qualche particolare, me lo chiederai di nuovo alla prima occasione».

«Lo farò senza dubbio – disse –; sta' tranquillo, Socrate. Ma tu digli qualcos'altro, perché possa ascoltare anch'io, fintanto che non giunga l'ora di tornare a casa».

«Bisogna che lo faccia, dato che me lo ordini – risposi –; ma tu tieniti pronto a venirmi in aiuto se Menesseno cominciasse a confutarmi; lo sai che è un abile parlatore, vero?[24]».

«Certo che lo è, per Zeus – disse –; è per questo *[C]* che voglio vederti discutere con lui».

«Perché io faccia brutta figura?», domandai.

«Ma no, per Zeus, perché tu lo metta a posto».

«E come? – ripresi –. Non è sempli-

ce! È un uomo terribilmente abile, discepolo di Ctesippo. Ed anche lui è presente, non lo vedi?».

«Non fartene un problema, o Socrate, comincia pure a parlargli».

«Parliamo allora».

Mentre ci scambiavamo queste battute tra di noi, intervenne Ctesippo.

«Perché riservate questo banchetto di parole a voi soli e non ce ne fate partecipi?».

«Partecipate pure», *[D]* risposi.

«Questi non afferra bene alcune mie parole, ma è convinto che Menesseno, invece, possa comprenderle e mi esorta pertanto a fargli delle domande».

«Lo interrogherò certamente», dissi.

Dialogo tra Socrate e Menesseno: amico è chi ama o chi è amato?

«Rispondi alle mie domande, o Menesseno. Devi sapere che, fin da bambino, c'è qualche cosa che io desidero possedere, come altri aspira al possesso di altre cose. Uno, infatti, vorrebbe avere dei cavalli, *[E]* un altro dei cani, uno dell'oro, l'altro onori; io, mentre resto indifferente davanti a questi beni, ardo invece dal desiderio di avere degli amici e preferirei un buon amico alla miglior quaglia ed al miglior gallo del mondo[25] e, per Zeus, anche ad un cavallo e ad un cane; e credo, corpo di un cane, che sarei capace di anteporre un buon amico all'oro di Dario e a Dario stesso[26], tanto intenso è il mio desiderio di amicizia. Perciò, quando vedo te e Liside, resto colpito *[212 A]* e vi considero felici, perché, pur così giovani, siete stati in grado di procurarvi questo bene rapidamente e con facilità: tu, o Menesseno, l'amicizia salda e profonda di Liside, questi la tua; per quel che mi riguarda sono tanto lontano da un tale possesso, che non so neppure come si diventa amici ed è proprio quello che voglio chiedere a te che ne hai esperienza.

«Dimmi: quando uno ama un altro, chi dei due diventa amico dell'altro, *[B]* l'amante dell'amato o l'amato dell'amante, o non c'è nesssuna differenza?».

«Mi pare che non ci sia differenza alcuna».

«Come dici? Diventano tutti e due amici l'uno dell'altro, anche se è uno solo ad amare l'altro?».

«A me pare», disse.

«E come può essere? Non capita che chi ama non sia ricambiato dall'amato?».

«Capita sì».

«E non si arriva, in alcuni casi, addirittura ad essere odiati dall'amato? Talvolta succede proprio questo agli amanti da parte dei loro amati; pur amando di un amore appassionato, *[C]* alcuni ritengono di non essere ricambiati, altri persino di essere odiati; o pensi che non sia vero?».

«È assolutamente vero!», ammise.

«In questo caso, quindi – dissi – l'uno ama e l'altro è amato?».

«Sì».

«E chi dei due è amico dell'altro? L'amante dell'amato, anche se non viene contraccambiato nel suo amore, e persino se viene odiato, o l'amato dell'amante? O nessuno dei due è amico dell'altro, se non esiste fra loro amore reciproco?».

«Mi pare proprio che sia così».

«Le cose allora stanno diversamente da come poco fa ci *[D]* pareva; prima, infatti, si diceva che, se uno ama l'altro, entrambi sono amici; ma adesso invece che, se l'amore non è reciproco, nessuno è amico dell'altro».

«Probabilmente».

«Non ci può essere dunque nessuna amicizia se non c'è amore reciproco».

«Pare proprio di no».

«Quindi non sono amici dei cavalli quelli che dai cavalli non sono riamati, né amici delle quaglie, dei cani, del vino, della ginnastica, della sapienza, quelli che da essa non sono ricambiati. *[E]* O ciascuno ama queste cose, che pure non gli sono amiche ed allora si è ingannato il poeta che canta: *Felice colui che ha per amici fanciulli, cavalli solidunghi, / e cani da caccia e un ospite che viene da lontano?* [27]

«A me non pare che si inganni», disse.

«Ti pare che dica la verità?».

«Certo».

«Ciò che è amato, a quanto sembra, è amico di ciò che ama, o Menesseno, anche se non lo ama, anche se lo odia; come succede ai bambini piccoli che non sono ancora capaci di amare, anzi, a volte, quasi odiano il padre e la madre, *[213 A]* quando vengono puniti, ma che, anche in questa circostanza, restano carissimi ai loro genitori, più di ogni altra cosa al mondo».

«È proprio così», rispose.

«In base a quanto abbiamo detto, amico è colui che è amato, non l'amante».

«Giusto».

«Ed è nemico colui che è odiato, non chi odia».

«Sembra».

«Molti, quindi, sono amati dai nemici, odiati dagli amici, sono amici dei nemici e nemici degli amici, se amico è l'amato e non l'amante. *[B]* Però è veramente assurdo, per non dire impossibile, essere nemico dell'amico ed amico del nemico».

«Sembra che tu abbia ragione, o Socrate», disse.

«Se è impossibile, allora chi ama dovrebbe essere amico dell'amato».

«Parrebbe».

«E chi odia, a sua volta, nemico dell'odiato».

«Necessariamente».

«Siamo dunque costretti a tirare le conclusioni di poco fa, *[C]* che cioè spesso si è amici di chi non ci ama o addirittura dei nemici, quando si ama chi non ci contraccambia o persino chi ci odia e, sovente, ad essere nemici di chi non ci è nemico o anche ci ama, qualora si odi chi non ci odia o anzi ci ama».

«Rischiamo proprio di concludere così», ammise.

«Che fare, allora – dissi – se non potranno essere amici né coloro che amano né coloro che sono amati e neppure quelli che amano e, nello stesso tempo, sono riamati? Dovremo dire che, al di fuori di tutto questo, ci sono altri che possono diventare amici?».

«Per Zeus, Socrate, non so proprio».

Breve interruzione e reimpostazione della discussione

«Forse, Menesseno – dissi –, non abbiamo impostato correttamente la ricerca». *[D]*

«Mi sembra che sia così, o Socrate», rispose Liside, e nel dire questo arrossì; avevo l'impressione che le parole gli fossero sfuggite inavvertitamente, per l'intensa attenzione con cui aveva seguito il nostro discorso e che risultava visibile, mentre egli parlava.

Io, allora, volendo concedere una pausa a Menesseno, e compiaciuto del desiderio di apprendere di Liside[28], volgendomi *[E]* a lui, intavolai una discussione: «Penso, o Liside, che tu dica la verità, nell'osservare che, se noi avessimo impostato correttamente la nostra indagine, non ci saremmo persi. Ma non procediamo più per questa via; infatti la ricerca appare come una strada difficile da percorrere. Riprendiamo invece quella che avevamo imboccato al principio, seguendo le orme dei poeti; per noi,

infatti, sono una paterna guida verso la sapienza[29]. *[214 A]* Essi, in verità, quando ne parlano, si esprimono in termini elevati sull'amicizia, sostengono anzi che è il dio stesso a creare gli amici, facendoli incontrare. Le loro parole, se non sbaglio, sono più o meno queste: *Sempre il dio conduce il simile verso il simile [B] e glielo fa conoscere.* Non hai mai sentito questi versi? [30]

«Certo».

«E non conosci anche gli scritti dei sapienti[31], in cui, in modo analogo, si dice che, sempre, di necessità, il simile stringe amicizia col simile? E si tratta di sapienti che discutono e scrivono opere sulla totalità dell'universo[32]».

«È vero», rispose.

«E dicono bene?», domandai.

«Forse», disse.

Dialogo fra Socrate e Liside

Il simile non è amico del simile

«Forse per metà, forse interamente – dissi – non ci vediamo chiaro. Ci pare infatti che un uomo malvagio, quanto più si avvicina ad un altro pure malvagio, e lo frequenta, *[C]* tanto più lo odia. Questo infatti gli fa del male e tra chi fa il male e chi lo subisce è impossibile che ci sia amicizia, o no?».

«Sono d'accordo», rispose.

«Dunque la metà del detto non sarebbe veritiera, se i malvagi fossero tra loro simili.

«Mi pare, piuttosto, che intendano che i buoni sono simili ai buoni ed amici tra di loro, mentre i malvagi, per quel che si dice di loro, non sono mai simili fra di loro né sempre uguali a se stessi, ma mutevoli ed instabili, e chi *[D]* non permane uguale a se stesso, ma cambia, è difficile che diventi simile ad un altro o amico suo. O non la pensi così anche tu?».

«Sì, certo, anch'io», assentì.

«Quindi, secondo me, o caro, è a questo che alludono, quando affermano che il simile è amico del simile, cioè al fatto che solo tra i buoni può esistere amicizia, mentre il malvagio non può essere amico né di un buono né di un altro malvagio. Ti pare?».

Annuì.

«Allora finalmente sappiamo chi sono gli amici, poiché quanto abbiamo fin qui detto dimostra con chiarezza che essi sono i buoni». *[E]*

«Sono pienamente d'accordo», confermò.

«E anch'io – soggiunse –; tuttavia c'è qualche cosa che non mi convince; seguimi, allora, per Zeus, e vediamo insieme le difficoltà che rimangono.

«Il simile, in quanto simile, è amico del simile, ma, come tale, gli è anche utile? O meglio: quale vantaggio o danno una cosa simile potrebbe procurare ad un'altra simile, che essa stessa non possa procurarsi? O che cosa soffrire che la stessa, già da sé, non possa sopportare? E in che modo due cose in questa situazione *[215 A]* potrebbero reciprocamente amarsi, se non sono in grado di procurarsi vantaggio alcuno? Ti par possibile?».

«No».

«E ciò che non è amato, come potrebbe essere amico?».

«Non potrebbe in nessun modo».

«Allora il simile non è amico del simile; ma almeno il buono potrebbe essere amico del buono, e non in quanto a lui simile, ma in quanto buono?».

«Forse».

«E come? Il buono in quanto tale, non potrebbe bastare a se stesso?».

«Sì».

«E chi basta a se stesso, in quanto basta a se stesso, non ha bisogno di niente».

«Senza dubbio».

«E chi non ha bisogno di nulla, non prova affetto per nulla».

«È evidente».

«E chi non prova affetto, *[B]* non può amare».

«Certo che no».

«E chi non ama non può essere amico».

«Sembra di no».

«Come faranno, allora, secondo noi, in sostanza, i buoni ad essere amici dei buoni se, lontani, non si desiderano a vicenda, perché, anche se separati, bastano a se stessi e, quando sono vicini, non sono in grado di aiutarsi? Perché dovrebbero ritenersi importanti l'uno per l'altro?».

«Per nessun motivo», disse.

«Non possono, però, essere amici, se non si attribuiscono un reciproco valore».

«È vero!». *[C]*

«Guarda un po', Liside, dove siamo giunti. Che quel detto sia del tutto falso?».

«Come sarebbe?».

Anche gli opposti non possono essere amici fra di loro.

«Una volta ho sentito dire da un tale, e me ne ricordo proprio ora, che il simile nei confronti del simile ed i buoni verso i buoni, sarebbero estremamente nemici; ed adduceva a testimone anche Esiodo, quando dice: *Il vasaio odia il vasaio, l'aedo odia l'aedo / ed il mendico il mendico*[33]..., *[D]* ed anche in tutto il resto sosteneva che è inevitabile che le cose tra loro più simili siano quelle piene, le une verso le altre, di invidia, di inimicizia, di odio e, al contrario, quelle estremamente dissimili, di amicizia.

«Infatti il povero deve essere amico del ricco ed il debole del forte per l'aiuto che ne possono ricevere e così pure l'ammalato del medico. E chi non sa, ama chi sa e gli è amico. *[E]*

«E proseguiva, più solennemente, col dire che il simile è ben lontano dall'essere amico del simile, ma che avviene proprio il contrario: che cioè gli opposti sono sommamente amici fra di loro. Infatti ciascuna cosa desidera il suo contrario, non il suo simile: il secco l'umido, il freddo il caldo, l'amaro il dolce, l'acuto l'ottuso, il vuoto il pieno, ed il pieno il vuoto e così via secondo lo stesso criterio. Infatti il contrario è un nutrimento per il contrario, mentre il simile non trae giovamento alcuno dal simile[34]. E invero, *[216 A]* caro mio, esprimeva queste opinioni con una certa arguzia e parlava bene. A voi – chiesi – che ne pare?».

«A sentirle così, bene!», rispose Menesseno.

«Diremo allora che il contrario è sommamente amico del contrario?».

«Senza dubbio».

«Ma, Menesseno, non è strano? Subito, contro di noi si scaglieranno con gusto quei sapientoni di antilogici[35] e ci chiederanno *[B]* se l'odio non è il contrario estremo dell'amicizia. E noi, che cosa diremo loro? Dovremo riconoscere che hanno ragione?».

«Per forza».

«Dunque, ci chiederanno, il nemico è amico dell'amico o l'amico del nemico?».

«Né l'una né l'altra cosa», rispose.

«Ma il giusto lo è dell'ingiusto, il moderato dell'intemperante, il buono del cattivo?».

«Non mi par proprio possibile».

«Ma, se è dall'opposizione che nasce l'amicizia, queste cose devono essere amiche».

«Devono».

«Dunque non è amico il simile del simile, né il contrario del contrario».

«Pare di no». *[C]*

Ciò che non è né buono né cattivo è amico del buono e del bello a causa di un male ed in vista di un bene

«Proseguiamo allora e vediamo se, per caso, l'amicizia non sia nessuna delle cose finora esaminate, ma l'ami-

co del buono non sia né il buono né il cattivo».

«Come dici?», domandò.

«Per Zeus – esclamai –, non lo so, ma, in realtà, comincio ad avere le vertigini per la spinosità del discorso e si andrà a finire che, come dice l'antico proverbio, amico è il bello[36]. Questo appare come qualche cosa di morbido, liscio, lucido; perciò, forse, appunto perché tale, scivola via e ci sfugge facilmente. Dico infatti che il buono è bello. Non credi?». *[D]*

«Lo credo».

«Propongo, allora, quasi per una divina ispirazione, che del bello e del buono sia amico ciò che non è né bello né buono e sta' a sentire su che cosa mi baso per affermarlo. Mi sembra che, per così dire, esistano tre generi di cose: il buono, il cattivo e ciò che non è né buono né cattivo[37]. E a te?».

«Anche a me», rispose.

«E che né il buono sia amico del buono né il cattivo del cattivo né il buono del cattivo, come si è dimostrato poco fa». *[E]* Se l'amicizia esiste, non resta che un'unica possibilità, che cioè ciò che non è né buono né cattivo sia amico del buono o di qualche cosa che sia tale quale esso è. Non potrebbe, infatti, in alcun modo, diventare amico del cattivo».

«È vero».

«E neppure il simile del simile, abbiamo detto poco fa. O no?».

«Sì».

«E a ciò che non è né buono né cattivo non sarà amico ciò che, a sua volta, non è né buono né cattivo».

«Pare di no».

«Quindi, soltanto ciò che non è né buono né cattivo può diventare amico solo del buono».

«Necessariamente, a quanto sembra». *[217 A]*

«Dunque, ragazzi, non vi pare che quanto abbiamo detto ora possa condurci verso una soddisfacente soluzione? Se ci riflettiamo, il corpo sano non ha bisogno della scienza medica né di aiuto; basta a se stesso, così che nessuno, che goda di buona salute, è amico del medico a causa della sua salute. O no?».

«Nessuno».

«Ma l'ammalato, credo, lo è a causa della sua malattia».

«Come no?».

«Ma la malattia è un male, mentre *[B]* l'arte medica è utile e buona».

«Certo».

«Il corpo in sé non è né buono né cattivo».

«È vero».

«Ed è a causa della malattia che il corpo è costretto ad accogliere e ad amare la medicina».

«Pare anche a me».

«Dunque ciò che non è né buono né cattivo diventa amico del buono a causa della presenza di un male».

«Pare».

«Ma, evidentemente, prima di diventare esso stesso cattivo per effetto del male che ha in sé, poiché, una volta diventato cattivo, in nessun modo potrebbe desiderare il buono ed essergli amico. Dicevamo, infatti, *[C]* che è impossibile che il cattivo sia amico del buono».

«Proprio impossibile».

«Fate attenzione a quanto dico, che cioè alcune cose assumono le caratteristiche di ciò che è in esse presente, altre invece no. Se, ad esempio, uno dipinge un oggetto di un certo colore, in qualche modo nell'oggetto dipinto è presente il colore che vi è stato applicato».

«Certo».

«Ma questo oggetto di cui parliamo, una volta colorato, diventa tale quale il colore da esso assunto?».

«Non capisco», disse.

«Mi spiego».

«Se uno tingesse di biacca i tuoi capelli *[D]* biondi, essi diventerebbe-

ro bianchi o sembrerebbero tali?».

«Lo sembrerebbero», rispose.

«E, tuttavia, il bianco sarebbe in essi presente».

«Sì».

«Però non sarebbero realmente bianchi, ma, pur in presenza di questo colore, non sarebbero né bianchi né neri».

«Vero».

«Ma quando la vecchiaia donerà loro questo colore, allora saranno tali e quali il loro colore, cioè bianchi per la presenza del bianco».

«Come no?». *[E]*

«Questo voglio sapere, se una cosa, in cui se ne renda presente un'altra, diventa tale quale quest'ultima, oppure se questo dipende dal modo in cui tale presenza si realizza[38], per cui talvolta diventa tale, talvolta no».

«Penso che valga la seconda ipotesi», rispose.

«E ciò che non è né buono né cattivo per la presenza di qualche male, a volte non è ancora cattivo, altre volte, invece, lo è già diventato».

«Vero».

«E qualora, nonostante la presenza del male, non sia ancora diventato cattivo, questa stessa presenza gli fa desiderare il bene. Se, invece, la presenza del male lo ha già reso cattivo, essa lo priva del desiderio e dell'amore verso ciò che è buono. Infatti, esso non è più né buono né cattivo, *[218 A]* ma è cattivo. E ciò che è cattivo non può essere amico del buono».

«Certo che no».

«Perciò potremmo dire che anche i sapienti, sia dèi che uomini, non sono più amici della sapienza né lo sono quelli tanto ignoranti da essere malvagi, poiché non c'è malvagio o ignorante che ami la sapienza. Restano quelli che hanno in sé il male dell'ignoranza, ma non sono ancora diventati del tutto ignoranti ed incapaci di apprendere, anzi ammettono di non sapere ciò che non conoscono. *[B]* È per questo che amanti della sapienza, cioè filosofi, sono quelli che non sono ancora né buoni né cattivi[39]. I malvagi non amano la sapienza, ma neppure i buoni. Infatti nei discorsi che abbiamo fatto prima, ci è parso chiaro che il contrario non è amico del contrario né il simile del simile. Ve ne ricordate?».

«E bene anche», risposero.

«O Liside e Menesseno, abbiamo scoperto finalmente che cosa è l'amicizia e che cosa non è. Diciamo, infatti, che ciò che non è né buono né cattivo per quanto riguarda l'anima, *[C]* il corpo ed ogni altra cosa, in generale, è amico del bene, a causa della presenza in esso di un male».

Si dimostrarono pienamente d'accordo con me e riconobbero che tale era la verità.

Io stesso mi rallegravo intensamente come un cacciatore che tenga la preda in pugno. Ma poi, non so come, fui preso dallo stranissimo sospetto che ciò che avevamo scoperto insieme non fosse vero e improvvisamente rattristato, dissi:

«Ahimè, Liside e Menesseno, ho paura che ci siamo arricchiti solo di un sogno».

«E perché mai?», chiese Menesseno.

«Temo che i nostri discorsi sull'amicizia *[D]* non siano dissimili da quelli di ciarlatani».

«Come può essere?», chiese.

«Esaminiamo la cosa da questo punto di vista: quando si è amici, si è amici di qualcuno o no?».

«Necessariamente».

«E lo si è, dissi, senza scopo e senza motivo o in vista di un fine e per una ragione?».

«Per uno scopo e con un motivo».

«E quella cosa in vista della quale l'amico è amico dell'amico, è amica o non è né amica né nemica?».

«Non ti seguo proprio», rispose. *[E]*

«È naturale – lo rassicurai – ma, forse, per quest'altra via, mi verrai dietro ed anch'io credo che riuscirò a chiarire meglio a me stesso ciò che voglio dire. Il malato, dicevamo, poco fa, è amico del medico; o non è così?».

«È vero».

«E non è forse amico del medico a causa della malattia ed in vista della salute?».

«È vero».

«E la malattia è un male?».

«Come no?».

«E la salute – chiesi – è un bene un male o né l'una né l'altra cosa?».

«È un bene», risposc.

«Dicevamo allora, a quanto pare, che il corpo che non è né buono né cattivo è amico della medicina *[219 A]* a causa della malattia, cioè a causa di un male. E la medicina è un bene; essa ottiene l'amicizia in vista della salute. E anche la salute è un bene, o no?».

«È così».

«La salute, è amica o nemica?».

«È amica».

«E la malattia è nemica?».

«È nemica».

«Quindi ciò che non è né buono né cattivo, a causa del male e del nemico, diventa amico del bene in vista del buono e dell'amico». *[B]*

«Pare».

«Perciò in vista dell'amico, l'amico è amico dell'amico, a causa del nemico».

«Sembra».

Tutte le cose sono amiche in vista di un «Primo Amico»

«Sia pure così; e poiché ormai siamo arrivati a questo punto, facciamo attenzione a non farci ingannare. Lascio stare le ipotesi secondo cui l'amico possa essere amico dell'amico ed il simile del simile e che abbiamo dimostrato essere impossibili; riprendiamo, invece, il discorso di poco fa per non cadere nell'equivoco. La medicina, abbiamo detto, è amica in vista della salute». *[C]*

«Sì».

«La salute, allora, è amica».

«Certamente».

«E, se è amica, lo è in vista di qualche cosa».

«Certo».

«E, se vogliamo essere conseguenti rispetto alle nostre premesse, è amica in vista di qualche cosa di amico».

«Sì».

«Ed anche questa cosa amica lo sarà in vista di un'altra cosa amica».

«Sì».

«Non è allora necessario che, o noi abbandoniamo questa strada o giungiamo a un principio che non rimandi più ad un'altra cosa amica, ma sia esso stesso il Primo amico[40], in vista del quale diciamo che sono amiche anche tutte le altre cose?». *[D]*

«È inevitabile».

«È questo che voglio dire, che non dobbiamo farci ingannare da tutte le altre cose che abbiamo detto essere amiche in vista di esso, come da sue false immagini e che non siano quel primo che è veramente amico.

«Riflettiamo un momento: quando qualcuno tiene in grande considerazione qualche cosa, per esempio un padre che ponga un figlio al di sopra di tutto, *[E]* a causa appunto di questo suo grande affetto, non considererà importanti anche altre cose? Per esempio il vino, se si accorgesse che il figlio ha bevuto la cicuta e pensasse ad esso come ad un antidoto?».

«Sicuramente», rispose.

«Ed anche il recipiente che contiene il vino?».

«Certo».

«Ma di sicuro non terrà in maggior conto di suo figlio una coppa d'argilla o due o tre cotile[41] di vino? Non sarà piuttosto che tutto questo interesse

sia rivolto non tanto ai mezzi impiegati per un certo scopo, quanto al fine per il quale sono usati?

«Sovente diciamo *[220 A]* di tenere in gran conto l'oro e l'argento[42], ma non è esatto; quello che noi teniamo in gran conto è ciò che appare come lo scopo in vista del quale ricerchiamo l'oro ed ogni altro strumento. E non è la stessa cosa per l'amicizia? Infatti tutte quelle cose che diciamo essere amiche in vista di qualche cosa d'altro di amico, lo sono per modo di dire. In verità va a finire che l'unico vero amico è colui nel quale hanno termine tutte quelle che sono definite amicizie». *[B]*

«Va proprio a finire così», disse.

«Dunque ciò che è veramente amico, è amico ma non in vista di un'altra cosa amica».

«È vero».

«Un punto, dunque, è acquisito: l'amico non è tale in vista di un'altra cosa amica; ma il bene è amico?».

«Mi pare di sì».

Se venisse meno il male (nemico), non ci sarebbe più ragione dell'amicizia

«Il bene, però, è amato a causa del male[43] e la situazione è la seguente: se dei tre generi di realtà di cui abbiamo precedentemente parlato, il buono, il cattivo e ciò che non è né buono né cattivo, ne restassero solo due *[C]* ed il male fosse tolto di mezzo e non si attaccasse né al corpo né all'anima né ad alcun'altra cosa che abbiamo detto non essere di per sé né buona né cattiva, il bene non ci sarebbe di utilità alcuna, ma risulterebbe inutile? Se infatti niente più ci recasse danno, non avremmo più bisogno di aiuto e così risulterebbe evidente *[D]* che eravamo amici ed amavamo il bene a causa del male, poiché il bene è rimedio del male; ed il male è una malattia, ma, se non c'è malattia, non c'è bisogno di nessun farmaco. Dunque il bene, per sua natura, è amato da noi che siamo realtà intermedia tra il bene ed il male, a causa del male; ma, di per sé, non ha nessuna utilità?».

«Così sembra», rispose.

«Però quella cosa amica a cui tendono tutte quelle cose che noi dicevamo essere amiche in vista di qualcos'altro di amico, non assomiglia per niente ad esse.

«Queste, infatti, sono dette amiche *[E]* in vista di qualche altra cosa amica, mentre il vero amico ha una natura del tutto contraria. Infatti ci appare amico a causa di qualche cosa di nemico, ma, se questo si allontana, non ci è più amico».

«Mi pare proprio di no, stando almeno a quel che si dice ora».

«Per Zeus, se il male sparirà, non ci saranno più la fame e la sete e nessun'altra calamità? O magari la fame ci sarà, se continueranno *[221 A]* ad esistere gli uomini e gli altri animali, ma non sarà dannosa? E così pure la sete e le altre passioni, ma non saranno negative, una volta che il male non ci sia più? O la domanda che sto facendo, che cosa ci sarà o non ci sarà, è ridicola? E chi lo sa? Per ora siamo certi di questo, che il soffrire la fame è dannoso, ma talvolta anche giovevole. È vero?».

«È vero».

«Ed anche l'avere sete e provare desideri analoghi, talvolta è utile, altre dannoso, *[B]* altre volte né l'una né l'altra cosa».

«Verissimo».

«Dunque, se i mali svanissero, quelle cose che mali non sono, perché mai, a loro volta, dovrebbero scomparire con essi?».

«Non c'è ragione».

«Quei desideri che non sono né buoni né cattivi continueranno ad esistere anche se i mali scompariranno».

«Pare».

«Ed è possibile che colui che desidera ed ama, non sia amico di ciò che desidera ed ama?».

«Non mi pare proprio».

«A quanto pare, allora, continueranno ad esistere alcune cose amiche, *[C]* anche se i mali scompariranno».

«Sì».

«Ma se il male è causa del nascere dell'amicizia, una volta che sia venuto meno, nessuna cosa potrà diventare amica di un'altra. Infatti, scomparsa la causa, sarebbe impossibile che continuasse ad esistere l'effetto».

«Hai ragione».

«Noi eravamo rimasti d'accordo sul fatto che l'amico ama qualche cosa a causa di qualcosa d'altro ed eravamo convinti che ciò che non è né buono né cattivo amasse il bene a causa del male».

«È vero».

«Ma ora, a quanto pare, sembra che la causa dell'amare e dell'essere amato è diversa». *[D]*

«Pare proprio».

La ragione dell'amicizia consiste nell'affinità

«In verità, come stavamo dicendo poco fa, è il desiderio la causa dell'amicizia e chi desidera è amico di ciò che desidera, nel momento in cui lo desidera, mentre la nostra precedente definizione dell'amicizia era una sorta di vana chiacchierata, simile ad una lunga inconcludente favola».

«È possibile», disse.

«Ma dunque – chiesi – ciò che prova un desiderio, lo prova per qualche cosa di cui manca? O no?».

«Certo».

«E ciò che è mancante, è amico di ciò di cui manca?». *[E]*

«Mi sembra di sì».

«Si diventa mancanti di qualche cosa quando ne siamo privati?».

«Come no?».

«O Liside e Menesseno, a quanto sembra, l'amore, l'amicizia ed il desiderio si manifestano sempre nei confronti di qualche cosa che ci è affine[44]».

Entrambi approvarono.

«Se voi dunque siete amici fra di voi, è perché avete qualche cosa in comune».

«Appunto».

«E, se qualcuno desidera un altro – dissi –, o ragazzi, o lo ama, non potrebbe desiderarlo né amarlo né essergli amico, se non si trovasse ad essere in qualche modo affine *[222 A]* all'amato, nell'anima, o in qualche carattere dell'anima o nei costumi o nell'aspetto».

«È indiscutibile», rispose Menesseno, ma Liside tacque.

«E sia – dissi –; ci è parso dunque inevitabile che l'amicizia nasca per ciò che, per natura, ci è affine».

«Pare», ammise.

«Ed è pure inevitabile che l'amante sincero, non simulatore, sia ricambiato dall'oggetto del suo amore».

Ciò che è affine è anche simile?

Liside e Menesseno fecero un lieve cenno di assenso *[B]*, ma Ippotale, per la gioia, divenne di tutti i colori. Allora io, volendo andare a fondo del discorso, ripresi:

«Se ciò che è affine[44] differisce da ciò che è simile, allora, a quanto pare, Liside e Menesseno, abbiamo veramente appurato qualche cosa su che cosa sia l'amicizia; ma, se simile ed affine sono la stessa cosa, non è facile confutare ciò che abbiamo detto prima, che cioè il simile risulta inutile nei confronti del simile proprio per la sua somiglianza. Per di più è assurdo che si ami ciò che è inutile. Non volete che ammettiamo e diciamo, ebbri come siamo di parole, *[C]* che ciò che è affine è diverso da ciò che è simile?».

«D'accordo».

«Diremo, allora, che ciò che è buo-

no è affine ad ogni cosa e ciò che è male è estraneo a tutto? Oppure che il cattivo è affine al cattivo, il buono al buono e ciò che non è né buono né cattivo a ciò che non è né buono né cattivo?».

Entrambi risposero che, a loro parere, esisteva tale rapporto tra ciascuna delle realtà esaminate.

«State attenti, ragazzi, che siamo ricaduti nuovamente *[D]* in quei discorsi sull'amicizia che precedentemente avevamo respinto; infatti l'ingiusto nei confronti dell'ingiusto ed il malvagio verso il malvagio, non saranno meno amici che il buono verso il buono».

«Pare», rispose.

«Ma come? Dire che il buono e l'affine sono la stessa cosa non equivale ad affermare che il buono è amico solo del buono?».

«Certo».

«Ma dell'infondatezza di questa tesi credevamo di esserci convinti da noi, o non ve lo rammentate?».

Conclusione

«Ce lo ricordiamo».

«A che scopo allora continuare a discutere? È chiaro che non si approda a nulla[45]. *[E]* Permettetemi, come fanno gli oratori nei tribunali, di riprendere brevemente il filo del discorso. Se, infatti, né gli amanti né gli amati né i simili né i dissimili né i buoni né gli affini né tutti gli altri che abbiamo esaminato e che quasi faccio fatica a ricordare tanto sono numerosi, insomma se nessuno di essi è amico, io non so più che cosa dire».

Con queste mie parole avevo l'intenzione di sollecitare *[223 A]* alla discussione qualcun altro dei più anziani, ma ecco venire avanti come due dèmoni malefici, i pedagoghi di Menesseno e di Liside, insieme con i fratelli dei ragazzi e chiamarli e ordinare loro di tornare a casa perché era ormai tardi. In un primo momento noi e gli altri che erano presenti tentammo di mandarli via, ma, poiché non ci davano retta, anzi nel loro cattivo greco insolentivano, non smettevano di chiamarli e, per di più, sembrava che, per aver bevuto un po' troppo durante la festa di Ermes, *[B]* non fossero in grado di parlare con calma, ci arrendemmo e sciogliemmo la riunione.

Tuttavia, mentre si allontanavano, io dissi loro: «Certo che, o Liside e Menesseno, ci siamo resi veramente ridicoli, io, che sono vecchio, ma anche voi. Tutti, infatti, andandosene, diranno che noi, me compreso, crediamo di essere amici gli uni degli altri, ma non siamo stati in grado di dire che cosa è l'amicizia»[46].

NOTE

[1] Accademia è il nome del luogo a nord di Atene, presso il fiume Cefiso, circa sei, sette miglia dalla città, con boschetti e giardini, dove Platone avrebbe collocato la sua scuola.

[2] Il Liceo era un ginnasio, situato a nord-est di Atene, presso il tempio di Apollo Liceo (Λύκειος, difensore delle greggi contro i lupi).

[3] Ippotale: cfr. *Presentazione*.

[4] Per Ctesippo cfr. *Presentazione*. Quanto al demo di Peania, era lo stesso di Demostene.

[5] Il termine greco νεανίσκος indica i ragazzi tra i 14 ed i 18 anni, preceduti da παῖδες (12-14 anni) e seguiti dagli ἔφηβοι (dai 18 anni).

[6] Di Micco non si sa nulla; forse è il nome di un sofista che diffondeva il suo sapere nelle palestre, luoghi di incontro per ragazzi, ma anche per adulti.

[7] L'affermazione di Socrate circa la propria ignoranza ed inesperienza è frequente nei dialoghi platonici (cfr. a questo proposito, in particolare *Teagete*, 128 B e la nota 33), come pure la successiva precisazione che, però, egli possiede, per volontà divina, una sicura intuizione delle cose d'amore. Nel *Liside*, Socrate si offre lui stesso di suggerire il modo corretto con cui rivolgersi all'amato. Come opportunamente nota lo Szlezák (*Platone e la scrittura...*, p.182), esiste una forte somiglianza tra la situazione che troviamo all'inizio del Liside e la parte iniziale del *Fedro* (259 E ss.) dove non Ippotale viene interrogato sulla sua filosofia d'amore ma l'*erotikós* di Lisia. Ed appunto i due discorsi su Eros nel *Fedro* vengono tra loro posti a confronto come qui le diverse posizioni di Ippotale e Socrate sull'amato.

[8] Liside: cfr. *Presentazione*.

[9] Le Pitiche erano feste in onore di Apollo Pizio e venivano celebrate a Delfi ogni 3 anni. Le Istmiche erano in onore di Posidone e venivano celebrate a Corinto ogni due anni; le Nemee in onore di Zeus si svolgevano ogni due anni, prima nella valle Nemea, poi ad Argo; cfr. *Teagete*, nota 36.

[10] Letteralmente: «più vicine al tempo di Crono». Crono era padre di Zeus e, quindi, il suo regno ancora più in là nel tempo.

[11] Eracle era figlio di Zeus e di Alcmena, nativo di Tebe: a lui sono legate alcune tra le leggende mitologiche più famose del mondo greco, come le dodici fatiche, compiute per ordine di Euristeo (cfr. Esiodo, *Lo scudo*, 1 ss., 27 ss., 79 ss.; Pausania, 17, 3; 18, 13; 5, 10, 9; 25, 7).

[12] Il termine greco è ἀμουσία, mancanza di armonia.

[13] Ermes era il dio protettore degli esercizi ginnici; palestre e ginnasi erano sotto la sua tutela ed in suo onore si svolgevano le feste, dette appunto Ermaia. Nelle palestre si incontravano i ragazzi fino ai 18 anni. Gli efebi frequentavano i ginnasi.

[14] Menesseno: cfr. *Presentazione*; cfr. anche *Menesseno*, *Presentazione*.

[15] Gli astragali erano una sorta di dadi fatti con pezzetti di osso d'agnello sagomati e figurati; si giocava, prendendo da un paniere dadi, fave o altro e facendone indovinare il numero all'avversario.

[16] Coloro che partecipavano o assistevano ad un sacrificio, portavano abiti bianchi e corone di fiori in testa.

[17] L'espressione greca καλὸς κἀγαθός, che assomma in sé il significato della bellezza fisica e spirituale, massima aspirazione del mondo classico, è intraducibile letteralmente; indica comunque una profonda bellezza interiore che si esprime nella serenità del volto e nella perfezione fisica. Cfr. *Carmide*, nota 10; *Lachete*, nota 21.

[18] Pare echeggiare una massima pitagorica; cfr. *Lachete*, 181 A; *Leggi*, V 739 C.

[19] Aveva il compito di sorveglianza durante lo svolgimento dei riti in una palestra. In questo caso è Micco (204 A). Cfr. *Lachete*, 184 E e nota 18.

[20] Il pedagogo era generalmente uno schiavo che aveva la funzione di accompagnare e sorvegliare i figli del suo padrone, quando uscivano di casa. Era sovente di origine straniera e non sempre beneducato e padrone della lingua greca, come appunnto si vede alla fine del dialogo.

[21] L'importanza che la musica occupava nell'educazione di un giovane ateniese era rilevante. Secondo Platone, che ne parla nella *Repubblica*, essa doveva comunicare all'anima il senso dell'armonia e del ritmo.

[22] È il re di Persia; in questo modo viene indicato con insistenza anche nel *Menesseno*. Qui, in particolare, si allude ad Artaserse II Memnone (405-361 a.C.), contemporaneo di Platone.

[23] Tutte le espressioni, più volte ed in modo simile ripetute, che indicano l'essere competenti in qualche cosa, il sapere qualche cosa, l'essere esperti, l'avere padronanza di un certo ambito del sapere, costituiscono la premessa necessaria del risultare utili, del produrre vantaggio e quindi del diventare oggetto d'amore. Cfr. 209 C; 209 C-D; 209 E; 210 A; 210 B; 210 D.

[24] Letteralmente: «è abile nell'eristica». L'eristica, di cui Platone offre una caratteristica dimostrazione nell'*Eutidemo,* era una tecnica propria dei Sofisti, che mirava a confutare con ogni mezzo le posizioni dell'avversario, per far prevalere le proprie. Aveva le sue radici nel relativismo e nel metodo antilogico protagoreo e generò tutta una serie di ragionamenti capziosi e decettivi, chiamati appunto «sofismi». Cfr. *Confutazioni sofistiche* di Aristotele; cfr. inoltre Reale, *Storia...*, I, pp. 271-277.

[25] Gli Ateniesi avevano la passione dei combattimenti dei galli e delle quaglie. Alcibiade pare essere stato un accanito giocatore. Cfr. *Alcibiade maggiore*, 120 B.

[26] L'espressione μάλλον ἢ αὐτὸν Δαρεῖον è considerata un'aggiunta dallo Schanz. Si tratta del grande Dario, re dei Persiani dal 521 al 485 a.C., ricchissimo, di cui tanto ci parla Erodoto nelle sue *Storie*. Avversario della Grecia, che aveva tentato di conquistare, fu affrontato e vinto a Maratona nel 490. Cfr. *Menesseno*, 240 A-C, *Leggi*, III 695 C-D.

[27] Solone, fr.12 Diehl. Questa citazione di Platone è la fonte più antica che ce lo abbia tramandato. Platone altera volutamente il senso del frammento, riferendo la parola «amici» non solo ai fanciulli, come intendeva il poeta, ma anche ai termini che seguono. «Solidunghi» è la traduzione di Pascoli in *Solon*; la parola greca significa «dall'unica unghia», per distinguere questi animali dagli ovini che hanno l'unghia fessa.

[28] Il termine greco è «filosofia» (φιλοσοφία), amore del sapere.

[29] Il giudizio di Platone sui poeti, e soprattutto sugli interpreti dei poeti, non è così generoso nello *Ione* e nel libro X della *Repubblica*. La concezione dei poeti come padri di sapienza si ritrova nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Cfr. *Ippia minore*, nota 10.

[30] Omero, *Odissea*, XVII 218.

[31] Si tratta dei più grandi filosofi. Il termine σοφός é più antico di φιλόσοφος. Cfr. Ci-

cerone, *Tusculanae Disputationes*, V 3); qui ha il medesimo significato.

[32] Si allude tra l'altro apertamente ad Empedocle di Agrigento ed alla forza dell'amicizia e dell'odio con cui egli spiegava l'attrazione e la repulsione tra simili e dissimili (31 B 22 Diels-Kranz), anche se qualcuno vi ha voluto vedere una matrice eleatica o di altri pluralisti. Ad Atene queste dottrine si erano diffuse parallelamente alle dottrine della medicina siciliana, che ad esse si ispirava; cfr. *Simposio*, 180 C - 185 C.

[33] Esiodo, *Le opere e i giorni*, 25.

[34] Teoria eraclitea, diffusa, secondo la maggioranza dei critici, grazie a Cratilo, seguace del pensiero di Eraclito. Il divenire per Eraclito è dato da un continuo conflitto di contrari che si avvicendano in una lotta perenne, l'uno contro l'altro; la guerra è fondamento della realtà delle cose ed è contemporaneamente armonia; cfr. *Simposio*, 186 A - 188 E; cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 72-82.

[35] Abili Sofisti specializzati nell'uso della dialettica e della contraddizione. Protagora avrebbe scritto due libri di Antilogie; cfr. Diogene Laerzio, *Le vite e le opinioni dei più famosi filosofi*, IX 55. Qui stanno ad indicare genericamente rappresentanti della Sofistica che, con la loro forza eristica, saprebbero rovesciare le premesse su cui si fonda l'eraclitismo. Che Socrate avesse una approfondita conoscenza delle dottrine cosmologiche risulta anche dal discorso autobiografico del *Fedone* e dalle *Nubi* di Aristofane.

[36] Non conosciamo esattamente la formulazione del proverbio. Si allude probabilmente a Teognide, 17. A questo punto si innesta una fondamentale discussione per la comprensione della φιλία e della sua funzione nel sistema platonico. Viene anche introdotto e recuperato il concetto di «intermedio», μεταξύ, che dà una svolta irreversibile al pensiero stesso.

[37] La teoria del «né buono né cattivo» sembra essere, più che originale di Platone, di matrice sofistica, sia per quanto riguarda l'esposizione che la precisa confutazione che ne verrà data; cfr. *Protagora*, 351 D; *Gorgia*, 467 E ss.; *Simposio*, 204 A-E.

[38] Questa parte della discussione sul termine «presenza» e sul modo di essere di una certa qualità, secondo la maggioranza dei critici, presuppone in Platone la consapevolezza della dottrina delle Idee.

[39] Filosofo è dunque, secondo Platone, chi non è né sapiente né ignorante, non possiede la sapienza (è amore del sapere), ma aspira a possederla. Analogo tema viene sviluppato nel *Simposio* e nel *Fedro* in particolare: cfr. *Simposio*, 203 E - 204 A; *Fedro*, 278 D, dove si afferma che chi è sapiente è di poco inferiore alla divinità; *Apologia di Socrate*, 29 B; *Menone*, 84 C; *Sofista*, 229 C ss.

[40] A questo punto si entra nel vero e proprio nucleo dottrinale del dialogo: l'unico vero amico verrà identificato con l'idea del bene e del bello, come si dice ampiamente nel *Simposio*. Pertanto non viene prefigurato solo il vertice della gerarchia platonica delle Idee, ma anche il suo carattere protologico.

[41] Il cotile o la cotile era una misura corrispondente a circa 1/4 di litro.

[42] Cfr. *Eutidemo*, 288 E.

[43] Questo male o qualche cosa di negativo che assume la funzione causale nel nascere dell'amicizia è da intendere non come un male specifico, ma come un limite, una carenza che si desidera colmare. È l'origine dell'Eros del *Simposio*, che è immaginato figlio di Poros, il dio ingegnoso, e di Penia, la povertà (cfr. *Simposio*, 203 B-E).

[44] Il termine οἰκεῖον può essere tradotto in vari modi, a seconda delle sfumature di significato che si vogliono accentuare: proprio, conveniente, affine, famigliare. Esiste, infatti, una stretta relazione etimologica tra οἰκεῖον ed οἶκος, casa. Cfr. *Simposio*, 189 C - 194 E.

[45] Risulta comunque confermata, a questo punto, la parentela, l'intima famigliarità dell'uomo con il vero Bene, come precedentemente la presenza del male non è stata solo contrapposta alla ricerca del Bene, ma recuperata in funzione di quest'ultima.

[46] Per comprendere l'esatta portata di questa affermazione socratica occorre tenere presente che si tratta di una conclusione ironica, ma anche propria del dialettico che ha deciso di non scrivere tutto quanto conosce sul tema dell'amicizia: «...il suo contenuto vero e proprio è stato tenuto fuori dal discorso con ben precisa intenzione ed è stato riservato per un'altra occasione» (Szlezák, *Platone e la scrittura...*, p. 189).

EUTIDEMO

[Sull'eristica]

La vostra arte è tale ed è stata escogitata con tanta abilità, che in brevissimo tempo chiunque la può apprendere. Senz'altro, il sapere di cui vi occupate è bello, perché si trasmette rapidamente, ma non è adatto alla discussione pubblica, anzi, se mi darete retta, vi guarderete dal parlare davanti a molti, perché non succeda che, dopo aver imparato in fretta da voi, non vi siano nemmeno riconoscenti. Anzi, discutete soprattutto fra voi due soli: altrimenti, qualora lo facciate davanti a qualcun altro, che sia soltanto con uno che vi dia del denaro. Se siete saggi, darete questi stessi consigli anche ai vostri discepoli: che non discutano mai con nessuno, tranne che con voi e tra di loro, perché ciò che è raro è prezioso.

303 E - 304 B

Presentazione, traduzione e note di

Maria Luisa Gatti

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Eutidemo».

I. Prologo. Dialogo preliminare tra Socrate e Critone sulla vita e la sapienza di Eutidemo e Dionisodoro [271 A - 272 D]

II. Antefatto del dialogo narrato. Incontro tra i personaggi ed esposizione dello scopo della discussione [272 D - 275 C]

1. Ingresso di Eutidemo e Dionisodoro nel Liceo [272 D - 273 C]
2. Eutidemo e Dionisodoro si proclamano maestri di virtù [273 D - 274 D]
3. Invito a Eutidemo e Dionisodoro affinché persuadano Clinia all'esercizio della filosofia [274 D - 275 C]

III. Prima dimostrazione eristica di Eutidemo e Dionisodoro a Clinia. Esposizione di alcune aporie dell'apprendimento [275 C - 277 C]

IV. Primo discorso protrettico di Socrate a Clinia. Per essere felici occorre cercare di divenire sapienti e di filosofare [277 D - 282 E]

1. Tentativo di rassicurare Clinia sugli intenti scherzosi di Eutidemo e Dionisodoro [277 D - 278 E]
2. Socrate presenta a Clinia un esempio di esortazione alla filosofia che si incentra sulla coincidenza di felicità, scienza, sapienza e filosofia [278 E - 282 D]
3. Invito di Socrate ad Eutidemo e Dionisodoro, affinché presentino a Clinia un discorso protrettico [282 D - E]

V. Seconda dimostrazione eristica di Eutidemo e Dionisodoro a Socrate e Ctesippo [283 A - 288 D]

1. Rientro in scena di Eutidemo e Dionisodoro. Aporie riguardanti il divenire ed il non-essere sapienti [283 A - D]
2. Discussione di Ctesippo con Eutidemo e Dionisodoro. Aporie riguardanti il mentire, l'ingannare ed il contraddire [283 E - 286 B]
3. Radici protagoree del ragionamento di Eutidemo e Dionisodoro. Aporie di chi sostiene che il dire il falso non esiste [286 B - 287 B]
4. Discussione di Socrate e Ctesippo con Eutidemo e Dionisodoro. Il ragionamento eristico, dopo aver abbattuto gli altri, cade [287 B - 288 D]

VI. Secondo discorso protrettico di Socrate a Clinia. Solo la scienza capace sia di produrre, sia di utilizzare il proprio oggetto può rendere felici [288 D - 290 D]

VII. Intermezzo. Ripresa della conversazione tra Socrate e Critone. Aporie nella ricerca della scienza capace di rendere felici [290 E - 293 A]

VIII. Terza dimostrazione eristica di Eutidemo e Dionisodoro a Socrate e Ctesippo [293 A - 304 C]

1. Aporie riguardanti scienza, sapienza ed ignoranza [293 A - 297 A]
2. Aporie concernenti legami di parentela [297 A - 299 A]
3. Aporie sul bene e la felicità [299 A - 299 E]
4. Aporie del vedere e del parlare [300 A - E]
5. Idee, dialettica e anima [300 E - 303 B]
6. Elogio degli eristi [303 B - 304 C]

IX. Conversazione conclusiva tra Socrate e Critone su retorica, filosofia ed educazione [304 C - 307 C]

1. Le critiche di un logografo alla filosofia e la risposta di Socrate [304 C - 306 D]
2. Ricerca dell'educatore del figlio di Critone [306 D - 307 C]

I personaggi

Nell'*Eutidemo* viene presentato, a tre riprese, il dialogo diretto fra due personaggi, Socrate e Critone. Esso viene interrotto due volte dal racconto di Socrate, che espone a Critone la disputa eristica svoltasi fra Eutidemo, Dionisodoro, Clinia, Ctesippo, un logografo non meglio identificato ed alcuni loro compagni ed amici, i quali intervengono nel dialogo quasi come un coro.

Su Critone, a cui Platone dedica uno dei suoi dialoghi più famosi, si veda la *Presentazione* del *Critone*.

Nel racconto di Socrate compaiono, poi, due coppie: Clinia e Ctesippo, Eutidemo e Dionisodoro.

Clinia, figlio di Assioco, è un giovane aristocratico, ricco di doti, sempre accompagnato da un seguito di ammiratori; è un amico di Socrate, a cui siede familiarmente vicino. Benché giovane, ha una certa abitudine all'esercizio dialettico.

Ctesippo, amante di Clinia, viene presentato con un temperamento piuttosto insolente, violento e passionale. Ama la discussione: mentre all'inizio appare incapace di cogliere il punto debole degli avversari, nel corso della confutazione, capito il trucco degli eristi, li attacca sul loro stesso terreno, fino alle conseguenze più assurde e offensive.

Sulla questione della realtà storica dei due personaggi Eutidemo e Dionisodoro si è molto discusso. Secondo i critici è probabile che due sofisti di nome Eutidemo e Dionisodoro siano esistiti (questo vale soprattutto per Eutidemo) ma, insieme, è molto verosimile che Platone abbia costruito i suoi personaggi con notevole libertà.

Il dialogo presenta Eutidemo e Dionisodoro come originari di Chio ed emigrati a Turi (città a cui Protagora aveva assegnato le leggi), da cui erano stati banditi: per questo si erano trasferiti in Grecia. Essi si proclamano maestri di molte arti: sanno tutto e sanno fare di tutto. In particolare, proclamano che la scienza da loro insegnata è l'eristica e che l'oggetto del loro insegnamento è la virtù, anche se poi, nel corso del dialogo, il loro metodo si riduce alla sterile confutazione dell'avversario.

Si deve ricordare, infine, l'interlocutore anonimo di Critone. Viene descritto come uno scrittore di discorsi per i tribunali, che non pronuncia in pubblico, dallo stile assai ricercato; rivolge delle critiche, nello stesso tempo, a Socrate, ai Sofisti ed alla filosofia. È stato identificato in prevalenza dagli interpreti, fin dall'antichità, con Isocrate.

Scena ed epoca di composizione

Il dialogo si svolge in un luogo indeterminato. Quanto alla datazione, secondo l'autrice di una nuova edizione e traduzione dell'*Eutidemo*, M. Canto (cfr. *Platon*,

Euthydème, Traduction nouvelle et notes, Paris 1989), potrebbe essere il 411-404 a.C., o il 416 a.C.

Per quanto riguarda l'epoca di composizione, gli interpreti, rifacendosi al metodo stilometrico e ai temi trattati, tendono ad avvicinare l'*Eutidemo* soprattutto al *Menone*, ma anche al *Gorgia*, al *Cratilo* ed al *Menesseno*.

Tuttavia, a ben vedere, i diversi studiosi finiscono col dire tutto ed il contrario di tutto nel tentativo di collocare questi dialoghi. Le ricostruzioni genetiche del pensiero di Platone devono essere totalmente ridimensionate e ripensate alla luce delle acquisizioni derivanti dagli studi sulla tradizione indiretta e sul rapporto fra scrittura ed oralità.

Prologo. Dialogo preliminare tra Socrate e Critone sulla vita e la sapienza di Eutidemo e Dionisodoro

[Steph., I, p.271 A]

CRITONE – Chi era, Socrate, quello con cui ieri stavi discutendo nel Liceo?[1] Vi era una così gran folla intorno a voi che io, volendo ascoltare, pur essendomi avvicinato, non sono riuscito a sentire nulla in modo distinto. Tuttavia, alzatomi in punta di piedi sopra degli altri, sono riuscito a vedere e mi è sembrato che fosse straniero quello con cui discutevi. Chi era?

SOCRATE – A proposito di quale dei due mi interroghi, Critone? Non si trattava, infatti, di uno, bensì di due.

CRITONE – Quello a cui mi riferisco sedeva alla tua destra, al terzo posto: *[B]* in mezzo a voi vi era il giovane figlio di Assioco[2]. Mi è sembrato, Socrate, che fosse molto cresciuto e che non avesse un'età molto differente dal nostro Critobulo[3]. Però quello è mingherlino, mentre questo dimostra un'età maggiore ed ha un aspetto eccellente[4].

SOCRATE – Questo di cui mi chiedi, Critone, è Eutidemo, mentre l'altro, seduto alla mia sinistra, è suo fratello Dionisodoro: anch'egli partecipa alle discussioni[5].

CRITONE – Non conosco nessuno dei due, Socrate. *[C]* A quanto pare, devono essere dei nuovi sofisti. Da dove provengono? E di quale sapienza si tratta?

SOCRATE – La loro famiglia, credo, proviene dalle parti di Chio[6], ma è emigrata a Turi[7]. Esiliati da lì, si trattengono già da molti anni nei nostri dintorni. Riguardo poi alla loro sapienza, su cui mi interroghi, essa è straordinaria, Critone: entrambi sono assolutamente onniscienti[8]. Prima non sapevo chi fossero gli atleti del pancrazio[9], perché questi sono senz'altro abili in ogni specie di lotta, ma non come i due fratelli Acarnani[10], campioni di pancrazio. *[D]* Quei due erano capaci di battersi solo col corpo, mentre questi sono innanzi tutto molto vigorosi quanto al fisico e, nel combattimento, sono tali da poter vincere tutti, perché sono molto esperti nell'uso delle armi e *[272 A]* sono in grado di farlo imparare anche ad altri, dietro ricompensa. Inoltre, sono fortissimi nelle contese giudiziarie, sia nel combattere, sia nell'insegnare ad altri a parlare ed a comporre discorsi adatti al tribunale[11]. Perciò, prima eccellevano solo in questo, mentre adesso hanno raggiunto la perfezione nell'arte del pancrazio. Si trattava, infatti, dell'ultimo tipo di lotta, che non avevano ancora praticato, ma che ora compivano in modo tale che nessuno potesse assolutamente opporsi loro, tanto abili erano divenuti nel combattere con le parole e nel confutare *[B]* ciò che veniva detto di volta in volta, vero o falso che fosse. Pertanto, Critone, ho intenzione di affidarmi a questi due uomini, dato che sostengono di saper rendere in poco tempo anche chiunque altro abile nella stessa arte.

CRITONE – Ebbene, Socrate, non temi, alla tua età, di essere ormai troppo vecchio?

SOCRATE – Per nulla affatto, Critone: per non temere, ho una prova ed un incoraggiamento adeguati. Essi stessi, per così dire, hanno incominciato da vecchi ad occuparsi di questa sapienza a cui aspiro, l'eristica[12]: un anno o due fa *[C]* non la conoscevano affatto. Invece, temo una sola cosa: di

essere motivo di vergogna per i due stranieri, come per Conno[13], figlio di Metrobio, il citarista, che ancor oggi mi insegna a suonare la cetra: nel vedere questo, i ragazzi, miei condiscepoli, mi deridono e chiamano Conno maestro dei vecchi. Pertanto, ho paura che qualcuno possa deridere anche questi due stranieri allo stesso modo e che essi, per lo stesso timore, non mi vogliano forse prendere con sé. Tuttavia, Critone, ho già convinto altri vecchi a frequentare la loro scuola, diventando miei condiscepoli *[D]* e così cercherò di persuadere anche altri a venire. E tu, perché non vieni a frequentarla? Come esca, condurremo loro i tuoi figli: sono certo che, desiderando averli, accetteranno come allievi anche noi.

CRITONE – Ebbene, nulla è d'ostacolo, Socrate, se ti pare così. Tuttavia, innanzi tutto, spiegami quale sia la sapienza di questi due uomini, perché sappia anche che cosa potremo imparare.

Antefatto del dialogo narrato. Incontro tra i personaggi ed esposizione dello scopo della discussione

Ingresso di Eutidemo e Dionisodoro nel Liceo

SOCRATE – Lo sentirai al più presto. Non potrei, infatti, negare di aver dedicato loro attenzione, mentre ne ho prestata moltissima e me ne ricordo bene: cercherò di esporti tutto dal principio. *[E]* Per un'ispirazione del dio mi trovavo seduto là dove mi hai visto, da solo, nello spogliatoio e avevo già in mente di alzarmi per andarmene. Mentre mi stavo per alzare, si produsse il consueto segno divino[14]. Pertanto, tornai a sedermi; poco dopo, *[273 A]* entrarono questi due, Eutidemo e Dionisodoro e, insieme con loro, molti altri, che mi parvero loro discepoli. Dopo esser entrati, si misero a passeggiare avanti ed indietro sulla pista coperta[15]. Ma non avevano ancora percorso due o tre giri, quando entrò Clinia, che tu ritieni molto cresciuto, dicendo il vero. Dietro di lui vi erano, poi, moltissimi suoi amanti, tra cui anche Ctesippo[16], un giovanetto di Peania, di natura eccellente, a parte l'insolenza, dovuta *[B]* alla giovane età. Perciò Clinia, dalla porta, non appena mi scorse seduto da solo, venutomi di fronte, si sedette alla mia destra, come hai detto anche tu. Vedutolo, Dionisodoro ed Eutidemo dapprima si fermarono a discutere fra di loro, rivolgendoci, ogni tanto, un'occhiata ed io, per parte mia, ero molto attento ad essi, poi si avvicinarono, sedendosi l'uno, Eutidemo, vicino al giovane, l'altro, a sinistra, vicino a me, mentre gli altri presero posto a caso. *[C]*

Dato che non li vedevo da parecchio tempo, li salutai calorosamente; dopo questo dissi a Clinia: «O Clinia, questi due uomini, Eutidemo e Dionisodoro, sono davvero sapienti e non in questioni di poco conto[17], bensì importantissime. Infatti, riguardo alla guerra, conoscono tutto quello che deve sapere chi aspira a diventare un bravo generale: disposizione in battaglia, comando dell'esercito e (tutto quello che si deve insegnare) per il combattimento con le armi. Inoltre, sono anche in grado di rendere un altro capace di difendersi nei tribunali, se è vittima di ingiustizia». *[D]*

Eutidemo e Dionisodoro si proclamano maestri di virtù

Queste mie parole suscitarono il loro disprezzo; entrambi risero, guardandosi a vicenda, ed Eutidemo disse: «A questo, Socrate, non ci dedichiamo più, ma ce ne occupiamo occasionalmente».

Ed io, stupito, risposi: «Senz'altro

dev'essere bello ciò di cui vi occupate, se questioni così importanti sono per voi un passatempo. In nome degli dèi, ditemi qual è questa vostra bella occupazione».

«La virtù – rispose – o Socrate: crediamo di essere capaci di insegnarla meglio e più in fretta di tutti». *[E]*

«Per Zeus – esclamai – di che cosa si sta parlando! E dove avete trovato questo tesoro? Di voi pensavo ancora, come affermavo poco fa, che eccelleste nella grande impresa del combattere con le armi e questo sostenevo a vostro riguardo. Mi ricordo, infatti, che la volta precedente in cui soggiornaste qui, questa era la vostra professione. Se ora siete veramente in possesso di questa scienza, siatemi propizi[18], perché mi rivolgo a voi proprio come a dèi, *[274 A]* chiedendovi perdono per quello che ho affermato prima. Ma considerate, o Eutidemo e Dionisodoro, se state dicendo la verità: data la grandezza della promessa, non vi è da stupirsi di chi diffida».

«Ebbene, sappi con certezza, Socrate – dissero insieme – che è davvero così».

«Allora, mi rallegro con voi per un possesso molto superiore al potere del Gran Re[19]. Ma ditemi, soltanto, se avete in mente di presentare questa sapienza, oppure che cosa avete deciso».

«Proprio per questo, Socrate, siamo qui, per presentarla *[B]* ed insegnarla, se qualcuno ha il desiderio di imparare».

«Ebbene, che la desiderino tutti quelli che non ne sono in possesso, ve lo garantisco: innanzi tutto io, poi Clinia, qui presente e, con noi, ecco Ctesippo, e questi altri», risposi, indicandogli gli amanti di Clinia, che già stavano in cerchio intorno a noi. Ctesippo, infatti, si era trovato seduto lontano da Clinia, e mi pareva che Eutidemo, inclinandosi in avanti mentre dialogava con me, *[C]* togliesse a Ctesippo la vista di Clinia, che stava tra noi due. Difatti, Ctesippo, che desiderava vedere il suo amato ed insieme voleva ascoltare, levatosi in piedi, si presentò per primo di fronte a noi; così, allora, anche gli altri, dopo averlo visto, vennero in cerchio intorno a noi, sia gli amanti di Clinia, sia i compagni di Eutidemo e Dionisodoro. Ed era proprio a questi che mi riferivo, nel dire ad Eutidemo che avevamo tutti intenzione *[D]* di imparare.

Invito a Eutidemo e Dionisodoro, affinché persuadano Clinia all'esercizio della filosofia

Allora Ctesippo assentì in modo caloroso, e così gli altri; tutti insieme esortarono quei due a presentare il valore della loro sapienza.

Pertanto, io affermai: «O Eutidemo e Dionisodoro, allora, in ogni modo, fate loro un piacere e, per amor mio, dimostratecelo. È chiaro che mostrarcelo per la maggior parte non è un'impresa da poco, ma rispondetemi a questo: solo chi è già convinto di dover venire a lezione da voi potrebbe essere reso buono, *[E]* oppure anche chi non è ancora persuaso[20], o perché non crede che, in generale, quest'oggetto, la virtù, possa essere imparato[21], oppure che voi due siate maestri di essa? Ebbene, anche per uno che sia di questo parere è effetto della stessa arte riuscire a persuaderlo del fatto che la virtù è insegnabile e voi siete quelli da cui la si può apprendere meglio, oppure di un'arte diversa?».

«Della stessa arte, o Socrate», disse Dionisodoro.

«Perciò voi – continuai –, o Dionisodoro, *[275 A]* sareste, tra i contemporanei, i più capaci di esortare[22] alla filosofia e alla cura della virtù?».

«Lo crediamo proprio, Socrate».

«Allora – dissi –, rimandate ad

un'altra volta l'esposizione del resto, ma dimostrateci solo questo: convincete tale giovanetto che si deve amare la sapienza e curarsi della virtù e farete un piacere sia a me, sia a tutti costoro. A questo giovane, infatti, accade, all'incirca, così: io e tutti gli altri ci troviamo a desiderare che diventi il più possibile migliore. Egli è figlio di Assioco, figlio di Alcibiade il vecchio *[B]* e cugino dell'Alcibiade che è attualmente vivo. Il suo nome è Clinia[23]. È giovane e, come accade in questo caso, temiamo che qualcuno ci prevenga, volgendo in un'altra direzione la sua mente, e lo rovini. Perciò, siete capitati nel momento migliore: se per voi non vi è differenza, mettete alla prova il ragazzo e discutete davanti a noi».

Dopo che ebbi detto, all'incirca, queste parole, Eutidemo, insieme con coraggio e temerarietà, disse: «È lo stesso, *[C]* Socrate, purché il giovanetto voglia risponderci».

Prima dimostrazione eristica di Eutidemo e Dionisodoro a Clinia. Esposizione di alcune aporie dell'apprendimento

«Senz'altro, ribattei, è abituato a questo, perché spesso costoro, avvicinatisi, gli fanno molte domande e discutono, cosicché è probabile che abbia il coraggio di rispondere».

Quello che seguì, Critone, come te lo potrei descrivere in modo adeguato? Non è certo un'impresa da poco riuscire a ripercorrere dal principio e ad esporre una sapienza così straordinaria. E così io, come *[D]* i poeti, devo iniziare la narrazione invocando le Muse e Mnemosine[24].

Credo che Eutidemo abbia incominciato all'incirca così: «Clinia, quali sono, tra gli uomini, quelli che imparano, i sapienti o gli ignoranti?[25]».

Il giovane, data l'importanza della domanda, arrossì e, trovandosi in difficoltà, guardò verso di me. Accortomi del suo turbamento, ripresi: «Fatti coraggio, *[E]* Clinia, e rispondi arditamente, nel modo che ti pare: forse ne trarrai il massimo guadagno».

Intanto Dionisodoro, piegatosi un poco verso il mio orecchio, con un ampio sorriso sul volto affermò: «Ti prevengo, Socrate, avvertendoti che, qualsiasi risposta dia il giovane, verrà confutato».

Mentre egli mi stava dicendo questo, Clinia rispose, cosicché non potei nemmeno raccomandare *[276 A]* al giovane di stare attento, perché sostenne che sono i sapienti quelli che apprendono.

Ed Eutidemo chiese: «Vi sono alcuni che chiami maestri, oppure no?».

Ne convenne.

«Pertanto, i maestri lo sono di quelli che apprendono, come il suonatore di cetra o il grammatico[26] sono stati senz'altro maestri tuoi e degli altri fanciulli e voi scolari?».

Assentì.

«Ma allora, quando imparavate, non sapevate ancora quello che apprendevate?».

«No», disse. *[B]*

«Perciò, eravate sapienti, quando non conoscevate questo?».

«Per nulla», rispose.

«Dunque, se non eravate sapienti, eravate ignoranti?».

«Senz'altro».

«Perciò, voi, apprendendo quello che non sapevate, imparavate, essendo ignoranti».

Il giovane annuì.

«Pertanto, imparano gli ignoranti, Clinia, e non i sapienti, come tu credi».

Dopo che ebbe detto questo, come un coro al segnale del maestro, *[C]* quelli del seguito di Dionisodoro ed Eutidemo si misero, insieme, ad applaudire e ridere e, prima che il giova-

ne riuscisse a riprendere il fiato che gli occorreva, Dionisodoro, cogliendo al volo la parola, incalzò[27]: «Ma allora, Clinia, quando il grammatico vi dettava, quali fanciulli apprendevano quello che insegnava, i sapienti, oppure gli ignoranti?».

«I sapienti», rispose Clinia.

«Pertanto, apprendono i sapienti, ma non gli ignoranti. E tu, poco fa, non hai dato una buona risposta ad Eutidemo». *[D]*

Allora, gli ammiratori dei due uomini si misero a ridere e ad applaudire in modo molto rumoroso, entusiasti della loro sapienza: noi invece, esterrefatti, tacevamo.

Eutidemo, che si era reso conto del nostro sbigottimento, per farci stupire ancora di più, non concesse tregua al giovane, ma continuò ad interrogarlo e, come i bravi danzatori[28], volteggiò due volte con le domande intorno allo stesso argomento.

«Coloro che imparano – chiese – apprendono quello che sanno, oppure quello che non sanno?[29]».

E di nuovo Dionisodoro mi sussurrò: *[E]* «Anche questa, Socrate, è un'altra simile alla precedente».

Ed io ribattei: «O Zeus, anche la domanda precedente ci è sembrata davvero bella».

«Tutte le nostre domande, Socrate, sono così, senza possibilità di sfuggirvi».

«Mi pare – risposi – che siate molto stimati dai discepoli proprio per questo».

Intanto, Clinia aveva risposto ad Eutidemo che coloro che imparano apprendono ciò che non sapevano. Ma quello *[277 A]* gli rivolse le stesse domande di prima: «Ebbene – chiese –, non conosci le lettere?».

«Sì», rispose.

«Proprio tutte?».

Lo riconobbe.

«Ma allora, quando uno detta qualsiasi cosa, non lo fa con delle lettere?».

Lo ammise.

«Pertanto – continuò – detta qualcosa che tu sai, se le conosci tutte?».

Assentì anche a questo.

«Ebbene – proseguì –, tu non impari ciò che viene dettato, mentre chi non conosce le lettere apprende?».

«Ma no – ribatté – sono io a imparare».

«Perciò – riprese – *[B]* apprendi quello che sai, se conosci tutte le lettere».

Lo riconobbe.

«Non hai certo risposto bene», concluse.

Eutidemo non aveva ancora del tutto finito di dire questo che Dionisodoro, cogliendo al volo la parola, come se fosse una palla, prese di nuovo di mira il giovane, ed incalzò[30]: «Eutidemo ti inganna, o Clinia. Allora, dimmi, l'apprendere non è acquisire la scienza di quello che si impara?».

Clinia lo riconobbe.

«Ma il sapere – proseguì – è forse qualche cosa d'altro dall'avere già scienza?».

Ne convenne.

«Pertanto, il non sapere *[C]* è non avere ancora scienza?».

Glielo accordò.

«E quelli che acquisiscono qualsiasi cosa sono coloro che già la possiedono, oppure no?».

«Quelli che non l'hanno».

«Non hai forse ammesso che tra questi che non l'hanno vi sono anche quelli che non sanno?».

Annuì.

«Perciò, quelli che imparano sono tra coloro che acquisiscono, ma non tra quelli che possiedono?».

Lo riconobbe.

«Caro Clinia – concluse –, allora apprendono quelli che non sanno, ma non coloro che sanno». *[D]*

Primo discorso protrettico di Socrate a Clinia. Per essere felici occorre cercare di divenire sapienti e di filosofare

Tentativo di rassicurare Clinia sugli intenti scherzosi di Eutidemo e Dionisodoro

Eutidemo stava per assalire per la terza volta il giovane, come nella lotta[31], per gettarlo a terra, quando io, accortomi che il ragazzo rischiava di soccombere[32], volendo che riprendesse fiato, perché non si spaventasse, lo incoraggiai dicendo: «Clinia, non stupirti se questi discorsi ti sembrano insoliti. Forse non ti rendi conto di quello che i due stranieri stanno facendo intorno a te: si stanno comportando proprio come coloro che partecipano ai riti delle Coribanti, quando pongono sul trono colui che stanno per iniziare[33]. Difatti, pure lì hanno luogo una specie di danza in cerchio ed un gioco, come saprai anche tu, se sei stato iniziato. Adesso *[E]* questi due non fanno altro che girare in cerchio intorno a te e, per così dire, danzare, per gioco, come se volessero, subito dopo, iniziarti.

«Dunque, per ora, pensa di udire la prima parte di una iniziazione sofistica. Innanzi tutto, come afferma Prodico[34], si deve imparare la correttezza dei nomi. I due stranieri ti stanno proprio mostrando che non sapevi che gli uomini denominano apprendere il caso in cui uno, non avendo all'inizio nessuna scienza riguardo ad un oggetto, *[278 A]* ne acquisisca in seguito la conoscenza; ma questo stesso termine viene usato anche quando uno, godendo già di questa scienza, se ne serve per esaminare questo stesso oggetto, sia nell'agire, sia nel parlare[35]. E questo viene definito comprendere, piuttosto che apprendere, ma in certi casi è possibile servirsi anche di apprendere. Invece a te, come questi dimostrano, è sfuggito che lo stesso nome viene riferito a uomini in condizioni opposte, ossia a chi sa e a chi non sa. È somigliante a questo è anche il caso riguardante la seconda domanda, in cui *[B]* ti è stato chiesto se gli uomini imparano quello che sanno oppure quello che non sanno. Si tratta di apprendimenti per gioco e, proprio per questo, affermo che costoro ti prendono in giro. Parlo di gioco perché, se uno imparasse molte, o anche tutte le nozioni di tale tipo, non per questo saprebbe meglio come stiano le cose, ma sarebbe solo capace di prendere in giro gli uomini per mezzo della differenza di significato dei nomi, facendo loro lo sgambetto e mandandoli a terra, come quelli che, tirando via lo sgabello a chi sta per sedersi, si divertono *[C]* e ne ridono, vedendolo capovolto con le gambe all'aria. Perciò, considera tutto questo come un loro gioco; è chiaro che, in seguito, essi stessi ti presenteranno gli insegnamenti seri, ed io li spingerò a darmi quello che mi hanno promesso[36]. Difatti, essi avevano affermato che ci avrebbero mostrato la sapienza protrettica[37] ma, per ora, a quanto pare, hanno pensato che si dovesse innanzi tutto scherzare con te. Cari Eutidemo e Dionisodoro, *[D]* va bene che abbiate scherzato, ma adesso senz'altro basta. Mostrate ciò che viene dopo, convincendo questo giovane che ci si deve curare della sapienza e della virtù. Però prima vi mostrerò come io stesso concepisco questa cosa e come desidero udirla. Se poi vi parrà che io lo faccia in modo rozzo e ridicolo, non deridetemi: è proprio per il desiderio di udire la vostra sapienza che avrò il coraggio di improvvisare da solo davanti *[E]* a voi. Perciò, voi e i vostri discepoli, sopportatemi, ascoltandomi senza ridere. Tu, poi, o figlio di Assioco, rispondimi.

Socrate presenta a Clinia un esempio di esortazione alla filosofia che si incentra sulla coincidenza di felicità, scienza, sapienza e filosofia

«Non è forse vero che tutti noi uomini desideriamo stare bene?[38] Oppure, questa domanda è una di quelle di cui poco fa temevo che fossero ridicole?[39] È senz'altro insensato fare una simile domanda: chi, tra gli uomini, non desidera star bene?».

«Non vi è nessuno che non lo voglia», rispose *[279 A]* Clinia.

«Va bene – ribattei –, ma poi, dal momento che desideriamo star bene, come si potrà fare? Forse se avremo molti beni? Oppure, questa domanda è ancora più sciocca di quella? Difatti, è chiaro che anche questo è proprio così».

Ne convenne.

«Allora, tra le cose, quali risultano per noi dei beni?[40] O non sembra difficile nemmeno questo, né pare che occorra un uomo straordinario per riuscire a rispondervi? Ognuno, infatti, ci direbbe che l'essere ricchi è un bene. Non è proprio così?».

«Senz'altro», ammise.

«E anche godere di una buona salute, *[B]* essere belli e possedere in modo conveniente tutte le altre doti fisiche?».

Lo riconobbe.

«Ma è chiaro che la nobiltà di nascita, il potere, gli onori nella propria Città sono dei beni. Che cos'è l'essere saggio, giusto e generoso? Per Zeus, Clinia, ritieni che agiamo correttamente se li poniamo tra i beni, oppure no? Forse qualcuno potrebbe essere in disaccordo; ma a te che cosa sembra?».

«Che siano dei beni», rispose Clinia. *[C]*

«E sia – ribattei –, ma alla sapienza quale posto nel coro assegneremo? Tra i beni? Oppure, tu che cosa ne dici?».

«Tra i beni».

«Però, sta' attento che non tralasciamo qualche bene, che meriterebbe di essere considerato».

«Mi pare – rispose Clinia – che non ne trascuriamo nessuno».

Ed io, ricordatomi, affermai: «Per Zeus, rischiavamo di tralasciare il massimo tra i beni».

«Di quale si tratta?», domandò.

«Della buona sorte, o Clinia; tutti, anche i più incapaci, dicono che è il massimo dei beni».

«Dici il vero», riprese.

Ed io, cambiata di nuovo idea, continuai: *[D]* «Per poco tu ed io non siamo diventati ridicoli di fronte a questi stranieri, o figlio di Assioco».

«Perché mai?», chiese.

«Perché, dopo aver ricordato prima la buona sorte, ora ne abbiamo riparlato nuovamente».

«E allora?».

«È senz'altro ridicolo riproporre quello che è già stato presentato e parlare due volte dello stesso oggetto».

«A che cosa ti riferisci?», chiese.

«La sapienza – risposi – è senz'altro buona sorte[41]: lo potrebbe capire anche un bambino».

Egli restò sorpreso, tanto è ancora giovane ed ingenuo. Allora io, accortomi del suo stupore, dissi: *[E]* «Non sai, Clinia, che i flautisti sono quelli che riescono meglio nella capacità di suonare il flauto?».

Lo riconobbe.

«E nel medesimo modo – proseguii –, anche i grammatici[42] nella scrittura e lettura delle lettere?».

«Certo».

«Ma allora, di fronte ai pericoli del mare credi che vi sia chi riesca meglio dei piloti capaci, per dirla in generale?».

«Per nulla affatto».

«E perciò, durante una spedizio-

ne, con chi preferiresti condividere i pericoli *[280 A]* e la sorte, con un generale sapiente, o con uno ignorante?».

«Con uno sapiente».

«Inoltre, se fossi malato, con chi affronteresti il pericolo, con un medico competente, oppure con uno incompetente?».

«Con uno competente».

«Allora – domandai –, pensi che si goda di una sorte migliore avendo a che fare con un sapiente, oppure con un ignorante?».

Ne convenne.

«Pertanto, la sapienza dà agli uomini, in ogni campo, una buona riuscita, perché essa non può mai sbagliare in nulla ma, di necessità, agisce in modo conveniente e raggiunge lo scopo: altrimenti, non sarebbe più sapienza». *[B]*

Alla fine, non so come, convenimmo che, in sostanza, la questione sta in questi termini: quando vi è la sapienza, chi la possiede non ha proprio bisogno della buona riuscita.

Dato che eravamo d'accordo su questo, gli chiesi di nuovo che valore avesse per noi considerare quello che prima avevamo riconosciuto.

«Abbiamo ammesso – dissi – che se possedessimo molti beni saremmo felici e staremmo bene»[43].

Ne convenne.

«Ma saremmo felici per i beni presenti, se non ci fossero utili, oppure se lo fossero?».

«Se ci fossero utili», rispose.

«Ebbene, *[C]* ci riuscirebbero di vantaggio se li possedessimo soltanto, ma non li usassimo? Ad esempio, se avessimo molti cibi, senza mangiarli, o bevande, senza berle, ci sarebbero forse utili?».

«No di certo», rispose.

«E allora, tutti gli artefici, se avessero pronto l'occorrente per il loro lavoro, ma non lo usassero, starebbero forse bene per questo possesso, dato che hanno tutto quello che occorre all'artigiano? Ad esempio un falegname, se avesse preparato tutti gli strumenti ed il legname adatti, ma non li lavorasse, trarrebbe vantaggio *[D]* da questo possesso?».

«Niente affatto», rispose.

«E allora, chi possedesse le ricchezze e tutti i beni di cui abbiamo parlato poco fa, ma non se ne servisse, sarebbe forse felice per il solo possesso di questi?».

«Per nulla, Socrate».

«Allora – ripresi – a quanto pare, chi vuole essere felice deve non solo possedere tali beni, ma anche farne uso: altrimenti, da tale possesso non ricaverà nulla di utile».

«Dici il vero».

«Perciò, *[E]* Clinia, è sufficiente, per rendere felice un uomo, possedere i beni e servirsene?».

«Mi pare».

«Forse – replicai – quando ne fa un uso corretto, oppure anche nel caso contrario?».

«Se li usa rettamente».

«È una buona risposta – ribattei –. Credo proprio che sia peggio servirsi di una cosa qualsiasi in modo non corretto, che trascurarla: nel primo caso si tratta di un male mentre, nel secondo, *[281 A]* né di un bene né di un male. Non sosteniamo forse questo?».

Lo riconobbe.

«E allora, nella lavorazione e utilizzazione del legname ciò che fa sì che l'uso sia corretto è, forse, altro dalla scienza del falegname?».

«Per nulla affatto», rispose.

«Ma anche nella produzione delle suppellettili, ciò che permette il corretto uso è la scienza».

Ne convenne.

«Pertanto – continuai – anche per l'uso dei beni di cui abbiamo trattato prima, ossia le ricchezze, la salute e la

bellezza, servirsi rettamente di tutti *[B]* è una scienza che guida e dirige in modo corretto l'azione, oppure qualcos'altro?[44]».

«È una scienza», ammise.

«Dunque, la scienza, a quanto sembra, non procura agli uomini soltanto un buon esito, ma anche un buon operare in ogni tipo di possesso e di azione?».

Fu d'accordo.

«Perciò, in nome di Zeus – ripresi – si ottiene qualcosa di vantaggioso dal possesso degli altri beni senza saggezza e sapienza? Forse un uomo trarrebbe profitto dall'avere molti possessi e compiere molte azioni senza la ragione? Non gli converrebbe, piuttosto, il contrario? Ma considera ciò: *[C]* agendo di meno, non si sbaglierebbe forse di meno? Sbagliando di meno, non ci si troverebbe forse meno male e, in conseguenza di questo, non si sarebbe meno infelici?».

«Senz'altro», rispose.

«Pertanto, potrebbe agire di meno chi è povero, oppure chi è ricco?».

«Chi è povero», disse.

«E chi è debole, o chi è forte?».

«Chi è debole».

«Chi gode di onori, oppure chi non ne riceve?».

«Chi ne è privo».

«Potrebbe agire di meno chi è coraggioso e saggio, oppure chi è vile?»[45].

«Chi è vile».

«E quindi, chi è pigro oppure chi è laborioso?».

Lo riconobbe.

«Chi va in modo lento piuttosto che *[D]* rapido, con una vista ed un udito deboli, oppure acuti?».

Riguardo a tutto questo ci trovammo entrambi d'accordo.

«In sintesi – conclusi –, o Clinia, probabilmente tutte le realtà di cui prima abbiamo detto che sono un bene, non devono essere considerate un bene in sé e per sé per natura ma, a quanto pare, la questione è così: se sono dirette dall'ignoranza[46], si tratta di mali tanto peggiori dei contrari, quanto maggiori sono le capacità messe al servizio della cattiva guida; se, invece, vengono condotte da intelligenza e sapienza, si tratta di beni maggiori, ma in sé e per sé *[E]* nessuna di esse è di nessun valore[47]».

«Sembra – rispose – a quanto pare, come tu sostieni».

«Che cosa deriva allora, per noi, da quello che si è detto? Che nessuna, forse, delle altre realtà è buona o cattiva mentre, tra queste due, la sapienza è un bene e l'ignoranza è un male?».

Lo riconobbe. *[282 A]*

«Ebbene – dissi – consideriamo il resto. Poiché desideriamo tutti essere felici, ma è risultato che si diviene tali usando le cose e servendosene rettamente e che la scienza è ciò che procura la correttezza e la riuscita, occorre, a quanto pare, che ogni uomo cerchi, in ogni modo, di essere sapiente quanto più possibile: o non è così?».

«Sì», rispose.

«E se si ritiene che convenga senz'altro ereditare questo molto più che le ricchezze dal padre, *[B]* dai tutori, dagli amici, sia da quelli che si dichiarano amanti, sia da altri, stranieri e concittadini, chiedendo e supplicando di essere resi partecipi di sapienza, non è, Clinia, per nulla vergognoso né biasimevole, in vista di tale scopo, obbedire e servire sia l'amante sia ogni uomo, compiendo qualsiasi servizio, purché onesto, per il desiderio di divenire saggi. O non ti sembra – chiesi – che sia così?».

«Mi sembra che tu dica davvero bene», *[C]* ammise.

«Purché, Clinia – risposi –, la sapienza sia insegnabile e non sorga spontaneamente negli uomini: su questo problema, infatti, non abbiamo ancora indagato, né siamo giunti ad un accordo».

«Tuttavia, Socrate – ribatté –, mi pare insegnabile».

Ed io, contento di questa risposta, continuai: «Ciò che dici è proprio giusto, o migliore tra gli uomini, ed hai fatto bene a risparmiarmi una lunga indagine su tale questione, se la sapienza sia insegnabile oppure no[48]. Ma ora, perché ti sembra che sia insegnabile e che sia l'unica capace di rendere l'uomo felice e fortunato, *[D]* che cos'altro potresti considerare necessario, se non filosofare[49], e tu stesso non hai forse in mente di farlo?».

«Certamente, Socrate – rispose –, e nel miglior modo».

Invito di Socrate ad Eutidemo e Dionisodoro, affinché presentino a Clinia un discorso protrettico

Ed io, rallegrandomi nell'udire questo, continuai: «Ecco il modello, o Dionisodoro ed Eutidemo, di ciò che desidero che siano i discorsi protrettici, forse presentato da uno inesperto[50] ed esposto in modo stentato e prolisso. Chi di voi due lo desidera, faccia lo stesso e ce lo presenti con arte[51]. Se, invece, non *[E]* ne avete l'intenzione, a partire dal punto in cui mi sono interrotto, esponete al giovane il seguito del discorso: se egli debba acquistare ogni scienza, oppure se ve ne sia soltanto una, che occorra possedere per essere felici e buoni e di quale si tratti. Difatti, come affermavo all'inizio[52], per noi è molto importante che questo giovane diventi sapiente e buono». *[283 A]*

Seconda dimostrazione eristica di Eutidemo e Dionisodoro a Socrate e Ctesippo

Rientro in scena di Eutidemo e Dionisodoro. Aporie riguardanti il divenire e il non-essere sapienti

Pertanto, Critone, queste furono le mie affermazioni. Ero molto attento[53] a quello che sarebbe accaduto in seguito, considerando come avrebbero condotto la discussione, da dove avrebbero incominciato l'esortazione del giovane all'esercizio della sapienza e della virtù. Allora, il più anziano dei due, Dionisodoro, prese per primo la parola e noi tutti volgemmo lo sguardo su di lui, pensando di udire subito dei discorsi meravigliosi. E questo, *[B]* in effetti, ci accadde: quell'uomo, Critone, incominciò un discorso straordinario, che per te val la pena di udire, in quanto era un'esortazione alla virtù.

«Dimmi – chiese –, Socrate, e anche voi altri, che sostenete di volere che questo giovane diventi sapiente, scherzate nell'affermare questo, oppure lo desiderate proprio e parlate seriamente?».

E così mi resi conto che essi avevano creduto che noi prima[54] scherzassimo, quando li avevamo invitati a discutere con il giovane e che, per tale motivo, avessero risposto per gioco e non seriamente. *[C]* Compreso questo, affermai ancor più decisamente che ci impegnavamo con straordinaria serietà.

Allora, Dionisodoro disse: «Stai attento, Socrate, a non dover smentire quello che ora affermi».

«Vi ho badato – risposi –. Non penso proprio di dover mai giungere a farlo».

«Ebbene – continuò – voi, stando a ciò che sostenete, desiderate che egli diventi sapiente?».

«Proprio così».

«Ora invece – domandò – Clinia è sapiente, oppure no?».

«Proprio no: afferma di non esserlo ancora – risposi –; ma non è un millantatore». *[D]*

«Voi, invece – riprese – volete che diventi sapiente e non sia ignorante?».

Lo riconoscemmo.

«Perciò, desiderate che diventi quello che non è, e che non sia più quello che è ora?»[55].

Udito questo, fui preso da turbamento, mentre egli, accortosi di ciò, proseguì: «Dunque voi, poiché volete che non sia più quello che è ora, che cos'altro desiderate, a quanto pare, se non che muoia? Sarebbero senz'altro molto preziosi degli amici e degli amanti che facessero di tutto perché colui che amano perisca». *[E]*

Discussione di Ctesippo con Eutidemo e Dionisodoro. Aporie riguardanti il mentire, l'ingannare ed il contraddire

Ctesippo, udito questo, si sdegnò per il suo amato e replicò: «Straniero di Turi, se non fosse troppo rozzo, ti direi: che ricada sul tuo capo, perché ho saputo che sostieni su di me e sugli altri una menzogna tale che sarebbe, credo, per me un'empietà anche solo il ripeterla, ossia che vorrei che egli morisse».

«Eppure – domandò Eutidemo – ti sembra, Ctesippo, che sia possibile mentire?».

«Certo, per Zeus – rispose –, se non sono diventato pazzo».

«Esprimendo l'oggetto di cui si parla, oppure *[284 A]* senza dirlo?».

«Dicendolo», rispose.

«Perciò, se lo si esprime, non si tratta di nessun altro degli esseri se non di quello di cui si parla?».

«E altrimenti, come si potrebbe dire?», replicò Ctesippo.

«Quella di cui si parla è una delle cose esistenti, separate dalle altre?».

«Senz'altro».

«Pertanto – chiese – colui che ne parla dice ciò che è?».

«Sì».

«Ma parlare di ciò che è[56] e delle cose che sono è dire la verità, cosicché, se Dionisodoro tratta delle cose esistenti, dice la verità e non mente affatto riguardo a te». *[B]*

«Sì – rispose Ctesippo –, ma chi afferma questo, Eutidemo, non tratta di ciò che è».

Ed Eutidemo replicò: «Però, ditelo, non è forse vero che ciò che non è, non è?».

«Non è».

«Ebbene, ciò che non è "non è" in modo assoluto?».

«In modo assoluto».

«Perciò, sarebbe possibile, riguardo a ciò che non è, agire in modo tale che chiunque potesse fare ciò che non esiste in assoluto?».

«Non mi pare proprio», rispose Ctesippo.

«Ebbene, i retori, quando parlano al popolo, non agiscono affatto?».

«Agiscono di certo», rispose.

«Ma se agiscono, fanno anche?».

«Sì».

«Dunque, il parlare *[C]* è anche un agire e fare?».

Lo ammise.

«Nessuno parla – concluse –, pertanto, di ciò che non è, perché, in questo modo, farebbe già qualcosa; tu, invece, hai ammesso che non è possibile che qualcuno compia ciò che non è. In questo modo, secondo il tuo ragionamento, nessuno mente ma, se Dionisodoro parla, dice la verità e ciò che è»[57].

«Per Zeus – ribatté Ctesippo –, o Eutidemo, egli dice, in qualche modo, ciò che è, ma non come è»[58].

«Come dici, Ctesippo?», domandò Dionisodoro.

«Vi sono *[D]* alcuni che esprimono le cose come stanno?».

«Vi sono senz'altro – rispose –, ossia gli uomini probi e che dicono la verità».

«Allora – continuò – ciò che è bene non è forse buono, mentre ciò che è cattivo è male?».

Ne convenne.

«Ed ammetti che gli uomini probi

dicono le cose come sono?».

«Lo ammetto».

«Pertanto, Ctesippo – concluse – i buoni dicono male[59] di ciò che è cattivo, se parlano di come sta».

«Sì, per Zeus – ammise –, è proprio così, almeno riguardo agli uomini cattivi».

«E tu, se mi vuoi dare retta, guardatene, *[E]* perché i buoni non dicano male di te. Perché, sappilo per certo, i buoni parlano male dei cattivi».

«E – chiese Eutidemo – parlano grandemente dei grandi e caldamente dei caldi?».

«Senz'altro – ribatté Ctesippo –, e parlano freddamente dei freddi[60], di cui si dice che discutano così».

«Ma tu – ribatté Dionisodoro – stai insultando, Ctesippo, stai insultando».

«Per Zeus– rispose – o Dionisodoro, non io, perché ti voglio bene, ma ti dò consigli come ad un compagno e cerco di persuaderti a non dire mai più di fronte a me in modo così rozzo che desidero la morte di quelli a cui maggiormente tengo». *[285 A]*

Allora io, poiché mi sembrava che si trattassero con troppa asprezza reciproca, mi rivolsi per scherzo a Ctesippo e dissi: «Ctesippo, mi pare che dobbiamo accettare dagli stranieri ciò che affermano e non cercare cavilli su una parola[61]. Difatti, se sanno far morire gli uomini in modo tale da renderli buoni e saggi da cattivi e dissennati, sia che abbiano trovato da sé, sia *[B]* imparato da altri[62] un tipo di rovina e di distruzione tale che, dopo aver ucciso un malvagio, lo si faccia riapparire buono, se sono in grado di farlo, ed è chiaro che ne sono capaci, dato che hanno affermato che la loro arte, scoperta recentemente, consiste nel rendere gli uomini buoni da cattivi, si conceda loro, pertanto, che ci facciano morire questo giovane e lo rendano saggio, insieme con tutti noi. Ma se voi *[C]* giovani avete paura, il pericolo ricada su di me, come su di un Cario[63]: per parte mia, poiché sono anche vecchio, sono disposto a correre il rischio e a mettermi nelle mani di questo Dionisodoro come di Medea di Colchide[64]. Che mi uccida e, se vuole, mi metta a cuocere e faccia di me tutto ciò che desidera, purché mi renda buono».

Poi intervenne Ctesippo: «Anch'io, o Socrate, sono pronto a mettermi nelle mani degli stranieri, anche se volessero scorticarmi ancor più di quanto facciano ora, purché la mia pelle non *[D]* vada a finire in un otre, come quella di Marsia[65], ma nella virtù. Eppure, Dionisodoro, qui presente, pensa che io sia adirato con lui, mentre io non sono per nulla in collera, bensì contraddico quello che non mi sembra ben detto su di me. Ma tu – continuò –, nobile Dionisodoro, non denominare il contraddire un offendere: l'insultare, infatti, è qualcosa di diverso».

E Dionisodoro riprese: «Ctesippo, tu parli del contraddire come se esistesse?». *[E]*

«Certamente sì», rispose.

«E tu, Dionisodoro, non credi che il contraddire esista?[66]».

«Tu non potrai mai dimostrare – ribatté – di aver sentito qualcuno contraddire un altro».

«Dici per davvero? – riprese – Invece, ora ti dimostro che si sente Ctesippo contraddire Dionisodoro».

«E potresti anche renderne ragione?».

«Senz'altro», rispose.

«Ebbene – continuò quello –, vi sono parole per ciascun essere?».

«Certo».

«Ma in quanto ciascuno è, oppure in quanto non è?». *[286 A]*

«In quanto è».

«Difatti – richiamò –, o Ctesippo, se ti ricordi, anche poco fa[67] abbiamo

dimostrato che nessuno tratta di una cosa in quanto non è, perché è risultato che nessuno parla di quello che non è».

«E con questo? – incalzò Ctesippo – ci contraddiciamo di meno io e tu?».

«Forse – ribatté – ci contraddiremmo, parlando entrambi dello stesso argomento, oppure, così, tratteremmo senz'altro del medesimo oggetto?».

Lo ammise.

«Ma se nessuno dei due – riprese – parlasse di questo oggetto, *[B]* ci contraddiremmo? O piuttosto, così nessuno di noi se ne ricorderebbe affatto?».

Riconobbe anche questo.

«Ma allora, quando io parlo di un oggetto e tu, invece, di un altro, forse ci contraddiciamo? Oppure io parlo di un oggetto, mentre tu non ne tratti affatto? Ma chi non parla come può contraddire colui che parla?»[68].

Radici protagoree del ragionamento di Eutidemo e Dionisodoro. Aporie di chi sostiene che il dire il falso non esiste

Ctesippo tacque, mentre io, stupito di questo ragionamento, continuai: «Come dici, Dionisodoro? *[C]* Questo discorso, che per il vero ho già udito da molti e spesso, provoca sempre in me meraviglia. Difatti, i seguaci di Protagora[69] se ne servivano molto ed anche altri più antichi[70]: a me, tuttavia, pare sempre che sia sorprendente e che demolisca gli altri, insieme con se stesso, ma penso di poterne apprendere meglio la verità da te. Non significa che il dire il falso non esiste? È questa, infatti, la portata del ragionamento: non ti sembra così? Ma, parlando, o si dice la verità, oppure non si parla affatto?»[71].

Lo ammise. *[D]*

«Allora, se non è possibile dire il falso, è tuttavia possibile pensarlo?».

«Neppure pensarlo», rispose.

«Perciò – continuai – non esiste nemmeno l'opinione falsa».

«No», rispose.

«E nemmeno l'ignoranza, né uomini ignoranti: l'ignoranza, se esistesse, non sarebbe forse l'ingannarsi sugli oggetti?»[72].

«Certo», rispose.

«Ma questo non è possibile», continuai.

«No», disse.

«O Dionisodoro, tu parli per parlare, per dire qualcosa di assurdo, oppure perché ti sembra veramente che non vi sia nessun uomo ignorante?»[73]. *[E]*

«Ma tu – ribatté – confutami».

«Ed è possibile, secondo il tuo ragionamento, confutare, se nessuno s'inganna?».

«Non è possibile», rispose Eutidemo.

«Ma poco fa – chiesi – Dionisodoro non mi invitava a confutarlo?».

«Ebbene, come si può invitare a ciò che non esiste? Ma tu inviti?»[74].

«Certamente – dissi –, Eutidemo, non capisco un gran che di queste sottigliezze, anche di quelle ben architettate, ma le comprendo solo all'incirca. Pertanto, forse ti farò una doman-da troppo banale, però tu sii indulgente. *[287 A]* Considera questo: se davvero non è possibile né mentire, né avere opinioni false, né essere ignoranti, forse non si può nemmeno sbagliare, quando si fa qualcosa?[75] Difatti, non è possibile che chi agisce erri in quello che fa: non dite forse così?».

«Certamente», rispose.

«Questa – ripresi – è la domanda banale. Se, infatti, non erriamo né agendo, né parlando, né ragionando, voi, in nome di Zeus, se è così, che cosa venite ad insegnarci? O non affermavate poco fa[76] *[B]* di sapere co-

municare la virtù meglio di tutti a chi desideri apprenderla?».

Discussione di Socrate e Ctesippo con Eutidemo e Dionisodoro. Il ragionamento eristico, dopo aver abbattuto gli altri, cade

«Socrate – intervenne Dionisodoro –, sei così scimunito[77] da ricordarti adesso di ciò di cui abbiamo parlato all'inizio[78] e se ho detto qualcosa l'anno scorso[79], tu te ne rammenti ora, ma con quello che stiamo affermando in questo momento non sai come cavartela?».

«È perché sono assai difficili – risposi – come è naturale, dato che parlano dei sapienti; anche con quest'ultimo discorso da te fatto è molto difficile cavarsela. Difatti, che cosa significa, Dionisodoro, che non so come cavarmela? Evidentemente, che *[C]* non sono in grado di confutarlo? Perciò, spiegami che cos'altro intendi con quest'affermazione, che "non so come cavarmela con quello che si dice"».

«Ma quello che tu affermi – ribattè – è proprio ciò da cui è assai difficile trarsi d'impaccio; perciò, rispondi».

Ed io ripresi: «Prima che tu, Dionisodoro, risponda?».

«Non rispondi?», incalzò.

«E ti pare giusto?».

«Sicuramente giusto», rispose.

«Per quale motivo? – domandai – Evidentemente perché ora sei giunto da noi sapientissimo nei discorsi e sai *[D]* quando si deve rispondere e quando no? Ora non rispondi nulla perché sai che non lo si deve fare?»[80].

«Tu chiacchieri – disse – senza curarti di rispondere. Invece, brav'uomo, dammi retta e rispondi, dato che ammetti che sono sapiente».

«Bisogna – continuai – obbedire per forza, a quanto pare: lo comandi tu. Ebbene, interroga».

«Forse gli esseri ragionevoli hanno senso[81] perché hanno l'anima, oppure hanno senso anche quelli inanimati?».

«Quelli che hanno l'anima».

«Conosci, dunque, qualche proposizione che abbia l'anima?».

«Per Zeus, non ne conosco». *[E]*

«Perché, allora, poco fa mi hai chiesto che significato avesse la mia proposizione?».

«Per quale altra ragione – risposi –, se non perché ho sbagliato per stupidità? Oppure non mi sono sbagliato, ma ho affermato anzi, giustamente, che le proposizioni hanno significato? Allora, dimmi: ho sbagliato o no? Infatti, se non ho sbagliato, non mi potrai confutare neppure tu anche se sei sapiente, né potrai trarti d'impaccio dalle mie parole. Se, invece, ho sbagliato, nemmeno in questo caso parli in modo corretto *[288 A]* affermando che non è possibile sbagliare. E sostengo questo non in riferimento a ciò che hai detto un anno fa. Ma sembra – continuai –, Dionisodoro ed Eutidemo, che questo ragionamento resti fermo allo stesso punto e che adesso, come nel passato, esso stesso, dopo aver abbattuto l'avversario, cada.[82] Ed il modo di evitare che questo capiti non è stato trovato neppure dalla vostra arte, che pure è così straordinaria per il rigore del ragionamento».

Allora Ctesippo esclamò: «Dite cose straordinarie, uomini *[B]* di Turi, di Chio e di dove e di come desideriate essere chiamati[83], perché non ve ne importa nulla di divagare».

Ed io, per paura che si giungesse alle ingiurie, calmai di nuovo Ctesippo e affermai: «Ctesippo, ti ripeto le stesse parole che poco fa[84] ho detto a Clinia: tu non sai che la sapienza di questi stranieri è meravigliosa. Tuttavia, non vogliono presentarcene un saggio secondo serietà, ma imitando

Proteo[85], il sofista egiziano, ci fanno l'incantesimo. *[C]* Perciò noi imitiamo Menelao[86] e non lasciamo liberi questi due uomini finché non ci abbiano mostrato quello di cui si occupano seriamente: penso, infatti, che presenteranno qualcosa di bellissimo quando incominceranno a fare sul serio. Ma allora, chiediamo ad essi, esortiamoli, preghiamoli[87] che ce lo mostrino. Perciò, sarò ancora io, a quanto pare, a mostrare di nuovo come pregarli di rivelarlo. Difatti, a partire *[D]* da dove prima[89] avevo lasciato il discorso, cercherò come posso di esporne il seguito, per vedere se mi sia possibile provocarli e se, essendo pietosi e compassionevoli verso di me, che sono tutto intento e che mi impegno sul serio, anch'essi facciano seriamente.

Secondo discorso protrettico di Socrate a Clinia. Solo la scienza capace sia di produrre, sia di utilizzare il proprio oggetto può rendere felici

«Ma tu, Clinia – dissi –, ricordami dove eravamo rimasti allora. Per quel che mi pare, all'incirca qui: alla fine avevamo riconosciuto che bisogna filosofare. Non è vero?».

«Sì», rispose quello.

«Ma la filosofia è acquisizione di scienza, non è così?», domandai. *[E]*

«Sì», disse.

«Qual è, allora, la scienza che, posseduta, costituisce una giusta acquisizione? Non è forse semplice rispondere: quella che ci sia di giovamento?».

«Senz'altro», rispose.

«Ci sarebbe, pertanto, di qualche utilità saper conoscere, andando in giro, il punto della terra in cui si trova sepolta la maggior quantità di oro?».

«Forse», disse.

«Tuttavia prima[90] – ribattei – abbiamo dimostrato proprio che non vi sarebbe nessun vantaggio neppure se, senza fatica e senza scavare la terra, tutto diventasse per noi oro; e così, nemmeno se sapessimo trasformare le pietre in oro, *[289 A]* tale scienza non avrebbe assolutamente nessun valore. È risultato, infatti, che se non sapessimo anche usare l'oro, non ne trarremmo alcun vantaggio. Non te ne ricordi?», dissi.

Rispose: «Lo ricordo perfettamente».

«E non vi sarebbe neppure, a quanto pare, alcun vantaggio dalle altre scienze, né dalla crematistica, né dalla medicina, né da nessun'altra che sia in grado di produrre qualcosa, ma non sappia usare quello che fa: non è così?».

Lo riconobbe.

«Nemmeno se vi fosse una scienza *[B]* tale da rendere immortale, senza che si sappia a che cosa serva l'immortalità; neppure questa sembrerebbe essere di alcuna utilità, se si deve giudicare qualcosa a partire da quello che prima si era convenuto».

Ci trovammo d'accordo riguardo a tutto questo.

«Ci occorre, dunque – io continuai –, mio bel ragazzo, una scienza tale che in essa vengano a coincidere il fare ed il saper usare quello che si produce».

«Sembra», disse.

«Perciò, a quanto pare, ci occorre ben altro che essere costruttori di lire *[C]* e possessori di tale scienza. Difatti, qui, l'arte che produce è nettamente separata da quella che utilizza, pur essendo riferite allo stesso oggetto, dato che l'arte che rende capaci di fabbricare la lira e quella che rende capaci di suonare sono ben distinte tra loro. Non è così?».

Lo ammise.

«È chiaro che non ci occorre nemmeno l'arte di fabbricazione dei flauti, poiché anche quest'altra è dello

stesso tipo».

Lo riconobbe.

«Ma, per gli dèi – continuai –, se imparassimo l'arte produttrice dei discorsi[91], forse essa sarebbe quella che avremmo bisogno di possedere per essere felici?».

«Non credo», ribatté Clinia a sua volta. *[D]*

«Da quale argomento lo deduci?», domandai.

«Vedo – rispose – alcuni produttori di discorsi, che non sanno servirsi dei discorsi da essi stessi composti, come i fabbricatori di lire dei loro oggetti. Anche in questo caso, altri sono capaci di usare ciò che quelli hanno fatto, mentre sono incapaci di produrre discorsi da se stessi. È chiaro, pertanto, anche in riferimento ai discorsi, che l'arte produttrice è diversa da quella utilizzatrice».

«Mi sembra – dissi – che tu dimostri adeguatamente che l'arte produttrice di discorsi non è quella che occorre possedere per essere felici. Eppure credevo che in questo caso forse si sarebbe rivelata *[E]* la scienza di cui siamo in cerca da tempo[92], perché questi uomini che compongono discorsi, Clinia, quando li incontro, mi sembrano essere sapientissimi e la loro arte prodigiosa e sublime. Certo, non vi è neppure da stupirsi, perché si tratta di una parte dell'arte degli incantesimi, e di poco inferiore a questa. *[290 A]*

«L'arte degli incantesimi, infatti, consiste nell'ammaliare vipere, tarantole, scorpioni, le altre fiere e malattie, mentre questa implica l'affascinare e ammansire giudici, assemblee e altre turbe di persone[93]. Oppure, chiesi, ti sembra che sia in un altro modo?».

«No – rispose – anzi, mi pare proprio come tu sostieni».

«Allora – ribattei – da che parte ci potremmo ancora rivolgere? Verso quale arte?».

«Non so che cosa rispondere», disse.

«Tuttavia – continuai – credo di averla trovata».

«Di che cosa si tratta?», domandò Clinia. *[B]*

«Mi pare – risposi – che l'arte della guerra[94] sia quella che, più di tutte, possa rendere felice chi la possiede».

«Non mi sembra».

«Come?», domandai.

«Perché questa è un'arte cacciatrice di uomini».

«E allora?», chiesi.

«Nessun'arte cacciatrice, di per sé, va oltre l'inseguire ed il catturare. Dopo essersi impadroniti della preda non sanno utilizzarla, ma i cacciatori e i pescatori la affidano ai cuochi *[C]* mentre, a loro volta, i geometri e gli astronomi e i tecnici del calcolo (anche questi, infatti, sono cacciatori, perché non producono le figure riguardanti le loro rispettive materie, ma trovano quelle che esistono)[95], dato che essi non sono capaci di servirsi dei loro oggetti, bensì soltanto di cacciarli, li consegnano ai dialettici[96], perché usino ciò che hanno scoperto, almeno quelli tra di loro che non siano del tutto dissennati».

«E sia – dissi –, bellissimo e sapientissimo Clinia: ma è davvero così?».

«Senz'altro. E così i generali – disse – fanno allo stesso *[D]* modo. Dopo essersi impadroniti di una città o di un accampamento, lo affidano agli uomini politici, perché anch'essi non sanno servirsi di quello che hanno catturato come, penso, i cacciatori di quaglie[97], che le consegnano ai loro allevatori. Se, dunque – proseguì –, abbiamo bisogno di un'arte che sappia pure servirsi di ciò che ha acquistato avendolo prodotto o cacciato essa stessa e tale da renderci anche felici, allora se ne deve cercare un'altra, invece dell'arte militare». *[E]*

Intermezzo. Ripresa della conversazione tra Socrate e Critone. Aporie nella ricerca della scienza capace di rendere felici

CRITONE – Che cosa affermi, Socrate? Quel ragazzo ha detto tali parole?

SOCRATE – Non lo credi, Critone?

CRITONE – Proprio no, per Zeus. Penso, infatti, che se avesse detto questo, non avrebbe bisogno per la sua educazione né di Eutidemo né di nessun altro uomo.

SOCRATE – Ma allora, per Zeus, che non sia stato Ctesippo ad affermare questo, mentre io non me ne ricordo? *[291 A]*

CRITONE – E quale Ctesippo?

SOCRATE – Però, so con certezza che a dire queste parole non furono né Eutidemo né Dionisodoro. Invece, divino Critone, che non sia stata la voce di uno degli esseri superiori là presente?[98] Comunque, sono sicuro di averle sentite.

CRITONE – Sì, per Zeus, Socrate, mi sembra proprio che sia stato uno degli esseri superiori e di molto. Però, dopo, quale arte avete cercato ancora? Ma avete trovata, oppure no, quella di cui eravate alla ricerca? *[B]*

SOCRATE – E dove trovarla, mio caro? Eravamo, invece, molto ridicoli: come i bambini che inseguono le allodole[99], credevamo sempre di riuscire ad afferrare subito ciascuna delle scienze che, tuttavia, ci sfuggivano ogni volta. Ma allora, perché raccontartelo molto ampiamente? Giunti all'arte regale[100], consideravamo se fosse quella che offre ed assicura la felicità; essendo caduti, allora, come in un labirinto, mentre credevamo, ormai, di essere alla fine, risultò che ci trovammo, di nuovo, dopo una svolta, al punto di partenza *[C]* della ricerca e che ci mancava proprio quello che fin da principio cercavamo.

CRITONE – Come vi è accaduto questo, Socrate?

SOCRATE – Te lo spiegherò. Ci sembrò, infatti, che l'arte politica e quella regale si identificassero.

CRITONE – E allora?

SOCRATE – E che a quest'arte, sia quella militare, sia le altre affidino la guida dei prodotti di cui esse sono artefici, come alla sola che li sappia usare. Ci sembrava chiaro, quindi, che fosse quella che cercavamo e la causa dell'agire giustamente nella *[D]* Città e che, come dice il giambo di Eschilo[101], fosse l'unica seduta alla poppa della Città, governando tutto e comandando su tutto, per rendere tutto vantaggioso.

CRITONE – E non era giusta la vostra opinione, Socrate?

SOCRATE – Lo giudicherai tu stesso, Critone, se vorrai udire quello che ci capitò di conseguenza. Difatti, ricominciammo l'indagine, all'incirca così: «Ebbene, l'arte regale, che comanda su tutto, *[E]* realizza qualcosa di utile, oppure nulla?».

«Senz'altro», ci dicemmo reciprocamente. Non diresti anche tu questo, Critone?

CRITONE – Sì.

SOCRATE – Quale diresti essere la sua utilità? Per esempio, se ti chiedessi: «l'arte medica, che governa tutto ciò che le è sottoposto, che vantaggio procura?», non risponderesti: «la salute»?[102]

CRITONE – Sì.

SOCRATE – E la vostra arte, l'agricoltura[103], che governa tutto *[292 A]* quello su cui ha il dominio, che vantaggio produce? Non affermeresti che ci procura il nutrimento dalla terra?

CRITONE – Sì.

SOCRATE – E l'arte regale, che regge tutto quello su cui domina, che cosa procura? Forse non ti riesce per niente facile rispondere.

CRITONE – Proprio, per Zeus, So-

crate.

SOCRATE – Difatti, non lo è nemmeno per noi, Critone. Ma sai, almeno, che se è proprio quella che stiamo cercando, deve essere utile[104].

CRITONE – Certamente.

SOCRATE – Allora, deve procurarci qualcosa di buono?

CRITONE – È necessario, Socrate. *[B]*

SOCRATE – Ma Clinia ed io avevamo reciprocamente convenuto che bene non è altro che una certa scienza[105].

CRITONE – Sì, affermavi questo.

SOCRATE – Pertanto, gli altri effetti che si possono attribuire all'arte politica (e potrebbero esservene molti, come rendere i cittadini ricchi, liberi e non divisi in fazioni) ci sono sembrati tutti né cattivi né buoni[106], mentre occorrerebbe che rendesse sapienti e comunicasse una scienza, se davvero essa deve essere quella che *[C]* giova e rende felici.

CRATILO – È così: allora, per lo meno, lo avevate riconosciuto, secondo la tua esposizione del colloquio.

SOCRATE – Pertanto, l'arte regale rende gli uomini sapienti e buoni?

CRITONE – Che cosa lo impedisce, infatti, Socrate?

SOCRATE – Ma rende tutti buoni e in tutto? Ed è questa che procura ogni scienza: del calzolaio, del falegname e tutte le altre?

CRATILO – Non penso, Socrate. *[D]*

SOCRATE – Ma di quale scienza si tratta? A che cosa ci servirà? Essa non deve produrre, infatti, nessun effetto né cattivo né buono, non deve comunicare nessun'altra scienza che se stessa. Dobbiamo spiegare, allora, quale scienza mai sia e come ce ne serviremo? Desideri, Critone, che affermiamo che è quella grazie a cui renderemo gli altri buoni?

CRITONE – Certamente.

SOCRATE – Ma in che cosa saranno per noi buoni ed utili? O dovremo poi dire che renderanno altri tali e quelli, a loro volta, altri ancora? *[E]* Non ci apparirà mai, invece, in che cosa siano buoni, dato che abbiamo trattato con disprezzo quelli che definiamo gli effetti della politica, mentre si realizza proprio il proverbio «Corinto, figlio di Zeus»[107]: come ho affermato, siamo lontani allo stesso modo, o ancora di più, dal sapere che cosa mai sia quella scienza che ci renderà felici[108].

CRITONE – Per Zeus, Socrate, a quanto pare siete giunti ad una grande aporia.

SOCRATE – Ebbene, io stesso, Critone, accortomi d'essere caduto in questa *[293 A]* aporia, emisi tutta la mia voce, pregando i due stranieri come se invocassi i Dioscuri[109], affinché ci salvassero, me ed il ragazzo, dalla terza ondata del ragionamento e in ogni modo facessero sul serio e ci mostrassero seriamente quale sia la scienza, raggiunta la quale ci sarebbe possibile trascorrere bene il resto della vita.

CRITONE – E allora, Eutidemo ha accettato di mostrarvi qualcosa?

Terza dimostrazione eristica di Eutidemo e Dionisodoro a Socrate e Ctesippo

Aporie riguardanti scienza, sapienza e ignoranza

SOCRATE – E come no? Anzi, amico mio, in modo molto orgoglioso incominciò così il suo discorso: *[B]*

«Socrate – chiese –, ti devo insegnare questa scienza, intorno a cui da tempo siete in difficoltà, oppure ti devo mostrare che la possiedi già?».

«O caro – ribattei –, questo ti è possibile?».

«Certamente», rispose.

«Ebbene, per Zeus – ripresi –, mostrami che la possiedo: difatti, per uno della mia età è molto più facile

che impararla».

«Allora rispondimi – chiese –: vi è qualcosa che sai?».

«Senz'altro – affermai – e molte, anche se piccole».

«Basta – disse –. Ebbene, ritieni possibile che qualcuno degli esseri non sia proprio quello che è?». *[C]*

«Senz'altro no, per Zeus».

«Tu, allora – continuò – sai qualcosa?».

«Sì».

«Pertanto, se sai, sei sapiente?»[110].

«Certamente, per lo meno riguardo a questo punto».

«Non importa: ma non è necessario che tu sappia tutto, se sei sapiente?».

«No, per Zeus – risposi –, perché, al contrario non so molte cose».

«Perciò, se non sai qualcosa, non sei sapiente».

«Riguardo a quel punto, mio caro», ribattei.

«E per questo – rispose – sei forse meno ignorante? Poco fa, invece, hai affermato di essere sapiente e così ti trovi ad essere *[D]* ciò che sei e, all'opposto, a non esserlo in relazione alle stesse cose e nello stesso tempo»[111].

«E sia – obiettai –, Eutidemo: come si suol dire, fai risuonare belle parole. Allora, come posso conoscere quella scienza che ricercavamo? Poiché è impossibile che la stessa cosa sia e non sia, se so una cosa le so tutte: non potrei, infatti, avere scienza e non averla nello stesso tempo. Ma allora, dato che so tutto, possiedo anche quella scienza. È questa, forse, la tua tesi e la tua trovata ingegnosa?» *[E]*

«O Socrate – disse –, tu stesso ti confuti».

«E anche tu, o Eutidemo – obiettai –, non ti trovi nella medesima situazione?[112] Per parte mia qualsiasi cosa mi dovesse succedere con te e con questo carissimo uomo, Dionisodoro[113], non mi procurerebbe nessuna irritazione. Dimmi: voi due non avete conoscenza di alcune cose, ma non di altre?».

«Niente affatto, Socrate» – rispose – Dionisodoro.

«Come dite? – domandai – Ma allora non sapete nulla?».

«Certamente», disse. *[294 A]*

«Perciò – continuai – sapete tutto, dal momento che sapete anche una cosa qualsiasi?».

«Tutto – rispose –. Ugualmente per te: se anche conosci soltanto una cosa, conosci tutto».

«Per Zeus – esclamai –, come è meraviglioso ciò che affermi e che grande bene si è rivelato. Forse anche tutti gli altri uomini conoscono tutto, oppure nulla?».

«Certo non è possibile – rispose – che sappiano alcune cose, mentre altre no e siano nello stesso tempo sapienti ed ignoranti».

«E allora?», chiesi.

«Tutti – rispose – sanno tutto, se conoscono anche una cosa sola». *[B]*

«Per gli dèi – replicai –, Dionisodoro, mi è chiaro che ora fate sul serio e, anche se con difficoltà, sono riuscito a indurvi a parlare sul serio: voi sapete per davvero tutto? Per esempio, l'arte del falegname e del calzolaio?»[114].

«Certamente», disse.

«Siete anche capaci di aggiustare le scarpe?».

«Per Zeus, anche di risuolarle», rispose.

«Avete anche conoscenze di questo tipo: quante sono le stelle e i granelli di sabbia?»[115].

«Senz'altro – disse – e poi pensavi che non lo avremmo ammesso?».

E Ctesippo intervenne: «Per Zeus, *[C]* Dionisodoro, datemi una prova che mi convinca che dite la verità».

«Quale prova presenterò?», chiese lui.

«Sai quanti denti ha Eutidemo e questi sa quanti ne hai tu?» [116].

«Non ti basta – domandò – aver udito che sappiamo tutto?».

«Per nulla affatto – ribatté – ma spiegateci ancora solo questo punto e provateci che affermate la verità. Se ci direte quanti denti ha ciascuno di voi e, se dopo che li avremo contati, risulterà che lo sapevate, allora vi crederemo anche riguardo al resto». *[D]*

Essi, credendo che si trattasse di uno scherzo, rifiutarono di rispondere ma, interrogati da Ctesippo su ciascuna cosa ad una ad una, ammisero di conoscerle tutte. Difatti, non vi fu nulla su cui Ctesippo senza ritegno non finisse con il chiedere loro se lo conoscessero, fino alle cose peggiori. Ma essi, con grandissimo coraggio, affrontavano le domande, ammettendo concordemente di sapere, come i cinghiali che si avventano sul colpo, cosicché io stesso, Critone, fui infine costretto dalla mia incredulità a chiedere ad Eutidemo se *[E]* Dionisodoro sapesse anche danzare.

Egli rispose: «Senz'altro».

Ed io incalzai: «Ma alla tua età non saprai anche fare salti mortali sulle spade e girare sulle ruote? Non penso che tu sia giunto così avanti sulla via della sapienza!» [118].

«Non vi è nulla – ribatté – che non sappia».

«Forse – insistei – sapete tutto solo ora, oppure da sempre?».

«Da sempre», ribadì.

«Anche quando eravate bambini e appena nati, sapevate tutto?».

Tutti e due insieme dissero di sì. *[295 A]*

A noi, però, questo pareva incredibile. Allora Eutidemo domandò: «Non ci credi, Socrate?».

«No – risposi – tranne che a questo: è probabile che voi siate sapienti».

Riprese: «Se però mi vuoi rispondere, ti dimostrerò che anche tu riconosci questi prodigi».

«Senz'altro – ammisi – nulla mi è più gradito che essere confutato riguardo a questo. Se, infatti, mi fosse sfuggito di essere sapiente, ma tu dimostrassi che so tutto e da sempre, quale tesoro [119] di maggior valore potrei trovare in tutta la vita?».

«Ebbene, rispondi», disse. *[B]*

«Interrogami: io sono pronto a rispondere».

«Allora, Socrate – domandò –, hai scienza di qualche cosa, oppure no?».

«Sì».

«E hai scienza con quello per cui sai, oppure no?».

«Proprio con quello. Credo, infatti, che tu ti riferisca all'anima: oppure non intendi questo?» [120].

«Non ti vergogni, Socrate? – chiese – Difatti, mentre sei interrogato, domandi a tua volta».

«E sia – risposi –. Ma come potrei fare? Farò proprio come mi comandi. Quando non capisco quello che mi chiedi, mi ordini di rispondere lo stesso, senza interrogare a mia volta?». *[C]*

«Perché tu comprendi qualcosa di ciò che ti dico?», replicò.

«Certamente», ammisi.

«Perciò, rispondi a quello che comprendi».

«Ebbene – dissi – se tu interroghi intendendo in un senso, mentre io comprendo in un altro e poi rispondo in riferimento a questo, per te è sufficiente, anche se la mia risposta non è per nulla a proposito?».

«Per me sì – concluse – ma non per te, credo».

«No, per Zeus, io non risponderò – dissi – prima di essere giunto a chiarezza».

«Non risponderai – ribatté – a ciò che via via riuscirai a comprendere, perché continui a raccontare sciocchezze e sei più antiquato del dovuto» [121]. *[D]*

Compresi che si sarebbe adirato con me, se avessi continuato a fare distinzioni in quello che si diceva, dato che voleva catturarmi con una rete di parole[122]. Mi venne in mente, allora, Conno[123]: anch'egli se la prende con me ogni volta che non gli cedo, e poi non si interessa più affatto di me, come se fossi incapace di imparare. Quindi, poiché avevo l'intenzione di frequentare anche la sua scuola, mi è sembrato necessario cedere, per evitare che, considerandomi un inetto, non mi prendesse come suo discepolo[124].

Pertanto affermai: «Se, invece, ti pare *[E]* necessario, Eutidemo, procedere così, lo si deve fare: tu, senz'altro, sai discutere meglio di me, che ho le conoscenze tecniche di un profano. Riprendi, dunque, le tue domande dal principio»[125].

«E tu – disse – rispondi di nuovo: conosci quello che conosci grazie a qualcosa, oppure no?».

«Certo – risposi –, grazie all'anima». *[296 A]*

«Ecco che costui – esclamò – di nuovo risponde di più di quanto non gli si chieda. Non ti domando, infatti, grazie a che cosa sai, ma se sai grazie a qualcosa».

«Ho risposto più del dovuto – dissi – per mancanza di educazione. Tuttavia, perdonami: ti risponderò semplicemente che so grazie a qualcosa quello che so».

Egli chiese: «Sempre[126] grazie alla stessa cosa, oppure, a volte con questa, a volte con un'altra?».

«Quando so – rispose – sempre con questa».

«Di nuovo – esclamò –! Non vuoi proprio smettere di fare delle aggiunte?».

«Però stiamo attenti che non ci induca in errore questo "sempre"».

«Non noi – ribatté – ma, se mai, te. Tuttavia, rispondi *[B]* : conosci sempre grazie a questa?».

«Sempre – dissi –, dal momento che si deve eliminare il "quando"».

«Perciò, sai sempre grazie a questa. Ora, poiché conosci sempre, forse sai alcune cose grazie a questo con cui sai, altre grazie ad altro, o tutto[127] con questa?».

«Tutto con questa – risposi – almeno quello che so».

«Ecco qui – gridò – le solite aggiunte».

«Ebbene – replicai – eliminerò le parole "almeno quello che so"».

«Invece non togliere neppure una parola – ribatté –, non ho bisogno di te. *[C]* Piuttosto, rispondimi: potresti sapere tutto nel suo insieme, se non conoscessi tutte le cose?».

«Sarebbe proprio un prodigio», risposi.

E quegli riprese: «Ora, aggiungi pure quello che vuoi: tu ammetti, infatti, di conoscere tutto».

«Sembra – replicai –. Dal momento che le parole "almeno quello che so" non hanno alcun valore, allora so tutto».

«Perciò, hai anche ammesso di conoscere sempre, grazie a quella cosa per cui sai, sia quando conosci, sia come vuoi tu, dato che hai riconosciuto di sapere sempre e tutto. Pertanto, è chiaro che conoscevi anche da piccolo, *[D]* quando sei nato e quando fosti generato: anzi, prima ancora che tu nascessi e prima che fossero generati il cielo e la terra, sapevi tutto, dal momento che conosci da sempre. E, per Zeus – concluse –, anche tu saprai sempre tutto, se lo voglio io».

«Ebbene, lo volessi proprio – risposi –, veneratissimo Eutidemo[128], se davvero dici la verità. Però, non credo davvero che tu ci riesca, se non lo vuole insieme con te anche tuo fratello, Dionisodoro, qui presente: così sarebbe forse possibile. Ma ditemi – proseguii –, *[E]* perché per il resto

non saprei come obiettare a voi, uomini dalla sapienza così prodigiosa, che non so tutto, dal momento che voi lo sostenete. Però, Eutidemo, come potrei affermare di sapere per esempio che gli uomini virtuosi sono ingiusti? [129] Ebbene, rispondimi: lo so, oppure no?».

«Lo sai senz'altro», rispose.

«Che cosa?», domandai.

«Che i buoni non sono ingiusti». *[297 A]*

«Certamente – affermai – e da molto tempo. Ma non ti chiedo questo, bensì dove ho imparato che i buoni sono ingiusti».

«Da nessuna parte», replicò Dionisodoro.

«Allora – ribattei – non lo so affatto».

«Tu rovini il ragionamento – disse Eutidemo a Dionisodoro –; così sembrerà che costui non sappia e sia, insieme, sapiente e ignorante».

Allora Dionisodoro arrossì.

Aporie concernenti legami di parentela

«Ma tu – continuai – che cosa ne pensi, Eutidemo? Non ti sembra *[B]* che tuo fratello, che sa tutto, abbia ragione?».

«Ma sono, forse, fratello di Eutidemo?», chiese Dionisodoro, intervenendo d'improvviso [130].

Ed io dissi: «Abbi pazienza, mio buon amico, finché Eutidemo non mi abbia insegnato come io sappia che i buoni sono ingiusti e non invidiarmi questa conoscenza».

«Socrate, tu sfuggi – disse Dionisodoro – e non vuoi rispondere».

«È evidente – risposi –. Infatti, sono già inferiore ad uno di voi: figuriamoci, dunque, se non devo ancor più fuggire davanti a tutti e due. Infatti, sono molto meno *[C]* valoroso di Eracle, che non riuscì a tener testa all'Idra, che era un sofista [131], e quando le si tagliava un capo del ragionamento, con la sua sapienza, ne faceva sorgere molti al posto di uno, e ad un granchio, altro sofista, giunto dal mare e, credo, approdato da poco. E poiché questo lo tormentava a sinistra con parole e morsi, chiamò in aiuto il nipote Iolao, che lo soccorse *[D]* in modo efficace. Ma il mio Iolao, Patrocle [132], se venisse, peggiorerebbe la situazione».

«Rispondimi – ingiunse Dionisodoro – dal momento che hai intonato questo inno: forse Iolao era nipote di Eracle più che tuo?».

«Per me, Dionisodoro, è molto meglio risponderti – dissi –. Altrimenti, tu non smetterai di interrogarmi, ne sono quasi sicuro, per invidia e per impedire che Eutidemo mi insegni quel suo gran sapere».

«Ebbene, rispondimi», replicò.

«Ti rispondo – dissi – che Iolao era nipote di Eracle, *[E]* ma, mi sembra, per nulla mio. Suo padre non era affatto Patrocle, mio fratello, ma uno con un nome simile, Ificle [133], fratello di Eracle».

«Però Patrocle – chiese – è tuo fratello?».

«Senz'altro – risposi – ma per parte di madre, non di padre».

«Perciò è e non è tuo fratello».

«Non di certo per parte di madre, mio ottimo amico – *continuai* –, perché suo padre era Cheredemo, mentre il mio Sofronisco».

«Tuttavia, era padre, tanto Sofronisco, quanto Cheredemo?».

«Certo, *[298 A]* – ripresi –: l'uno mio, l'altro suo».

«Pertanto – domandò – Cheredemo era differente dal padre?».

«Per lo meno, dal mio», precisai.

«Perciò, era padre, pur essendo differente dal padre? Oppure sei identico a questa pietra?».

«Temo – dissi – di apparire, per causa tua, identico: tuttavia, non *mi*

pare».

«Allora, sei diverso – domandò – dalla pietra?».

«Senz'altro diverso».

«Perciò, se sei diverso dalla pietra – ribatté – non sei pietra? E se sei diverso dall'oro, non sei oro?».

«È così».

«Perciò, anche Cheredemo – disse – essendo diverso dal padre, non è padre»[134].

«Sembra – confermai – che non sia padre». *[B]*

«Difatti, se Cheredemo è padre – intervenne Eutidemo – Sofronisco, a sua volta, essendo differente dal padre, non è padre, cosicché tu, Socrate, sei senza padre».

Allora Ctesippo prese la parola dicendo: «E a vostro padre non è capitata la stessa cosa? Non è differente da mio padre?».

«Per nulla affatto!», rispose Eutidemo.

«Ma è lo stesso?».

«È proprio lo stesso».

«Non lo potrei ammettere. Però, *[C]* Eutidemo, è solo padre mio, oppure anche degli altri uomini?».

«Anche degli altri – sostenne –. Oppure, pensi che lo stesso uomo, pur essendo padre, non sia padre?».

«Lo credevo proprio», rispose Ctesippo.

«E pensavi – incalzò – che un essere, pur essendo d'oro, non fosse oro? O che, pur essendo un uomo, non fosse un uomo?».

«Eutidemo – gridò Ctesippo –, stai attento al proverbio "non cucire il lino al lino"[135] perché sostieni una tesi terribile, se tuo padre è padre di tutti».

«Ma è così», ribatté.

«Degli uomini – domandò Ctesippo –, o anche dei cavalli e di tutti gli altri animali?» *[D]*

«Di tutti», rispose.

«E anche la madre ne è madre?».

«Anche la madre».

«Perciò, tua madre è madre anche dei ricci di mare», proseguì.

«Anche la tua», incalzò.

«E tu, allora, sei fratello dei ghiozzi, dei cagnolini e dei porcellini».

«Anche tu», replicò.

«Allora, hai per padre, insieme, un porco ed un cane».

«Anche tu», disse.

«Lo ammetterai subito – disse Dionisodoro – se mi risponderai, Ctesippo. Dimmi: hai un cane?».

«È molto feroce», affermò Ctesippo.

«Ha anche *[E]* dei cagnolini?».

«Sì, e proprio come lui».

«Perciò, loro padre è il cane?».

«Difatti, l'ho visto io stesso accoppiato con la cagna».

«Ebbene, non è il tuo cane?».

«Senz'altro», ammise.

«Pertanto, essendo tuo[136], è padre, cosicché il cane diventa tuo padre e tu fratello di cagnolini?».

Dionisodoro, ripresa subito la parola, perché Ctesippo non intervenisse per primo, disse: «Rispondimi ancora ad una piccola domanda: tu picchi questo cane?».

E Ctesippo, ridendo ribatté: «Sì, per gli dèi, dal momento che non posso picchiare te».

«Perciò, tu picchi tuo padre?», domandò. *[299 A]*

«Per davvero – continuò – come sarebbe più giusto che picchiassi tuo padre, perché gli è venuto in mente di generare dei figli così sapienti. Ma senz'altro, o Eutidemo – incalzò Ctesippo –, il padre vostro e dei cagnolini deve aver ricavato molti beni da questa vostra sapienza».

«Invece, Ctesippo, non ha affatto bisogno di molti beni, né lui, né tu».

Aporie sul bene e sulla felicità

«Nemmeno tu, o Eutidemo?», domandò.

«E nemmeno nessun altro uomo.

Difatti, dimmi, *[B]* Ctesippo, se ti sembra che sia un bene[137] per un malato bere una medicina o no, quando ne abbia bisogno; oppure, quando si parte per la guerra, andarci armato, piuttosto che disarmato».

«Mi pare – rispose –. Tuttavia, credo che tu voglia dire qualcosa di straordinario».

«Lo saprai benissimo – riprese –, però rispondi. Dal momento che hai ammesso che è bene per un uomo bere la medicina, quando ne ha bisogno, non si dovrà concludere che si deve bere il più possibile di questo bene e che per lui il meglio sarà, se gli si trita e mescola un carro di elleboro?[138]».

E Ctesippo rispose: «Senz'altro, Eutidemo, purché chi *[C]* lo beve sia grande come la statua di Delfi»[139].

«Pertanto – continuò – anche in guerra, poiché è bene avere armi, si deve avere il maggior numero possibile di lance e scudi, dato che è bene?» «Certo – disse Ctesippo –. Ma non pensi, Eutidemo, che basterebbero un solo scudo ed una sola lancia?».

«Sì».

«Avresti armato così anche Gerione e Briareo?[140] Ti avrei pensato più abile, dato che sei un maestro d'armi, insieme con il tuo compagno».

Eutidemo tacque, mentre Dionisodoro, *[D]* in riferimento alle risposte precedenti, chiese a Ctesippo: «Perciò, ti sembra un bene anche possedere dell'oro?».

«Certo, molto», affermò Ctesippo.

«Allora, non ti sembra che si debba avere sempre e dovunque beni?».

«Esattamente», disse.

«Perciò, ammetti che anche l'oro è un bene?», disse.

«L'ho senz'altro ammesso», rispose.

«Pertanto, si deve averlo sempre e dappertutto, e soprattutto su di sé?[141] E si sarebbe *[E]* sommamente felici se si avessero tre talenti[142] d'oro nello stomaco, un talento nel cranio e uno statere d'oro in ciascun occhio?».

«Perciò, Eutidemo – proseguì Ctesippo –, si racconta che i più felici e migliori tra gli Sciti siano quelli che hanno molto oro nel cranio, secondo lo stesso ragionamento per cui tu poco fa davi del cane a mio padre e, cosa ancora più strabiliante, che bevono nei loro crani dorati e ne guardano l'interno, tenendo in mano la sommità del loro capo»[143]. *[300 A]*

Aporie del vedere e del parlare

«Però, forse – disse Eutidemo –, gli Sciti e gli altri uomini, vedono le cose che possono essere viste o quelle che non possono?»[144].

«Senz'altro quelle che possono».

«Perciò, anche tu?», chiese.

«Anch'io».

«Tu vedi, dunque, i nostri abiti?».

«Sì».

«Essi, allora, possono vedere».

«Straordinariamente», rispose Ctesippo.

«E dunque?», domandò.

«Nulla. Ma tu, forse, non credi che essi vedano, dato che sei così ingenuo. Però, mi sembra, Eutidemo, che tu dorma ad occhi aperti e, se è possibile non dire nulla, pur parlando, che tu stia facendo proprio questo». *[B]*

«Non è proprio possibile – chiese Dionisodoro – parlare tacendo?[145]».

«Assolutamente no», rispose Ctesippo.

«E nemmeno tacere parlando?».

«Ancor meno», ribatté.

«Perciò, quando tu parli di pietre, di legni e di ferri, non parli di cose che tacciono?».

«Senz'altro no – replicò Ctesippo – se passo davanti alle officine dei fabbri. Anzi, si dice che i ferri emettano suoni e gridino forte, se li si tocca: e così, grazie alla tua sapienza, ti è sfuggito che riguardo a questo

non hai detto nulla. Ma dimostratemi ancora l'opposto, ossia che è possibile tacere parlando». *[C]*

Mi sembrava proprio che Ctesippo si desse da fare per mettersi in mostra davanti al suo amato.

«Quando sei in silenzio – chiese Eutidemo – non taci su tutto?».

«Sì», ammise l'altro.

«Perciò, tu taci anche sulle cose che parlano, dato che fanno parte del tutto».

«E come? – domandò Ctesippo – Non tace tutto?».

«Per nulla affatto», replicò Eutidemo.

«Ma allora, carissimo, tutto parla?».

«Senz'altro quelle cose che parlano».

«Però – riprese l'altro – non ti sto chiedendo questo, ma la mia domanda è: tutte le cose tacciono o parlano?».

«Né l'una né l'altra cosa, né entrambe, insieme – intervenne Dionisodoro –. *[D]* So bene che non riuscirai a replicare a questa risposta».

E Ctesippo che, come al solito, era scoppiato in una grande risata, disse: «Eutidemo, tuo fratello avendo dato una duplice risposta, ha perduto e vinto»[146].

Clinia ne fu contentissimo e si mise a ridere, cosicché Ctesippo divenne dieci volte più grande.

Mi sembra che quel furbo di Ctesippo, ascoltando, abbia imparato le loro finezze: difatti, al giorno d'oggi, non vi è tra gli uomini una tale sapienza. *[E]* Perciò chiesi: «Perché ridi, Clinia, di cose così serie e belle?».

Idee, dialettica e anima

«Ma tu, Socrate – ribatté Dionisodoro –, hai mai visto una cosa bella?».

«Certo e molte, Dionisodoro», risposi. *[301 A]*

«Ma erano diverse dal Bello, oppure identiche ad esso?», proseguì.

Allora mi trovai completamente in difficoltà e credetti di essere stato giustamente punito per avere aperto bocca. Tuttavia, dissi: «Erano diverse dal Bello in sé, anche se in ciascuna di esse era presente una certa bellezza».

«Perciò – concluse –, se vicino a te vi è un bue, sei un bue e, dal momento che ti sono presente io, sei Dionisodoro?[147]».

«Sta' zitto!», esclamai.

«Ma in quale modo – chiese – una cosa diversa potrebbe essere diversa, quando un diverso è presente a un diverso?». *[B]*

«Ti trovi, forse, in difficoltà per questo?», domandai.

Oramai, tentavo di imitare la sapienza dei due uomini, dato che la desideravo.

«E come potremmo non essere in difficoltà – riprese – io e tutti gli altri uomini, su ciò che non è?».

«Che cosa stai dicendo, Dionisodoro?– chiesi – Il bello non è, forse, bello, e il brutto, non è brutto?».

«Se mi pare», rispose.

«Ebbene, ti pare?».

«Certo», affermò.

«Perciò, anche l'identico è identico e il diverso diverso?[148] Difatti, è evidente che il diverso non è identico, ma *[C]* non avrei mai creduto che nemmeno un bambino potesse trovare difficoltà nel fatto che il diverso sia diverso. Ma tu, Dionisodoro, hai volutamente trascurato questo, perché, per il resto, mi sembra che voi, come gli artigiani, ai quali compete eseguire il proprio lavoro, realizziate bene la dialettica».

«Allora, tu sai – chiese – che cosa compete a ciascun artigiano? Innanzi tutto, sai a chi conviene lavorare il ferro?».

«Certamente, al fabbro».

«E a chi fare vasi?».

«Al vasaio».

«E a chi sgozzare, scuoiare e, fatta

a piccoli pezzi la carne, bollirla e arrostirla?». *[D]*

«Al cuoco», dissi.

«Perciò, se uno – proseguì – fa ciò che gli compete, agirà rettamente?».

«Sicuramente».

«Ma conviene, come tu affermi, fare a pezzi il cuoco e scuoiarlo?[149] Lo hai ammesso, oppure no?».

«L'ho ammesso – riconobbi –, ma abbi pietà di me».

«Perciò, è chiaro – incalzò – che se uno, sgozzato il cuoco e fattolo a pezzi, lo bollirà e arrostirà, agirà in modo conveniente. E se uno forgia il fabbro stesso e fa di coccio il vasaio, anche questo agirà come gli si addice». *[E]*

«O Poseidone – esclamai –, ormai hai raggiunto il coronamento della sapienza. Ebbene, non mi sarà mai presente, così da diventare mia?».

«Socrate – chiese –, la riconosceresti, se fosse diventata tua?».

«Chiaramente, se tu lo volessi»[150], risposi.

«Ma tu – domandò – pensi di conoscere ciò che è tuo?».

«A meno che tu non sostenga il contrario: difatti, si deve incominciare da te e finire con Eutidemo, qui presente»[151].

«Ebbene – proseguì – consideri tue le cose che governi e che puoi *[302 A]* usare come vuoi? Per esempio, un bue ed una pecora, forse li riterresti tuoi, se li potessi vendere, donare o sacrificare al dio che preferisci? Invece, quelli per cui non è così, non li considereresti tuoi?».

Ed io, che pensavo che da queste domande sarebbe sorto qualcosa di meraviglioso e, insieme, desideravo udirlo al più presto, risposi: «È proprio così: solo le cose di quel tipo sono mie».

«Ebbene – continuò – non chiami animali quelli che hanno l'anima?». *[B]*

«Sì», ammisi.

«Allora, tra gli animali, ammetti come tuoi quelli di cui ti è possibile fare tutto quello che hai detto poco fa?».

«Ne convengo».

Ed egli, fermatosi per finta, come se stesse riflettendo su qualcosa di grande, domandò: «Dimmi, Socrate, hai uno Zeus patrio?».

Ed io, sospettando che il discorso sarebbe giunto dove in realtà finì, tentavo di sfuggire ad un accerchiamento senza via di uscita e mi dibattevo da ogni parte come se fossi stato catturato da una rete: «Non l'ho, Dionisodoro», ammisi.

«Allora, tu sei un miserabile, *[C]* e non sei nemmeno un Ateniese, se non hai né dèi patrii, né riti, né altro di bello e di buono!».

«Dionisodoro – gridai –, smettila di parlar così e non insegnarmi con questa durezza. Difatti, anch'io ho altari, riti domestici e patrii, e tutte le altre cose di questo tipo che gli altri Ateniesi possiedono».

«E gli altri Ateniesi – domandò – non hanno uno Zeus patrio?».

«No – risposi –, questa denominazione non si trova né tra nessuno degli Ioni, né tra quelli che sono emigrati da questa Città, né tra di noi; *[D]* invece Apollo viene detto patrio[152], per la generazione di Ione. Zeus, tra noi, non viene chiamato patrio, ma domestico e fratrio, come Atena fratria».

«Basta così – replicò Dionisodoro –, tu hai, a quanto pare, Apollo, Zeus e Atena».

«Esattamente», confermai.

«Pertanto, essi sarebbero tuoi dèi?», domandò.

«Progenitori – risposi – e signori».

«Ma senz'altro tuoi – proseguì –. Non hai ammesso che sono tuoi?».

«L'ho riconosciuto – convenni –. Che cosa ne consegue?».

«Perciò – chiese – questi dèi sono anche animali?[153] *[E]* Difatti, hai ammesso che quelli che hanno l'anima

sono animali. Oppure, questi dèi non hanno l'anima?».

«L'hanno», affermai.

«Pertanto, sono anche animali?».

«Animali», confermai.

«Però, tra gli animali – continuò – hai ammesso come tuoi quelli che puoi donare, vendere e sacrificare al dio che preferisci».

«Ne ho convenuto – riconobbi –. Non vi è, per me, possibilità di ritrattazione, Eutidemo».

«Pertanto – incalzò – dimmi subito: dato che riconosci che sono tuoi Zeus *[303 A]* e gli altri dèi, forse ti è possibile venderli, o donarli, oppure usarli come vuoi, come con gli altri animali?».

Perciò io, Critone, come colpito in pieno[154] dalle sue parole, rimasi senza voce.

Ma Ctesippo, venuto in mio aiuto[155], esclamò: «Accidenti, Eracle! Che bel discorso!».

E Dionisodoro chiese: «Ma Eracle è accidenti, oppure accidenti è Eracle?»[156].

Ctesippo osservò: «O Poseidone! Che ragionamento portentoso! Mi ritiro; questi due uomini sono invincibili». *[B]*

Elogio degli eristi

Caro Critone, a questo punto, non ci fu nessuno dei presenti che non lodasse in modo smisurato il discorso ed i due uomini; col loro ridere, applaudire, manifestare contentezza, poco mancò che non scoppiassero[157]. Difatti, prima, a ciascun ragionamento avevano applaudito in modo bellissimo solo gli amanti di Eutidemo, mentre ora, poco mancò che non applaudissero e si congratulassero con i due uomini addirittura le colonne del Liceo.

Perfino io stesso, ero in una disposizione tale da [C] ammettere di non avere mai visto degli uomini così sapienti e, del tutto soggiogato dalla loro scienza, mi volsi ad elogiarli e celebrarli, dicendo: «O voi beati per la vostra mirabile natura, per cui avete saputo eseguire un compito tanto grande, così in fretta e in poco tempo! I vostri discorsi, Eutidemo e Dionisodoro, hanno anche molti altri pregi: però fra questi, il più straordinario è che non ve ne importa nulla della maggior parte degli uomini, anche dei più venerabili e famosi, *[D]* ma solo di quelli che sono simili a voi. Difatti, sono sicuro che questi ragionamenti potrebbero piacere soltanto a pochissimi uomini, simili a voi, mentre gli altri li ignorano in modo tale che, come ben so, si vergognerebbero di più a confutare gli altri con questi discorsi, che ad essere confutati essi stessi. E ancor più, ciò che vi è di civile e gradevole nei vostri discorsi è che quando affermate che nulla è bello, o buono, o bianco, o altro di simile o, addirittura, *[E]* che niente è diverso da nient'altro, sicuramente chiudete la bocca agli uomini, come anche voi sostenete; però, non tappate solo quella degli altri ma, mi sembra, anche la vostra; questo è assai gentile e toglie ogni odiosità ai vostri ragionamenti. Tuttavia il punto principale è che per voi la vostra arte è tale, ed è stata scoperta con tanta abilità, che in brevissimo tempo chiunque la può apprendere. Me ne sono reso conto, per parte mia, badando a Ctesippo e vedendo con quale rapidità istantanea sia diventato capace di imitarvi. *[304 A]* Senz'altro, il sapere di cui vi occupate è bello, perché si trasmette rapidamente, ma non è adatto alla discussione pubblica, anzi, se mi darete retta, vi guarderete dal parlare davanti a molti, perché non succeda che, dopo aver imparato in fretta da voi, non vi siano nemmeno riconoscenti. Anzi, discutete soprattutto fra voi due soli: altrimenti, qualora lo facciate davanti

a qualcun altro, che sia soltanto con uno che vi dia del denaro. Se siete saggi, darete questi stessi consigli *[B]* anche ai vostri discepoli: che non discutano mai con nessuno, tranne che con voi e tra di loro, perché ciò che è raro è prezioso, Eutidemo. Invece l'acqua non costa nulla[158], pur essendo ottima, come disse Pindaro. Ebbene – conclusi – accogliete anche me e Clinia, qui presente, tra voi»[159].

Dopo aver scambiato tra noi queste parole e poche altre ancora, ce ne andammo via. Tu, dunque, cerca di venire con noi dai due uomini, *[C]* dato che si dicono capaci di insegnare a chi li voglia pagare, senza nessun limite, né di natura, né di età (e, cosa che a te soprattutto interessa sentire, dichiarano che l'arricchirsi non è affatto di impedimento), perché chiunque possa accogliere facilmente la loro sapienza[160].

Conversazione conclusiva tra Socrate e Critone su retorica, filosofia ed educazione

Critiche di un logografo alla filosofia e risposta di Socrate

CRITONE – O Socrate, sono senz'altro desideroso di ascoltare ed imparerei volentieri qualcosa, tuttavia c'è il pericolo che anch'io sia uno di quelli che non assomigliano ad Eutidemo ma che, piuttosto, come anche tu ricordavi[161], *[D]* preferiscono venire confutati da ragionamenti di quel tipo, invece che confutare. Mi sembra proprio ridicolo rimproverarti, ma voglio riferirti ugualmente quello che ho udito. Sappi che uno di quelli che venivano via da voi, un uomo che è considerato molto sapiente, uno di quelli capaci di comporre discorsi per i tribunali[162], avvicinatosi a me mentre stavo passeggiando, chiese: «Critone, non ascolti nulla di ciò che affermano questi sapienti?».

«No, per Zeus – risposi –; non sono riuscito ad avvicinarmi abbastanza da udire, a causa della folla».

«Eppure – replicò – valeva la pena di ascoltare». *[E]*

«Perché?», domandai.

«Per sentir discutere uomini che attualmente sono i più sapienti in tali ragionamenti».

Ed io replicai: «Quale impressione ti hanno fatto?».

«Che altro – ribatté – se non di aver udito ciò che, di solito, si sente sempre da tali chiacchieroni, che dedicano uno scarso impegno a cose che non hanno valore?».

Egli si servì, all'incirca, di queste parole.

Ed io osservai: «Però, la filosofia è cosa attraente».

«Come, attraente – chiese –, *[305 A]* mio caro: invece, non ha nessun valore. Se fossi stato presente, adesso, credo che ti saresti assai vergognato del tuo compagno: era così assurda la sua intenzione di affidarsi a uomini cui non interessa nulla di ciò che dicono, ma che si attaccano a ogni frase. E questi, come affermavo poco fa, sono i migliori tra i contemporanei. Invece, Critone – concluse –, questa attività in sé e gli uomini che se ne occupano, sono insulsi e ridicoli».

Tuttavia, a me, Socrate, sembrava che questa attività *[B]* non venisse biasimata correttamente né da lui, né casomai da altri. Al contrario invece, mi pareva giusto rimproverare il voler discutere con gente simile, davanti a molte persone.

SOCRATE – Critone, le persone di tal genere sono meravigliose. Ma non so ancora che cosa devo dire. Quello che ti si è avvicinato e ha biasimato la filosofia a quale categoria apparteneva? Forse, era di quelli capaci di contendere nei tribunali, un retore, o uno di quelli che mandano in tribunale gli

oratori, un compositore dei discorsi con cui i retori discutono?[163] *[C]*

CRITONE – Per Zeus, non era assolutamente un oratore, né penso che si sia mai presentato in tribunale. Però, per Zeus, si dice che sia molto competente in questo e sia capace e componga abili discorsi.

SOCRATE – Adesso capisco. Proprio di costoro anch'io, poco fa, intendevo parlare. Sono questi, Critone, che Prodico[164] considera a metà strada fra il filosofo ed il politico. Essi, invece, credono di essere gli uomini più sapienti di tutti e, oltre a esserlo, di venire anche considerati tali dai più, cosicché, al fatto che godano della stima di tutti *[D]* non farebbero ostacolo nient'altro che i filosofi. Pensano, dunque, che, se riusciranno a far credere che essi non meritino nessuna stima, otterranno incontestabilmente la palma della vittoria davanti a tutti, quanto a reputazione per la sapienza. Difatti, credono di essere realmente sapientissimi, ma, quando vengono assediati in conversazioni private, pensano che l'insuccesso dipenda da quelli della cerchia di Eutidemo. Insomma, ritengono di essere molto sapienti ed a buon diritto, perché si occupano con misura di filosofia[165], di politica, *[E]* senz'altro secondo un ragionamento verosimile e credono di partecipare di entrambe quanto conviene e, essendo al riparo di pericoli e lotte, di cogliere i frutti della sapienza.

CRITONE – Ma allora, Socrate, ti sembra che affermino qualcosa di sensato? Il ragionamento di questi uomini infatti, non manca di un certo bell'aspetto.

SOCRATE – Difatti, Critone, è proprio così: si tratta di bell'aspetto, *[306 A]* piuttosto che di verità[166]. Non è davvero facile persuaderli che gli uomini e tutti gli altri esseri, che siano intermedi tra due realtà e che si trovino ad essere partecipi di entrambe, se sono composti di una cosa cattiva e di una buona, riescono migliori della prima, peggiori della seconda; se, invece, sono costituiti da due cose buone, ma non relative allo stesso fine, risulteranno peggiori di entrambe, rispetto al fine per cui è utile ciascuna di quelle di cui sono composti; se, invece, sono costituiti da due cattive, non in relazione allo stesso fine, stanno nel mezzo: *[B]* solo in questo caso sono migliori di ciascuna di quelle di cui partecipano. Perciò, se la filosofia è un bene e così pure l'attività politica, ciascuna rispetto ad un fine diverso e questi, partecipando di ambedue, sono nel mezzo, non dicono nulla di valido, perché sono inferiori ad entrambe. Se poi sono una buona e una cattiva, sono superiori all'una e inferiori all'altra; invece, se sono entrambe cattive, solo in questo caso direbbero qualcosa di vero e in nessun altro. Però, non penso *[C]* che essi riconoscano, né che entrambe siano cattive, né che una sia cattiva ed una buona. In realtà questi, partecipando di entrambe, sono ad essi inferiori, in relazione al fine per cui la filosofia e la politica sono degne di considerazione e, pur essendo in verità terzi, cercano di sembrare primi[167]. Pertanto, occorre perdonarli per questo loro desiderio e non adirarsi, ma prenderli per quello che sono. Bisogna, infatti, amare ogni uomo, chiunque sia, qualsiasi cosa dica, *[D]* che mostri intelligenza e si impegni coraggiosamente nell'attuarla.

Ricerca dell'educatore del figlio di Critone

CRITONE – A mia volta, anch'io, Socrate, sono in grave difficoltà, come ti ripeto spesso, per i miei figli[168]: che cosa ne devo fare? L'uno è ancora piuttosto giovane e piccolo, mentre Critobulo ha già l'età, ed ha bisogno

di qualcuno che lo aiuti. Quando sono con te, mi sento in una tale disposizione, che mi sembra una follia essermi tanto preoccupato di molte altre cose per i miei figli, sia *[E]* riguardo al matrimonio perché nascessero dalla madre più nobile, sia riguardo ai beni perché fossero il più possibile ricchi, ed avere, invece, trascurato la loro educazione[169]. Tuttavia, quando osservo qualcuno di quelli che sostenevano di educare gli uomini, resto perplesso e ciascuno di essi mi sembra, a ben vedere, assai strano[170], *[307 A]* se devo proprio dirti la verità. E così, non so come avviare questo giovane alla filosofia.

SOCRATE – Caro Critone, non sai che in ogni attività gli uomini inetti e senza valore sono molti, mentre quelli seri e degni di stima sono pochi? Ebbene: la ginnastica non ti sembra una bella attività, e così la crematistica, la retorica e la strategia?

CRITONE – Senz'altro.

SOCRATE – E allora, non vedi che in ciascuna di queste attività *[B]* i più sono ridicoli nel loro operare?

CRATILO – Sì, per Zeus; dici proprio la verità.

SOCRATE – Ma, per questo motivo, tu vorrai proprio evitare tutte le occupazioni e non vi avvierai tuo figlio?

CRATILO – Non sarebbe proprio giusto, Socrate.

SOCRATE – Allora, Critone, non fare ciò che non si deve fare, ma dopo aver mandato fuori dai piedi quelli che si dedicano alla filosofia, buoni o cattivi che siano, e dopo aver messo alla prova nel miglior modo la cosa stessa[171], *[C]* se ti sembra mediocre, allora allontana da essa ognuno, non solo i tuoi figli. Se, invece, essa ti pare quale io penso che sia, allora seguila ed esercitala con coraggio, come afferma il proverbio[172], tu stesso ed i tuoi figli.

NOTE

[1] Il Liceo era uno dei tre grandi ginnasi di Atene, fondati nel VI secolo a.C. insieme con l'Accademia ed il Cinosarge. Si trovava fuori della Città, ad est, ai piedi del Licabetto ed in riva all'Ilisso. Sembra che fosse stato denominato così perché il luogo era sacro ad Apollo Licio. Sul Liceo come scuola filosofica cfr. anche Reale, *Storia...*, vol. V, s.v. *Liceo*, *Peripato*; vol. II, p. 381, *in* nota; vol. III, pp. 125-128.

[2] Cfr. 275 A-B. Il figlio di Assioco è Clinia. Si vedano anche, per Clinia la *Presentazione* e per Assioco la nota 23.

[3] Critobulo è figlio di Critone (cfr. *Apologia di Socrate*, 33 E; 38 B); in *Fedone*, 59 B, compare tra coloro che assistettero alla morte di Socrate.

[4] Sul riferimento di ἐκεῖνος (= quello) e οὗτος (= questo) a Clinia, piuttosto che a Critobulo gli interpreti sono discordi: il senso più probabile di questo passo è che Clinia, un poco più giovane di Critobulo, sembra avere la sua stessa età.

[5] Su Eutidemo e Dionisodoro cfr. la *Presentazione*.

[6] Chio era una delle isole Sporadi, vicino alle coste dell'Asia minore, tra Lesbo e Samo.

[7] La città di Turi, *in* Magna Grecia, presso il golfo di Taranto, era stata fondata, a quanto pare, da Ateniesi e loro alleati, nel 444-441 a.C. circa, sul terreno ove sorgeva Sibari, distrutta nel 510 a.C. da Crotone. Sembra che la costituzione di Turi fosse stata preparata, dietro richiesta di Pericle, da Protagora. Nel 412-411 gli Ateniesi ed i loro alleati erano stati scacciati da Turi. Questo evento può essere collegato all'esilio da Turi di Eutidemo e Dionisodoro.

[8] Socrate incomincia l'elogio ironico dei due sofisti, con un gioco di parole, servendosi di termini composti con πᾶν (= tutto).

[9] Il pancrazio era una gara di lotta e pugilato.

[10] Si tratta di due atleti del pancrazio conosciuti solo attraverso questa citazione.

[11] I cittadini ateniesi chiamati in tribunale dovevano difendersi da soli; se non ne erano capaci, potevano rivolgersi ad un logografo di professione che, dietro pagamento, scriveva il discorso di difesa, che essi avrebbero letto.

[12] Sull'arte eristica, ossia del contendere a parole, in modo, da sopraffare l'avversario con qualunque mezzo, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 271-273; vol. V, s.v. Si noti, inoltre che, a differenza dell'arte dialettica, per la quale occorre un lunghissimo tirocinio educativo, l'eristica può essere imparata in uno o due anni.

[13] Cfr. *Menesseno*, 235 E. Conno era un famoso maestro di musica ateniese, più volte preso di mira dai comici.

[14] Cfr. *Apologia di Socrate*, 31 D; *Eutifrone*, 3 B; *Alcibiade maggiore*, 103 A; *Repubblica*, VI 496 C; *Teeteto*, 151 A. Sul significato del «segno divino» cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 346-352.

[15] Cfr. *Liside*, 206 E; *Protagora*, 315 A-E; *Carmide*, 153 A - 155 E.

[16] Su Ctesippo si veda la *Presentazione*. Peania era un demo (una circoscrizione) dell'Attica, ad est di Atene.

[17] Cfr. 293 B 8.

[18] Cfr. *Leggi*, VII 792 D. Formule ironiche di divinizzazione si trovano anche in 272 E; 288 B; 293 A; 296 D; 301 E.

[19] Tipica espressione platonica per designare il re di Persia; cfr. *Gorgia*, 470 E; *Apologia di Socrate*, 40 D.

[20] Cfr. *Gorgia*, 455 C-D; 458 B - 461 A.

[21] Cfr. *Menone*, *passim*; *Protagora*, 316 B - 328 D; 348 C - 360 C.

[22] Per la scansione tra parti eristiche e parti protrettiche cfr., nella *Presentazione*, lo Schema introduttivo.

[23] Cfr. 271 B. Alcibiade il Vecchio (cfr. Erodoto, *Storie*, VIII 17) ebbe due figli: uno morì a Cheronea (nel 447 a.C.), lasciando, a sua volta, due figli, dei quali il maggiore fu Alcibiade, l'amico di Socrate (cfr. sopra, le *Presentazioni* dei dialoghi omonimi). L'altro figlio di Alcibiade il Vecchio fu Assioco, padre di Clinia. A questo Assioco è dedicato il dialogo pseudo-platonico *Assioco*.

[24] Le Muse erano figlie di Mnemosine o Mneme (Memoria). Sulle Muse, cfr. la nota 72 del *Cratilo*.

[25] Il sofisma fa leva sulla duplicità di significato di σοφός (= colui che sa; colui che apprende), di ἀμαθής (= ignorante; che non apprende) e di μανθάνειν (= comprendere; apprendere). Esso ha luogo in due tempi: dapprima Clinia viene spinto da Eutidemo a negare la sua affermazione, poi viene costretto da Dionisodoro a negareanche questo.

[26] Era un maestro di scuola, che insegnava a leggere e scrivere.

[27] Cfr. 277 B.

[28] Allusione ad una figura di danza che non conosciamo.

[29] Il presente sofisma segue lo schema di quello esposto alla nota 25. Esso fa leva sul duplice significato di μανθάνειν (= apprendere, comprendere) ed ha luogo in due tempi, prima con Eutidemo, poi con Dionisodoro, finché Clinia riafferma, dopo averlo negato, ciò che dapprima aveva sostenuto.

[30] Cfr. 276 C.

[31] Cfr. *Repubblica*, IX 583 B; *Fedro*, 256 B.

[32] Cfr. *Simposio*, 176 B.

[33] La θρόνωσις (= intronizzazione) precedeva l'iniziazione ai Misteri. L'iniziato sedeva su un trono sacro, mentre le Coribanti, sacerdotesse della dea frigia Cibele, danzavano e cantavano intorno a lui. Cfr. *Cratilo*, 413 A; *Teeteto*, 152 C; 155 C - 156 A; *Menone*, 76 E; *Simposio*, 209 E - 210 A; 215 E; *Leggi*, VII 790 D; *Fedro*, 228 A. Si veda la forte ironia del paragone fra l'insegnamento dei due sofisti e l'iniziazione ai Misteri.

[34] Sul Sofista Prodico di Ceo e sulla sua arte sinonimica, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 256-263; vol. V, s.v.

[35] Cfr. Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 165 B; 166 B; *Categorie*, I 1 A.

[36] Cfr. sotto, 283 B - C; 288 C - D; 294 B; 300 E. Si noti il nesso fra serietà e gioco presente in questo passo.

[37] Cfr. sopra, 275 A.

[38] In questa discussione sulla sapienza come condizione della felicità Socrate fa leva sui diversi significati di εὖ πράττειν: «aver successo», «essere felici», «star bene», «agire bene».

[39] Cfr. 278 D.

[40] Sul confronto fra beni si vedano *Gorgia*, 451 E; *Menone*, 87 E - 88 A.

[41] Cfr. 279 C.

[42] Cfr. 276 A.

[43] Cfr. 279 A.

[44] Cfr. *Carmide*, 171 D - 174 E; *Menone*, 97 B - 98 A; *Repubblica*, IV 428 B - 429 A; *Alcibiade minore*, 146 D - 147 B.

[45] Cfr. *Gorgia*, 507 B; *Fedone*, 68 D; *Repubblica*, III 402 C; VI 491 B.

[46] Cfr. *Liside*, 218 A; *Alcibiade maggiore*, 117 D; *Critone*, 44 D; *Sofista*, 228 B - 229 E; *Politico*, 300 D-E.

[47] Cfr. *Gorgia*, 467 C; *Lachete*, 195 C.

[48] Cfr. *Protagora* e *Menone*, *passim*.

[49] Cfr. 275 A.

[50] Cfr. 278 E.

[51] Cfr. 274 D.

[52] Cfr. 275 A.

[53] Cfr. 272 D.

[54] Cfr. 275 B. Su gioco e serietà, si veda la nota 36.

[55] Questo sofisma fa leva sull'interpretazione di ὅς (pronome relativo «il quale»), nel senso di οἷος (= tale), in esso anche il verbo εἶναι (= essere) viene usato sia per «essere tale», sia per «esistere». Il desiderio di mutamento di carattere qualitativo in Clinia viene identificato con il desiderio di un suo mutamento nell'esistenza, ossia della sua morte.

[56] L'equivoco fa leva su τὸ ὄν (= ciò che è): si identifica la realtà della parola con la realtà della cosa espressa. Cfr. anche Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 4, 166 B, nonché la nota 66.

[57] Secondo Eutidemo il λέγειν (= parlare), è un πράττειν (= agire) e anche un ποιεῖν (= fare, produrre). Perciò, il λέγειν (= parlare) è un ποιεῖν (= fare, produrre). Se non si può agire su ciò che non è, non lo si può nemmeno fare, né dire: allora non si può mentire. Il sofisma consiste in questo: parlando, si produce l'espressione di una cosa, ma non la cosa stessa. Cfr. *Cratilo*, 385 B; *Sofista*, 236 E - 246 E; *Carmide*, 163 B.

[58] Cfr. *Sofista*, 249 D - 254 C.

[59] Κακῶς λέγειν può essere inteso sia come «dire male di», sia come «dire inesattamente».

[60] Il termine ψυχρός significa sia «freddo», sia «insignificante».

[61] Si tratta del termine ἐξολωλέναι, usato da Dionisodoro (cfr. 283 D) e ripreso da Ctesippo (cfr. 285 A).

[62] Cfr. *Protagora*, 318 A.

[63] I Carii, un popolo dell'Asia minore, i cui membri si arruolavano spesso come mercenari negli eserciti stranieri, erano considerati nel mondo antico degli esseri senza valore (cfr. *Lachete*, 187 B; Omero, *Iliade*, IX 378).

[64] Nelle *Peliadi* di Euripide si raccontava che Medea, volendo vendicarsi di Pelia (che aveva ucciso il proprio fratellastro ed i suoi figli e mandato Giasone alla conquista del Vello d'oro), disse alle figlie di farlo a pezzi e cuocerlo, perché poi, con le sue arti magiche, lo avrebbe fatto tornare in vita, non più vecchio, ma giovane. In seguito, non pronunciò le formule magiche per richiamare alla vita Pelia, e le figlie, inorridite per il delitto compiuto, si recarono volontariamente in esilio in Arcadia (cfr. Euripide, *Medea*, 484-487).

[65] Il Sileno frigio Marsia, cantore e flautista, aveva sfidato Apollo ad una gara, ed era

stato scorticato per punizione dal dio (cfr. Plutarco, *Alcibiade*, 2; Erodoto, *Storie*, 7, 26; Ovidio, *Metamorfosi*, 6, 383; Aristofane, *Nuvole*, 439-442; Platone, *Repubblica*, III 399 E; *Leggi*, IV 677 D). Cfr. *Simposio*, nota 125.

[66] La tesi dell'impossibilità del contraddire va riferita ad Antistene (cfr. Aristotele, *Topici*, I 11, 104 B; *Metafisica*, V, 1024 B). Su Antistene, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 390-402; vol. V, s.v.

[67] Cfr. 284 C.

[68] Questo passo viene spiegato da Reale, in *Storia ...*, vol. I, p. 272, nota 1, come segue. Se due persone pensano e parlano di una stessa cosa X, allora concordano; se, invece, uno dei due ha una nozione «falsa» di X, allora non parla di X, bensì di Y; se, infine, entrambi hanno una nozione «falsa» di X, allora uno pensa a Y, l'altro a Z, e nessuno a X, cosicché non si contraddicono. Si veda anche la nota successiva.

[69] Su Protagora cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 230 -242; vol. V, s.v. Reale, ivi, vol. I, a p. 273 osserva che in questo passo Platone mette in rilievo il fondamento protagoreo della dottrina eristica: l'escrescenza patologica del metodo antilogico porta alla distruzione di ogni ragionamento sia altrui, sia proprio. Cfr. *Teeteto*, 151 E - 152 C; 171 C.

[70] Platone allude alle radici eleatiche della dottrina protagorea (cfr. *Sofista*, *passim*).

[71] Cfr. *Cratilo*, 429 D.

[72] Cfr. *Liside*, 218 A.

[73] Cfr. *Cratilo*, 386 A-D; *Fedone*, 93 B - 94 B.

[74] Sui problemi relativi a questo passo, cfr. H. Neitzel, *Platon, Euthidemus 286 E*, in «Hermes», 112 (1984), pp. 372-377.

[75] Cfr. 284 B-C; 286 C-D.

[76] Cfr. 273 D.

[77] Il testo presenta il termine Κρόνος (= Crono), che era il padre di Zeus, dal quale era stato spodestato. Perciò, il nome di Crono veniva collegato a ciò che è antiquato, superato, sciocco (cfr. Aristofane, *Nuvole*, 929; *Pluto*, 581; *Vespe*, 1480; Platone, *Cratilo*, 396 B e la nota 38).

[78] Cfr. 287 A.

[79] Cfr. 273 D; si veda anche 272 B-C.

[80] Si noti l'allusione ironica di Platone alla sapienza ed al riserbo dei due eristi nel presentare le proprie dottrine.

[81] Il sofisma fa leva sul duplice significato di νοεῖν, come «pensare» e «avere significato».

[82] Cfr. 286 C.

[83] Ctesippo applica in modo parodistico ai due eristi una formula di invocazione agli dèi (cfr. *Cratilo*, 400 E). Si veda anche la nota 18.

[84] Cfr. 277 D-E.

[85] Secondo Omero (*Odissea*, IV 349-570), Proteo era un dio del mare, che viveva spesso sull'isola di Faro, vicino alla foce del Nilo. Aveva il potere di trasformarsi; conosceva il passato ed il futuro, ma non lo voleva rivelare ai mortali. Dietro consiglio della ninfa Idotea, figlia di Proteo, Menelao (cfr. la nota successiva) lo volle interrogare, senza lasciarselo scappare, nonostante tutte le sue metamorfosi, finché non ottenne risposta (cfr. *Eutifrone*, 15 D; *Ione*, 541 E; *Repubblica*, II 381 D).

[86] Menelao era fratello di Agamennone e marito di Elena. Secondo la versione di Omero nell'*Iliade (passim)* era figlio di Atreo, re di Micene, ed apparteneva alla stirpe di

Pelope.

[87] Cfr. 273 E.

[88] Cfr. 288 C.

[89] Cfr. 282 D. Si noti, ancora una volta, nel corso del passo, l'ironica allusione alla serietà.

[91] Cfr. 272 A; 305 B.

[92] Sulla allusione platonica alla propria teoria delle scienze cfr. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, alle pp. 105-106; 108; 115.

[93] Cfr. *Protagora*, 315 A-B; 328 D; *Gorgia*, 454 B; 459 A; *Fedro*, 261 A; 267 C-D.

[94] Cfr. *Ione*, 540 D; *Politico*, 304 E.

[95] Cfr. *Menone*, 81 C - 82 C; *Cratilo*, 436 D; *Teeteto*, 169 A.

[96] Cfr. *Repubblica*, VI 511 B-D; VII 521 C - 532 A; 536 D - 537 D; *Cratilo*, 390 C; *Fedro*, 276 E; *Politico*, 285 D; 287 A.

[97] Ad Atene ed in Grecia si usava allevare le quaglie, che venivano poi fatte combattere tra di loro (cfr. *Liside*, 211 E, 212 D; *Leggi*, VII 789 B - C). Si veda, nel passo, l'allusione al rapporto fra arti, scienze matematiche e dialettica.

[98] Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, alle pp. 10 -108, spiega che Platone, per sottolineare l'importanza della conoscenza del rapporto fra scienze matematiche e dialettica, interrompe il dialogo narrato e fa domandare da Critone se sia stato proprio Clinia a dire cose così intelligenti. Poiché per Critone non può essere stato nemmeno Ctesippo, né sono stati, come attesta Socrate, i due eristi, per non spiegare chi abbia introdotto nel dialogo queste conoscenze ulteriori e fondative, Socrate, dissimulando ed esagerando nello stesso tempo, si riferisce a degli esseri superiori. Con l'allusione alla dialettica, si sfiora, infatti, l'ambito di ciò che è superiore, divino.

[99] Cfr. *Eutifrone*, 4 A.

[100] In *Eutidemo*, 291 C; *Politico*, 258 E - 259 C; 276 B-C; 292 E, arte regale ed arte politica vengono identificate.

[101] Cfr. Eschilo, *Sette contro Tebe*, 1-3. Cfr. anche *Repubblica*, VI 488 B-C.

[102] Cfr. *Carmide*, 171 A.

[103] Critone era un proprietario terriero (cfr. 304 C).

[104] Cfr. 279 C-D; *Carmide*, 160 E - 161 A.

[105] Cfr. 281 D-E.

[106] Cfr. 281 E.

[107] Questo proverbio esprime una cosa ripetuta spesso ed inutilmente (cfr. Pindaro, *Nemea*, VII, 154-155; 104-105). Durante un conflitto fra Corinto e Megara, i Corinzi mandarono ai Megaresi un banditore, che ripeteva «Corinto, figlio di Zeus, non vi lascerà in pace; Corinto, figlio di Zeus vi perseguiterà», e così via, finché i Megaresi, irritati, non scacciarono l'araldo. Corinto era considerato il fondatore ed il primo re della città.

[108] Cfr. 291 C; 292 B.

[109] I Dioscuri (figli di Zeus), Castore e Polluce (cfr. Omero, *Odissea*, XI 298-304; *Iliade*, III 236-244) erano due giovani eroi, protettori dei marinai. La terza ondata veniva considerata la più pericolosa (cfr. *Repubblica*, V 472 A). Si noti che la richiesta di soccorso nel momento dell'aporia, accompagnata dall'invito alla serietà, viene ironicamente paragonata ad una invocazione agli dèi (in particolare, i Dioscuri, due fratelli gemelli, valorosi, di straordinaria bellezza).

[110] Il sofisma di Eutidemo consiste nel dare, ad un'espressione intesa in senso relativo, ἐπίστασαί τι (= sapere qualche cosa), un valore assoluto ἐπιστήμων εἶναι (= essere sapiente).

[111] Cfr. *Menone*, 81 D-E; *Fedro*, 249 A-E; *Teeteto*, 187 D - 188 E; *Alcibiade maggiore*, 106 E.

[112] Cfr. 286 C; 287 E.

[113] Alla lettera «cara testa» (cfr. Omero, *Iliade*, VIII 281; Platone, *Gorgia*, 513 C; *Fedro*, 264 A; *Ione*, 531 D).

[114] Cfr., sopra 293 E. Cfr. anche la *polymathia* di Ippia (Platone, *Protagora*, 315 B-C; *Ippia minore*, 366 B-C).

[115] Cfr. Pindaro, *Olimpiche*, II 98; *Pitiche*, IX 46; Platone, *Ippia minore*, 366 B-C.

[116] I due, essendo vecchi, probabilmente non avevano più denti. Cfr. Aristofane, *Pluto*, 1057 - 1058.

[117] Cfr. Omero, *Iliade*, XIII 337; Platone, *Eutifrone*, 3 C; *Repubblica*, X 610 C.

[118] Cfr. *Simposio*, 190 A; Euripide, *Baccanti*, 184; Senofonte, *Simposio*, II 22; VII 23.

[119] Cfr. 273 E.

[120] Socrate cerca di rendere più precisa la questione su cui viene interrogato, provocando l'irritazione di Eutidemo, che lo rimprovera di far domande, invece di rispondere.

[121] Cfr. 287 B.

[122] Cfr. *Sofista*, 235 B-C; *Lachete*, 194 B; *Repubblica*, IV 432 B.

[123] Cfr. 272 C, e la relativa nota 13.

[124] Cfr. Aristofane, *Nuvole*, 790; Platone, *Liside*, 218 A.

[125] Cfr. 295 B.

[126] Il sofisma si fonda sull'ambiguità di ἀεί, che significa sia «sempre», sia «in ogni occasione».

[127] Il sofisma fa leva sui diversi significati del termine πάντα nel contesto, che può voler dire sia «tutto quello che so», sia «tutto quello che è possibile sapere», e sulla distinzione fra ἅπαντα (= tutto nel suo insieme) e πάντα (= ciascuna cosa).

[128] Si noti il sapore ironico di un'espressione riservata, di solito, agli dèi (cfr. Aristofane, *Acarnesi*, 807).

[129] Cfr. *Repubblica*, I 348 E; *Gorgia*, 483 C.

[130] Dionisodoro, vedendo il fratello in pericolo, incomincia un nuovo sofisma.

[131] Platone allude al proverbio «Contro due, neppure Eracle ce la può fare» (cfr. *Fedone*, 89 C). Questo proverbio si riferisce ad una delle Fatiche di Eracle, il combattimento con l'Idra di Lerna, un serpente dalle molte teste, che ricrescevano, se tagliate. Durante la lotta con l'Idra, Eracle fu attaccato da un enorme granchio, che lo morse al piede, ma Eracle riuscì ad ucciderlo. Con l'aiuto del nipote Iolao, Eracle riuscì a vincere l'Idra, bruciando le ferite aperte delle teste tagliate (cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, 2,4; 2,5; 2,6). L'Idra rappresenta Eutidemo, di cui non si riescono ad interrompere i ragionamenti, mentre il granchio impersona Dionisodoro, che viene da sinistra (cfr. 271 B) e dà colpi bassi. Si noti, alle righe C 6 - D 1, l'uso di βοηθεῖν (= venire in aiuto).

[132] Sembra che Patrocle fosse un figlio di Fenarete e Cheredemo e, perciò, fratellastro di Socrate, il quale aveva per genitori Sofronisco e Fenarete (cfr., inoltre, in Aristofane, *Uccelli*, 794; *Pluto*, 84, la figura dello scultore Patrocle, contemporaneo di Socrate).

[133] Mentre Eracle era nato da Zeus ed Alcmena, Ificle era nato da Alcmena ed

Anfitrione (cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, 2,7,3; 1,8,2).

[134] Questo sofisma fa leva sul fatto che il termine πατήρ (= padre) viene inteso non come un attributo riferibile a più soggetti, ma come la caratteristica di un individuo, che non si può trovare in altri (cfr. 298 C, l'esempio dell'oro).

[135] Ossia riunire cose che non stanno insieme.

[136] Al termine σός (= tuo) viene dato un senso assoluto, ed esso viene riferito, sia a padre, sia a cane. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, alle pp. 103-104 osserva che la dimostrazione burlesca, che identifica il padre di Eutidemo e Dionisodoro con quello di Ctesippo e di tutti gli uomini, e non solo di questi, ma di tutti i viventi, fino ai ricci di mare ed ai cani, diventa comprensibile alla luce del fondamento della dottrina dell'anamnesi: la natura tutta quanta è congenere (*Menone*, 81 C-D).

[137] L'espressione ἀγαθὸν εἶναι (= essere un bene), può venire intesa sia in senso assoluto, sia in senso relativo.

[138] L'elleboro era per gli antichi una pianta medicinale, che poteva, fra l'altro, guarire dalla follia (cfr. Teofrasto, *Storia delle piante*, IX 10,2).

[139] Si tratta, probabilmente, della statua di Apollo, costruita dai Greci dopo la vittoria di Salamina (cfr. Pausania, *Descrizione della Grecia*, X 14,3) che, secondo Erodoto (*Storie*, VIII 12), era alta più di cinque metri.

[140] Gerione e Briareo erano giganti dalle molte braccia (cfr. Esiodo, *Teogonia*, 147-152). Si veda, anche, *Leggi*, VII 795 C).

[141] ἔχειν ἐν ἑαυτῷ può significare sia «avere in sé» come un organo, sia «avere su di sé» come un ornamento.

[142] Un talento che, come peso, equivaleva all'incirca a cinquanta chilogrammi, nell'epoca classica corrispondeva a circa sessanta mine, mentre lo statere equivaleva a dodici grammi circa.

[143] Erodoto, *Storie*, IV 65, afferma che gli Sciti erano soliti servirsi dei crani dei loro nemici come coppe; i ricchi ne facevano dorare l'interno. Si veda l'uso equivoco di ἑαυτῶν (= loro), che può essere riferito sia ai crani degli Sciti, sia a quelli dei nemici.

[144] Come soggetto τὰ δυνατὰ ὁρᾶν può essere inteso sia in senso passivo, «ciò che si può vedere», sia in senso attivo, «ciò che può vedere».

[145] L'espressione σιγῶντα λέγειν significa sia «parlare tacendo», sia «parlare di cose che tacciono». Analogamente, anche λέγοντα σιγᾶν significa sia «tacere parlando», sia «tacere di cose che parlano».

[146] Cfr. 297 A.

[147] In questo passo si deve segnalare una chiara allusione alla teoria delle Idee. L'aporia di Socrate di fronte alla domanda sul rapporto fra cose belle e Bello in sé e la sottolineatura della differenza fra cosa singola e Idee e della differenza del concetto di «presenza» mostrano che Socrate ha in mente, nella sua globalità, la problematica delle Idee, ma abbassa questa dottrina superiore ad eristica, affermando che, come le cose belle diventano tali grazie alla presenza della Bellezza, Socrate diverrebbe un bue grazie alla presenza del Bue, e così via.

[148] Socrate, imitando gli eristi, gioca sul senso di «Diverso», per sottolineare che si tratta di una forma particolare (cfr. *Teeteto*, 166 D; 189 D; *Sofista*, 254 B; 258 C; *Liside*, 217 D; *Parmenide*, 134 C - 135 D).

[149] Il sofisma si basa sul fatto che τίνα προσήκειν può essere inteso come conviene «che il cuoco faccia» e come «conviene fare il cuoco».

[150] Cfr. 296 D; 301 B.

[151] Viene qui usata, ironicamente, una formula riferita dai poeti agli dèi (cfr. Teocrito, *Idilli pastorali*, XVII 1).

[152] L'aggettivo πατρῷος significa sia «padre della razza», sia «protettore degli antenati»: in questo secondo senso veniva riferito dagli Ateniesi a Zeus. Apollo poteva essere correttamente denominato dagli Ateniesi «padre della razza», perché era padre di Ione, antenato degli Ateniesi (cfr. Euripide, *Ione*, 64-75). Su Apollo ed Atena, cfr. anche, nel *Cratilo*, le note 71 e 78.

[153] Ζῷον significa sia «essere vivente», sia «animale».

[154] Cfr. *Protagora*, 339 E.

[155] Si noti l'uso del verbo βοηθεῖν, «venire in soccorso». Cfr. 297 C-D.

[156] Si tratta dell'ultimo sofisma dell'*Eutidemo*, che consiste nel connettere come soggetto ed attributo due termini che sono casualmente giustapposti e non hanno nessun legame reciproco necessario.

[157] Cfr. *Liside*, 204 C-D; *Simposio*, 207 B.

[158] Cfr. Pindaro, *Olimpiche*, I 1.

[159] Si tratta di un passo che esprime in modo particolarmente emblematico il tema di fondo dell'*Eutidemo*, ossia la beffa sulla segretezza. Ad essa si collegano anche gli accenni alla rapidità di apprendimento presso i due eristi ed al pagamento delle lezioni che veniva richiesto dai Sofisti.

[160] Critone si occupava di affari e terreni (cfr. 291 E; 289 A).

[161] Cfr. 303 D.

[162] Sull'identità dell'interlocutore di Platone, che sembra essere Isocrate, cfr. la *Presentazione*.

[163] Cfr. *Apologia di Socrate*, 18 A; *Eutidemo*, 289 C-D; *Fedro*, 257 C; 258 C.

[164] Cfr. la nota 34.

[165] Cfr. *Gorgia*, 484 C.

[166] Cfr. *Fedro*, 274 B; *Fedone*, 92 D-E.

[167] Cfr. *Critone*, 44 C; 53 B; *Repubblica*, II 358 A; VI 499 A.

[168] Secondo Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 13 (121), Critone ebbe quattro figli: Critobulo (cfr. la nota 3), Ermogene, Epigene, Ctesippo. Cfr. anche *Fedone*, 59 B; *Apologia di Socrate*, 33 E; 38 B.

[169] Cfr. *Clitofonte*, 407 B - 409 A.

[170] Cfr. *Repubblica*, VI 487 C-D.

[171] Cfr. *Gorgia*, 486 D-E; 487 E; *Repubblica*, II 361 C; III 413 A-D; *Teeteto*, 202 E.

[172] Cfr. *Leggi*, VII 804 D; *Repubblica*, II 372 B.

PROTAGORA

[Sui Sofisti]

Nessuno dei sapienti ritiene che ci sia alcun uomo che deliberatamente erri e commetta azioni brutte e cattive, ma sanno bene che tutti coloro che commettono azioni brutte e cattive, le commettono senza volerlo.

345 D-E

Nessuno volontariamente vuole il male,... questo, a quanto pare, non è nella natura umana, ossia il tendere al male invece che al bene.

358 C-D

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Protagora»

I. Prologo drammaturgico [309 A - 310 A]

II. Grande introduzione [310 A - 316 A]

1. Scena prima. In casa di Socrate [310 A - 311 A]
2. Scena seconda. Discussione preliminare sul sofista nel cortile della casa di Socrate [311 A - 313 C]
3. Scena terza. Davanti alla porta della casa di Callia [313 C - 314 E]
4. Scena quarta. Nel cortile della casa di Callia [314 E - 316 A]

III. Parte prima. Il problema dell'insegnabilità della virtù [316 A - 328 D]

1. Socrate domanda a Protagora quale vantaggio si tragga dal frequentarlo [316 A - 317 E]
2. Protagora afferma di insegnare a chi lo frequenta l'arte politica [317 E - 319 A]
3. Obiezioni e dubbi di Socrate sulla insegnabilità della virtù [319 A - 320 C]
4. Il grande mito narrato da Protagora in risposta alle obiezioni di Socrate [320 C - 322 D]
5. Ogni uomo è per natura partecipe della giustizia e della virtù politica [322 D - 323 C]
6. La virtù politica va sviluppata con studio e applicazione ed è acquistabile ed insegnabile [323 C - 324 D]
7. La virtù non solo è insegnabile ma viene insegnata in vari modi da tutti i cittadini [324 D - 326 E]
8. Protagora ritiene di saper educare gli uomini nella virtù politica più di tutti [326 E - 328 D]

IV. Parte seconda. Il problema dell'unità della virtù [328 D - 334 C]

1. La virtù è una oppure molte? [328 D - 329 D]
2. La risposta di Protagora: le molte virtù di cui si parla sono «parti» di un tutto, diverse sia fra loro sia rispetto al tutto [329 D - 331 B]
3. Primo momento della confutazione della tesi di Protagora: stretta connessione fra giustizia e santità [331 B - 332 A]
4. Secondo momento della confutazione della tesi di Protagora: connessione fra sapienza e temperanza [332 A - 333 D]
5. Terzo momento della confutazione della tesi di Protagora: connessione fra giustizia e temperanza [333 D - 334 C]

V. Intermezzo. Crisi del dialogo [334 C - 338 E]

1. Socrate minaccia di andarsene in quanto Protagora non rimane sul piano dialettico [334 C - 335 C]
2. Callia interviene per trattenere Socrate [335 C - 336 B]
3. Intervento di Alcibiade [336 B - D]

4. Intervento di Crizia [336 D - 337 A]
5. Intervento di Prodico [337 A - C]
6. Intervento di Ippia [337 C - 338 B]
7. Socrate stabilisce i criteri secondo i quali la discussione dovrà proseguire [338 B - E]

VI. Parte terza. Spostamento della discussione sul piano dell'esegesi dei poeti [338 E - 347 A]

1. Protagora interpreta un carme di Simonide [338 E - 339 E]
2. Socrate propone una differente interpretazione del carme simonideo [339 E - 340 D]
3. Socrate propone una seconda interpretazione del carme di Simonide [340 D - 342 A]
4. Socrate propone una terza interpretazione del carme di Simonide [342 A - 347 A]

VII. Intermezzo. Non giova alla ricerca del vero l'interpretazione retorica dei poeti e bisogna ritornare al metodo dialettico [347 A - 348 B]

VIII. Parte quarta. La scienza come fondamento ed essenza della virtù [348 B - 360 E]

1. Ripresa del problema dell'unità della virtù [348 B - 349 D]
2. La nuova tesi presentata da Protagora: tutte le virtù sono simili fra loro eccetto il coraggio, e la critica di Socrate [349 D - 351 B]
3. La vita morale si fonda sulla conoscenza del bene e del male [351 B - 352 D]
4. L'opinione della gente ritiene che il piacere e le passioni vincano la conoscenza del bene [352 D - 353 C]
5. Il problema sollevato dall'affermazione «lasciarsi vincere dai piaceri» [353 C - 355 B]
6. Il «lasciarsi vincere dai piaceri» implica sempre un errore di calcolo e quindi ignoranza su ciò che si ritiene bene [355 B - 358 A]
7. Ogni forma di errore è involontaria perché nessuno sceglie il male volontariamente [358 A - 359 A]
8. Riduzione del coraggio a scienza e conclusione della dimostrazione dell'unità della virtù [359 A - 360 E]

IX. Epilogo. Rovesciamento in chiave ironica dei ruoli di partenza dei protagonisti [360 E - 362 A]

Personaggi del dialogo

Il dialogo narrato è introdotto da un breve preludio, in dialogo diretto fra Socrate e un amico. Tale «amico» rimane anonimo, e, dopo brevi battute, tace e non interviene in alcun modo nella lunga narrazione di Socrate che subito segue. Questo amico è lasciato senza nome e senza volto, perché ha la funzione esclusiva di avviare il dialogo narrato, e quindi una funzione di carattere drammaturgico.

Il primo personaggio vero e proprio che incontriamo è il giovane Ippocrate figlio di Apollodoro, che non ci è noto per altre fonti. L'Apollodoro di cui è figlio non può essere l'Apollodoro discepolo di Socrate, che compare come narratore nel *Simposio* e inoltre nel *Fedone*, 59 A -117 D. Rappresenta il prototipo del giovane ateniese, di nobile famiglia e di buone doti personali, bramoso di imparare e in cerca di nuovi mezzi e nuove forme di educazione. Dopo il lungo colloquio introduttivo, non

parlerà più per tutto il dialogo.

Il personaggio centrale è Protagora, il più noto e più celebrato dei Sofisti. Protagora nacque verso gli inizi del secolo V. Fu una prima volta ad Atene fra il 450 e il 444 a.C., dove fu accolto nel circolo di Pericle, da cui ebbe l'incarico di lavorare per preparare la legislazione della nuova colonia di Turi. Fra il 432 e il 422 a.C. è forse da collocare il secondo viaggio ad Atene. Fu amico anche di Euripide. Pare sia morto, già molto anziano, in un naufragio della nave su cui si trovava per recarsi in Sicilia. Sul suo pensiero si veda G. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 230-242 e vol. V, s.v.

Il padrone di casa che ospita Protagora è Callia. Era figlio di Ipponico (vincitore dei Beoti nella battaglia di Tanagra nel 426 a.C. e morto nel 424 a.C. in una battaglia presso Delio), imparentato con Pericle, uno dei più ricchi ateniesi. Fu noto soprattutto per il suo mecenatismo, peraltro alquanto indiscriminato. Qui nel Protagora, come vedremo, la sua casa è addirittura rigurgitante di Sofisti (per accogliere alcuni di essi, aveva perfin fatto vuotare un locale che serviva da dispensa). Morì dopo aver pressoché dilapidato il suo patrimonio con il suo mecenatismo.

Ippia di Elide fu pure un noto Sofista, nato verso la fine della prima metà del secolo V a.C. Viaggiò moltissimo ed ebbe una vasta conoscenza di uomini e di costumi. Scrisse molto: opere filosofiche, tragedie, elegie e ditirambi. Platone non lo prende molto sul serio. Lo paragona a Eracle per la omnniscienza di cui è portatore e per il suo saper fare tutto. Inoltre, come vedremo, cerca di ammannire nel modo più artificioso le sue dottrine, in particolare la distinzione fra legge e natura. Il suo nome dà il titolo a due dialoghi platonici. Sul suo pensiero si veda Reale, *Storia* ..., vol. I, pp. 264-266 e vol. V, s.v.

Un altro celebre Sofista che viene presentato è Prodico. Nacque a Ceo, si presume intorno al 470-460 a.C. Fu spesso ad Atene in qualità di ambasciatore, ottenendo con le lezioni che nel frattempo teneva, un grande successo fra i giovani. Socrate, più o meno ironicamente, dice spesso che Prodico è stato suo maestro. In realtà, Prodico era uno specialista nella distinzione dei significati dei termini e un raffinatissimo calibratore delle differenze di sfumature fra i sinonimi. Qui nel nostro dialogo quest'arte viene messa non solo a notevole distanza rispetto a quella di Protagora, ma viene presentata anche come superficiale e in certo senso anche inutile. Sul suo pensiero si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 256-263 e vol. V, s.v.

Alcibiade, che, oltre ad essere menzionato nel prologo drammaturgico, interviene di persona, è il ben noto personaggio, che ebbe una vita assai avventurosa. Fu figlio di Clinia, che morì in guerra (446 a.C.) quando Alcibiade aveva circa quattro anni. Fu accolto in casa di Pericle, ossia in un ambiente fervente di interessi culturali e di passione politica. Fu amico di Socrate, ma non seppe accettarne il messaggio (il finale del *Simposio* è il più bel documento a questo riguardo). La sua vita romanzesca è ben nota: dall'avventura della spedizione in Sicilia, preceduta dalla mutilazione di statue di dèi alla vigilia della partenza, al tradimento della patria e alla fuga a Sparta, dalla riconciliazione con Atene alla guerra contro Sparta, dalla sua caduta alla sua fuga in Tracia e alla sua tragica fine. Il suo nome dà il titolo a due dialoghi platonici.

Infine, interviene anche Crizia di Callescro, un aristocratico, parente di Platone per via di madre. Coltivò la filosofia e prese anche parte attiva alla vita politica, divenendo capo dei Trenta tiranni. Frequentò Socrate, ma non ne assorbì il messaggio morale, e, non appena ebbe appreso ciò che riteneva bastare ai suoi scopi, lo abbandonò. Il suo nome dà il titolo ad un dialogo platonico. Si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 274 s. e vol. V, s.v.

Fra i personaggi del dialogo, in chiave quasi burlesca, va menzionato anche il portiere della casa di Callicle, un eunuco, furibondo con i Sofisti che riempiono la casa, e che di primo acchito sbatte la porta in faccia a Socrate e a Ippocrate, scambiandoli appunto per Sofisti.

Platone in questo dialogo ha presentato in casa di Callia tutti questi personaggi per contrapporre ad essi la figura di Socrate e dimostrare la radicale superiorità di questo su quelli, e per far vedere che quello che i giovani cercavano nei Sofisti e che i Sofisti spacciavano, sta in realtà proprio in Socrate.

Luogo dell'azione del dialogo e cronologia

Il dialogo si svolge nella sua parte principale in casa di Callia, ma con preliminari variazioni di scena. Il luogo del prologo drammaturgico rimane indeterminato. L'Introduzione ha inizio nella casa di Socrate, nella sua stanza da letto, e poi nel cortile della casa. Si passa quindi nell'atrio della casa di Callia, e poi nel cortile di questa, e qui si svolge il resto del dialogo.

L'epoca in cui è immaginata l'azione del dialogo è difficilmente determinabile in modo preciso. La maggior parte degli studiosi pensa che si debba collocare nell'epoca del secondo viaggio di Protagora ad Atene, e quindi fra il 431 e il 420. Ma ci sono in ogni caso delle incertezze. La cosa tuttavia è di scarsa importanza, perché questo incontro non è un incontro storico effettivamente avvenuto, ma un incontro emblematico e programmatico.

Difficile stabilire, anche dal punto di vista congetturale, la data di composizione del dialogo. La maggioranza degli studiosi pensa, in ogni caso, che rientri fra i dialoghi della giovinezza. Tuttavia, non si può collocare fra i primissimi scritti (come qualcuno ha pensato), perché in esso Platone raggiunge vette di perfezione artistica, che suppongono non poche precedenti esperienze dell'autore. Forse il dialogo raccoglie in una visione sintetica i risultati dei dialoghi dedicati alle singole virtù (*Eutifrone*, *Carmide*, *Lachete*, *Liside* e altri ancora), mettendo in relazione la questione dell'essenza della virtù con quella dell'insegnabilità.

In ogni caso, il *Protagora* contiene la migliore sintesi del pensiero etico di Socrate che Platone ci abbia dato, e, ad un tempo, una sistematica sua presa di posizione nei confronti del maestro. Platone ha ormai acquistato piena coscienza della dimensione «politica» che può assumere l'etica di Socrate, e ribadisce la ferma convinzione che la via a quella «virtù politica» che i Sofisti (e qui in particolare Protagora) credevano di poter additare, deve passare attraverso Socrate, proprio nel senso in cui la interpreta e la presenta Platone medesimo.

Oltre che un capolavoro letterario, il *Protagora* è un testo basilare per la comprensione del pensiero di Platone in generale.

[Per il commento rimandiamo al nostro: Platone, *Protagora*, Editrice La Scuola, Brescia 1989^{7}. La traduzione che qui riportiamo è stata riveduta e completamente ristrutturata con nuove intitolazioni, secondo le esigenze di questo volume]

Prologo drammaturgico

[Steph., I, p. 309 A]

AMICO – Da dove sbuchi, o Socrate? Sicuramente vieni dalla caccia del bell'Alcibiade![1] Io l'ho visto ieri l'altro e mi è parso un bell'uomo ancora, ma, appunto, uomo ormai, per dirla in confidenza fra di noi, o Socrate, che ha cominciato a coprirsi di barba!

SOCRATE – Che cosa vuol dire questo? Non sei un ammiratore di Omero tu? *[B]* E Omero disse che l'età più deliziosa è quella in cui spunta la prima barba[2]: proprio l'età che ha ora Alcibiade!

AMICO – E come vanno ora le cose? Vieni davvero da lui? E come è disposto l'animo del giovane nei tuoi confronti?

SOCRATE – Bene, mi è parso; oggi, poi, più del solito! È intervenuto nella discussione più volte in mio favore, per aiutarmi; in questo momento vengo proprio da lui. Ma ti voglio dire una cosa che ti parrà strana: malgrado egli fosse presente, io non gli rivolsi la mia attenzione e più volte mi dimenticai di lui. *[C]*

AMICO – E che cosa di così straordinario è mai potuto capitare fra te e lui? Certo non avrai incontrato qualcuno più bello di lui, almeno in questa Città![3]

SOCRATE – E di molto, per giunta!

AMICO – Che cosa dici? Cittadino o forestiero?

SOCRATE – Forestiero.

AMICO – Di dov'è?

SOCRATE – Di Abdera[4].

AMICO – E questo straniero t'è parso così bello da superare in bellezza addirittura il figlio di Clinia![5]

SOCRATE – E come potrebbe non sembrare più bello il più sapiente, o carissimo?

AMICO – Ma, allora, stai tornando dall'incontro con qualche sapiente? *[D]*

SOCRATE – E con il più sapiente del nostro tempo, se anche a tuo giudizio Protagora[6] è tale!

AMICO – Oh! Che cosa dici! Protagora è qui?

SOCRATE – E già da tre giorni!

AMICO – E tu stai tornando proprio dall'incontro con lui? *[310 A]*

SOCRATE – Proprio così! E dopo aver detto ed ascoltato molte cose.

AMICO – E perché, allora, non ci racconti l'incontro, se non c'è nulla che te lo impedisca? Fa' alzare questo schiavo e siediti qui.

SOCRATE – Volentieri! Anzi, vi sarò grato se mi ascolterete[7].

AMICO – E noi saremo grati a te, se parlerai.

SOCRATE – Allora la gratitudine sarà reciproca. Ascoltate dunque.

Grande introduzione

Scena prima. In casa di Socrate

La notte scorsa, quando l'alba non era ancora spuntata, Ippocrate, figlio di Apollodoro e fratello di Fasone[8], *[B]* bussò a gran forza col bastone alla mia porta; e, non appena gli fu aperto, subito si precipitò dentro, chiamando a gran voce: «Socrate! Sei sveglio o dormi?».

Io riconobbi la sua voce e risposi: «Sei tu Ippocrate? Mi porti qualche brutta notizia?».

«No, no – disse –, solo buone notizie!».

E io risposi: «Parla dunque! Che cosa c'è? Perché sei venuto a quest'ora?».

«C'è qui Protagora!», disse, fermandosi vicino a me.

«Già da ieri l'altro – risposi –; tu lo

sai solo adesso?».

«Per gli dèi – disse –, lo so soltanto da ieri sera». *[C]*

Frattanto, cercato a tastoni il mio letto, si sedette ai miei piedi e disse: «Sì, ieri, a tarda sera, al mio ritorno da Enoè[9]; m'era scappato di casa uno schiavo, Satiro. Io stavo per venirti a dire che sarei andato a rincorrerlo, ma poi, per non so quale ragione, la cosa mi è uscita di mente. Quando tornai a casa, dopo che avevamo cenato, proprio mentre stavamo per andare a letto, mio fratello mi disse che era arrivato Protagora! Sull'istante mi accinsi a venire senz'altro da te; ma, poi, mi sembrò che la notte fosse troppo inoltrata. Ma, non appena *[D]* il sonno se ne andò, passata la stanchezza, mi sono subito alzato e sono venuto qui».

Ed io, ben conoscendo il suo carattere impetuoso ed impulsivo, gli dissi: «E che cosa te ne importa? Protagora ti ha forse fatto qualche torto?».

Ed egli, ridendo, rispose: «Sì, per gli dèi, o Socrate! Lui solo è sapiente, e non fa diventare sapiente anche me».

«Ma per Zeus – dissi io –, se gli darai danaro[10] e lo convincerai, farà diventare sapiente anche te».

«Per Zeus e per tutti gli dèi! *[E]* Se non dipendesse che da questo! Non risparmierei proprio né il danaro mio né quello degli amici! Ma sono venuto da te appunto per questo, perché tu interceda presso di lui in mio favore. Io sono ancora troppo giovane e per giunta non ho mai visto Protagora e non l'ho mai sentito parlare; quando venne qui la prima volta[11] io ero ancora un ragazzo. Ma tutti, o Socrate, elogiano quest'uomo e dicono che sia straordinariamente abile nel parlare. Ma perché non andiamo da lui, così *[311 A]* siamo sicuri di trovarlo in casa? Ho sentito dire che alloggia da Callia, figlio di Ipponico[12]. Su, andiamo!».

Ed io gli dissi: «Non ancora, o mio caro; è troppo presto per andare da lui. Alziamoci e andiamo in cortile: attenderemo che spunti il giorno passeggiando lì, e poi andremo da lui. Protagora trascorre la maggior parte del suo tempo in casa. Perciò, non avere timore: lo troveremo sicuramente in casa».

Scena seconda. Discussione preliminare sul sofista nel cortile della casa di Socrate

Subito dopo ci alzammo ed andammo a passeggiare in cortile. Ed io, *[B]* per mettere a prova la fermezza di Ippocrate, lo saggiai, rivolgendogli queste domande: «Dimmi, o Ippocrate! Ora tu ti accingi ad andare da Protagora ad offrirgli del danaro come compenso perché si occupi di te: ebbene, da chi pensi di andare e che cosa ti proponi di diventare? Supponi, ad esempio, che tu avessi intenzione di andare dal tuo omonimo Ippocrate di Cos[13] della famiglia degli Asclepiadi e di offrirgli del danaro come compenso perché si occupi di te; e, se qualcuno ti domandasse: "Dimmi, Ippocrate, tu stai per offrire un compenso a Ippocrate: *[C]* ebbene, chi è Ippocrate perché tu gli offra un compenso?", tu che cosa risponderesti?».

«Io risponderei che glielo offro perché è medico», disse.

«E fai questo con l'intenzione di diventare che cosa?».

«Un medico», disse.

«E se tu avessi intenzione di andare dall'argivo Policleto[14] o dall'ateniese Fidia[15] e di offrire loro un compenso perché si occupino di te, e se qualcuno ti domandasse: "Tu pensi di offrire questo danaro a Policleto e a Fidia: ebbene, chi sono costoro perché glielo offra?", tu che cosa risponderesti?».

«Perché sono scultori, risponderei».

«E fai questo per diventare che cosa?».

«Evidentemente, per diventare scultore!».

E io continuai: «E sia! *[D]* Ora tu ed io ci accingiamo ad andare da Protagora e siamo disposti a versargli del danaro come compenso perché si occupi di te, spendendo tutto il nostro avere, se questo sarà sufficiente per accontentarlo, e, se non sarà sufficiente, spendendo anche quello degli amici. Ma se qualcuno, vedendoci così infervorati, ci domandasse: "Ditemi, o Socrate e Ippocrate, chi è mai Protagora perché voi pensiate di offrirgli danaro?", ebbene, che cosa *[E]* risponderemmo? Quale nome sentiamo dare a Protagora? A Fidia, per esempio, sentiamo dare il nome di scultore, ad Omero quello di Poeta: ebbene, qual è il nome che sentiamo dare a Protagora?».

«Sofista, o Socrate! Così, almeno, lo chiamano», disse.

«Dunque, noi andiamo ad offrirgli danari in quanto è Sofista».

«Sì, appunto».

«E se qualcuno ti chiedesse ulteriormente: *[312 A]* "E tu vai da Protagora con l'intenzione di diventare che cosa?"».

E quegli, arrossendo (si era già fatto un po' chiaro, in modo che lo si poteva vedere) disse: «Se questo caso somiglia a quelli precedenti, evidentemente per diventare Sofista».

«E tu per gli dèi – io risposi –, non proveresti vergogna a presentarti ai Greci in qualità di Sofista?».

«Sì, per Zeus, o Socrate, se devo proprio dire quello che penso!».

«Ma forse, o Ippocrate, tu non pensi che ciò che imparerai da Protagora sarà qualcosa di questo genere, *[B]* ma che sarà piuttosto del genere di quello che ricevesti dal maestro di grammatica, dal maestro di musica o dal maestro di ginnastica! Infatti tu le imparasti, ciascuna di queste discipline, non per apprendere un'arte, cioè per diventare un professionista delle medesime, ma solo per la tua formazione spirituale, come si addice ad un privato o libero cittadino».

«Proprio una cosa di questo genere – disse – mi sembra che sia ciò che io voglio imparare da Protagora!».

«Sai – ripresi io – che cosa stai per fare, oppure non ne sei consapevole?».

«A che cosa ti riferisci?».

«Mi riferisco al fatto che tu stai per affidare la tua anima *[C]* alle cure di un uomo, che, come tu dici, è un Sofista; ma mi stupirei se tu sapessi che cosa sia un Sofista. E se non lo sai, allora tu non sai a chi affidi la tua anima, e neppure sai se ne avrai un effetto buono o cattivo».

«Ma io ritengo di saperlo», rispose.

«Allora, dimmi: che cosa ritieni che sia un Sofista?».

«Secondo me – disse – il Sofista, come dice il nome stesso, è l'esperto del sapere».

«Ma questo – obiettai – lo si può dire anche dei pittori e degli architetti: anche di costoro si può dire che sono esperti del sapere. Ma, *[D]* se qualcuno ci domandasse: "Di quale tipo di sapere i pittori sono esperti?", noi potremmo ben rispondere che essi sono esperti del sapere relativo alle esecuzioni di immagini; e in questo modo risponderemmo anche per gli altri casi. Ora, se qualcuno ci domandasse: "Di quale tipo di sapere il Sofista è esperto?", che cosa gli risponderemmo? Quali sono le cose che egli sa produrre?».

«E che altro potremmo dire, o Socrate, se non che è esperto nel rendere abili a parlare?».

«Forse – dissi io – diremmo il vero; però non è sufficiente, perché questa risposta implica una ulteriore domanda: intorno a quale oggetto il Sofista rende abili a parlare? Il citaredo, *[E]*

per esempio, rende abili a parlare intorno a ciò di cui è esperto, cioè intorno all'arte di suonare la cetra. Non è così?».

«Sì».

«Ebbene, intorno a che cosa rende abili a parlare il Sofista?».

«Non è evidente che egli rende abili a parlare intorno a ciò di cui appunto è esperto?».

«È evidente. E che cos'è, allora, ciò di cui il Sofista è esperto e su cui rende esperto il suo discepolo?».

«Per Zeus! – disse –, non so più che cosa risponderti». *[313 A]*

A questo punto io dissi: «E allora? Sai a quale pericolo tu ti esponi, affidando a lui la tua anima? Se tu dovessi affidare il tuo corpo a qualcuno, mettendolo nella possibilità di divenire buono o cattivo, penseresti molto sull'opportunità di affidarlo o no, e ti consiglieresti con gli amici e con i parenti e rifletteresti molti giorni. Invece, trattandosi di ciò che stimi ben più del corpo, ossia dell'anima, dalla quale, a seconda che sia buona o cattiva, dipende interamente la buona o cattiva condotta della tua vita: ebbene, trattandosi di questo, non hai parlato con tuo padre, né con tuo fratello, *[B]* né con alcuno dei tuoi amici, se sia opportuno o no che tu affidi la tua anima a questo forestiero ora arrivato, ma, avuta notizia di lui la sera prima, come mi dici, vieni qui di primo mattino, e, senza riflettere sulla cosa e senza chiedere consiglio se tu debba o no affidarti a lui, sei disposto a spendere il deanaro tuo e quello degli amici, senz'altro deciso a metterti alla scuola di Protagora, che pure, come affermi, non conosci, e con il quale non hai mai *[C]* discusso, e che, per giunta, chiami Sofista, però mostrando di ignorare che cosa sia questo Sofista al quale stai per affidare te stesso».

Ed egli, dopo avermi ascoltato, rispose: «Così sembra, o Socrate, in base alle cose che dici».

«E, allora, o Ippocrate, il Sofista non è forse una specie di commerciante all'ingrosso o di rivenditore al minuto degli alimenti di cui l'anima si nutre? [16] Tale, almeno, a me sembra».

«Ma di che cosa si nutre l'anima, o Socrate?».

E io risposi: «Di conoscenze, certamente. E bisogna star bene attenti, o amico, che il Sofista, lodando le cose che vende, non ci inganni, così come fanno coloro che vendono il cibo del corpo, *[D]* cioè il mercante e il bottegaio. Infatti, costoro, dei cibi che vendono, non sanno neppur essi quale sia buono e quale sia cattivo per il corpo, ma li lodano tutti per poterli vendere. E non lo sanno nemmeno coloro che li acquistano da loro, a meno che l'acquirente non sia per caso un maestro di ginnastica oppure un medico [17]. Così, anche coloro che portano in giro per le Città le loro dottrine, per spacciarle all'ingrosso o per venderle al minuto a chi di volta in volta ne ha desiderio, coprono di lodi ciò che hanno da vendere. Ma forse, o carissimo, costoro non sanno se le cose che vendono siano buone o cattive *[E]* per l'anima: e, forse, lo ignorano anche quelli che da loro le comprano, a meno che l'acquirente non sia, per caso, un medico dell'anima [18]. Se, dunque, tu conosci quali di queste dottrine siano buone o cattive, le puoi acquistare con sicurezza e da Protagora e da chiunque altro; se no, o carissimo, *[314 A]* bada di non giocarti e di non mettere in pericolo ciò che hai di più caro. Infatti, nell'acquisto delle dottrine c'è un pericolo ben più grande che nell'acquisto dei cibi, perché chi acquista cibi e bevande da un mercante o da un bottegaio, può portarli via in altri recipienti, e, prima di accoglierli nel proprio corpo, bevendoli o mangiandoli, può metterli

in casa e chiedere consiglio, domandando, a chi se ne intende, quale si debba mangiare o bere e quale no e in che misura e quando. Sicché, nell'acquisto dei cibi, non c'è grande *[B]* pericolo. Invece, gli insegnamenti non si possono portare via in un altro recipiente; ma, di necessità, una volta che se ne sia pagato il prezzo, si debbono accogliere senz'altro nell'anima e si va via ormai danneggiati o avvantaggiati. Esaminiamo, dunque, queste cose anche con quelli più vecchi di noi, perché noi siamo ancora troppo giovani[19] per decidere cose di così grande importanza! Comunque ora, dal momento che ci siamo accinti a farlo, andiamo ad ascoltare quest'uomo e poi, dopo che l'avremo ascoltato, ci consiglieremo anche con altri. Là, infatti, non c'è solo Protagora, *[C]* ma anche Ippia di Elide[20], e, credo, Prodico di Ceo[21] e molti altri sapienti».

Scena terza. Davanti alla porta della casa di Callia

Presa questa decisione, ci avviammo. Giunti che fummo davanti alla porta, ci fermammo a discutere una questione che avevamo iniziato lungo la strada. Per non lasciarla a metà e per poter giungere ad una conclusione prima di entrare, continuammo a discutere, stando nel vestibolo, finché non riuscimmo a metterci d'accordo. Credo che il portinaio, un eunuco, ci abbia sentiti, e, forse, *[D]* per il gran numero di Sofisti che c'era in casa, era irritato con tutti quelli che giungevano. Infatti, quando bussammo alla porta ed egli aprì e ci vide, disse: «Oh! Ancora Sofisti! Non ha tempo!». E con ambedue le mani, con tutta la forza che aveva ci sbattè la porta in faccia. Allora bussammo un'altra volta, e quello, tenendo la porta chiusa, ci rispose: «Ma non avete capito? Non ha tempo!».

«Buon uomo» dissi io «non veniamo da Callia[22] e non siamo Sofisti. Rassicurati! *[E]* Siamo venuti perché abbiamo bisogno di vedere Protagora. Annunciaci, dunque!».

Allora, a stento, l'uomo ci aprì la porta.

Scena quarta. Nel cortile della casa di Callia

Entrati che fummo, trovammo Protagora che passeggiava nella parte anteriore del portico. Accanto a lui passeggiavano, da un lato, Callia di Ipponico e il suo fratello uterino, Paralo figlio di Pericle[23], e Carmide figlio di Glaucone[24]; *[315 A]* dall'altro lato, l'altro figlio di Pericle, Santippo[25], Filippide figlio di Filomelo[26] e Antimero di Mende[27], che è il più apprezzato dei discepoli di Protagora e sta imparando l'arte per professarla e diventare anche lui Sofista. Gli altri che erano accodati a questi per ascoltare ciò che dicevano, per la maggior parte mi sembravano forestieri, di quelli che Protagora si trascina dietro da ciascuna delle Città attraverso cui passa, incantandoli con la sua voce come *[B]* Orfeo[28]: e quelli lo seguono ammaliati dalla sua parola. E nel coro[29] c'erano anche alcuni di qui. Ed io, guardando questo coro, mi divertii, osservando con quale bel garbo evitavano di venire a trovarsi davanti a Protagora e di impedirgli il passo, e quando questi si girava e con lui quelli che gli stavano ai lati, questi uditori si dividevano in due file da una parte e dall'altra in bell'ordine e, muovendosi in circolo, tornavano a ridisporglisi a tergo in modo bellissimo.

E *dopo di lui riconobbi*, per dirla col verso di Omero[30], Ippia *[C]* di Elide[31], seduto su un alto seggio sul lato opposto del portico: intorno a lui sedevano su sgabelli Erissimaco figlio di Acumeno[32], Fedro del demo di Mirrinunte[33], Androne figlio di Androzione[34],

e, tra i forestieri, alcuni concittadini di lui, e altri ancora. Mi sembrò che rivolgessero ad Ippia dei quesiti sulla natura e sui fenomeni del cielo; e lui, seduto sul suo alto seggio, spiegava e risolveva quei quesiti che gli venivano posti.

E poi *vidi anche Tantalo*[35]. Infatti, lì c'era *[D]* anche Prodico di Ceo[36], ed era in una stanza, che ad Ipponico prima serviva come dispensa, e che ora, per il gran numero degli ospiti, Callia aveva vuotato e adibito a dimora dei forestieri. Prodico, dunque, se ne stava ancora a letto, avvolto in pelli e in coperte assai numerose, a quanto pareva. Seduti sui letti, vicino a lui, c'erano Pausania del Ceramico[37] e, con Pausania, un giovanetto, credo *[E]* di doti eccellenti, ma certamente assai bello: mi parve di udire che il suo nome fosse Agatone[38], e non mi stupirei se fosse l'amato di Pausania. C'era, dunque, questo giovinetto e i due Adimanto: il figlio di Cefide e il figlio di Leucolofide[39]. Di che cosa discutessero, non mi fu possibile comprendere dal di fuori, per quanto avessi una gran voglia di udire Prodico, perché mi sembra uomo davvero sapientissimo *[316 A]* e divino; ma il tono della sua voce da basso produceva un rimbombo nella stanza, che non lasciava distinguere ciò che diceva.

Eravamo da poco entrati, quando giunsero Alcibíade il bello, come tu dici[40], e come anch'io convengo, e Crízia figlio di Callescro[41].

Parte prima. Il problema dell'insegnabilità della virtù

Socrate domanda a Protagora quale vantaggio si tragga dal frequentarlo

Come entrammo, dunque, dopo aver indugiato ancora un poco a contemplare quello spettacolo, ci avvicinammo a Protagora, *[B]* ed io dissi: «O Protagora, io e questo Ippocrate siamo venuti per parlare con te».

«E volete parlarmi da solo – disse –, o in presenza anche degli altri?».

«Per noi è lo stesso – risposi io –; dopo che avrai udito a quale scopo siamo venuti, giudicherai tu stesso».

«E qual è, dunque, lo scopo per cui siete venuti?», disse.

«Questo giovane di nome Ippocrate è un concittadino, figlio di Apollodoro, di famiglia ricca e nobile, e per natura personalmente dotato, mi sembra, non meno dei suoi coetanei. Egli aspira – mi pare – *[C]* a diventare illustre nella Città, ed è convinto che ciò gli riuscirà, soprattutto se potrà frequentare la tua compagnia. Ora giudica tu, se ritieni di dover parlare di queste cose da solo a soli, oppure in presenza degli altri».

«Fai bene – rispose – ad usare tanta cautela nei miei confronti, o Socrate. Infatti, un forestiero che va nelle grandi Città e in esse persuade i giovani migliori a lasciare la compagnia degli altri, sia dei familiari sia degli estranei, sia dei più giovani sia dei più vecchi, e a frequentare lui solo per poter diventare migliori, appunto in virtù della *[D]* sua compagnia, deve essere molto cauto. Intorno a queste cose nascono invidie, inimicizie e ostilità non certo piccole.

«Io sostengo che la sofistica è un'arte antica, ma che quegli antichi che la praticarono, temendo l'odiosità che essa suscita, usarono, come schermo per mascherarsi, chi la poesia, come Omero[42], Esiodo[43] e Simonide[44]; chi i riti e i vaticini, come Orfeo[45], Museo[46] e i loro seguaci; e mi sono accorto di taluni che usarono come schermo perfino la ginnastica, come Icco di Taranto[47], e il nostro contemporaneo *[E]* Erodico di Selimbria[48], megarese di origine, Sofista non inferiore a nessuno. Usarono, invece, come schermo la musica il vostro Agatocle[49], che fu grande Sofista,

Pitoclide di Ceo[50] e molti altri. Tutti costoro, come dicevo, per timore dell'invidia si servirono di queste arti come di ripari. Ma, su questo punto, io *[317 A]* non sono d'accordo con loro e non credo che essi abbiano raggiunto il fine che si prefiggevano: infatti, a coloro che detengono il potere nelle Città non sfugge lo scopo cui servono quei pretesti; i più, invero, non si accorgono di nulla, ma essi non fanno che ripetere in coro ciò che quelli proclamano. *[B]* Ora, è impresa folle tentare di sfuggire senza riuscirci e lasciarsi invece scoprire; e, naturalmente, fa anche irritare gli altri molto di più, perché pensano che chi fa questo sia, oltre al resto, anche ingannatore. Perciò io ho preso una strada completamente opposta a quella seguita da costoro: ammetto apertamente di essere un Sofista e di educare gli uomini e penso che questa, cioè l'ammettere apertamente invece di negare, sia una cautela migliore dell'altra.

«E, oltre a questa, ho preso anche ulteriori precauzioni, in modo da non subire, con l'aiuto di un dio, alcun male, per il fatto di *[C]* ammettere apertamente che sono un Sofista. Eppure esercito quest'arte ormai da anni, e i miei anni messi insieme sono molti: non c'è nessuno fra di voi del quale io, per età, non possa essere padre. Dunque, mi farete cosa assai gradita se vorrete parlare della questione di fronte a tutti coloro che sono qui presenti».

Ed io, sospettando che egli volesse far bella mostra di sé di fronte a Prodico e a Ippia e far vedere che noi eravamo andati perché richiamati *[D]* dall'attrattiva da lui esercitata, dissi: «Perché, allora, non facciamo venire anche Prodico e Ippia e quelli che sono con loro, affinché possano ascoltarci?».

«Molto bene!», disse Protagora.

«Volete allora – domandò Callia – che io faccia preparare i seggi, in modo che possiate discutere seduti?».

La corsa parve opportuna, e, così, noi tutti, lieti al pensiero che avremmo ascoltato quei sapienti, prendemmo scanni e panche e li disponemmo in ordine accanto ad Ippia, dove si trovavano già altri scanni. Proprio in quel momento giunsero Callia e Alcibiade, *[E]* portando con sé Prodico, che avevano fatto alzare da letto, e tutti quelli che erano con Prodico.

Protagora afferma di insegnare a chi lo frequenta l'arte politica

Quando ci fummo tutti seduti, Protagora disse: «Ora che sono presenti anche costoro, o Socrate, ripeti ciò che prima mi accennavi a proposito di questo giovane». *[318 A]*

Ed io risposi: «Lo scopo per cui siamo venuti, o Protagora, è quello che poco fa ti dicevo. Questo Ippocrate arde dal desiderio di frequentare la tua compagnia. Gli piacerebbe sapere da te quale vantaggio ricaverà, frequentandoti! Questo, da parte nostra, è ciò che abbiamo da dirti».

Allora Protagora, di rimando, disse: «O giovane, se mi frequenterai, avrai il vantaggio, sin dal primo giorno che passerai in mia compagnia, di ritornartene a casa migliore di prima; e lo stesso il secondo giorno. E così ogni giorno ti avverrà di fare continui progressi verso il meglio». *[B]*

Ed io, uditolo, dissi: «O Protagora, questo che dici non è nulla di straordinario, ma è normale, giacché anche tu, pur essendo così inoltrato negli anni e così sapiente, se qualcuno dovesse insegnarti qualcosa che non sai, diventeresti migliore. Ma non è in questo modo che devi rispondere, bensì in quest'altro. Supponi che Ippocrate mutasse desiderio e volesse frequentare quel giovane che da poco è venuto ad Atene, Zeusippo di Era-

clea[31], e che, andando da lui, così come ora da te, sentisse la stessa risposta, ossia che ogni *[C]* giorno, frequentandolo, diventerebbe migliore e progredirebbe, e supponi che allora gli domandasse: "In che cosa dici che diventerò migliore e progredirò?". Ebbene, Zeusippo risponderebbe certo: "Nella pittura". E supponi ancora che andasse da Ortagora di Tebe[32] e sentisse dire le stesse cose che ha udito da te, e che gli domandasse ulteriormente in che cosa, frequentandolo, diventerebbe ogni giorno migliore, quegli risponderebbe: "Nel suonare il flauto". In questo modo, dunque, devi rispondere anche tu a questo giovane e a me che *[D]* ti interrogo in sua vece: "Il nostro Ippocrate, frequentando Protagora, fin dal primo giorno di frequenza se ne tornerà a casa migliore, e così progredirà ogni giorno: ma in rapporto a che cosa e riguardo a che cosa diventerà migliore, o Protagora?"».

E Protagora, dopo aver udite queste mie parole, disse: «Tu interroghi bene, o Socrate, e io rispondo con piacere a chi interroga bene. Se Ippocrate verrà da me, non gli accadrà ciò che gli capiterebbe se frequentasse un altro Sofista: infatti, gli altri Sofisti danneggiano i giovani, *[E]* perché, mentre questi rifuggono dalle varie scienze particolari, quelli ve li spingono e ve li cacciano dentro di nuovo e contro la loro volontà, insegnando loro calcolo, astronomia, geometria e musica – e a questo punto guardò verso Ippia –. Se, invece, verrà da me, non imparerà altro se non ciò per cui è venuto. E il mio insegnamento concerne l'accortezza[33], sia negli affari privati, ossia il modo migliore di amministrare la propria casa, *[319 A]* sia negli affari della Città, ossia il modo di diventare in sommo grado abile nel governo della Città, negli atti e nelle parole».

Ed io risposi: «Se ho ben compreso ciò che hai detto, mi pare che tu parli dell'arte politica e che dichiari di formare buoni cittadini».

«Proprio questa, o Socrate – rispose –, è la professione che io apertamente professo!».

Obiezioni e dubbi di Socrate sulla insegnabilità della virtù

«Bella davvero quest'arte che possiedi – dissi io –, se veramente la possiedi! Ma io ti voglio dire quello che veramente penso. Non credevo, o Protagora, che questo si potesse insegnare, *[B]* ma, dal momento che tu lo affermi, non posso non crederci. È giusto, però, che io ti dica la ragione per cui credevo che questo non si potesse insegnare né trasmettere da uomo a uomo. Io sono convinto, e lo sono anche gli altri Elleni, che gli Ateniesi siano molto sapienti. Orbene, io vedo che, allorché si radunino in assemblea, quando la Città deve deliberare sulla costruzione di qualche pubblico edificio, chiamano come consiglieri gli architetti; e quando la Città deve deliberare sulla costruzione di navi, mandano a chiamare i costruttori di navi, e lo stesso fanno per tutte quelle cose *[C]* che ritengono essere oggetto di apprendimento e di insegnamento. E se tenta di dar consigli qualcun altro, che essi non ritengono essere esperto in materia, anche se sia bello, ricco e nobile, non sono punto disposti, per questo, ad ascoltarlo, ma si fanno beffe di lui e gli lanciano grida ostili, finché o non la smette per conto suo, costretto a tacere dagli schiamazzi, o gli arcieri non lo tirano giù dalle tribune e non lo cacciano via per intimazione dei Pritani[34]. In questo modo si regolano, dunque, gli Ateniesi, in quelle cose che essi ritengono fondarsi sulla scienza. Invece, quando si debba deliberare intorno a qualche questione che ri-

guarda *[D]* l'amministrazione della Città, allora sale sulla tribuna e dà loro consigli in materia, senza discriminazione, l'architetto, il fabbro, il calzolaio, il commerciante, l'armatore, il ricco, il povero, il nobile e il plebeo: e a costoro nessuno rimprovera, come invece nel caso di prima, di pretendere di dar pareri senza aver prima imparato in alcun modo e senza aver avuto alcun maestro. Evidentemente perché sono convinti che questa non sia cosa insegnabile. Né avviene così solo *[E]* nella vita pubblica; ma anche nella vita privata i più sapienti e i migliori cittadini non sono in grado di trasmettere quella virtù, che pure essi posseggono. Infatti Pericle, padre di questi due giovani[55], li ha fatti educare in modo perfetto in tutte quelle cose che sono in potere dei maestri, *[320 A]* mentre in quelle cose in cui egli è sapiente, né li educa egli stesso, né li affida ad altri, ma li lascia pascolare da soli e correre liberamente come gli animali sacri, nella speranza che essi possano imbattersi per conto proprio nella virtù. E se vuoi, ecco un altro esempio. Lo stesso Pericle, tutore di Clinia[56], fratello minore del nostro Alcibiade, nel timore che quegli venisse corrotto da Alcibiade, lo separò da costui e lo affidò ad Arifrone, perché lo educasse; ma, prima ancora che fossero trascorsi sei mesi, *[B]* Arifrone glielo rimandò, non sapendo cavarne nulla di buono. E ti potrei citare il nome di numerosissimi altri uomini, che, pur essendo personalmente buoni, non seppero rendere buono nessun altro, né dei parenti né degli estranei. Ora, o Protagora, se considero questi esempi, non mi pare che la virtù si possa insegnare. Ma, ora che ti sento dire queste cose, io ripiego dalle mie posizioni e penso che nelle tue parole ci sia qualcosa di valido, perché sono convinto che sei uomo che ha esperienza di molte cose, e che molte le hai imparate e molte le hai scoperte tu stesso. Se, dunque, sei in grado di far vedere più chiaramente che *[C]* la virtù è insegnabile, non rifiutarti di farlo e dimostracelo».

«Ma o Socrate – disse –, io non mi rifiuterò. Piuttosto, preferite che io, come anziano che parla ai giovani, ve lo dimostri narrando un mito, oppure facendo un ragionamento?».

Molti dei presenti gli risposero di dimostrarlo come preferiva.

«Allora – disse –, mi pare che sia più piacevole narrarvi un mito.

Il grande mito narrato da Protagora in risposta alle obiezioni di Socrate

«C'era un tempo[57] in cui esistevano gli dèi, ma non esistevano le stirpi mortali. *[D]* Quando anche per queste giunse il tempo segnato dal destino per la loro generazione, nell'interno della terra gli dèi le plasmarono, facendo una mescolanza di terra e di fuoco, e degli altri elementi che si possono unire col fuoco e con la terra. E quando si trovarono nel momento di farle venire alla luce, affidarono a Prometeo[58] e ad Epimeteo[59] il compito di fornire e di distribuire le facoltà a ciascuna razza in modo conveniente. Ma Epimeteo chiese a Prometeo di poterle distribuire lui da solo: "Quando avrò finito la distribuzione – soggiunse – tu verrai a vedere". E, così persuasolo, si accinse all'opera di distribuzione. Ad alcune razze diede la forza senza la velocità, *[E]* e fornì invece le razze più deboli di velocità. Ad altre assegnò armi di difesa e di offesa, mentre per altre ancora, cui aveva dato una natura inerme, escogitò altre facoltà, per garantire la loro salvezza. Infatti, a quelle razze che egli rivestì di piccolezza, diede la capacità di fuggire con le ali, oppure di celarsi sotto terra; invece a quelle cui fornì la grandezza, diede la possibilità *[321 A]* di salvarsi appunto con que-

sta. E anche le altre facoltà distribuì in questo modo, in maniera che si equilibrassero. Ed escogitò queste cose facendo attenzione che nessuna razza si potesse estinguere. E, allorché ebbe premunite le varie razze dei mezzi per sfuggire alle distruzioni reciproche, escogitò un espediente perché si difendessero contro le intemperie delle stagioni che manda Zeus, rivestendole di folti peli e di spesse pelli, capaci di difenderle dal freddo e in grado di proteggerle dalle calure, e tali che, quando si coricavano nei loro giacigli, queste servissero da coltri naturali, proprie a ciascuna di esse. E *[B]* ad alcune fornì zoccoli ai piedi, ad altre pelli dure e senza sangue. Successivamente, fornì cibi diversi per le diverse razze: ad alcune assegnò le erbe della terra, ad altre i frutti degli alberi, ad altre le radici. E vi sono razze cui concesse di divorare altre razze di animali per nutrirsi; e provvide che le prime avessero una scarsa prole, e che quelle che dovevano essere divorate da queste avessero invece una numerosa prole, assicurando la conservazione della razza. Orbene, Epimeteo, che non era troppo sapiente, non si accorse *[C]* di aver esaurite tutte le facoltà per gli animali: e a questo punto gli restava ancora la razza umana non sistemata, e non sapeva come rimediare. Mentre egli si trovava in questa situazione imbarazzante, Prometeo viene a vedere la distribuzione, e si accorge che tutte le razze degli altri animali erano convenientemente fornite di tutto, mentre l'uomo era nudo, scalzo, scoperto e inerme. E ormai s'avvicinava il giorno segnato dal destino in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Allora, Prometeo, in questa imbarazzante situazione, non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l'uomo, *[D]* ruba ad Efesto e ad Atena la loro sapienza tecnica[60] insieme col fuoco (senza il fuoco era infatti impossibile acquisire e utilizzare quella sapienza), e la dona all'uomo. In tal modo, l'uomo ebbe la sapienza tecnica necessaria per la vita, ma non ebbe la sapienza politica[61], perché questa si trovava presso Zeus, e a Prometeo non era ormai più possibile entrare nell'acropoli, dimora di Zeus; per giunta, c'erano anche le terribili guardie di Zeus[62]. Entra dunque furtivamente nella officina di Atena e di Efesto, in cui essi *[E]* praticavano insieme la loro arte, e, rubata l'arte del fuoco di Efesto e quella di Atena, la dona all'uomo. Di qui vennero all'uomo le sue risorse per *[322 A]* la vita. Ma Prometeo, a causa di Epimeteo, in seguito, come si narra, subì la pena per il furto.

«E, poiché l'uomo divenne partecipe di sorte divina, in primo luogo, in virtù di questo legame di parentela che venne ad avere col divino[63], unico fra gli animali credette negli dèi, e intraprese a costruire altari e statue di dèi. In secondo luogo, rapidamente con l'arte sciolse la voce e articolò parole, inventò abitazioni, vesti, calzari, letti e trasse gli alimenti dalla terra. Provvisti in questo modo, da principio, *[B]* gli uomini abitavano sparsi qua e là, e non esistevano Città. Pertanto perivano ad opera delle fiere, giacché erano molto meno potenti di esse: l'arte che essi possedevano era per loro un adeguato aiuto nel procurarsi il nutrimento, ma non era sufficiente alla guerra contro le fiere. Infatti, essi non possedevano ancora l'arte politica, di cui l'arte della guerra è parte. Pertanto, essi cercavano di raccogliersi insieme e di salvarsi fondando Città; ma, allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizie l'un l'altro, perché non possedevano l'arte politica, sicché, disperdendosi nuovamente, perivano. *[C]* Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe

potesse perire interamente, mandò Ermes a portare agli uomini il rispetto e la giustizia, perché fossero principi ordinatori di Città e legami produttori di amicizia. Allora Ermes domandò a Zeus in quale modo dovesse dare agli uomini la giustizia e il rispetto[64]: "Devo distribuire questi come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite in questo modo: uno solo che possiede l'arte medica basta per molti che non la posseggono, e così è anche per gli altri che posseggono un'arte. Ebbene, anche la giustizia e il rispetto *[D]* debbo distribuirli agli uomini in questo modo, oppure li debbo distribuire a tutti quanti?". E Zeus rispose: "A tutti quanti. Che tutti quanti ne partecipino, perché non potrebbero sorgere Città, se solamente pochi uomini ne partecipassero, così come avviene per le altre arti. Anzi, poni come legge in mio nome che chi non sa partecipare del rispetto e della giustizia venga ucciso come un male della Città".

Ogni uomo è per natura partecipe della giustizia e della virtù politica

«Così, o Socrate, e appunto per queste ragioni, gli Ateniesi, e anche gli altri, allorché sia in questione l'abilità dell'arte di costruire o di qualche altra arte, ritengono che pochi debbano prender parte alle deliberazioni. *[E]* E se qualcuno che non sia di questi pochi vuol dare consigli, non lo sopportano, come tu dici: e di buona ragione, aggiungo io. Ma quando si radunano in assemblea per questioni *[323 A]* che riguardano la virtù politica, e si deve quindi procedere esclusivamente secondo giustizia e temperanza[65], è naturale che essi accettino il consiglio di chiunque, convinti che tutti, di necessità, partecipino di questa virtù, altrimenti non esisterebbero Città. Questa, o Socrate, ne è la ragione.

«Ma perché tu non creda di essere ingannato, quando io sostengo che tutti effettivamente ritengono che ogni uomo partecipi della giustizia e di ogni virtù politica, ti porto quest'altra prova. In tutte le altre abilità, come tu dici, se qualcuno sostiene di essere, poniamo, valente nell'arte del flauto o in qualsiasi altra arte, mentre non lo è, tutti lo deridono *[B]* o si arrabbiano, e i più intimi accorrono e gli danno del pazzo. Invece, quando si tratti di giustizia o di ogni altra virtù politica, anche se tutti vedono che uno è ingiusto, qualora costui dica contro di sé la verità di fronte a tutti: ebbene, ciò che nel caso precedente tutti consideravano saggezza, ossia il dire la verità, in questo caso lo considerano follia; e sostengono che tutti devono comunque dire di essere giusti, sia che davvero siano tali, sia che no, e che è un pazzo chi non simula di essere giusto. E questo nella convinzione che sia necessario *[C]* che ognuno, senza eccezione, partecipi in qualche modo della giustizia, oppure che non stia fra gli uomini.

La virtù politica va sviluppata con studio e applicazione ed è acquistabile ed insegnabile

«Ti ho dunque spiegato che gli Ateniesi accettano a buon diritto ogni individuo a dar consigli di virtù politica, per il motivo che sono convinti che tutti partecipino di essa. E dopo questo cercherò di dimostrarti che sono altresì convinti che la virtù politica non sia un dono di natura e nemmeno del caso, ma che sia insegnabile e che chi la possiede l'acquisti mediante applicazione. Per quanto riguarda tutti quei mali che gli uomini giudicano a vicenda di avere *[D]* dalla natura o dalla sorte, non ci si sdegna, né si danno ammonimenti o insegnamenti o rimproveri a chi li ha, perché cambi, ma si prova compassione. Chi

potrebbe mai essere, per esempio, così insensato, da cercare di fare qualcosa del genere coi brutti o con i piccoli o coi deboli? Infatti, tutti sanno che queste cose agli uomini provengono dalla natura o dalla sorte: sia le buone che le cattive. Invece, per quanto riguarda quelle qualità che gli uomini ritengono derivare dall'applicazione, dall'esercizio e dall'insegnamento, *[E]* qualora qualcuno non le possegga, e possegga, invece, i mali contrari a quelle, allora su costui piovono gli sdegni, gli ammonimenti e le esortazioni. E fra questi mali rientrano appunto l'ingiustizia e l'empietà, e, *[324 A]* in breve, tutto ciò che è contrario alla virtù politica. Su questo punto tutti son pronti a sdegnarsi contro tutti e a lanciare i loro ammonimenti, evidentemente convinti che la virtù politica si possa acquistare mediante l'applicazione e lo studio. E se vorrai considerare, o Socrate, ciò a cui mira il punire chi commette ingiustizia, questo ti dimostrerà, di per sé, che veramente gli uomini sono convinti che la virtù si possa acquistare. Nessuno, infatti, punisce coloro che commettono ingiustizie in considerazione e a motivo del fatto che commisero ingiustizia: chiunque, almeno, *[B]* non si abbandoni a irrazionale vendetta come una belva. Ma chi cerca di punire secondo ragione, non punisce a motivo del delitto trascorso – infatti non potrebbe certo ottenere che ciò che è stato fatto non sia avvenuto – ma in considerazione del futuro, affinché non commetta nuovamente ingiustizia né quello stesso che viene punito, né altri che veda costui punito. Ma chi pensa a questo modo, pensa che la virtù sia frutto di educazione. Dunque, punisce al fine di prevenire l'ingiustizia. Pertanto, *[C]* tutti coloro che puniscono, e nella vita privata e nella vita pubblica, hanno questa convinzione. E gli altri popoli, e non meno degli altri gli Ateniesi tuoi concittadini, castigano e puniscono coloro che ritengono colpevoli; cosicché, in base a questo ragionamento, anche gli Ateniesi sono fra coloro che ritengono che la virtù si possa acquistare ed insegnare. Che, dunque, a buona ragione i tuoi concittadini accettino che anche un fabbro e un calzolaio diano consigli nelle questioni politiche, e che siano convinti che la virtù sia insegnabile e acquistabile, o Socrate, te l'ho dimostrato a sufficienza, *[D]* come mi sembra.

La virtù non è solo insegnabile, ma viene insegnata in vari modi da tutti i cittadini

«Resta, però, ancora la difficoltà che tu hai sollevato circa gli uomini virtuosi: perché mai questi uomini virtuosi, mentre insegnano ai loro figli quelle cose che sono in potere dei maestri e in queste li fanno diventare esperti, in quella virtù in cui essi si distinguono non li sanno invece rendere migliori di nessun altro. Su questo, o Socrate, non ti narrerò più un mito, ma ti esporrò un ragionamento.

«Considera questo: c'è o non c'è una cosa, di cui è necessario che tutti i cittadini partecipino, *[E]* perché possa esistere la Città? Qui si trova la soluzione della difficoltà che tu sollevi e da nessun'altra parte. Se, dunque, questa cosa unica c'è, e non è né l'arte del costruttore né quella del fabbro né quella del vasaio, *[325 A]* ma la giustizia, la temperanza e la santità, e, in breve, quella che in una parola io chiamo virtù dell'uomo; se questa è la cosa di cui tutti debbono partecipare, e con cui ciascun uomo deve agire quando voglia imparare a fare qualcosa e senza cui nulla deve fare; se bisogna correggere e castigare chi non partecipa di essa, sia che si tratti di un fanciullo, sia che si tratti di un uomo o di una donna, fino a che non diventi

migliore subendo il castigo; e se colui che si mostri renitente alle correzioni e ai castighi, *[B]* si deve cacciare dalla Città o uccidere perché inguaribile; ebbene, se è così, e, tale essendo la natura della virtù umana, gli uomini virtuosi insegnassero tutte le altre cose ai figli e non questa, pensa un po' quanto sarebbero strani questi virtuosi! Che essi pensino, sia in privato che in pubblico, che la virtù sia insegnabile, già lo abbiamo dimostrato; ora, pur ritenendo che sia insegnabile e coltivabile, essi insegnano ai figli le altre cose, dalla cui ignoranza non dipende la pena di morte, mentre quella cosa da cui può venire ai figli, se non la apprendono e non la praticano, la pena di morte e l'esilio e, oltre alla morte, la confisca dei beni, e, in breve, la rovina della famiglia: *[C]* ebbene, proprio questa cosa non la fanno imparare e non se ne prendono cura con ogni sollecitudine? Bisogna davvero crederti, o Socrate!

«Cominciano fin da quando i figli sono bambini e continuano poi per tutta la vita a fornire loro insegnamenti ed esortazioni. E, non appena il bambino comincia a capire il senso delle parole, la nutrice, la madre, il precettore e lo stesso *[D]* padre si sforzano in tutti i modi di farlo diventare quanto possibile migliore, insegnandogli e mostrandogli, per ogni cosa che faccia o dica: "Questo è giusto e questo ingiusto, questo è bello e questo brutto, questo è santo e questo empio, fa' questo, non fare quello". E se ubbidisce di sua spontanea volontà, bene; se no, lo raddrizzano con minacce e con busse, come si fa con un legno storto. In seguito, quando lo mandano a scuola, raccomandano ai maestri di prendersi cura molto più *[E]* della buona educazione dei ragazzi che non dello studio delle lettere e della musica. E i maestri si prendono cura di essi, e, quando hanno imparato a leggere e sono in grado di capire il senso degli scritti, come prima il senso delle parole, offrono loro da leggere sui banchi opere di grandi poeti, e li costringono ad imparare a memoria queste opere *[326 A]* ricche di ammonimenti, celebrazioni, elogi ed esaltazioni di antichi uomini di virtù, affinché il ragazzo, preso da ammirazione, li imiti e desideri diventare simile a loro. A loro volta i maestri di cetra fanno altrettanto, e si preoccupano della costumatezza dei giovani, e che essi non commettano nulla di male. Inoltre, dopo che abbiano imparato a suonare la cetra, insegnano loro carmi di altri buoni poeti melici, *[B]* facendoli accompagnare al suono della cetra e costringono così i ritmi e le armonie a penetrare intimamente negli animi dei fanciulli, perché siano più miti, e, acquistato maggior equilibrio e interiore armonia, sappiano parlare e agire come si conviene. Infatti, tutta la vita dell'uomo ha bisogno di equilibrio e di armonia. Poi li mandano anche dal maestro di ginnastica, affinché possano disporre di corpi sani al servizio di una mente sana *[C]* e per la cattiva condizione del corpo non siano costretti a scoraggiarsi in guerra e nelle altre azioni. E questo fanno coloro che più possono, e più di tutti possono coloro che sono più ricchi: e i figli di costoro cominciano a frequentare le scuole più presto degli altri e terminano più tardi degli altri. E quando lasciano la scuola, la Città, dal canto suo, li costringe ad imparare le leggi ed a vivere secondo queste, *[D]* affinché non agiscano di testa loro e a capriccio. E come i maestri ai fanciulli che non sanno ancora scrivere indicano le tracce delle lettere con lo stilo e poi danno loro la tavoletta cerata e li fanno scrivere seguendo le tracce segnate, così anche la Città, prescrivendo le leggi, trovate da antichi ed eccellenti legislatori, co-

stringe a comandare e a ubbidire secondo quelle. E chi si allontana da esse è punito; e a questa punizione, qui da voi *[E]* così come in molti altri luoghi, si dà un nome che vuol dire "raddrizzare", in quanto la pena raddrizza. Dunque, pur essendo così grande la cura della virtù, e nella vita privata e nella pubblica, tu ti stupisci, o Socrate, e dubiti che la virtù si possa insegnare? Ma non dovresti affatto meravigliarti, dovresti invece ben più meravigliarti se la virtù non fosse insegnabile!

Protagora ritiene di saper educare gli uomini nella virtù politica più di tutti

«Ma perché, allora, da padri virtuosi nascono figli inetti? Ecco la spiegazione. Non c'è nulla di strano, se è vero ciò che prima ti dicevo, e cioè che di questo, *[327 A]* vale a dire della virtù, nessuno può essere privo perché la Città possa esistere. E se questo è vero – e così è senz'altro –, prendi ad esempio una qualsiasi altra attività o disciplina e rifletti. Se non fosse possibile, poniamo, che esistesse la Città qualora tutti noi non fossimo suonatori di flauto, nella misura in cui ciascuno ne fosse capace, e tutti insegnassero a tutti quest'arte in privato e in pubblico, e punissero chi non suonasse bene il flauto, e non si negasse quest'insegnamento a nessuno, così come ora nessuno nega l'insegnamento del giusto e delle leggi, né *[B]* lo tiene segreto come quello delle altre arti (perché, credo, la giustizia reciproca e la virtù ci giova, quindi tutti a tutti dicono e insegnano con sollecitudine ciò che è giusto e legittimo): ebbene, se ponessimo la stessa sollecitudine e lo stesso disinteresse nell'insegnarci a vicenda l'arte del suonare il flauto, credi, o Socrate, che i figli dei flautisti di grande valore diventerebbero migliori dei figli dei flautisti di scarso valore? Io non lo credo! E credo, invece, che diventerebbe famoso colui che nascesse con le migliori attitudini all'arte del suonare il flauto, di chiunque fosse figlio, mentre *[C]* chi nascesse senza quelle attitudini resterebbe oscuro; e sovente da un buon suonatore di flauto potrebbe derivarne uno cattivo, e, viceversa, da uno cattivo potrebbe derivarne uno buono. Comunque, tutti sarebbero suonatori di flauto discretamente abili, rispetto a coloro che non professano l'arte e ne sono completamente ignari. E così nel nostro caso, credi pure, un uomo che ti sembra ingiustissimo fra quanti sono educati nella società e nel rispetto delle leggi, risulterebbe un uomo giusto e addirittura un maestro di giustizia, se dovessi giudicarlo *[D]* rispetto a uomini che non hanno avuto una formazione spirituale, né tribunali, né leggi, né alcun mezzo di costrizione che in ogni modo li obbligasse a praticare la virtù, e che fossero selvaggi del tipo di quelli che il poeta Ferecrate[66] mise in scena lo scorso anno nel Leneo[67]. Davvero, se ti trovassi fra uomini del genere, come i misantropi in quel coro, brameresti di ritrovarti con Euribate e Frinonda[68], e ti lamenteresti rimpiangendo la malvagità degli uomini di qui. *[E]* Invece, Socrate, ora tu fai lo sdegnoso, perché tutti sono maestri di virtù, ciascuno nella misura in cui ne è capace, e per questo nessuno ti sembra tale; è come se tu cercassi chi è maestro *[328 A]* del parlar greco: non lo troveresti; e non troveresti neppure, credo, se tu lo cercassi, chi ha insegnato ai figli degli artigiani quell'arte che hanno imparato dai padri, nella misura in cui il padre e gli amici che praticavano la medesima arte ne erano capaci. E chi abbia ulteriormente insegnato l'arte a costoro, non credo sarebbe facile scoprirlo, Socrate, mentre sarebbe semplicissimo trovare il maestro di chi non co-

nosceva una data arte. Così dicasi della virtù e di tutte le altre cose. E se c'è qualcuno che si distingua *[B]* da noi anche di poco nel saper guidare alla virtù, dobbiamo rallegrarcene. E io credo di essere appunto uno di questi, e di aiutare chiunque, a diventare buono e virtuoso più di tutti gli altri ed in misura corrispondente alla ricompensa che esigo, e in misura anche maggiore, come lo stesso discepolo ritiene. Per questo ho stabilito che l'esazione del mio compenso avvenga nel modo seguente: dopo che uno ha imparato da me, se vuole, mi paga la somma che richiedo; *[C]* se no, entra in un tempio, presta giuramento, e la somma che egli giudica valgano i miei insegnamenti la versa qui.

«Ti ho dunque esposto, o Socrate, un mito ed un ragionamento, per provarti che la virtù è cosa che si può insegnare, che tale la ritengono gli Ateniesi, e che non è per nulla strano che da padri virtuosi nascano figli inetti e da padri inetti figli virtuosi; infatti anche i figli di Policleto[69], che sono coetanei di questi due giovani, Paralo e Santippo[70], sono un nulla rispetto al padre, e così anche i figli di altri artefici. Su questi due *[D]* non è ancora il momento di dare un giudizio: ci sono ancora speranze per loro, perché sono giovani».

Parte seconda. Il problema dell'unità della virtù

La virtù è una oppure molte?

Dopo averci dato questo suo saggio di eloquenza su tali cose, Protagora cessò di parlare. E per molto tempo, io, incantato, continuai a guardarlo, sperando che dicesse ancora qualcosa, tanto ero preso dal desiderio di ascoltarlo. Ma allorché mi accorsi che egli aveva veramente finito, riavutomi a fatica, dissi rivolgendomi ad Ippocrate: «O figlio di Apollodoro, quanto ti debbo essere grato di avermi spinto a venire qui! Infatti, apprezzo moltissimo le cose *[E]* che ho udito dire da Protagora. Prima, io ritenevo che non fosse opera umana quella per cui gli uomini diventano buoni; ora, invece, ne sono stato convinto. Però mi resta ancora una piccola difficoltà, che, ovviamente, Protagora mi saprà risolvere con tutta facilità, dal momento che ha dato prova di sapere tutte queste cose. Infatti, se ci trovassimo con uno qualsiasi degli *[329 A]* oratori politici che trattasse di tali argomenti, Pericle o qualunque altro abile oratore, noi potremmo ascoltare discorsi del tipo di quelli che abbiamo udito; ma se, poi, facessimo qualche domanda, essi, come libri scritti[71], non avrebbero nulla da rispondere e nulla da domandare. E se chiedessimo loro anche la più piccola spiegazione circa le cose che hanno detto, questi retori, su queste piccole questioni, come i vasi di bronzo che, percossi, continuano a rimbombare finché uno non li tocchi, *[B]* tirerebbero il discorso in lungo senza fine. Invece il nostro Protagora sa tenere lunghi e bei discorsi, come dimostrano questi che abbiamo uditi; ma sa anche rispondere brevemente quando gli si rivolga una domanda, e, quando è lui che fa la domanda, sa aspettare e ricevere la risposta: prerogativa, questa, che hanno ben pochi[72].

«Orbene, o Protagora, per essere completamente soddisfatto mi manca solo una piccola cosa, cioè che tu mi risponda a questo. Tu dici che la virtù si può insegnare, ed io credo a te, più che a chiunque altro: *[C]* però, una cosa che tu hai detto mi ha sorpreso, e dunque colma questo vuoto nella mia anima. Hai detto che Zeus avrebbe mandato agli uomini la giustizia e il rispetto, e in più punti del tuo discorso hai nominato la giustizia, la temperanza, la santità e tutte queste

cose come se fossero nel complesso una realtà unica, ossia la virtù; allora devi spiegarmi con precisione questo: la virtù è una realtà unica e la giustizia, la temperanza e la santità sono parti di essa, o tutti questi che ora io *[D]* ho menzionati sono solamente nomi diversi di quella medesima e unica realtà? Questo è ciò che ancora desidero sapere».

La risposta di Protagora: le molte virtù di cui si parla sono «parti» di un tutto, diverse sia fra loro sia rispetto al tutto

«Ma, o Socrate, a questo – disse Protagora – è facile rispondere: la virtù è una cosa unica e quelle di cui mi domandi sono parti di essa».

«E sono parti – dissi io – nel modo in cui bocca, naso, occhi e orecchi sono parti del viso, oppure nel modo in cui le parti dell'oro non differiscono le une rispetto alle altre e rispetto al tutto se non per grandezza o piccolezza?».

«Mi pare, *[E]* o Socrate, che differiscano nel primo modo, ossia nel modo in cui le parti del viso stanno a tutto il viso».

«E gli uomini – dissi io – partecipano chi di una chi di un'altra di queste parti della virtù, oppure, necessariamente, qualora se ne possegga una si possiedono tutte quante?».

«Niente affatto – rispose –. Infatti molti sono coraggiosi, ma sono ingiusti; oppure sono giusti, ma non sono sapienti».

«Dunque anche queste – dissi io – sono parti *[330 A]* della virtù, ossia la sapienza e il coraggio?».

«In grado supremo – disse –. Anzi, la sapienza è la più importante di tutte».

«E ciascuna di queste parti – dissi io – è differente dalle altre?».

«Sì».

«E ciascuna di esse ha una sua funzione specifica, quale hanno le parti del viso? L'occhio non è come l'orecchio, né la funzione dell'occhio è identica a quella dell'orecchio, e nessuna delle parti del viso è identica all'altra né per la funzione né per il resto. Ebbene, è così anche per le parti della virtù? Sono diverse l'una dall'altra *[B]* e in se stesse e nella loro funzione? Evidentemente deve essere così, se c'è corrispondenza con l'esempio addotto!».

«Ma è così, o Socrate!», rispose.

«Dunque nessun'altra delle parti della virtù – ripresi io – è come la scienza, né come la giustizia, né come il coraggio, né come la temperanza, né come la santità».

«No», disse.

Primo momento della confutazione della tesi di Protagora: stretta connessione fra giustizia e santità

«Allora – dissi io – esaminiamo insieme quale sia la caratteristica di ciascuna di esse. E, in primo luogo, domandiamoci questo: *[C]* la giustizia è o non è una realtà? A me pare di sì, e a te?».

«Anche a me pare», disse.

«E allora, se qualcuno domandasse a me e a te: "O Protagora e Socrate, ditemi: questa realtà, che poco fa avete nominato, cioè la giustizia, è essa stessa cosa giusta o cosa ingiusta?"; ebbene, io gli risponderei che è cosa giusta. E tu che voto daresti? Lo stesso mio, oppure uno diverso?».

«Lo stesso», disse.

«La giustizia, dunque, è una cosa che ha come propria caratteristica quella di essere giusta, direi rispondendo *[D]* a chi me lo domandasse. Anche tu?».

«Sì», disse.

«E se, poi, quegli ci domandasse: "Non dite che esiste anche la santità?". Noi risponderemmo di sì, credo».

«Sì», disse.

«"E dite che anche questa è una certa realtà?". Noi risponderemmo di sì. O no?».

Assentì anche a questo.

«"E dite che questa realtà ha per sua natura la caratteristica di essere empia o santa?". Io a questa domanda mi sdegnerei e risponderei: "Bada bene a quel che dici, o uomo! Ben difficilmente potrebbe esserci qualcosa di santo, se la santità stessa *[E]* non fosse cosa santa!". Che ne dici? Risponderesti così, o no?».

«Certamente» disse.

«E allora, se il nostro interlocutore ci chiedesse ulteriormente: "Come dicevate poco fa? Forse non vi ho inteso bene! Mi è parso che voi dicevate che le parti della virtù sono fra di loro in un rapporto tale che ciascuna di esse non è come le altre". Io gli risponderei: "Per il resto hai inteso tutto bene, ma sbagli se credi che anch'io dica così. Questa è stata la risposta del nostro Protagora; *[331 A]* io mi limitavo a interrogare!". E se ancora domandasse: "Ma, Protagora, costui dice il vero? Tu affermi proprio che nessuna delle parti della virtù è come le altre? È davvero tua questa asserzione?". Che cosa gli risponderesti?».

«Sarei costretto ad ammetterlo, o Socrate», disse.

«Orbene, o Protagora, dopo aver ammesso questo, che cosa gli risponderemmo se ci domandasse: "Allora la santità non è tale da essere cosa giusta, e la giustizia non è tale da essere cosa santa, ma è tale da essere cosa non santa? E la santità è tale da non essere cosa giusta, e dunque cosa ingiusta, e la giustizia *[B]* cosa empia?". Che cosa gli risponderemmo? Io, per conto mio almeno, risponderei che anche la giustizia è cosa santa e la santità cosa giusta; e anche per conto tuo, se tu me lo permettessi, risponderei lo stesso: che la giustizia è uguale alla santità o in sommo grado simile alla santità, e che fra giustizia e santità c'è somiglianza più stretta che fra tutte le altre parti della virtù. Ma rifletti se non mi permetti di rispondere così, oppure se questa è anche la tua opinione».

«Non mi pare – disse –, o Socrate, che la cosa sia tanto semplice, *[C]* da poter senz'altro convenire che la giustizia sia cosa santa e la santità cosa giusta; mi sembra, invece, che ci sia una certa differenza. Ma che cosa importa? Se vuoi, ammettiamo pure che la giustizia sia cosa santa e la santità sia cosa giusta».

E io replicai: «No, no. Non ho bisogno di sottoporre a prova il "se vuoi" e il "se ti pare", ma me e te. E dico me e te, intendendo dire che il nostro ragionamento sarà messo alla prova nel migliore dei modi, *[D]* se si toglierà da esso il "se"».

«Ma invero – rispose – la giustizia ha qualche somiglianza con la santità: qualsiasi cosa, in un modo o in un altro, assomiglia a qualsiasi altra! Il bianco, in qualche modo, assomiglia al nero, il duro al molle, e così pure quelle cose che sembrano le più contrarie fra loro. E anche le parti del viso, che poco fa dicevamo avere una diversità di funzione, e dicevamo l'una non essere come l'altra, sotto un certo aspetto si assomigliano e l'una è come l'altra. *[E]* Procedendo in questo modo, potresti anche dimostrare, se volessi, che tutte le cose sono simili fra loro: ma non è giusto chiamare simili le cose che hanno qualcosa di simile (né chiamare dissimili le cose che hanno qualcosa di dissimile), se questa somiglianza che hanno è molto piccola!».

E io, meravigliato, gli replicai: «Dunque, per te il giusto e il santo stanno in un rapporto reciproco tale da non avere fra loro se non una

piccola somiglianza?».

«Non proprio così *[332 A]* – disse –, ma nemmeno come tu mi sembri credere!».

«Ebbene – soggiunsi –, siccome mi sembra che questo argomento ti piaccia poco, lasciamolo stare ed esaminiamo quest'altra tua affermazione.

Secondo momento della confutazione della tesi di Protagora: connessione fra sapienza e temperanza

«C'è qualcosa che tu chiami stoltezza?».

Disse di sì.

«Ed a questa cosa non è del tutto contraria la sapienza?».

«Mi sembra di sì», disse.

«E quando gli uomini agiscono rettamente e utilmente, ti sembra che, così agendo, siano temperanti o il contrario?».

«Mi sembra che siano temperanti», disse.

«E non sono forse *[B]* temperanti per la temperanza?».

«Necessariamente».

«E coloro che agiscono in modo non retto, non agiscono forse in modo stolto? E non sono forse, agendo in questo modo, non temperanti?»

«Pare anche a me», disse.

«Allora l'agire in modo stolto è il contrario dell'agire in modo temperato».

Disse di sì.

«E dunque le azioni compiute stoltamente sono compiute con stoltezza, mentre quelle compiute in modo temperato sono compiute con temperanza!».

Lo ammise.

«E se si fa qualche cosa con forza, si fa fortemente, e se si fa con debolezza, *[C]* debolmente?».

Gli parve di sì.

«E se con velocità velocemente, e se con lentezza lentamente?».

Disse di sì.

«E se si fa qualcosa in un determinato modo, si fa a causa della medesima cosa, e se in modo contrario, a causa della cosa contraria?».

Lo ammise.

«Ebbene – dissi io –, esiste il bello?»

Rispose di sì.

«Ed esiste qualcosa che sia contrario ad esso e che non sia il brutto?».

«Non esiste».

«Ed esiste il buono?».

«Esiste».

«Ed esiste qualcosa che sia contrario a questo e che non sia il cattivo?».

«Non esiste».

«Ed esiste l'acuto nella voce?».

Disse di sì.

«Ed esiste qualcosa che sia contrario a questo e che non sia il grave?».

Disse di no.

«Allora – soggiunsi io –, per ognuno dei contrari esiste un unico contrario e non molti».

Lo ammise. *[D]*

«Ed allora – proseguii io – ricapitoliamo le cose che abbiamo insieme convenuto. Abbiamo convenuto che per ogni cosa esiste un solo contrario e non molti?».

«Abbiamo convenuto».

«Ed anche che ciò che si compie in maniera contraria si compie a causa di cose contrarie?».

Disse di sì.

«Abbiamo poi ammesso che chi agisce stoltamente agisce in modo contrario rispetto a chi agisce in modo temperato?».

Disse di sì.

«Ed anche che l'azione compiuta in modo temperato è compiuta a causa della temperanza, mentre l'azione compiuta stoltamente è compiuta a causa della stoltezza?». *[E]*

Lo ammise.

«E se è compiuta in modo contrario, non dovrà forse esser compiuta a causa di cose contrarie?».

«Sì».

«E l'una è compiuta a causa della temperanza, l'altra, invece, a causa della stoltezza».

«Sì».

«In modo contrario?».

«Certamente!».

«Dunque a causa di cose che sono contrarie!».

«Sì».

«E la stoltezza *non* è contraria alla temperanza?».

«Sembra!».

«E ricordi che, *in* precedenza, si è convenuto che la stoltezza è contraria alla sapienza?».

Lo ammise.

«E abbiamo convenuto che ciascuna cosa ha un solo contrario?». *[333 A]*

«Sì».

«Allora, Protagora, quale delle due asserzioni dobbiamo abbandonare: che una cosa abbia un solo contrario, oppure l'asserzione secondo cui la sapienza è altra cosa rispetto alla temperanza e l'una e l'altra sono parti della virtù e, oltre ad essere distinte, sono dissimili in se stesse e nelle loro funzioni così come le parti del viso? Quale dunque di queste due asserzioni dobbiamo abbandonare? Infatti queste asserzioni non sono in armonia, perché non consuonano né s'accordano fra loro. E come potrebbero consuonare, se necessariamente una cosa unica *[B]* non può che avere un contrario unico e non molti, mentre alla stoltezza, che è una cosa unica, risultano contrarie sapienza e temperanza? È così, Protagora, o no?».

Ne convenne di mala voglia.

«E allora, dovrebbero essere una sola cosa la sapienza e la temperanza! E prima, inoltre, la giustizia e la santità ci son parse ad un di presso la medesima cosa. Ed ora, o Protagora – proseguii –, non indugiamo ed esaminiamo anche il resto. L'uomo che commette ingiustizia, Protagora, *[C]* in quanto commette ingiustizia, ti sembra agire in modo temperato?».

«Io mi vergognerei, o Socrate, di ammettere questo – disse –, sebbene molti lo affermino».

«Allora dovrò rivolgere il mio ragionamento a questi – dissi –, o a te?».

«Se vuoi – disse –, discuti prima questa affermazione, che è dei più».

«Ma a me non importa, se questa sia o non sia una tua convinzione, purché tu *mi* risponda. Infatti, è soprattutto l'affermazione in sé che io sottopongo ad esame, anche se, forse, accadrà che esamini anche e me che interrogo e colui che risponde». *[D]*

Terzo momento della confutazione della tesi di Protagora: connessione fra giustizia e temperanza

In un primo momento Protagora cercò di schermirsi, adducendo la scusa che l'argomento era difficile; ma poi accettò di rispondere. E io dissi: «Allora, rispondimi da capo: ti sembra che ci siano alcuni che agiscano con temperanza, pur commettendo ingiustizia?».

«E sia», rispose.

«Ma tu dici che esser temperante sia essere assennato?».

Disse di sì.

«E l'essere assennato è un deliberare in modo oculato di ingiustizia?».

«E sia», disse.

«Ma se – soggiunsi io –, commettendo ingiustizia, si riesce nei propri scopi, o se non si riesce?».

«Se si riesce».

«E ammetti che ci siano cose buone?».

«Lo ammetto!».

«E le cose buone – dissi – sono quelle che sono utili agli uomini?». *[E]*

«Certo, per Zeus – disse –; ma io chiamo buone anche cose che non sono utili agli uomini».

Mi parve che Protagora fosse ormai irritato, bellicoso e polemico nel-

le sue risposte. Vedendolo in questo stato d'animo, stando bene in guardia, con delicatezza gli domandai: «Parli, o Protagora, *[334 A]* di quelle cose che non sono utili agli uomini, oppure di quelle che non sono utili assolutamente? E chiami buone anche queste ultime?».

Ed egli rispose: «Niente affatto. Io conosco molte cose che sono nocive agli uomini: cibi, bevande, medicine e moltissime altre; altre che sono utili; altre, invece, che non sono né utili né dannose agli uomini, ma lo sono per i cavalli; e altre cose che lo sono per i buoi soltanto o per i cani; altre, infine, che non sono utili a nessun animale, ma alle piante. E delle cose utili alle piante, alcune sono buone per le radici, ma dannose ai germogli, come ad esempio, il concime, *[B]* che è buono se deposto alle radici di tutte le piante, ma se tu lo spargessi sui germogli e sui ramoscelli rovinerebbe tutto. E così anche l'olio è nocivissimo a tutte le piante e nemicissimo dei peli di tutti gli animali, tranne che di quelli dell'uomo; per i peli dell'uomo e per tutto il resto del corpo è invece salutare. Il bene è qualcosa di così vario e multiforme che, anche nel caso citato, mentre è buona per l'uomo per le parti esterne *[C]* del suo corpo, la stessa cosa è, invece, dannosissima per quelle interne. Per questo, tutti i medici proibiscono agli ammalati di usare l'olio, se non in piccolissima dose nelle cose che devono mangiare: quanto basta ad attenuare l'impressione olfattiva sgradevole che può venire dai cibi e dalle bevande».

Intermezzo. Crisi del dialogo

Socrate minaccia di andarsene in quanto Protagora non rimane sul piano dialettico

A queste parole, i presenti risposero con manifestazioni di viva approvazione. E io, allora, dissi: «O Protagora, io sono un po' corto di memoria, e, se qualcuno mi fa dei lunghi discorsi, *[D]* mi va fuori di mente l'argomento di cui si parlava. Ora, se io fossi un po' sordo e tu volessi discutere con me, tu riterresti necessario parlare con me a voce più forte che non con gli altri; e così, anche ora, dal momento che ti sei imbattuto in uno che è un po' corto di memoria, contieni le tue risposte e falle più brevi, se vuoi che ti possa seguire».

«Come vuoi – disse – che faccia a risponderti in modo più breve? Dovrò forse risponderti più brevemente di quanto occorre?».

«Assolutamente no», dissi io.

«Ma devo risponderti quanto occorre?», disse. *[E]*

«Sì», dissi io.

«Allora, dovrò risponderti quanto sembra a me di doverti rispondere, o, invece, quanto sembra a te?».

«Ho sentito dire – risposi allora io – che tu, intorno ai medesimi argomenti, sei personalmente capace, quando vuoi, e sei capace di insegnarlo anche ad altri, di tenere discorsi lunghi, al punto che la parola non ti viene mai meno, ma che sei anche capace di tenere discorsi brevi, *[335 A]* al punto che nessuno saprebbe parlare più brevemente di te. Ora, se tu vuoi discutere con me, devi servirti di questo secondo modo di parlare, cioè del modo conciso».

«O Socrate – rispose –, io ho già sostenuto gare di discorsi con molte persone, e, se avessi fatto ciò che tu chiedi, cioè se avessi discusso nella maniera in cui l'avversario mi chiedeva di discutere, non sarei risultato migliore di nessuno, e il nome di Protagora non sarebbe corso sulla bocca dei Greci».

Ed io, accortomi che egli non era soddisfatto delle *[B]* precedenti risposte, e che non sarebbe stato dispo-

sto a discutere rispondendo alle mie domande, pensai che per me non ci fosse più convenienza a rimanere in quella riunione e dissi: «O Protagora, non ci tengo neppure io che la conversazione si svolga in modo contrario al tuo punto di vista, ma solo quando tu vorrai discutere in modo che ti possa seguire, io discuterò con te. Ora tu, come si dice di te e tu stesso confermi, sei capace di sostenere una discussione sia col metodo dei discorsi lunghi, sia con quello dei discorsi brevi, *[C]* perché sei un sapiente. Io, avrei, sì, desiderio di saper fare questi lunghi discorsi, ma ne sono proprio incapace. Ma dovresti essere tu a venirmi incontro, dal momento che sei capace di fare ambedue i tipi di discorsi, affinché la nostra riunione potesse svolgersi. Ma ora, dal momento che tu non vuoi, e io avrei una faccenda da sbrigare e non ho tempo di stare qui a sentirti fare i tuoi lunghi discorsi, e devo andare altrove, me ne vado, anche se non senza piacere udrei questi tuoi discorsi».

Callia interviene per trattenere Socrate

A queste parole mi alzai per andarmene; ma, mentre mi alzavo, Callia[73] mi afferrò per una mano con la destra *[D]* e per il mantello con la sinistra e disse: «Non ti lasceremo andar via, o Socrate, perché, se tu te ne vai, la discussione non si svolgerà più nello stesso modo. Ti prego, quindi, di rimanere con noi: per me non c'è nulla di più piacevole di questa discussione fra te e Protagora. Fa' un favore a tutti noi!».

Ed io, mentre mi ero già alzato per uscire, risposi: «O figlio di Ipponico, io ho sempre ammirato il tuo amore per la sapienza, e specialmente *[E]* ora lo lodo e lo ammiro, tanto che desidererei farti questo piacere, se tu mi chiedessi cosa che fosse il mio potere. Ma in questo caso è come se tu mi chiedessi di tener dietro al corridore Crisone d'Imera[74] quando è al culmine delle sue energie, e di scendere in gara e tener dietro ai corridori di lunghe distanze[75] o ai corridori che sanno correre un intero giorno[76]. *[336 A]* E se mi chiedessi questo, io ti risponderei che molto più di te io, colle mie forze, vorrei saper tener dietro a costoro in corsa; ma non ne sono capace. E se proprio desideri veder correre me e Crisone insieme, devi pregare costui di rallentare, perché io non posso correre velocemente, mentre egli può correre lentamente. Se, dunque, desideri ascoltare me e Protagora, pregalo che, come prima rispondeva con brevi risposte perfettamente attinenti alle domande che gli facevo, così risponda anche ora. *[B]* Se no, che tipo di dialogo sarà mai il nostro? Io ho sempre pensato che siano due cose completamente distinte il riunirsi insieme a discutere e tenere discorsi alla folla».

«Ma vedi, Socrate – disse Callia –, mi pare che Protagora avanzi giuste pretese, chiedendo che gli sia concesso di parlare come vuole lui e che a te sia concesso di parlare come vuoi tu».

Intervento di Alcibiade

A questo punto intervenne Alcibiade[77], dicendo: «Non è giusto ciò che dici, o Callia. Socrate confessa di non saper fare lunghi discorsi, e in questo cede il posto a Protagora: ma quanto all'essere capace di discutere *[C]* e al saper fare domande e ricevere risposte, mi stupirei se cedesse il posto a chicchessia. Se, dunque, Protagora ammette di essere inferiore a Socrate nel discutere, a Socrate basta. Ma se egli pretende il contrario, allora discuta per domande e risposte, senza fare un lungo discorso ad ogni domanda, eludendo le argomentazioni e non volendo dar conto di ciò che dice,

[D] ma andando per le lunghe fino a che la maggior parte degli ascoltatori non abbia dimenticato su che cosa verteva la domanda. Perché, per quanto riguarda Socrate, io vi garantisco che non se ne dimentica, e che fa solo per scherzo, quando dice di essere corto di memoria. Ciascuno deve esprimere il suo parere: ora, a me sembra che Socrate dica cose giustissime».

Subito dopo Alcibiade, mi pare, parlò Crizia[78] e disse: «O Prodico[79] e Ippia[80], mi pare che Callia parteggi troppo *[E]* per Protagora, e che Alcibiade voglia sempre avere il sopravvento in tutte le cose in cui si mette; ma noi non dobbiamo stare né dalla parte di Socrate né dalla parte di Protagora, ma dobbiamo pregare in modo imparziale e l'uno e l'altro di non interrompere nel bel mezzo la riunione». *[337 A]*

Intervento di Prodico

E a queste parole Prodico soggiunse: «Mi sembra che tu dica bene, o Crizia; bisogna che coloro che assistono a queste discussioni, siano uditori imparziali dei due che discutono: e, bada bene, imparziali, ma non indifferenti. Infatti, non si tratta della stessa cosa! Si deve, sì, ascoltare e l'uno e l'altro in modo imparziale, ma non si deve dare uguale peso indifferentemente all'uno e all'altro, bensì di più al più sapiente, e meno al meno sapiente. Per parte mia, o Protagora e Socrate, vi prego di venire ad un accordo e di discutere tra voi, *[B]* ma di non contendere. Infatti, fra amici e amici si discute con benevolenza, mentre fra avversari e fra nemici si contende. E così la nostra riunione sarebbe bellissima, e voi interlocutori ricevereste da noi ascoltatori la nostra approvazione, non la nostra lode: infatti, l'approvazione nasce nell'anima degli ascoltatori senza che sia possibile l'inganno, mentre la lode è spesso anche nelle parole di coloro che mentono e dicono il contrario di quello che pensano. *[C]* E, così, noi uditori proveremmo grande diletto e non piacere: infatti, si prova diletto imparando e partecipando del sapere solo con la mente, mentre si prova piacere mangiando o ricevendo qualche altra impressione piacevole solo per il corpo».

Molti dei presenti approvarono queste parole di Prodico.

Intervento di Ippia

E dopo Prodico parlò Ippia il sapiente, e disse: «O uomini qui presenti, io considero tutti voi consanguinei, parenti e concittadini *[D]* per natura, non per legge: infatti il simile è per natura parente del simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, molte volte forza molte cose contro la natura. Orbene, per noi, che conosciamo la natura delle cose, che siamo i più sapienti dei Greci e che appunto per questo siamo ora convenuti in questo che è il pritaneo della sapienza della Grecia[81], in questa che è la più grande e la più splendida casa della Città: ebbene, per noi *[E]* è davvero vergognoso che offriamo uno spettacolo tutt'altro che degno di questo nostro valore, e che litighiamo fra noi come fanno le persone più volgari. Perciò io prego e raccomando, o Protagora e Socrate, che vi lasciate spingere da noi, come da buoni arbitri, a venirvi incontro in una via di mezzo, *[338 A]* e che tu, o Socrate, non ecceda nell'esigere questa rigorosa forma di dialogo per brevi domande e risposte, se a Protagora non piace, ma distenda e allenti le redini ai discorsi, in modo che ci possano apparire più maestosi e più leggiadri; e che, dal canto suo, Protagora, sciogliendo tutte le vele e abbandonandosi al vento non se ne fugga nel mare dei discorsi,

perdendo di vista la terra; *ma* che e l'uno e l'altro teniate una via di mezzo. Fate dunque così, date retta a me, sceglietevi un arbitro, un sovrintendente e un presidente, *[B]* che mantenga la giusta misura dei discorsi di ciascuno di *voi*».

Socrate stabilisce i criteri secondo i quali la discussione dovrà proseguire

Queste proposte piacquero ai presenti, e tutti le elogiarono. Callia disse che non mi avrebbe lasciato andar via, e mi chiese di nominare un presidente. Io, allora, dissi che sarebbe stato disdicevole scegliere un arbitro di discorsi, così argomentando: «Se l'eletto sarà inferiore a noi, non sarà giusto che l'inferiore presieda ai migliori; se uguale, non sarà neppur giusto così, perché uno uguale a noi farà anche cose uguali a noi, sicché *[C]* sarà eletto inutilmente. Dovrete dunque scegliere uno migliore di *noi*! Ma, *in* verità, io credo che sia impossibile che voi scegliate qualcuno più sapiente di Protagora. Se, poi, sceglierete uno che non sia per nulla migliore, ma lo direte semplicemente tale: ebbene, anche questa sarà un'offesa per Protagora, cioè scegliere uno che gli stia al di sopra, come se lui fosse un uomo da nulla. Quanto a me, in verità, non me ne importa nulla. Tuttavia, voglio fare così, affinché la nostra riunione e i nostri discorsi possano continuare come desiderate: se Protagora non vuole *[D]* rispondere, interroghi lui e io risponderò; nello stesso tempo, cercherò di mostrargli come io intendo debba rispondere colui che risponde. Ma una volta che io avrò risposto a tutto quello che egli vorrà domandarmi, a sua volta egli dovrà rispondere a me allo stesso modo. E se non sembrerà disposto a rispondere alle mie precise domande, io e voi insieme gli rivolgeremo quelle stesse preghiere che ora voi rivolgete a me, ossia di non rovinare la riunione. *[E]* Ed a questo scopo non sarà necessario eleggere un arbitro, ma arbitrerete voi tutti insieme».

Tutti ritennero conveniente fare così. A Protagora la cosa non garbava affatto, ma fu costretto tuttavia ad accettare il procedimento di fare prima lui delle domande, e, dopo averne fatte a sufficienza, di dar conto delle sue affermazioni rispondendo con brevi risposte.

Parte terza. Spostamento della discussione sul piano dell'esegesi dei poeti

Protagora interpreta un carme di Simonide

Allora incominciò ad interrogare all'incirca così: «Io ritengo – disse –, o Socrate, che la formazione spirituale di un uomo consista in massima parte nell'essere un conoscitore di poesie; *[339 A]* questo significa essere capace di comprendere, nelle opere dei poeti, quali cose siano ben dette e quali no: saper distinguere le une dalle altre e, se interrogato, saper darne ragione. Ebbene, ora le mie domande verteranno sempre sullo stesso argomento su cui io e tu abbiamo sinora discusso, ossia sulla virtù, ma trasportato nell'ambito della poesia. La differenza sarà solamente questa. Orbene, ad un certo punto, Simonide[82], a Scopa, figlio di Creonte il tessalo[83], dice così: *[B] Uomo buono, bensì, diventar veramente / difficile torna di mano, di piede, di cuore tetragono / e senza menda costrutto.* Sai questo carme, o te lo devo recitare per intero?».

«Non ce n'è bisogno – risposi – perché lo conosco: anzi, ho avuto occasione di meditare molto su di esso[84]».

«Bene – disse –; e ti sembra che quanto dice sia bello e giusto?».

«Certamente bello e giusto», dissi.

«E lo riterresti bello, se il poeta cadesse in contraddizione con se medesimo?».

«In tal caso non lo riterrei bello», risposi io.

«Dunque – disse –, osserva *[C]* meglio».

«Ma, o carissimo, l'ho meditato abbastanza!».

«Allora tu sai – disse – che, proseguendo oltre, il carme dice: *Né il detto di Pittaco acconcio a me suona, / sebbene detto da uomo sapiente: / difficile, diceva, essere buono.* E ti rendi conto del fatto che è la stessa persona che afferma queste cose e quelle di prima?».

«Lo so bene», risposi io.

«E ti sembra – disse – che queste cose si accordino con quelle?».

E io risposi: «A me sembra di sì». Ma, nello stesso tempo, mi venne il timore che egli dicesse qualcosa di giusto e soggiunsi: «Ma a te non sembra?».

«E come *[D]* potrebbe sembrarmi in accordo con se stesso chi dice tutte e due queste cose? Prima dice che è difficile diventare veramente uomo buono; poi, sempre nel corso del carme, un poco oltre, se ne scorda e rimprovera Pittaco[85] che dice queste medesime cose, ossia che è difficile essere buono, e dichiara di non approvarlo, mentre egli dice le stesse cose che ha detto lui! E, dal momento che rimprovera chi dice quelle cose che egli stesso ha detto, è evidente che rimprovera anche se stesso e, per conseguenza, o prima o poi non dice il vero».

Queste parole provocarono plauso e lode di molti *[E]* degli uditori.

Socrate propone una differente interpretazione del carme simonideo

Io, sulle prime, come colpito da un abile pugilatore, vidi tutto abbuiarsi e provai un senso di vertigine udendo queste sue parole ed il coro di applausi. Ma poi, per dirti la verità, al fine di guadagnare tempo per poter considerare che cosa intendesse dire il poeta, mi rivolsi verso Prodico, lo chiamai e gli dissi: «O Prodico, Simonide è tuo concittadino[86]: *[340 A]* è giusto, quindi, che tu venga in suo aiuto. E mi pare proprio di doverti invocare in soccorso, così come Omero dice che lo Scamandro, stretto d'assedio da Achille, invocasse in aiuto il Simoenta: *caro fratello, sosteniamo insieme noi due la furia di quest'uomo*[87]. Ebbene, così io invoco te, affinché Protagora non ci abbatta Simonide. Infatti, per raddrizzare Simonide c'è proprio bisogno della tua arte[88], con cui distingui volere *[B]* e desiderare come due cose diverse, e dici tutte quelle belle cose di cui poco fa ci hai detto. E ora considera un po' se anche tu sei d'accordo con me. A me non sembra che Simonide contraddica se medesimo. Perciò, o Prodico, manifestaci il tuo parere: ti sembra che "essere" e "diventare" significhino la medesima cosa, o due cose diverse?».

«Diverse, per Zeus!», disse Prodico.

«E allora – dissi io –, Simonide nei primi versi non ha forse manifestato la propria opinione, dicendo che diventare un uomo *[C]* buono è veramente difficile?».

«Giusto», disse Prodico.

«Invece biasima Pittaco – proseguii io – non già, come crede Protagora, perché dice le stesse cose che dice lui, ma perché dice una cosa diversa. Infatti Pittaco non diceva questo che dice Simonide, che, cioè, è difficile "diventare" buono, ma che è difficile "essere" buono. E non significano la medesima cosa, o Protagora, come insegna il nostro Prodico, l'"essere" e il "divenire". E se non significano la medesima cosa l'essere e il divenire, Simonide non cade in contraddizione

con se medesimo. E forse *[D]* Prodico e molti insieme a lui potrebbero dire, come dice Esiodo, che è difficile diventare buono, perché *dinanzi alla virtù gli dèi hanno posto il sudore*[89], ma che una volta che si sia *raggiunta la cima di essa, per quanto la virtù sia ardua, riesce poi facile* mantenerne il possesso».

Socrate propone una seconda interpretazione del carme di Simonide

Prodico, udite queste parole, mi lodò. Ma Protagora disse: «Il tuo rimedio, o Socrate, comporta un male più grave di quello che volevi sanare».

E io soggiunsi: «Allora ho combinato un bel guaio, sembra, *[E]* o Protagora, e sono un medico davvero ridicolo: per curare il male lo rendo più grave».

«È proprio così», disse.

«E come?», domandai.

«Sarebbe davvero grande l'ignoranza del poeta – precisò –, se dicesse che possedere la virtù è cosa da poco, mentre, in realtà, è la cosa più difficile di tutte, come del resto tutti ritengono».

Ed io dissi: «Per Zeus, è per nostra fortuna che Prodico sia presente ai nostri discorsi! Tu non sai, *[341 A]* o Protagora, che la sapienza di Prodico è di origine divina ed antica, sia che risalga a Simonide, sia ancor prima di lui. E tu, pur sapendo molte altre cose, dimostri di non sapere questa, che io invece so, perché sono stato discepolo del nostro Prodico. Infatti, mi sembra che tu non comprenda che, forse, Simonide non intese la parola "difficile"nel senso in cui la intendi tu. Così, per esempio, a proposito della parola "terribile", Prodico continuamente mi ammonisce quando, volendo lodare te o altri, io dico che Protagora è uomo sapiente e terribile, e mi domanda *[B]* se non mi vergogni a chiamare terribili le cose buone; infatti, ciò che è terribile, egli dice, è cattivo: e, in effetti, nessuno dice mai "ricchezza terribile", né "pace terribile", né "salute terribile", ma "terribile malattia", "terribile guerra", "terribile povertà", intendendo come terribile ciò che è cattivo. Orbene, forse quelli di Ceo e Simonide adoperano anche la parola "difficile" o nel senso di cattivo, o in un senso che tu non conosci. Interroghiamo dunque Prodico: è giusto interrogare lui sulla lingua di Simonide! «O Prodico, che cosa intendeva dire *[C]* Simonide con la parola *difficile*?».

«Intendeva dire cattivo», rispose.

«Allora – dissi io – è per questo, o Prodico, che Simonide rimprovera a Pittaco di affermare che è "difficile essere buono": è come se l'avesse sentito dire che è cosa cattiva essere buono!».

«Ma, o Socrate, che cos'altro credi che Simonide abbia affermato se non questo – disse –, e che cos'altro credi che rimproveri a Pittaco, se non di non saper distinguere correttamente il significato dei nomi, essendo di Lesbo e quindi educato in una lingua barbara?».

«Senti, o Protagora – dissi io –, il nostro Prodico? *[D]* Hai qualcosa da ribattere a queste sue affermazioni?».

E Protagora: «La cosa è ben lontana dall'essere così come dici, o Prodico! Son ben sicuro che anche Simonide intendeva la parola "difficile" nel senso in cui la intendiamo noi tutti, cioè non nel senso di cattivo, ma nel senso di cosa che non è facile, e che si fa con molte fatiche».

E io dissi: «Ma credo anch'io, o Protagora, che Simonide dica questo, e credo che anche il nostro Prodico lo sappia, ma che intenda scherzare e voglia metterti a prova, per vedere se sai difendere la tua interpretazione. E del fatto che Simonide non intenda la parola difficile *[E]* nel senso di catti-

vo, si ha una prova sicura nelle parole che subito seguono. Dice infatti: *un dio soltanto potrebbe avere un privilegio siffatto*. Se egli intendesse dire che è male essere buono, poi non direbbe certo che questo conviene solo a un dio e non attribuirebbe questo privilegio soltanto a un dio. In tal caso, Prodico direbbe che Simonide è uno screanzato e niente affatto un cittadino di Ceo![90] Ma quale mi sembri essere il pensiero espresso da Simonide in questo carme, te lo voglio dire, *[342 A]* se desideri saggiare il livello della mia cultura in poesia, come tu dici. Ma, se preferisci, io ascolterò te».

Protagora, sentita questa mia proposta, rispose: «Se vuoi, o Socrate!».

Prodico e Ippia, invece, mi pregarono calorosamente, e così anche gli altri.

Socrate propone una terza interpretazione del carme di Simonide

«Allora – dissi io – cercherò di esporvi quale sia la mia opinione su questo carme. Il culto della sapienza è antichissimo e fra i Greci ebbe la massima diffusione a Creta e *[B]* a Sparta, e là c'è un numero di sapienti maggiore che in ogni altra parte. Ma essi negano di essere tali e fingono di essere ignoranti, perché non si scopra che essi sono superiori in sapienza a tutti gli Elleni, come quei Sofisti di cui parlava Protagora[91], e si creda invece che essi sono superiori nel far la guerra e nel coraggio, in quanto sono convinti che, se si venisse a conoscere ciò per cui sono veramente superiori, cioè la sapienza, tutti si metterebbero ad esercitarla. Ora, con questa simulazione, hanno tratto in inganno quelli che nelle altre Città vogliono essere seguaci degli Spartani e che, per imitarli, si pestano le orecchie e si cingono i pugni di cinghie di cuoio, corrono da una palestra all'altra *[C]* e portano mantelli corti, convinti che gli Spartani siano superiori a tutti i Greci appunto per queste cose. Ma gli Spartani, allorché vogliono liberamente intrattenersi con i loro Sofisti e non ne possono più di continuare a farlo di nascosto, espellono dalla Città costoro che posano a loro seguaci e qualsiasi altro straniero che si trovi tra loro, e si intrattengono con i Sofisti senza farsi vedere dagli stranieri, e inoltre non permettono che nessuno dei loro giovani *[D]* vada in altre Città, come fanno anche i Cretesi, affinché non disimparino ciò che essi hanno loro insegnato. E, in questa Città, non solo gli uomini sono orgogliosi della loro formazione spirituale, ma anche le donne[92]. E che queste cose siano vere e che gli Spartani siano educati nell'amore della sapienza e nell'abilità oratoria in maniera eccellente, si può ricavare da questo: se qualcuno si intrattiene a conversare anche con il più inetto degli Spartani, troverà che nella maggior parte dei suoi discorsi *[E]* appare insulso, ma poi, al momento buono, come un arciere abilissimo, ti scaglia un motto considerevole[93], conciso e denso di significato, tanto che l'interlocutore nei suoi confronti fa la figura di un bambino. E ci sono alcuni, e fra i contemporanei e anche fra gli antichi, che hanno ben capito questo, ossia che l'imitare gli Spartani consiste molto più nell'amare la sapienza che non nell'amare la palestra, ben sapendo che il pronunciare sentenze del genere è prerogativa di un uomo perfettamente educato nello spirito. Tra gli antichi vi furono *[343 A]* Talete di Mileto[94], Pittaco di Mitilene[95], Biante di Priene[96], il nostro Solone[97], Cleobulo di Lindo[98], Misone di Chene[99] e settimo tra costoro si annoverava Chilone di Sparta[100]: tutti quanti furono ammiratori, appassionati amanti e discepoli dell'educazione spirituale spartana. E che la loro sapienza fosse

di tale natura lo si può capire considerando quelle sentenze concise e memorabili, che furono pronunciate da ciascuno, e che, radunatisi insieme, essi offrirono *[B]* come primizie di sapienza ad Apollo, nel tempio di Delfi, facendo scolpire quelle sentenze che tutti celebrano: *Conosci te stesso* e *Nulla di troppo*[101]. Ma a che scopo io dico questo? Perché il metodo di filosofare degli antichi consisteva appunto in una concisione spartana. E, in particolare, di Pittaco era famoso questo motto, molto lodato dai sapienti: *Difficile è l'essere buoni.* Orbene, Simonide *[C]* desideroso di farsi onore nella sapienza, capì che, se avesse abbattuto questa sentenza così come si abbatte un famoso atleta e se l'avesse superata, sarebbe diventato famoso fra i suoi contemporanei. Contro questa sentenza, dunque, e allo scopo di abbatterla, mi pare che egli abbia composto tutto quanto il carme.

«Esaminiamolo dunque tutti insieme, per vedere se dico il vero. Già l'inizio del carme risulterebbe insensato, se, volendo dire il poeta che è difficile diventare uomo virtuoso, vi aggiungesse *[D]* poi quel "bensì". Infatti, questo "bensì" risulterebbe un'aggiunta senza motivo, se non si ammettesse che Simonide parli polemizzando contro la sentenza di Pittaco, e che, mentre Pittaco dice che è difficile essere buono, Simonide si opponga e dica che no, non essere buono, "bensì" diventare buono è difficile, o Pittaco, veramente. E si badi, non "buono veramente", ché non a proposito di questo parla di verità, quasi che ci fossero alcuni *[E]* buoni veramente, e altri buoni, sì, ma non veramente: questa sarebbe infatti una sciocchezza indegna di Simonide. Invece, nel carme si deve trasporre il "veramente", anticipando, in certo modo, la sentenza di Pittaco, come se supponessimo che Pittaco stesso parlasse e dicesse: "O uomini è difficile essere buoni", e Simonide *[344 A]* rispondesse: "O Pittaco, non è vero ciò che dici; non l'essere buoni bensì il diventare buoni, di mano, di piede e di mente tetragono e costrutto senza peccato è veramente difficile". In questo modo, il "bensì" risulta aggiunto per un preciso motivo e il "veramente" risulta correttamente riferito all'ultima parola. E tutto quel che segue conferma che Simonide vuole dire questo. E anche a proposito delle singole affermazioni *[B]* del carme è possibile provare, con molte ragioni, che esso è ben fatto: è molto raffinato ed è ben congegnato. Ma sarebbe troppo lungo analizzarlo punto per punto. Cerchiamo, invece, di vedere il suo carattere di insieme e il suo intento, che è soprattutto, per tutta quanta la sua durata, quello di confutare la sentenza di Pittaco.

«Dice infatti Simonide, qualche verso più oltre, per esprimerci in prosa, che diventare uomo buono è, sì, veramente difficile, ma che è tuttavia possibile, almeno per qualche tempo; invece, una volta divenuto buono, permanere *[C]* in questo stato ed essere uomo buono, come tu dici, o Pittaco, è cosa impossibile e non umana, perché un tale privilegio appartiene solo a Dio: *non può non essere cattivo l'uomo / da irrimediabile sventura abbattuto.*

«Ora, chi è mai quell'uomo che può essere abbattuto, da una irrimediabile sventura, al governo di una nave? Evidentemente con l'ignorante, perché l'ignorante è sempre abbattuto. E come non si può gettare a terra chi è già a terra, ma si può gettare a terra solo chi è in piedi, *[D]* ebbene, allo stesso modo una sventura irrimediabile può abbattere chi abbia delle buone risorse e non chi non ne abbia mai avute. E una violenta tempesta,

colpendo il nocchiero, può renderlo privo di ogni risorsa, e il sopraggiungere di una cattiva stagione può rendere il contadino privo di ogni risorsa, e lo stesso ripetasi per il medico. E può certo accadere che un uomo buono diventi cattivo, come è provato anche dalla testimonianza di un altro poeta, che dice: *l'uomo per bene talora è cattivo e talora è buono*[96]. *[E]*

«Invece non è possibile che il cattivo diventi cattivo, ma è necessario che sia sempre cattivo. Cosicché l'uomo che ha risorse, che sa e che è buono, quando è abbattuto da una irreparabile sventura, non può non essere cattivo. Tu invece, o Pittaco, affermi che è "difficile essere buono": ma, in verità, è, sì, difficile diventare buono, ma è possibile, mentre essere buono è impossibile: *se infatti ha buona fortuna ogni uomo è buono, / se invece ha cattiva fortuna è cattivo. [345 A]*

«Ma da che cosa dipende il riuscir bene nelle lettere, e che cosa rende l'uomo valente nelle lettere? Evidentemente la conoscenza di esse. E da che cosa dipende la buona riuscita che fa buono il medico? Evidentemente dalla conoscenza del modo di curare gli ammalati. *Se invece ha cattiva fortuna è cattivo.*

«E chi mai può diventare medico cattivo? Evidentemente chi, innanzi tutto, è medico e, per giunta, buon medico: costui, appunto, potrebbe diventare anche cattivo. Ma noi che siamo inesperti di medicina non potremmo mai, pur avendo cattiva fortuna, diventare medici, né costruttori, *[B]* né nient'altro di simile; ed è evidente che chi, avendo cattiva fortuna, non può diventare medico, non può nemmeno diventare cattivo medico. E, così, l'uomo buono può diventare talora anche cattivo, o per effetto del tempo o per effetto delle fatiche o delle malattie o di qualche altra evenienza. In questo, infatti, e non in altro consiste l'aver cattiva fortuna: nell'esser privato di scienza. Ma l'uomo cattivo non potrebbe mai diventare cattivo, perché è sempre tale: ma per poter diventare cattivo deve prima diventare buono.

«Cosicché anche questa parte del carme tende a dimostrare esattamente questo, *[C]* ossia che non è possibile essere uomo buono e continuare ad essere tale, che è invece possibile diventare buono e anche da buono diventare cattivo e che in sommo grado e più a lungo buoni sono coloro che sono cari agli dèi.

«Tutte queste cose sono dette contro Pittaco, e il seguito del carme lo dimostra ancora di più. Infatti dice: *Perciò io non cercherò ciò ch'è impossibile / e non disperderò il mio vivere breve seguendo una vana speranza / di trovare un uomo che macchia alcuna non abbia / tra quanti il frutto della terra mangiano, / ma se io lo troverò a voi novella ne darò. [D]* Simonide con tanta veemenza polemizza, in tutto il carme, contro la sentenza di Pittaco. *Intanto a chiunque io lode e amicizia tributo / che per deliberato consenso non commetta nulla di male; / contro necessità non lottano neppure gli dèi.*

«E anche questo è detto allo stesso fine. Infatti Simonide non era così ignorante da dire che egli lodava chi non commette deliberatamente alcun male, quasi che ci possano essere uomini che deliberatamente commettono il male.

«Io sono infatti convinto di questo: che nessuno *[E]* dei sapienti ritiene che ci sia alcun uomo che deliberatamente erri e commetta azioni brutte e cattive, ma sanno bene che tutti coloro che commettono azioni brutte e cattive, le commettono senza volerlo; e, certamente, anche Simonide non dice di tessere le lodi di chi non commette deliberatamente azioni cattive, ma dice la parola "deliberatamente"

in riferimento a se medesimo.

«Egli pensava, infatti, che un uomo veramente integro ed onesto spesso è da necessità costretto a diventare amico e lodatore di qualcuno, *[346 A]* come, ad esempio, talora succede con una madre o un padre o una patria ostili, o in casi del genere. Infatti i malvagi, quando succede a loro qualcosa del genere, lo vedono quasi con soddisfazione e mettono in rilievo con rimproveri la cattiveria dei genitori o della patria, per non essere incolpati e biasimati se non si curano di loro, e così li biasimano ancor più del dovuto, e aggiungono altri motivi volontari di odio a quelli inevitabili già esistenti; invece i buoni *[B]* si sforzano di nascondere queste cose e di lodare; e anche se si adirano con i genitori o con la patria, perché ingiustamente trattati da loro, cercano di calmarsi e di riconciliarsi con essi, sforzandosi di amarli e di lodarli.

«Orbene, anche Simonide, credo, spesso si indusse a lodare e ad esaltare un tiranno o qualche altra persona di questa risma, non già di sua spontanea volontà, ma perché costretto. Perciò anche a Pittaco egli dice questo: "Io, *[C]* o Pittaco, non ti biasimo, perché provo gusto nel biasimare, perché *a me basta un uomo che non sia cattivo / né troppo ignavo, che conosca la giustizia che di Città è nutrice / e sia sano: e non avverrà che io lo biasimi, / io non sono davvero facile al biasimo / ché infinita è la schiera degli sciocchi*; cosicché, se qualcuno prova gusto a biasimare, si potrebbe saziare biasimando costoro". *Buono è quanto bruttura in sé non contiene. [D]*

«E non dice questo, come se dicesse che sono bianche tutte le cose alle quali non si mescoli il nero – perché questo sarebbe del tutto ridicolo –, ma nel senso che egli è disposto ad accogliere anche le cose mediocri senza biasimarle. Io non cerco – egli dice – "un uomo che macchia alcuna non abbia tra quanti il frutto della terra mangiano, ma se lo trovo, a voi novella ne darò"; sicché, per quanto concerne la perfezione, non loderò nessuno, ma mi basta che un uomo sia di mediocre virtù e che non faccia nulla di male. *[E]* E qui egli fa uso di una espressione degli abitanti di Mitile-ne, perché si rivolge a Pittaco dicendo: "A tutti io lode e amicizia tributo per deliberato consenso (e qui, dopo "per deliberato consenso" bisogna fare una pausa), a tutti quelli che non commettano nulla di male, mentre ci sono anche alcuni ai quali tributo lodi e amicizia contro la mia volontà. Dunque, o Pittaco, io non ti avrei rimproverato se tu avessi detto *[347 A]* anche cose giuste e vere solo a metà. Ora, poiché tu credi di dire il vero, mentre in realtà ti inganni su cose che hanno la massima importanza, per questo appunto io ti biasimo".

«Questo mi sembra, o Prodico e Protagora – dissi io –, il pensiero che Simonide ha inteso esprimere nel comporre questo carme».

Intermezzo

Non giova alla ricerca del vero l'interpretazione retorica dei poeti e bisogna ritornare al metodo dialettico

E Ippia disse: «Mi sembra, o Socrate, che anche tu abbia fatto una bella analisi del carme; però *[B]* su di esso ho pronto anch'io un bel discorso, che vi terrò, se voi vorrete».

E Alcibiade, di rimando: «Certo, Ippia! Ma ce lo terrai un'altra volta. Ora, invece, è giusto, in base agli accordi presi tra Protagora e Socrate, che Protagora, se ancora lo vuole, interroghi, e Socrate risponda, e se, invece, preferisce rispondere lui a Socrate, interroghi Socrate».

E io allora dissi: «Rimetto a Protagora la scelta di ciò che più gli piace.

Però, se acconsente, smettiamola di discutere sui carmi e sui poemi. *[C]* Invece, mi piacerebbe, o Protagora, venire ad una conclusione su quelle cose intorno alle quali prima ti interrogavo, tornando ad esaminarle insieme a te. Mi pare, infatti, che le discussioni che si fanno sulla poesia siano del tutto simili a quei banchetti che fanno gli uomini volgari e di bassa levatura. Questi, infatti, essendo incapaci di trarre da se stessi materia di conversazione per il banchetto e di esprimerla con voce e discorsi propri, per mancanza di formazione spirituale, fanno rincarare *[D]* le suonatrici di flauto, abbondantemente pagando una voce estranea, cioè la voce dei flauti, e con la voce dei flauti si intrattengono fra di loro[103]. Invece, dove ci sono commensali dotati di personale virtù e di spirituale formazione, non ti accadrà di vedere né suonatrici di flauto, né danzatrici né citaredi. Costoro si intrattengono a conversare l'uno con l'altro con la propria voce, perché bastano a se medesimi, senza aver bisogno di queste scempiaggini e di questi trastulli, e parlano e ascoltano un po' per ciascuno ordinatamente, anche se libano in abbondanza. *[E]* Così, anche queste nostre riunioni, se veramente accolgono uomini quali i più di noi dicono di essere, non hanno bisogno della voce di altri e neppure di quella dei poeti, che non è possibile interrogare su ciò che dicono. E i più, quando discutono di questioni che non sono in grado di risolvere, chiamando i poeti a testimonianza nei loro discorsi, fanno loro dire chi una cosa chi un'altra. Invece gli uomini per bene lasciano stare le conversazioni di questo genere, *[348 A]* e si intrattengono tra loro con argomenti loro propri, saggiandosi l'un l'altro nei loro discorsi. A me pare che tu ed io dobbiamo imitare proprio costoro, mettendo da parte i poeti, discutendo tra noi con i nostri argomenti e mettendo a prova la verità e noi stessi. E se vuoi interrogarmi ancora, io sono ben disposto a risponderti, o, se vuoi, concedimi di portare a termine quella questione che abbiamo lasciata interrotta a metà». *[B]*

Mentre io stavo dicendo queste cose e altre di questo tenore, Protagora non manifestava l'intenzione di fare né l'una né l'altra cosa. E allora Alcibiade si rivolse a Callia e disse: «O Callia, ti pare che anche ora Protagora si comporti in maniera corretta, non volendo dichiarare se accetta oppure no di discutere? A me non pare! Ma, o si decida a discutere o dica chiaramente che non vuole discutere, in modo che sappiamo le sue intenzioni e Socrate possa discutere con un altro, o chiunque altro con chi vuole». *[C]*

Protagora, mi parve, provò un senso di vergogna sentendo queste parole di Alcibiade e le insistenze di Callia e di quasi tutti gli altri che erano presenti, e di mala voglia accettò di discutere: mi chiese di interrogarlo dicendosi disposto a rispondere.

Parte quarta. La scienza come fondamento ed essenza della virtù

Ripresa del problema dell'unità della virtù

Ed io, allora, dissi: «O Protagora, non credere che io discuta con te, con altro intento che non sia quello di chiarire quelle cose su cui io stesso mi trovo in difficoltà. Credo, infatti, che Omero non abbia torto là dove dice: *[D] se due vanno insieme, uno può vedere prima dell'altro*[104].

«In tale maniera tutti ci sentiamo in certo senso più sicuri di fronte ad ogni azione, discorso o pensiero. Se, invece, uno *da solo concepisce un pensiero*[105], va subito in cerca di qualcuno per poterglielo esporre e per po-

terne saggiare la consistenza, e non si ferma prima di averlo trovato. E così anch'io per questo motivo discuto con te, e lo faccio più volentieri che con chiunque altro, convinto che tu abbia indagato in maniera superlativa *[E]* tutte quelle cose di cui debbono occuparsi gli uomini per bene, e in modo particolare la virtù.

«E chi altri più di te potrebbe essere idoneo al mio scopo? Tu, infatti, non solo credi di essere un uomo di virtù, così come certuni che sono virtuosi per conto proprio ma non sanno rendere tali anche gli altri; tu sei virtuoso per conto tuo e, per giunta, sai rendere virtuosi anche gli altri: e hai tanta fiducia in te medesimo che, mentre gli altri cercano di nascondere quest'arte, *[349 A]* tu te ne sei fatto araldo a tutti i Greci, hai apertamente assunto il nome di Sofista, ti sei presentato come maestro di educazione e di virtù, e, per primo, hai reclamato il diritto di ricevere una ricompensa in danaro in cambio di questo. Come, dunque, si potrebbe non invocarti in aiuto nella ricerca di queste cose, non interrogarti su esse e non fartene partecipe? Non è davvero possibile.

«Perciò ora, per tornare a quelle cose che, in merito, io ti avevo domandato all'inizio, desidero che, in parte, mi vengano richiamate alla memoria da te, in parte, invece, vengano esaminate da noi due insieme.

«E la domanda che ti avevo fatto, *[B]* se ben ricordo, era questa: sapienza, temperanza, coraggio, giustizia e santità sono cinque diversi nomi che si riferiscono ad una medesima realtà, ovvero a ciascuno di essi corrisponde una entità particolare e una realtà avente una sua funzione specifica, e tale che l'una è diversa dall'altra?

«Tu dicevi che non erano cinque nomi riferentisi ad una unica cosa, ma *[C]* che ciascuno di questi nomi corrispondeva ad una realtà particolare e che tutte queste erano parti della virtù, non come le parti dell'oro che sono simili fra loro ed al tutto di cui sono parti, ma come le parti del viso, che sono dissimili fra loro e rispetto al tutto di cui sono parti, in quanto ciascuna ha una funzione sua propria.

«Ebbene, dimmi se il tuo parere su queste cose resta ancora quello di prima; se, invece, il tuo parere è mutato, precisa in che senso, ché io non te ne faccio alcuna colpa se ora sostieni altra tesi: infatti, non mi meraviglierei se tu mi avessi prima detto queste cose solo per mettermi alla prova». *[D]*

La nuova tesi presentata da Protagora: tutte le virtù sono simili fra loro eccetto il coraggio, e la critica di Socrate

«Ma io ti ripeto, Socrate – disse –, che tutte queste sono parti della virtù, e che quattro di esse sono fra loro abbastanza simili, mentre il coraggio è del tutto diverso da ciascuna di queste. E che io dico il vero lo potrai capire da quanto segue: tu potrai trovare molti uomini che sono in sommo grado ingiusti, empi, dissoluti ed ignoranti e che sono, tuttavia, notevolmente coraggiosi». *[E]*

«Fermati un momento – dissi –. Ciò che dici merita di essere approfondito. I coraggiosi tu li chiami audaci, oppure no?».

«Sì, e li chiamo anche temerari – disse –, perché affrontano cose che i più temono di affrontare».

«E dimmi: tu affermi che la virtù sia una cosa bella, e appunto in quanto è cosa bella tu ti presenti come maestro di essa?».

«Molto bella, veramente – disse –, a meno che io non sia fuori di senno».

«E ritieni – soggiunsi io – che una parte di essa sia brutta e un'altra bella, ovvero che essa sia tutta quanta bella?».

«Tutta quanta bella, e in grado

eccelso».

«Sai chi sono coloro che *[350 A]* si tuffano nei pozzi audacemente?».

«Certo! Sono i palombari».

«E fanno questo perché hanno conoscenza dell'immersione, oppure per qualche altro motivo?».

«Perché hanno conoscenza».

«E chi sono coloro che combattono audacemente a cavallo? Sono coloro che sanno cavalcare, oppure coloro che non sanno cavalcare?».

«Coloro che sanno cavalcare».

«E chi sono coloro che combattono audacemente con la pelta? [106] I peltasti, oppure quelli che non si intendono di pelta?».

«I peltasti! E anche per quanto riguarda tutte le altre cose, se è questo che cerchi – disse –, coloro che sanno sono più audaci di coloro che non sanno, e questi stessi, dopo che hanno imparato, diventano più audaci *[B]* di quanto fossero prima di aver imparato».

«E hai già visto – dissi – uomini che non conoscono queste cose, e che tuttavia dimostrino di essere audaci in queste cose?».

«Sì, li ho visti – disse –, e anche troppo audaci!».

«Ebbene, questi audaci sono anche coraggiosi?».

«Davvero brutta cosa – disse – sarebbe in tal caso il coraggio, perché costoro sono dei pazzi».

«Allora – dissi io –, come dici che sono i coraggiosi? Non dicevi che erano coraggiosi gli audaci?».

«E lo dico anche ora», disse. *[C]*

«Ma – replicai io – costoro che sono audaci in questo modo, non ti sembrano forse non essere coraggiosi, ma pazzi? E poco fa non abbiamo stabilito che i più sapienti sono i più audaci, e che essendo i più audaci sono i più coraggiosi? E, in base a questi ragionamenti, non risulta forse essere coraggio la sapienza?».

«Non ricordi bene, o Socrate – disse –, le mie parole e le mie risposte. Alla tua domanda se i coraggiosi sono audaci, io ho risposto in senso affermativo; però tu non mi hai fatto quest'altra domanda: se anche gli audaci sono coraggiosi. Se me l'avessi fatta, io ti avrei risposto che *[D]* non tutti lo sono. E, d'altra parte, tu non hai dimostrato che i coraggiosi, contrariamente alla mia tesi, non sono audaci, e che la mia tesi non è esatta. Inoltre, tu sostieni che coloro che sanno sono più coraggiosi di quanto non fossero prima di sapere e che sono più coraggiosi degli altri, e basandoti su questo concludi che il coraggio e la sapienza sono la medesima cosa. Ma, procedendo in questo modo, potresti anche sostenere che la robustezza e la sapienza sono la stessa cosa. E, infatti, se, procedendo in questo modo, tu mi domandassi se coloro che sono robusti *[E]* sono potenti, io ti risponderei di sì; poi, se mi domandassi se coloro che sanno combattere sono più potenti di coloro che non sanno combattere e anche, rispetto a se stessi, più potenti dopo aver appreso l'arte di combattere di quanto non fossero prima, io risponderei di sì; e allora, in base a queste mie concessioni, ti sarebbe facile, avvalendoti delle stesse argomentazioni, concludere che, in base alle mie stesse ammissioni, la sapienza è robustezza. Ma io non ammetto in nessun caso che i potenti siano robusti: ammetto, invece, che i robusti siano potenti. *[351 A]* Infatti, non sono la stessa cosa potenza e robustezza: la prima, cioè la potenza, deriva dalla conoscenza e anche dalla follia e dalla passione, invece la robustezza deriva dalla natura e dalla buona educazione dei corpi. Così, anche nel caso di cui ragionavamo sopra, non sono la medesima cosa l'audacia e il coraggio, cosicché avviene che tutti i coraggiosi siano audaci, ma gli audaci

non tutti coraggiosi: infatti l'audacia, così come la potenza, può derivare agli uomini dall'arte, *[B]* dalla passione e dalla follia, mentre il coraggio deriva dalla natura e dalla buona educazione delle anime».

La vita morale si fonda sulla conoscenza del bene e del male

«Tu, Protagora – dissi –, affermi che alcuni uomini vivono bene ed altri male?».

Disse di sì.

«E ti pare che un uomo viva bene, se vive fra sofferenze e dolori?».

Disse di no.

«E che cosa dici, se uno giunge al termine della sua vita, dopo aver vissuto piacevolmente? Non ti pare che, così, abbia vissuto bene?».

«A me pare», disse.

«Dunque, *[C]* vivere piacevolmente è bene, vivere spiacevolmente è male».

«Sì, se si vive traendo piacere dalle cose belle».

«Come, o Protagora? Non dirai anche tu, come dicono i più, che alcune cose piacevoli sono cattive e che alcune cose spiacevoli sono buone! Infatti io dico: le cose in quanto sono piacevoli, non sono forse per ciò stesso buone, se si prescinde dal fatto che da esse possa derivare qualcos'altro? E, a loro volta, le cose dolorose, allo stesso modo, non sono forse cattive, appunto in quanto sono dolorose?».

«Non so, o Socrate se ti debbo rispondere così – disse –, senza far distinzioni, come tu domandi, *[D]* cioè che le cose piacevoli sono tutte quante buone e quelle dolorose tutte cattive. Mi pare che sia più sicuro tener presente non solo l'attuale questione, ma anche l'esperienza di tutta la mia vita, e rispondere che vi sono alcune cose dolorose che non sono cattive e altre che lo sono, e, in terzo luogo, che vi sono cose che non hanno né l'una né l'altra di queste caratteristiche e non sono né buone né cattive».

«Non chiami piacevoli – dissi io – le cose che comportano *[E]* o producono piacere?».

«Certamente», disse.

«Ebbene, ciò che chiedo è questo: se le cose non siano buone proprio in quanto piacevoli, vale a dire se il piacere in sé non sia cosa buona».

«Come tu dici sempre, o Socrate – egli rispose –, dobbiamo considerare insieme la cosa; e se le conclusioni ci parranno conformi a quanto s'è detto e il piacevole e il bene risulteranno essere la medesima cosa, lo ammetteremo di comune accordo, se no, continueremo a discutere».

E io dissi: «Vuoi guidare tu la ricerca, o vuoi che la guidi io?».

«È giusto che la guidi tu – rispose –, perché sei stato tu ad avviare la discussione». *[352 A]*

«E allora – ripresi –, non potremo chiarire la difficoltà in questo modo? Per esempio, se si volesse giudicare in base all'aspetto esterno la salute di un uomo o qualcun'altra delle sue attitudini fisiche, dopo aver visto la sua faccia e le sue mani, gli si direbbe: "E adesso spogliati e fa' vedere anche il petto e la schiena, affinché ti si possa osservare meglio". Ora, anch'io desidero fare qualcosa del genere a proposito della nostra ricerca. Dopo aver preso atto che la pensi circa il bene e il piacere così come dici, ho bisogno di farti una ulteriore analoga domanda: "Ora, o Protagora, *[B]* scopri anche questa parte del tuo pensiero: che cosa pensi della scienza? Hai la stessa opinione che ha la maggior parte degli uomini, o la pensi in modo diverso? E la maggior parte degli uomini pensa della scienza all'incirca questo: che essa non abbia forza, né capacità di guidare né potere di comandare. E, lungi dall'attribuirle tale natura, la maggior parte degli uomini ritiene che, pur es-

sendo la scienza spesso presente nell'uomo, non sia essa che lo comanda ma qualcos'altro: talora l'ira, tal altra il piacere, tal altra ancora il dolore, qualche volta l'amore, spesso la paura: insomma, *[C]* concepiscono la scienza come una sorta di schiava trascinata da tutte le parti da quelle passioni. Hai anche tu una tale opinione della scienza, o ritieni che sia una cosa bella e capace di guidare l'uomo, e che se uno conosce i beni e i mali non possa essere vinto da alcun'altra cosa, al punto da fare cose diverse da quelle che la scienza comanda, e che il sapere sia il più valido ausilio dell'uomo?».

«Da un lato – disse – condivido quest'opinione di cui parli, o Socrate; ma, nello stesso tempo, *[D]* più che per chiunque altro per me, è disdicevole affermare che la sapienza e la scienza non sono le più potenti delle cose umane».

L'opinione della gente ritiene che il piacere e le passioni vincano la conoscenza del bene

E io risposi: «Dici bene. Sai, però, che la maggior parte degli uomini non dà retta a me né a te, ma dice che molti, pur conoscendo il meglio e pur essendo questo in loro potere, non lo vogliono fare e fanno invece tutt'altro. E tutti coloro ai quali domandai quale sia la causa di questo, mi hanno risposto che gli uomini che agiscono così, ciò fanno perché dicono che si lasciano vincere dal piacere *[E]* o dal dolore o da qualcuna delle passioni di cui ho detto sopra».

«Io credo, o Socrate – disse –, che gli uomini dicano anche molte altre cose sbagliate».

«Allora cerca insieme a me di persuadere gli uomini e di insegnare loro che cosa sia questo fatto che loro accade, e che essi chiamano *[353 A]* essere vinti dai piaceri, per cui dicono di non fare il meglio, pur avendo conoscenza di esso. Forse, se noi dicessimo loro: "Non dite il vero, o uomini, ma vi ingannate", essi ci domanderebbero: "O Protagora e Socrate, se questo che ci accade non è l'essere vinti dal piacere, che cos'è allora, e voi che cosa pensate che sia? Ditecelo!"».

«Ma perché, o Socrate, dobbiamo prendere in considerazione l'opinione della gente, che dice quello che a caso gli viene in mente?». *[B]*

«Credo – dissi io – che questo ci sarà di qualche aiuto nella soluzione del problema della natura del coraggio e dei suoi rapporti con le altre parti della virtù. Se, dunque, ritieni di doverti attenere alle decisioni che poco fa abbiamo preso, che cioè diriga io la discussione, nella maniera che io ritengo più idonea a chiarire il problema, seguimi. Se invece non vuoi, allora lascerò stare, se così preferisci».

«No, no – disse –, hai ragione: continua come hai iniziato!» *[C]*

Il problema sollevato dall'affermazione «lasciarsi vincere dai piaceri»

«E, allora – proseguii io –, se nuovamente ci chiedessero: "Che cosa dite voi che sia questo fatto che noi chiamammo essere vinti dai piaceri?" ebbene, io risponderei loro nel modo che segue: "Ascoltate! Io e Protagora cercheremo di spiegarvelo. Non dite voi che in questi casi non vi accade se non questo, cioè che spesso siete vinti dai cibi, dalle bevande e dagli impulsi del sesso, che sono cose piacevoli, e che, pur sapendo che si tratta di cose cattive tuttavia le fate?"».

«Essi direbbero di sì».

«E, allora, io e tu domanderemmo loro ulteriormente: "In che senso dite che queste cose sono cattive? *[D]* Forse per il piacere che sul momento esse procurano e per ciò che ciascuna di quelle cose ha di piacevole, oppure perché in seguito provocano malattie

e procurano povertà e molte altre conseguenze di questo genere? Oppure, se anche in seguito non procurassero nessuna di quelle conseguenze, e procurassero soltanto piacere, sarebbero ugualmente cattive, per qualsiasi motivo e in qualsiasi modo producessero piacere?". Dobbiamo pensare, o Protagora, che essi risponderebbero in modo diverso da questo: che, cioè, non sono mali per il piacere che ci procurano sul momento, *[E]* ma per le conseguenze che ne derivano, cioè per le malattie, e per tutto il resto?».

«Io credo – disse Protagora – che i più risponderebbero questo».

«"E allora, producendo malattie, non producono dolori, e, producendo povertà, non producono dolori?". Lo ammetterebbero, io penso».

Protagora convenne.

«"E, dunque, non sembra anche a voi, o uomini, che queste cose, come diciamo io e Protagora, siano cattive per nessun'altra ragione, se non perché finiscono per produrre dolori e privano di altri piaceri?". *[354 A]* Credi che consentirebbero con noi?».

Tutti e due fummo d'accordo.

«E se noi ponessimo loro la domanda contraria: "O uomini, quando dite che esistono cose buone che sono dolorose, non volete forse dire questo: che, cioè, gli esercizi ginnici, il servizio militare, le cure praticate dai medici con cauterizzazioni, tagli, medicine e digiuni sono, sì, cose buone, ma sono dolorose?". Pensi che direbbero di sì?».

Lo ammise. *[B]*

«"E chiamate forse buone queste cose per il motivo che, sul momento, provocano sofferenze estreme e dolori, oppure per il motivo che, in un momento successivo, da esse derivano salute e benessere dei corpi, salvezza delle Città, dominio sugli altri e ricchezze?". Direbbero di sì, credo».

Lo ammise.

«"E queste cose sono buone per qualche altra ragione, oppure perché finiscono per produrre piaceri e liberano e preservano dai dolori? Oppure avete di mira qualche altro termine di riferimento *[C]* diverso dai piaceri e dai dolori, quando chiamate quelle cose bene?". Risponderebbero di no, credo».

«Penso anch'io che risponderebbero di no», disse Protagora.

«"Allora voi perseguite il piacere come bene, e fuggite il dolore come male!"».

Lo ammise.

«"Dunque, voi credete che sia male appunto il dolore, e che sia bene il piacere, dal momento che dite essere un male perfino il godere, qualora esso vi privi di piaceri maggiori di quelli che esso porta con sé, o vi procuri dolori maggiori dei piaceri che porta con sé. *[D]* Orbene, se chiamate male lo stesso godere per qualche altro motivo o in funzione di qualche altro termine di riferimento, dovreste dircelo: ma non potrete dircelo!"».

«E anch'io sono di questo parere», disse Protagora.

«"E non avviene forse la stessa cosa anche per il soffrire? Non dite forse che lo stesso soffrire è cosa buona, quando allontana dolori maggiori di quelli che esso ha in sé, ovvero procura piaceri maggiori dei dolori? Perché, se avete di mira un termine diverso da quello che dico io, quando chiamate lo stesso soffrire *[E]* cosa buona, dovete dircelo: ma non potrete dircelo!"».

«Hai ragione», disse Protagora.

«E se poi – ripresi io – voi mi domandaste: "Ma per quale motivo su questo punto insisti così tanto e in vari modi?", io risponderei: "Perdonatemi! Prima di tutto, non è facile spiegare che cosa sia questo fatto che

voi chiamate essere vinti dai piaceri; e poi da questo punto dipendono tutte le altre conclusioni che trarremo. Ma voi avete ancora tempo di rivedere la vostra posizione, *[355 A]* e di decidere se potete dire che il bene sia altro dal piacere, e il male altro dal dolore; oppure a voi basta vivere piacevolmente la vita senza dolori? Se questo a voi basta e non potete dire che bene e male non sia se non ciò che si risolve in piaceri e in dolori, ascoltate ciò che segue. Io vi dico che, se la cosa sta in questi termini, voi fate un discorso ridicolo, quando affermate che spesso l'uomo, pur sapendo che le cose cattive sono cattive e pur potendo non farle, tuttavia le fa, spinto e sopraffatto dai piaceri, *[B]* e così quando dite che l'uomo pur conoscendo le cose buone non vuol farle, a causa dei piaceri del momento, da cui si lascia vincere".

Il «lasciarsi vincere dai piaceri» implica sempre un errore di calcolo e quindi ignoranza su ciò che si ritiene bene

«Che queste cosa siano ridicole, risulterà evidente, se non faremo più uso di tutte queste parole: piacevole e doloroso, bene e male; ma, dal momento che queste sono risultate due sole cose, le designeremo pure con due sole parole, dapprima con bene e male, poi con piacevole e doloroso. Stabilito questo, diciamo che l'uomo, *[C]* pur conoscendo che le cose cattive sono cattive, le fa ugualmente. E se qualcuno ci domanderà: "perché?", noi risponderemo: "perché vinto!". "E vinto da che cosa?", replicherà l'altro. Allora noi non potremo più rispondere "dal piacere", perché questo ha cambiato nome e invece di piacere si chiama bene. Noi gli dovremo dunque rispondere e gli dovremo dire "perché vinto...". "Ma vinto da che cosa?", incalzerà. "Dal bene", dovremo rispondere, per Zeus!

«E allora, se il nostro interlocutore sarà un tipo insolente, si farà beffe di noi *[D]* e dirà: "Dite una cosa davvero ridicola, affermando che uno fa il male, pur sapendo che è male e che non lo deve fare, perché vinto dal bene! Ma allora in voi il bene non merita di vincerla sul male, oppure merita?".

«Evidentemente dovremo rispondere che non merita! Altrimenti non sbaglierebbe colui che diciamo che si lascia vincere dai piaceri! "E in che cosa – forse il nostro interlocutore ci chiederà ancora – i beni sono inferiori ai mali o i mali ai beni? Non ci sarà altra ragione se non questa: che gli uni sono più grandi in quantità e gli altri più *[E]* piccoli, o gli uni più grandi di numero e gli altri più piccoli!".

«E noi non potremo dire altro che questo. "Dunque, è evidente – proseguirà il nostro interlocutore – che voi intendete per lasciarsi vincere scegliere un male più grande invece di un bene più piccolo".

«Così dunque stanno le cose! E ora cambiamo nuovamente i nomi di piacere e di dolore sostituendoli con quelli di bene e di male, e diciamo che l'uomo fa ciò che è doloroso (e questo prima noi lo chiamavamo male), pur sapendo che è doloroso, vinto *[356 A]* dal piacere, il quale è in modo evidente indegno di vincere. Ma in che cosa consisterà mai il minor valore del piacere rispetto al dolore, se non in un eccesso o in un difetto dell'uno rispetto all'altro? E questo si riduce all'essere l'uno maggiore o minore dell'altro o in durata o in quantità o in grado.

« E se qualcuno dicesse: "C'è molta differenza, o Socrate, fra il piacere del momento e il piacere e il dolore futuri!". Ebbene, allora io gli risponderei così: "Ma può differire per altra cosa che non sia piacere e dolore? No, non potrà differire in nient'altro!

Prova un po' a far questo: *[B]* come uno che sa bene pesare, raccogli da una parte i piaceri e dall'altra i dolori, metti sul piatto della bilancia anche la loro vicinanza e la loro lontananza, e poi di da quale parte pende la bilancia. Se peserai piaceri con piaceri, dovrai sempre scegliere i piaceri più intensi e più abbondanti; se peserai dolori con dolori, dovrai scegliere sempre i dolori meno intensi e meno abbondanti; infine, se peserai piaceri con dolori, qualora i dolori siano superati dai piaceri, sia che quelli vicini siano superati da quelli lontani, sia che quelli lontani siano superati da quelli vicini, dovrai sempre fare quell'azione che comporti questa prevalenza di piacere. Invece, *[C]* se i piaceri saranno superati dai dolori, dovrai astenerti da essi. O le cose stanno in qualche altro modo?". Sono certo che il nostro interlocutore non potrebbe dire altro che questo!».

Anche Protagora fu d'accordo.

«Se la cosa sta così – io dissi allora – rispondete a questa domanda: "Le medesime grandezze sembrano alla nostra vista maggiori da vicino e minori da lontano, o no?"».

«Risponderebbero di sì».

«"E lo stesso non vale anche per le cose grosse e per le cose numerose? E le stesse voci non sembrano da vicino più forti e da lontano più deboli?"».

«Direbbero di sì».

«"Se dunque *[D]* l'agir bene per noi consistesse in questo, ossia nel scegliere e nel fare le cose che sono di dimensioni più grandi e nell'evitare e nel non fare quelle che sono di dimensioni più piccole, in tal caso da che cosa dipenderebbe la salvezza della nostra vita? Dall'arte del misurare o dalla forza dell'apparenza? O non è forse vero che questa forza delle apparenze ci svierebbe e ci farebbe prendere e lasciare più volte le stesse cose e pentirci, sia nella scelta sia nell'esecuzione delle cose grandi e delle piccole, mentre l'arte del misurare annienterebbe la forza di quest'illusione, e, manifestando *[E]* la verità, farebbe acquistare all'anima la tranquillità, la rinsalderebbe nel vero e salverebbe la nostra vita?". Non dovrebbero ammettere, i nostri interlocutori, che, rispetto a queste cose, è l'arte del misurare che ci salva, o direbbero che è un'altra?».

«Dovrebbero ammettere che è l'arte del misurare», convenne.

«"E se la salvezza della nostra vita dipendesse dalla scelta del pari e del dispari, quando dovessimo scegliere correttamente il più e quando il meno, sia considerando una cosa in rapporto a se stessa sia in rapporto ad altra, sia che sia vicina sia che sia lontana: ebbene, in tal caso, che cosa salverebbe la nostra vita? *[357 A]* Non sarebbe forse una scienza? E non sarebbe forse una scienza della misurazione, dal momento che si tratta di una scienza dell'eccesso e del difetto? E poiché, anzi, si tratta della scienza del pari e del dispari, potrebbe essere altra scienza se non l'aritmetica?". Converrebbero con noi i nostri uomini o no?».

Parve anche a Protagora che essi avrebbero dovuto convenire.

«"Ebbene, amici! Poiché la salvezza della nostra vita ci risultò consistere nella corretta scelta del piacere e del dolore, del più e del meno grande, *[B]* del più e del meno intenso, del più lontano e del più vicino, non è forse evidente, innanzi tutto, che non può non essere una capacità di misurare, dal momento che si tratta di una ricerca riguardante l'eccesso e il difetto e l'uguaglianza reciproca?"».

«Necessariamente».

«"E poiché è una capacità di misurare, è necessario che sia un'arte e una scienza"».

«Lo ammetteranno».

«"Quale scienza e quale arte sia, poi, questa, lo vedremo un'altra volta[107]; ma che essa sia una scienza è quanto basta ora ai fini della dimostrazione che io e Protagora dobbiamo farvi *[C]* relativamente a ciò che ci domandaste. Se ben ricordate, quando io e Protagora ci trovammo d'accordo nell'affermare che non c'è nulla di più potente della scienza, e che essa domina sempre, ovunque si trovi, e il piacere e tutte le altre passioni, voi ci obiettaste che il piacere spesso ha il sopravvento anche nell'uomo che sa. E poiché noi non fummo d'accordo con voi, dopo questo ci diceste: 'O Protagora e Socrate, se questo che ci accade non è essere vinti dal piacere, che cos'è allora, e voi che cosa affermate che sia? Ditecelo!'. *[D]* Se allora vi avessimo subito risposto che è ignoranza, avreste riso di noi; invece, ora, se rideste di noi, ridereste anche di voi stessi. Infatti, anche voi avete ammesso che coloro che sbagliano nella scelta dei piaceri e dei dolori (e questi sono i beni e i mali), sbagliano per mancanza di scienza; e non solo di scienza in genere, ma di quella scienza che voi stessi avete in precedenza ammesso essere scienza della misurazione. E l'azione sbagliata che si commette *[E]* per mancanza di scienza, sapete anche voi che si commette per ignoranza. Cosicché, il lasciarsi vincere dal piacere è la massima ignoranza. E il nostro Protagora afferma di essere proprio il medico che sa guarire questa ignoranza, e così anche Prodico e Ippia. Ma voi, credendo che sia altro dall'ignoranza, non andate e non mandate i vostri figli dai maestri di queste cose, che sono appunto i Sofisti qui presenti, convinti che non si tratti di cose insegnabili, e, per attaccamento al vostro danaro, non lo date a costoro, e così vi comportate male sia nel vostro interesse sia nell'interesse pubblico". *[358 A]*

Ogni forma di errore è involontaria, perché nessuno sceglie il male volontariamente

«Ecco la risposta che noi daremmo alla gente. E ora, insieme a Protagora, io vi domando, o Ippia e Prodico – anche voi dovete partecipare alla discussione –, se vi pare che io dica il vero oppure il falso».

A tutti parve che le cose stabilite fossero assolutamente vere.

«Dunque ammettete – dissi io – che il piacere sia bene, e il dolore sia male. Preghiamo il nostro Prodico di lasciare un istante le sue distinzioni dei termini. Sia che tu lo chiami piacere, sia che lo chiami diletto, sia che lo chiami godimento, sia che tu lo chiami in qualsivoglia modo o maniera ti piaccia, *[B]* o carissimo Prodico, rispondimi sulla questione che mi sta a cuore».

Ridendo, Prodico acconsentì, e così gli altri.

«E allora, o amici – dissi io –, che cosa pensate di questo? Tutte le azioni che mirano a questo, vale a dire a vivere una vita senza dolori e piacevole, non sono forse belle? E l'azione bella non è forse anche utile?».

Così parve a tutti.

«Dunque – ripresi io –, se il piacere è bene, nessuno, sapendo o credendo di sapere che altre cose sono migliori di quelle che fa, *[C]* e che per giunta sono nell'ordine del possibile, fa tuttavia le cose che fa, pur potendo fare le cose che sono migliori. Il lasciarsi vincere non è altro che ignoranza, il vincersi non è altro che sapienza».

Tutti convennero.

«E allora? Non dite che l'ignoranza sia questo: avere un'opinione falsa e ingannarsi intorno alle cose che sono di grande valore?».

Anche questo a tutti parve giusto.

«E allora non è forse vero – ripresi io – che nessuno volontariamente vuole il male o ciò che ritiene essere

male, e che questo, a quanto pare, *[D]* non è nella natura umana, ossia il tendere al male invece che al bene, e ancora che, quando ci si trovasse nella necessità di dover scegliere fra due mali, nessuno sceglierà il male maggiore, avendo la possibilità di scegliere il minore?».

Tutti furono d'accordo.

«Ma – dissi io – c'è qualcosa che chiamate timore e paura? E chiamate timore e paura la stessa cosa che intendo io? Mi riferisco a te, Prodico! E io intendo una certa attesa del male, sia che la chiamiate timore, sia che la chiamiate paura».

A Protagora e ad Ippia parve che questo appunto fosse timore e paura; *[E]* a Prodico parve invece che questo fosse timore, ma non paura.

«Ma non ha importanza, o Prodico – dissi io –; quello che importa è questo: se le cose che son state dette in precedenza sono vere, chi mai vorrà fare ciò di cui ha timore? O questo non risulta invece impossibile, in base a ciò che abbiamo stabilito di comune accordo? Infatti, abbiamo stabilito che le cose che un uomo teme sono da lui giudicate mali, e che nessuno volontariamente vorrà fare o scegliere le cose che ritiene mali». *[359 A]*

Anche su questo tutti furono d'accordo.

Riduzione del coraggio a scienza e conclusione della dimostrazione dell'unità della virtù

«Stabilito questo, o Prodico e Ippia – dissi io –, il nostro Protagora deve difendersi, dimostrando che ciò che prima ha asserito è vero. Non quello che ha asserito al principio della discussione, quando, cioè, ha detto che le parti della virtù sono cinque e nessuna di esse è uguale all'altra, e che ciascuna ha una sua particolare funzione: non questo, ma quello che ha detto un poco dopo. Infatti, egli un poco dopo ha detto che quattro di esse erano abbastanza simili fra di loro, *[B]* ma che una, il coraggio, era molto diversa dalle altre e che ciò lo si poteva conoscere in base alla seguente prova: "Potrai trovare, o Socrate, uomini che sono in sommo grado empi, ingiusti, dissoluti e ignoranti, eppure coraggiosissimi; e da questo capirai che il coraggio è molto diverso dalle altre parti della virtù". Io rimasi allora, sull'istante, molto meravigliato della risposta, ma ancora di più lo sono ora, dopo aver discusso queste cose con voi. E gli domandai anche se egli chiamasse gli uomini coraggiosi "audaci", ed egli mi rispose che li chiamava anche *[C]* "temerari"! Ricordi, o Protagora, di avermi risposto questo?».

Ne convenne.

«Ebbene – risposi io –, dimmi: verso che cosa tu dici che i coraggiosi sono temerari? Verso le stesse cose che i vili?».

«No», disse.

«Dunque, verso altre!».

«Sì», disse.

«E non è forse vero che i vili affrontano le cose sicure, mentre i coraggiosi affrontano le cose pericolose?».

«Così dice la gente, o Socrate!».

«Dici bene – replicai io –, ma io non ti domando ciò che dice la gente, *[D]* ma che cosa sia ciò verso cui tu dici che i coraggiosi sono temerari! Sono forse temerari verso le cose pericolose, pur ritenendo che siano pericolose, o verso quelle che non lo sono?».

«Ma questo – disse – nei ragionamenti che hai fatto s'è dimostrato impossibile».

«Anche in questo – dissi io – hai ragione. Cosicché, se questo s'è correttamente dimostrato, nessuno affronterà cose che ritiene pericolose, dal momento che il lasciarsi vincere è

risultato essere ignoranza».

Convenne.

«Invece tutti, tanto i vili quanto i coraggiosi, affrontano le cose che ispirano sicurezza, e, almeno per questo rispetto, *[E]* sia i vili sia i coraggiosi affrontano le medesime cose».

«Ma in verità, o Socrate – disse –, sono del tutto opposte le cose che affrontano i vili rispetto a quelle che affrontano i coraggiosi: per esempio questi vogliono andare in guerra, quelli no».

«È bello o brutto – dissi – l'andare in guerra?».

«È bello», rispose.

«E se è bello è anche bene, come abbiamo convenuto nei discorsi precedenti: infatti abbiamo convenuto che tutte le azioni belle sono buone».

«Hai ragione; e io sono sempre dello stesso parere».

«Bene! – dissi io –. *[360 A]* Ma, secondo te, chi sono coloro che non vogliono andare in guerra, pur essendo questa una cosa bella e buona?».

«I vili!», egli rispose.

«Ma, se è cosa bella e buona – ripresi io –, non è forse anche piacevole?».

«Almeno si è ammesso», disse.

«Allora i vili non vogliono andare incontro a ciò che è più bello, più buono e più piacevole, pur conoscendo che è tale?».

«Se, però, noi ammettiamo questo – disse lui –, distruggiamo quanto abbiamo precedentemente convenuto».

«E il coraggioso? Non affronta forse ciò che è più bello, più buono e più piacevole?».

«Bisogna ammetterlo!», disse.

«Insomma i *[B]* coraggiosi, quando temono, non hanno brutti timori, né, quando ardiscono, hanno brutti ardimenti».

«È vero», disse.

«E se non sono brutti, saranno belli?».

Lo ammise.

«E se belli, saranno anche buoni?».

«Sì».

«Invece i vili, i temerari e i pazzi, al contrario, hanno brutti timori, ed hanno brutti ardimenti».

Lo ammise.

«E non ardiscono forse cose brutte e cattive, non per altra ragione se non per insipienza e per ignoranza?».

«È così», disse. *[C]*

«E allora? Quello per cui i vili sono vili, lo chiami viltà oppure coraggio?».

«Io lo chiamo viltà», disse.

«Ma i vili non risultarono essere tali per ignoranza delle cose temibili?».

«Certo», disse.

«Dunque, sono vili a causa di questa ignoranza».

Lo ammise.

«Ma ciò per cui sono vili, non hai convenuto che è la viltà?».

Lo ammise.

«E, allora, la viltà non risulta essere l'ignoranza delle cose temibili e delle cose non temibili?».

Accennò di sì.

«Ma – dissi io – il coraggio non è contrario *[D]* alla viltà?».

Disse di sì.

«E la conoscenza delle cose temibili e delle cose non temibili non è forse contraria all'ignoranza delle medesime?».

Anche qui accennò di sì.

«E l'ignoranza di queste cose non è la viltà?».

Questa volta fece solo un debolissimo cenno di assenso.

«Dunque, il coraggio è la scienza delle cose temibili e delle cose non temibili, ed è contraria all'ignoranza di queste».

Questa volta non volle neppure far cenno col capo e rimase in silenzio.

«Come, Protagora – dissi allora –, non rispondi né sì né no a quello che ti domando?».

«Concludi da solo», rispose.

«Certo – dissi –, ma dopo averti domandato una sola cosa ancora, *[E]* ossia se credi anche ora, come prima, che ci siano uomini ignorantissimi ma coraggiosissimi».

«O Socrate – disse –, mi sembra che tu pretenda a tutti i costi che io ti risponda. Ebbene, per compiacerti, ti rispondo che, in base a quanto s'è ammesso in precedenza, mi sembra che sia impossibile».

Epilogo. Rovesciamento in chiave ironica dei ruoli di partenza dei protagonisti

«Ma no – dissi io –, ti domando tutte queste cose per questo solo motivo: perché desidero ricercare come stiano veramente le cose circa la virtù e quale sia l'essenza della virtù. So che, se venisse chiarito questo, *[361 A]* diventerebbe evidente anche ciò su cui io e tu ci siamo tanto dilungati: io sostenendo che la virtù non è insegnabile, tu, invece, che è insegnabile.

«E mi pare che l'esito dei nostri discorsi, se potesse assumere sembianze umane, ci accuserebbe e riderebbe di noi.

E se potesse acquistare la parola ci direbbe: "Siete davvero strambi, o Socrate e Protagora: tu, Socrate, mentre prima sostenevi che la virtù non è insegnabile, ora ti sforzi di sostenere il contrario di quello che avevi detto, *[B]* cercando di dimostrare che tutte quante le virtù, la giustizia, la saggezza e il coraggio, sono scienza, e questo è il modo migliore per far vedere che la virtù è insegnabile. Se, infatti, la virtù fosse altro dalla scienza, come Protagora cerca di sostenere, ovviamente non si potrebbe insegnare; mentre, se risultasse in tutto o per tutto scienza, come tu ti dai da fare a dimostrare, o Socrate, sarebbe ben strano che non si potesse insegnare. D'altra parte Protagora, che prima implicitamente ammetteva che la virtù fosse insegnabile, ora sembra, invece, si dia un gran da fare a sostenere il contrario, vale a dire che la virtù sia tutto *[C]* tranne che scienza: e, in tal caso, non potrebbe affatto essere insegnabile"[108].

«Ora io, o Protagora, vedendo questa tremenda confusione ho un gran desiderio di chiarire queste cose, e vorrei che, dopo aver preso in esame tutte queste questioni, giungessimo a conoscere che cosa sia la virtù, e, successivamente, vorrei che tornassimo ad esaminare se essa sia insegnabile o non sia insegnabile, affinché quel tuo Epimeteo non ci tragga in errore e non ci inganni nella nostra ricerca, così come si è scordato di noi nella distribuzione, *[D]* come tu ci hai raccontato.

«Del resto, anche nel mito, Prometeo mi è piaciuto di più di Epimeteo. Seguendo il suo esempio, cerco di essere previdente sul modo di condurre tutta la mia vita e mi occupo di tutte queste questioni; e se tu volessi, come dissi anche all'inizio, ben volentieri continuerei ad esaminare queste cose con te».

«Io, o Socrate – disse allora Protagora –, lodo il tuo zelo e il tuo modo di condurre i discorsi. Non credo *[E]* di essere un cattivo uomo sotto ogni altro rispetto, ma soprattutto presumo di essere meno invidioso di tutti.

«In verità, di te ho già detto a molti questo: che ti stimo più di tutti quelli che mi accade di incontrare, e in modo del tutto particolare ti stimo rispetto ai tuoi coetanei. E sostengo che non mi stupirei affatto se tu diventassi uno degli uomini illustri per sapienza.

«Ma di queste questioni discutere-

mo un'altra volta, quando vorrai. Ora è tempo che io mi dedichi ad altre cose». *[362 A]*

«Ma – dissi io – bisogna fare così, se così a te pare. Anche per me, già da un bel pezzo è tempo di andare, ma mi ero fermato per fare un piacere al bel Callia».

E dopo aver detto e udito queste cose, ce ne andammo.

NOTE

[1] Su Alcibiade si veda quanto viene detto sopra nella *Presentazione*, nonché nella *Presentazione* al dialogo a lui dedicato.

[2] Cfr. Omero, *Iliade*, XXIV 348; *Odissea*, X 279. I versi di Omero si riferiscono a Ermes, raffigurato appunto come giovane cui spunta la prima barba. Ci viene riferito che gli scultori si avvalsero proprio di Alcibiade come modello per raffigurare Ermes.

[3] Su questo delicato tema dei rapporti fra Socrate e Alcibiade si veda soprattutto la parte finale del *Simposio* – in particolare 215 A - 219 D – che lo rappresenta in maniera analitica e globale.

[4] Città della Ionia dove nacque Protagora, di cui subito si parlerà. Ricordiamo che ad Abdera nacque anche Democrito, filosofo sistematore dell'Atomismo.

[5] Clinia era molto noto ed apprezzato dagli Ateniesi (cfr. Erodoto, *Storie*, VIII 17); morì nella battaglia di Cheronea nel 447 a.C., quando Alcibiade era ancora giovanissimo (era nato nel 450 a.C.).

[6] Su Protagora si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[7] Il plurale qui usato indica che sono presenti altre persone oltre l'amico.

[8] Su questi personaggi si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[9] Enoè o Oinoè era il nome di due demi di Atene: uno a nord, verso Maratona, e uno a nord-ovest. Alcuni dubitano che si possa stabilire a quale dei due si faccia qui riferimento; altri pensano al secondo, partendo dal quale era più facile raggiungere la Beozia.

[10] Accenno al costume venale dei Sofisti (da Platone giudicato severamente), su cui si tornerà più avanti in 313 C ss. e 328 B.

[11] Intorno al 550-554 a.C.

[12] Su Callia si veda *Apologia di Socrate*, 20 A e nota *ad loc.*

[13] Ippocrate di Cos, vissuto a cavaliere fra il V e il IV secolo a.C., fu il fondatore della medicina scientifica greca. Sotto il suo nome ci è giunto un considerevole numero di scritti. È ricordato da Platone anche in *Fedro*, 270 C.

[14] Policleto nacque a Sicione e visse e operò nella seconda metà del V secolo a.C. Fu capo della scuola argiva di scultura (e per questo Platone lo chiama «argivo»). Molto famosa fu la sua statua di Era che si trovava nel tempio dedicato alla dea ad Argo. Ma il soggetto da lui preferito furono i giovani atleti (si ricordi il celebre «doriforo»). Fu autore di un libro sulla scultura, *Il canone*, in cui stabiliva i criteri matematico-geometrici in base ai quali si ricostruivano le proporzioni del corpo umano.

[15] Fidia fu il più celebre degli scultori greci. Si veda quanto Platone dice in *Menone*, 91 D. Fu consigliere di Pericle per le opere dell'Acropoli. Le sue opere più celebri, e dagli antichi elogiatissime, furono le statue crisoelefantine di Atena (sull'Acropoli) e di Zeus (nel tempio di Olimpia). Notevoli furono anche i frontoni del Partenone (alla cui realizzazione collaborarono anche i suoi discepoli). Fu fatto condannare dai nemici di Pericle e morì intorno al 432 a.C.

[16] Cfr. *Sofista*, 223 C ss.

[17] Si tenga presente che per il Greco ginnastica e medicina erano branche dell'arte che

cura la salute del corpo: la prima aiuta a mantenerla, l'altra aiuta a riacquistarla quando la si è persa. Pertanto, il maestro di ginnastica si cura anche della dieta alimentare del corpo. Cfr. *Gorgia*, 464 B s.

[19] Socrate dovrebbe avere 37/38 anni circa, se si suppone che l'azione del dialogo avvenga intorno al 432/431 a.C. Invece dovrebbe avere 47/48 anni circa se si pensa che l'incontro con Protagora sia avvenuto in occasione del secondo viaggio di quest'ultimo ad Atene, che ebbe luogo nel 423/422 a.C. Ma si tenga presente, in ogni caso, quanto abbiamo detto nella *Presentazione*, ossia il fatto che l'incontro di Socrate con Protagora di cui si parla nel dialogo *è un incontro immaginario e non storico.*

[20] Su Ippia di Elide si veda quanto diciamo nella *Presentazione.*

[21] Su Prodico di Ceo si veda quanto diciamo nella *Presentazione.*

[22] Paralo, figlio di Pericle, è fratello uterino di Callia, in quanto la madre di Callia si era divisa da Ipponico ed era passata a seconde nozze con Pericle, da cui ebbe i figli Paralo e Santippo, morti ambedue nella peste del 429 a.C., descritta da Tucidide. Evidentemente, se si colloca l'azione del dialogo nel 423/422 a.C., la presenza di questi personaggi risulterebbe anacronistica; sarebbe invece possibile nel 432/431. Ma si veda quanto diciamo sopra, nota 19.

[23] Carmide, figlio di Glaucone, era zio di Platone (fratello della madre di Platone, Perictione). A questo personaggio Platone dedica il dialogo omonimo. Fece parte del governo dei Trenta tiranni e morì nella battaglia di Munichia nel 403 a.C., combattendo contro gli insorti.

[25] Di Santippo diciamo sopra, nota 23.

[26] Filippide di Filomelo è un personaggio che ci è rimasto pressoché ignoto. Dove-va appartenere, comunque, alla più alta società ateniese, ossia al rango dei personaggi che qui circondano Protagora.

[27] Di Antimero di Mende, seguace di Protagora, sappiamo solamente quanto ci viene detto qui da Platone.

[28] È ben nota la leggenda secondo cui Orfeo con la magia del suo canto trascinava uomini, animali, piante e pietre. Come gli studiosi hanno rilevato, qui Platone vuole mettere in rilievo il carattere trascinatore e quindi psicagogico dell'arte del parlare protagoreo. Si veda il parallelo influsso dell'arte dei poeti come viene rappresentato in *Ione*, 533 D ss.

[29] Omero, *Odissea*, XI 601. In queste pagine, divenute celeberrime per la loro bellezza artistica, Platone presenta le figure die sofisti in modo corrispondente alla apparizione delle ombre che si presentano ad Odisseo negli Inferi.

[30] Omero, *Odissea*, XI 601.

[31] Su Ippia di Elide si veda quanto diciamo nella *Presentazione*. Si tenga presente che Omero nel verso cui qui fa riferimento, allude a Eracle, che è il personaggio che Odisseo riconosce subito dopo Sisifo. È ovvio che Platone vuole, in qualche modo, raffigurare Protagora in collegamento con Sisifo, e Ippia, che vede subito dopo, con Eracle, seguendo appunto la stessa successione secondo la quale Odisseo in Omero vede le ombre negli Inferi. Forse il collegamento di Protagora con Sisifo vuole suggerire l'inanità degli sforzi del Sofista e delle sue pretese di essere «maestro di virtù», che si risolverebbero né più né meno di quelli di Sisifo – che spinge il masso sempre più in alto, ma non raggiunge la cima del monte e precipita – in un nulla di fatto.

[32] Erissimaco, come il padre Acumeno, fu un celebre medico. Cfr. anche *Simposio*, 185 D e *Fedro*, 268 A.

[33] Fedro di Mirrinunte è il personaggio cui è dedicato il celebre dialogo omonimo. Si

veda su di lui la *Presentazione* di questo dialogo. Compare anche in *Simposio*, 176 D ss., 178 A ss.

[34] Androne di Andozione viene presentato da Platone come appartenente al circolo di Callicle, e quindi come seguace dei retori-sofisti estremisti; cfr. *Gorgia*, 487 C. Prese parte alla rivolta oligarchica del 411 a.C.

[35] Cfr. Omero, *Odissea*, XXI 583 ss.

[36] Su Prodico di Ceo si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[37] Pausania del demo di Ceramico è un retore. Compare anche nel *Simposio*, dove espone il suo discorso subito dopo Fedro (180 C ss.).

[38] Agatone fu un poeta tragico, seguace di Gorgia. In casa sua, per festeggiare la vittoria conseguita con la prima tragedia, si svolge il *Simposio*. Si veda quanto diciamo su di lui nella *Presentazione* di questo dialogo.

[39] Su Adimanto figlio di Cepide, non sappiamo nulla. Adimanto figlio di Leucolofide fu un avversario dei democratici. Fu un comandante nella battaglia di Egospotami. Fu processato dagli Ateniesi per tradimento. Cfr. Senofonte, *Elleniche*, I 4, 21; II 1, 30 ss.

[40] Cfr., sopra, nota 1.

[41] Crizia di Callescro fu un aristocratico, parente di Platone (fu un cugino della madre Perictione). Nacque all'incirca fra il 450 e il 460 a.C. Scrisse opere in versi e in prosa. Partecipò attivamente alla vita politica, diventando capo dei Trenta tiranni. Morì nella battaglia di Munichia nel 403 a.C., nella stessa battaglia in cui morì Carmide; cfr. sopra, nota 24. Sul suo pensiero, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 274 s. e vol. V s.v.

[42] Naturalmente, la storia della sofistica mascherata non poteva cominciare, nella interpretazione di Protagora, se non da Omero stesso, per la ragione che Omero fu maestro di vita morale, e i suoi eroi esempi di virtù. Infatti, secondo Protagora, il sofista è appunto un maestro di virtù.

[43] Anche Esiodo dava precetti fondamentali di vita e di virtù, soprattutto in *Opere e giorni*, ma anche in diverso modo nella *Teogonia*. Dunque, anche lui era sofista per le stesse ragioni per cui lo era Omero.

[44] Simonide di Ceo, che visse a cavaliere fra il VI e il V secolo a.C., con i suoi versi sulla virtù costituisce addirittura un esempio paradigmatico a sostegno della tesi che Protagora sta svolgendo. Vedremo che, più avanti, Protagora e Socrate interpreteranno addirittura un suo celebre carme. Si tenga presente che alcuni interpreti intendono Simonide addirittura come primo sofista, proprio nel senso qui inteso da Protagora.

[45] Su Orfeo cfr. sopra, nota 28.

[46] Museo sarebbe stato discepolo di Orfeo e come lui avrebbe scritto poemi cosmogonici e inni sacri, e quindi sarebbe da considerare, al pari di Orfeo, un educatore alla virtù, e dunque un «sofista» nel senso che Protagora qui intende.

[47] Icco di Taranto fu un famoso atleta e fu vincitore della gara del pentathlon ad Olimpia nel 470 a.C. Platone nelle *Leggi*, VIII 840 A lo ricorda come modello di temperanza e di fortezza. Come maestro di ginnastica prescrisse precetti di comportamento e di vita diretti principalmente all'educazione fisica, ma che, come tali, per il Greco, miravano alla superiore armonia spirituale. È chiara, pertanto, la ragione per cui viene qui chiamato in causa da Protagora.

[48] Erodico fu nativo di Megara, ma era detto di Selimbria per essersi trasferito nella colonia di Selimbria nella Propontide, dove, lasciata l'atletica, insegnò ginnastica e dietetica. È ricordato anche in *Repubblica*, III 406 A.

[49] Agatocle fu maestro di musica di Damone (*Lachete*, 180 D), che, a sua volta, fu

maestro di musica di Pericle. Oltre che maestro, fu teorico della musica. Il suo discepolo avrebbe addirittura teorizzato i rapporti sussistenti fra i procedimenti della musica e le leggi morali dello Stato (cfr. *Repubblica*, IV 424 C). Dunque, sono chiari i motivi per cui Protagora qui lo chiama in causa.

[50] Pitoclide di Ceo si formò alla scuola pitagorica e fu, insieme a Damone, maestro di musica di Pericle. Fu pure teorico della musica come Agatocle e Damone (cfr. *Alcibiade maggiore*, 118 C). Come Agatocle, Pitocle viene qui citato per aver messo in rilievo il carattere etico-politico ed educativo della musica, e, dunque, per essere «sofista» in questo senso.

[51] Zeusippo di Eraclea nella Magna Grecia è lo stesso Zeusi (forma abbreviata) di Eraclea, famoso pittore del V secolo a.C. È citato anche in *Gorgia*, 453 C-D. Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1461 b 13.

[52] Ortagora di Tebe fu un noto flautista, maestro di flauto di Epaminonda.

[53] In greco εὐβουλία, che significa capacità di ben consigliare. Nel contesto di questo discorso assume il significato specifico di *arte politica*.

[54] Sui «Pritani» si veda la nota ad *Apologia di Socrate*, 32 B. Gli arcieri che qui vengono menzionati sono, per dirla in termini moderni, una sorta di poliziotti al servizio dei Pritani.

[55] Paralo e Santippo; cfr. sopra, nota 23.

[56] Clinia era fratello minore di Alcibiade e portava lo stesso nome di padre che morì quando i figli erano ancora giovanissimi, e per questo essi furono allevati in casa di Pericle.

[57] Inizia qui il grande mito costruito da Platone certamente su elementi di Protagora. Si veda quanto diciamo nell'edizione commentata di questo dialogo (La Scuola, Brescia 1989[7], pp. 55 s.).

[58] Prometeo era rappresentato dalla mitologia come un gigante figlio di Giapeto e di Climene, o di Giapeto e di Temi. Etimologicamente il nome vorrebbe dire «colui che pensa prima», e quindi il preveggente e il previdente. Si veda quanto di lui dicono Esiodo, *Teogonia*, 507 ss. ed Eschilo, *Prometeo incatenato*. Protagora non si incentra sul dramma di Prometeo e sulla sua sorte, ma sul dono che egli fece agli uomini e sulle conseguenze che da questo dono derivarono.

[59] Epimeteo, fratello di Prometeo, è, all'opposto di questi, un imprevidente. Etimologicamente il suo nome significa colui che pensa solamente *dopo*, colui che ha solo il senno di poi.

[60] È la capacità di produrre il fuoco e di servirsi di esso in modo produttivo. È l'arte che permette all'uomo di conservare e sviluppare la propria vita fisica.

[61] La sapienza politica, a differenza della sapienza tecnica, è quella sapienza sulla quale l'uomo fonda la convivenza con gli altri e costruisce la vita associata e quindi lo Stato.

[62] Le guardie di Zeus erano Cratos e Bia; cfr. Esiodo, *Teogonia*, 385 ss.

[63] Il testo greco ha questa forte espressione: τοῦ θεοῦ συγγένεια.

[64] Il termine greco è αἰδώς, che significa il riguardo e il rispetto morale fondamentale che ogni uomo ha per l'altro fin dalla nascita.

[65] Il termine greco è σωφροσύνη, ossia il senso della giusta misura che la ragione suggerisce.

[66] Ferecrate è un poeta ateniese comico, contemporaneo di Aristofane. La sua commedia *I selvaggi*, cui qui si fa cenno, era probabilmente la satira di una qualche teoria

(forse di qualche Sofista) che sosteneva una specie di ritorno dell'uomo alla natura. Doveva rappresentare uomini che, stanchi della vita civile e delle sue conseguenze, si rifugiarono fra selvaggi presso cui credevano di trovare pace e serenità. Trovarono, invece, uomini così selvaggi, che fecero loro non solo rimpiangere la società civile in generale, ma li indussero per conseguenza a considerare pregi quelli che prima giudicavano difetti. La commedia fu rappresentata nel 421/420 a.C. È ovvio che coloro che considerano l'azione del *Protagora* come avvenuta nel 431 a.C. non possono se non considerare questa citazione come un anacronismo. Invece, i conti tornerebbero se si supponesse l'azione del *Protagora* avvenuta nel 423/422 a.C. Ma si veda quanto diciamo sopra, nota 19.

[67] Il Leneo era una piazza situata nel quartiere dedicato a Dioniso Leneo (protettore dei torchi), dove si celebravano le *feste lenee*, con rappresentazioni teatrali.

[68] Due personaggi diventati proverbiali per la loro scostumatezza e malvagità.

[69] Su Policleto, cfr. sopra, nota 14.

[70] Su Paralo e Santippo cfr. sopra, nota 23.

[71] Cfr. quanto Platone dice analiticamente su questo tema in *Fedro*, 274 B - 278 E, in particolare 275 D-E. Platone ha dunque sfiducia nella scrittura già nei dialoghi della giovinezza.

[72] Cfr. *Gorgia*, 449 B.

[73] Si ricordi che Callia era il padrone di casa, e quindi il primo ad essere interessato che la discussione continuasse.

[74] Crisone di Imera fu un famoso atleta siciliano. Vinse gare di corsa di velocità alle Olimpiadi del 448, 444, e 440 a.C. Nelle *Leggi*, VIII 840 A, Platone lo elogia (insieme a Icco; cfr. sopra, nota 47) per la fortezza morale e la temperanza che univa alla forza fisica.

[75] La corsa a lunga distanza era una corsa di resistenza che implicava un percorrere per ben dodici volte la lunghezza dello stadio. L'immagine si attaglia benissimo ai discorsi lunghi dei Sofisti, che si protraevano senza fine.

[76] L'emerodromo era un corridore di notevole resistenza che doveva percorrere in un solo giorno grandi distanze, come ad esempio il famoso Filippide, che all'epoca della guerra di Maratona fu mandato da Atene a Sparta in una giornata.

[77] Cfr. sopra, note 2 e 3.

[78] Cfr. sopra, nota 41.

[79] Cfr. sopra, nota 36.

[80] Cfr. sopra, nota 31.

[81] Il Pritaneo era l'edificio in cui anticamente avevano sede i Pritani (su cui cfr. la nota 20 all'*Apologia di Socrate*) e si trovava al centro della Città. Ben si comprende, quindi, il senso dell'immagine: come il Pritaneo è il centro della città di Atene, così, analogamente, Atene è il centro spirituale della Grecia.

[82] Su Simonide, cfr. sopra, nota 44.

[83] Scopa figlio di Creonte era tiranno di Cramnone nella Tessaglia e fu proverbialmente famoso per la sua ricchezza.

[84] Ecco il testo per intero nella traduzione di Fraccaroli (*Lirici Greci*, Milano 1913):

A Scopa Tessalo

I. Uom buon diventar davver difficile
torna, di man, di pie' di cor tetragono,

costrutto senza biasimo...
II. Né di Pittaco il detto acconcio io reputo,
sebben fu detto da uom savio: egli essere
buono dicea difficile.
A Dio solo converria codesto premio.
Ma l'uom cui colse danno irreparabile
che cattivo non sia non si può dar.
Poiché se è l'uomo felice, egli è anche buono;
ma egli è cattivo se infelice; e sono
miglior quelli cui Dio tolse ad amar.
III. Perciò non in cercar ciò che è impossibile
trovare, il vivere breve io voglio perdere
dietro a speranza inutile,
un uom che sia del tutto senza macula
tra quanti i frutti della terra mangiano:
s'io il trovo a voi novella ne darò,
quanti non fanno il mal per gusto loro:
contro necessità neppur Dio può.
IV. Non io, se avessi con misura, o Pittaco
parlato il ver, ti biasimerei: malédico
non sono. È a me bastevole
uno che non sia tristo e non difficile
troppo, un uomo sano e integro, che sappia
ben la giustizia altrice di città
già non sarà per me biasimo ch'il tocchi,
ché infinita è la schiera degli sciocchi.
Buono è quanto bruttura in sé non ha.

[85] Pittaco di Mitilene, nell'isola di Lesbo, visse all'inizio del VI secolo ed è annoverato fra i Sette Saggi, sui quali si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 207-213.

[86] Prodico, come Simonide, era nativo di Ceo.

[87] Omero, *Iliade*, XXI 308.

[88] Ossia dell'arte della sinonimica di Prodico, su cui si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 256 s.

[89] Questo concetto è espresso da Esiodo, *Le opere e i giorni*, 287 ss. ed è espresso dallo stesso Simonide nel fr. 41 Diehl. Eccolo nella traduzione di Fraccaroli:

Su rupi inaccessibili
narra la fama la virtù dimori.
Dea pura in pura region: non è
d'ogni mortale al guardo essa visibile,
ma solo a quello cui sgorghin dall'intimo
faticosi sudori
e pianti al sommo del valor il piè.

[90] Gli abitanti di Ceo erano noti per la loro serietà di costumi e di vita, e quindi ben si capisce la battuta ironica.

[91] Cfr. sopra, 316 D.

[92] A Sparta le donne avevano una posizione di privilegio rispetto alle donne delle altre città greche, e beneficiavano di una educazione che in qualche modo si avvicinava a quella degli uomini.

[93] I cosiddetti «motti laconici», brevi e concisi.

[94] Talete di Mileto è il celebre fondatore della filosofia, ma a lui vennero attribuite anche massime morali e per questo fu incluso fra i Sette Saggi.

[95] Su Pittaco si veda, sopra, nota 85.

[96] Briante di Priene è già citato con ammirazione addirittura da Eraclito, fr. 39 Diels-Kranz.

[97] Solone fu arconte nel 594 a.C. e grande legislatore, ma anche ammiratissimo per la sua poesia.

[98] Cleobulo di Lindo viene citato dallo stesso Simonide nel fr. 40.

[99] Nella lista dei Sette Saggi Misone di Chione viene di solito sostituito da Periandro di Corinto.

[100] Tutti i detti che vengono attribuiti ai Sette Saggi sono riportati in Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 209-212.

[101] Si ricordi che il primo di questi motti è stato assunto da Socrate come cifra emblematica del suo filosofare. Il secondo di questi motti è l'espressione tipica dello spirito greco della giusta misura, che diventa centrale anche in Platone.

[102] Sentenza che diceva: difficile essere buoni. Simonide vorrebbe invece dimostrare che essere e permanere buoni non è solo difficile, ma impossibile.

[103] Era un'abitudine assai diffusa quella di rallegrare i simposi con suonatrici di flauto; cfr., per esempio, Senofonte, *Simposio*, 2, 1.

[104] Omero, *Iliade*, X 224.

[105] Omero, *Iliade*, X 225

[106] La *pelta* era uno scudo leggero a forma di mezza luna. Dapprima fu un'arma tipica dei Traci, poi fu adottata da tutti i Greci.

[107] È uno dei primi significativi rimandi alle «Dottrine non scritte». Non c'è, infatti, alcun dialogo che tratti espressamente di questo.

[108] Lo schema su cui Platone ha costruito il dialogo è questo: 1) la virtù non è insegnabile, se ci si ferma sul piano della sofistica e se la si concepisce, alla maniera di Protagora, come molteplicità di cui non si vede l'unità e comunque non coincidente con la scienza. 2) Ma nel corso del dialogo Socrate dimostra che le virtù costituiscono una unità incentrantesi nella scienza o conoscenza (del Bene). 3) Ne consegue che, se è vero che la virtù è scienza, essa dovrà essere, in qualche modo, insegnabile. La conclusione è inespressa solo formalmente, ma è sostanzialmente e oggettivamente raggiunta.

GORGIA

[Sulla retorica]

Il più grande dei mali è il fare ingiustizia.
469 B

E io non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero là dove dice: *chi può sapere se il vivere non sia morire e se il morire non sia vivere?*
Anche noi, in realtà, forse siamo morti.
492 E

I sapienti dicono... che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dalla temperanza e dalla giustizia: ed è proprio per tale ragione, o amico, che essi chiamano questointero universo «cosmo», ordine, e non, invece, disordine o dissolutezza.
508 A

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Gorgia»

I. Prologo [447 A - 448 D]

II. Parte prima. Dialogo di Socrate con Gorgia [448 D - 461 B]

1. Gorgia si presenta come un esperto della retorica [448 D - 449 C]
2. Prima definizione della retorica e sua analisi critica [449 C - 450 A]
3. Seconda definizione della retorica e sua analisi critica [450 A - 451 D]
4. Terza definizione della retorica e sua analisi critica [451 D - 452 C]
5. Quarta definizione della retorica e sua analisi critica [452 C - 454 A]
6. Quinta definizione della retorica e sua analisi critica [454 A - E]
7. Sesta definizione della retorica e sua analisi critica [454 E - 455 A]
8. La domanda di fondo di Socrate: quale vantaggio si ricava dalla retorica di Gorgia [455 A - 456 A]
9. La risposta di Gorgia: la retorica fornisce il potere di persuadere [456 A - 457 C]
10. Breve intermezzo: alcuni rilievi di carattere metodologico [457 C - 458 E]
11. Tesi di Socrate: la retorica produce persuasione senza il sapere [458 E - 459 C]
12. I rapporti fra retorica e giustizia [459 C - 460 C]
13. Conclusione di Socrate e messa in crisi della posizione di Gorgia [460 C - 461 B]

III. Parte seconda. Dialogo di Socrate con Polo [461 B - 481 B]

1. Improvviso e polemico intervento di Polo [461 B - 462 B]
2. Socrate definisce la retorica gorgiana come pratica empirica [462 B - 463 A]
3. La retorica è una forma di lusinga [463 A - 464 B]
4. Le varie forme di lusinghe del corpo e dell'anima [464 B - 466 A]
5. La retorica non ha un potere vero perché opera senza la conoscenza del bene [466 A - 467 C]
6. La retorica può aiutare l'uomo in ciò che gli pare, non in ciò che per natura vuole [467 C - 468 E]
7. L'ingiustizia è il più grande dei mali [468 E - 470 C]
8. Un uomo ingiusto non può essere felice [470 C - 471 D]
9. Breve interludio. Una questione di metodo [471 D - 472 D]
10. Il fare ingiustizia è più brutto che riceverla [472 D - 474 C]
11. Il fare ingiustizia è anche più dannoso che il riceverla [474 C - 476 B]
12. Scontare la pena è un liberarsi dal male dell'ingiustizia e perciò è un bene [476 B - 477 A]
13. Scontare la pena non è solo un liberarsi da un male, ma dal più grande dei mali [477 A - 477 E]
14. Chi non riceve un castigo per le ingiustizie commesse è più infelice di chi lo riceve [477 E - 479 C]

15. Ricapitolazione dei risultati della discussione [479 C - 480 A]
16. Riflessioni conclusive e conferma dell'inutilità della retorica [480 A - 481 B]

IV. Parte terza. Dialogo di Socrate con Callicle [481 B - 505 C]

1. Intervento di Callicle [481 B - 482 C]
2. La tesi di Socrate, per Callicle, è contro natura [482 C - 483 C]
3. La giustizia secondo Callicle è il diritto del più forte [483 C - 484 C]
4. La filosofia difesa da Socrate renderebbe gli uomini dei buoni a nulla [484 C - 485 E]
5. Socrate dovrebbe abbandonare la filosofia e dedicarsi alla vita pratica [485 E - 486 D]
6. Risposta di Socrate ed elogio (*in chiave ironica*) dell'intervento di Callicle [486 D - 488 B]
7. Chi è il più forte? Il singolo o la folla? [488 B - 489 B]
8. Il migliore è il più intelligente e il più potente [489 B - 490 B]
9. I più intelligenti e potenti secondo Callicle sono i competenti sulle cose dello Stato e i coraggiosi [490 B - 491 D]
10. I più potenti secondo Callicle sono coloro che dominano gli altri e non se medesimi [491 D - 492 D]
11. La vita esaltata da Callicle potrebbe essere vita nella dimensione della morte e quella difesa da Socrate vera vita [492 D - 493 D]
12. Ulteriori chiarificazioni delle implicanze della vita dissoluta difesa da Callicle [493 D - 494 C]
13. Secondo Callicle il vero bene per l'uomo è il piacere in tutti i sensi [494 C - 495 E]
14. Dimostrazione della tesi che bene non può essere il piacere e male il dolore [495 E - 497 D]
15. Ulteriore dimostrazione di Socrate dell'impossibilità di identificare beni e piaceri [497 D - 499 B]
16. La distinzione fra piaceri buoni e cattivi improvvisamente ammessa da Callicle e sue conseguenze [499 B - 500 A]
17. Per distinguere piaceri buoni e cattivi occorre un conoscitore del bene [500 A - E]
18. Richiamo del concetto di retorica come lusinga delle anime degli uomini [500 E - 502 D]
19. La vera retorica e il vero retore dovrebbero rendere le anime dei cittadini il più possibile buone [502 D - 503 D]
20. L'uomo competente e buono produce ordine e armonia nelle cose di cui si occupa [503 D - 504 D]
21. Il vero retore deve fare in modo che nei cittadini si producano ordine, giustizia e temperanza [504 D - 505 C]

V. Intermezzo. Callicle vuole smettere di discutere con Socrate [505 C - 506 C]

VI. Parte quarta. Socrate dialoga prevalentemente con se stesso [506 C - 523 A]

1. L'anima buona è ordinata e temperante [506 C - 507 A]
2. L'anima buona e temperante è felice [507 A - C]
3. L'uomo ingiusto e dissoluto non può essere amico né agli altri uomini né agli dèi [507 C - E]
4. Dimensione cosmica dell'ordine, della comunanza e della temperanza [507 E - 508 C]
5. Ripresa delle grandi tesi etiche [508 C - 509 C]

6. Bisognerebbe trovare la potenza e l'arte di non commettere l'ingiustizia e di non subirne [509 C - 510 A]
7. Il farsi amici dei potenti mette nelle condizioni, per non subire ingiustizie, di fare ingiustizia [510 A - 511 B]
8. La retorica potrebbe salvare la vita fisica, ma solo questa [511 B - 512 D]
9. Ciò che vale non è il vivere come tale ma il vivere secondo giustizia 512 D - 513 C]
10. Il vero compito del politico sta nel prendersi cura che i cittadini diventino il più possibile migliori [513 C - 515 B]
11. Furono davvero grandi politici uomini come Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle? [515 B - 517 A]
12. Differenza fra i famosi politici del passato e quelli contemporanei [517 A - 518 C]
13. Ai famosi politici del passato risalgono le cause dei mali presenti di Atene [518 C - 519 B]
14. I politici sono causa dei modi in cui i sudditi li trattano [519 B - D]
15. In che cosa consiste la responsabilità politica [519 D - 521 A]
16. Socrate è convinto di essere uno dei pochissimi che esercita la vera arte politica, e sa che sorte lo aspetta [521 A - 522 B]
17. La vera potenza in cui crede Socrate è l'aiutare se stesso a non commettere ingiustizia [522 B - 523 A]

VII. Epilogo. I destini delle anime [523 A - 527 E]

1. Narrazione del grande mito escatologico [523 A - 524 A]
2. Interpretazione del mito [524 A - 525 B]
3. Ripresa di temi di fondo del dialogo in connessione con il mito [525 B - 526 B]
4. Il destino dell'anima del filosofo che ha vissuto secondo verità [526 B - 527 A]
5. Messaggio conclusivo di Socrate [527 A - E]

I personaggi

I personaggi del dialogo sono cinque: Socrate e il fedele Cherefonte e tre retori, ossia Gorgia, Polo e Callicle.

Cheroefonte ci è noto solo da quello che ci dice Platone, e in particolare da quanto ci dice nell'*Apologia di Socrate*, 20 E - 21 A. Nel dialogo non ha alcuna rilevanza specifica. Si limita a poche battute, che, tra l'altro, gli vengono suggerite da Socrate. Ha dunque solo una funzione introduttiva nel prologo drammaturgico.

Gorgia è, dopo Protagora, il più famoso dei Sofisti. Nacque a Leontini in Sicilia intorno al 485-480 a.C., ed ebbe una vita assai lunga. Fu discepolo di Empedocle. Viaggiò molto in tutta la Grecia e fu molto apprezzato per le innovazioni che introduceva nell'oratoria e per la sua abilità in questo campo. Su di lui si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 242-255 e vol. V, s.v.

Platone mostra di avere di Gorgia un certo rispetto. Ma vuole mostrare l'intrinseca contraddizione di questa figura e della sua dottrina. Egli ritiene di poter insegnare la sua arte senza occuparsi direttamente della giustizia, in quanto pensa che il retore debba semplicemente essere giusto e fare giusto uso della sua arte. Ma secondo Platone questo è strutturalmente impossibile. La retorica, per sua natura, si muove fra pure apparenze e non possiede conoscenza della natura delle cose, quindi come tale non può muoversi nell'orbita del giusto. Il fatto che i discepoli

facciano uso ingiusto della retorica implica che il male, in un certo senso, è anche nel maestro e nello strumento.

I due discepoli di Gorgia che parleranno subito dopo, dimostreranno appunto in quale modo il male che c'è nello strumento fatalmente porti a conseguenze estreme.

Polo di Agrigento fu discepolo di Gorgia e retore. Scrisse un trattato sull'arte della retorica. Si occupò probabilmente anche del pensiero di Anassagora (cfr. 465 D). Platone lo cita anche in altri suoi dialoghi (*Fedro*, 267 B e *Teagete*, 128 A). Lo stesso Aristotele ne fa menzione nella *Metafisica*, A 1, 981 a 4.

Polo sta a mezza strada fra Gorgia e Callicle. È giovane, fanatico della sua arte, impulsivo e impaziente. I suoi ritegni morali sono meno saldi di quelli di Gorgia. Infatti rimprovera Gorgia per aver ammesso che sia necessario che il retore conosca il giusto, mentre, a suo avviso, non è così. Polo non è tuttavia ancora giunto alle conseguenze estreme: ritiene che fare ingiustizia sia, sì, meglio che non subire ingiustizia, ma che sia tuttavia cosa più brutta.

Callicle, invece, ha perso ogni ritegno etico, e spinge la retorica alle conseguenze estreme.Come personaggio storico, a differenza degli altri, è del tutto sconosciuto. In passato alcuni studiosi hanno ritenuto che si tratti di uno pseudonimo sotto cui Platone ha voluto rappresentare un personaggio come Alcibiade o Crizia o altri come questi. Ma i più oggi pensano che si tratti di una pura invenzione di Platone.

Callicle rappresenta, in realtà, come un paradigma che in sé assomma tutto quanto poteva produrre, nell'Atene dei suoi tempi, la retorica e la politica democratica guastata dalle tendenze demagogiche.

Il luogo dell'azione e la cronologia

Il luogo in cui si svolge l'azione del dialogo secondo alcuni dovrebbe essere la casa di Callicle. Ma, poiché sono presenti non solo i personaggi che parlano, ma altresì altre persone, si ha l'impressione che si tratti di un luogo pubblico.

La data in cui l'azione è immaginata è determinabile solo in modo generico, verso la fine del V secolo a.C. Infatti, se si prendesse come riferimento il 427 a.C., anno in cui Gorgia venne ad Atene, nascerebbero contrasti con il riferimento ad Archelao, che prese il potere nel 413. Ma soprattutto quella data contrasterebbe con la menzione della presidenza dell'Assemblea fatta da Socrate (473 E - 474 A), che risale al 406 a.C. Molti pensano pertanto al 405 a.C. come data plausibile.

In verità, come in altri dialoghi (cfr., in particolare, *Protagora* e *Menone*), qui Platone rappresenta un incontro non effettivamente avvenuto, cioè, non un evento reale, ma ideale ed emblematico, in cui lo scontro è un fatto di idee.

Anche la determinazione della data di composizione non è facile. Alcuni pensano che il *Gorgia* sia stato scritto subito prima del primo viaggio in Sicilia, altri pensano subito dopo. Le due ipotesi sono plausibili, e probabilmente non si sbaglia dicendo che comunque l'epoca di composizione del *Gorgia* coincide con gli anni del primo viaggio in Sicilia.

Il *Gorgia* contiene alcune delle pagine più belle dell'etica platonica e il primo grande mito finale sui destini escatologici dell'anima che susciteranno grande impressione e notevoli influssi.

[Per il commento rimandiamo al nostro: Platone, *Gorgia*, Editrice La Scuola, Brescia 1990⁹. La traduzione che qui riportiamo è stata riveduta e completamente ristrutturata con nuove intitolazioni, secondo le esigenze di questo volume]

Prologo

[Steph., I, p. 447 A]

CALLICLE[1] – Ad una guerra e ad un combattimento, o Socrate, dicono si debba prendere parte in questo modo!

SOCRATE – Ma, allora, arriviamo troppo tardi e a festa finita, come dice il proverbio.

CALLICLE – E dopo una festa veramente squisita: poco fa Gorgia ha dato saggio del suo sapere[2] su molte e belle cose.

SOCRATE – Ma la colpa di questo ritardo, o Callicle, è di Cherefonte, qui presente[3], che ci ha fatto perdere tempo in piazza. *[B]*

CHEREFONTE – Non fa nulla, Socrate; ora, infatti, rimedierò io. Gorgia è mio amico, perciò darà anche a noi un saggio del suo sapere, se credi opportuno subito, oppure, se vuoi, un'altra volta.

CALLICLE – Come, o Cherefonte? Socrate desidera ascoltare Gorgia?

CHEREFONTE – Siamo qui proprio per questo!

CALLICLE – Allora sarà quando vorrete venire a casa mia, perché Gorgia alloggia da me, e vi darà certo un saggio del suo sapere.

SOCRATE – Bene, Callicle! Ma vorrà anche *[C]* intrattenersi a discutere con noi? Perché io vorrei sentire da lui quale sia la funzione della sua arte e che cosa sia ciò che egli professa e insegna. Il saggio del suo sapere, come tu dici, ce lo darà poi, un'altra volta.

CALLICLE – Non c'è che da domandarlo a lui, o Socrate. Infatti, anche questo è stato uno dei punti del suo saggio: invitava chiunque volesse, tra i presenti, a rivolgergli qualsiasi domanda, ed affermava che avrebbe dato una risposta a qualsiasi questione.

SOCRATE – Molto bene! Allora, Cherefonte, interrogalo!

CHEREFONTE – E che cosa gli domando? *[D]*

SOCRATE – Domandagli chi è.

CHEREFONTE – Come dici?

SOCRATE – Supponiamo che egli sia uno che fa scarpe: in tal caso, alla tua domanda dovrebbe rispondere che è calzolaio. Non comprendi che cosa voglio dire?

CHEREFONTE – Comprendo e lo interrogherò io.

Dimmi, Gorgia, è vero questo che dice questo nostro Callicle, che tu professi di saper rispondere a qualsiasi domanda ti si faccia? *[448 A]*

GORGIA – È vero, o Cherefonte. Ho dichiarato proprio questo poco fa, e dico che nessuno mi ha mai fatto una domanda nuova, da molti anni.

CHEREFONTE – Allora ti sarà certamente facile rispondermi, o Gorgia!

GORGIA – Hai modo di farne la prova, Cherefonte.

POLO – Certo, per Zeus! Anzi, se vuoi, Cherefonte, puoi far la prova anche con me. Infatti mi pare che Gorgia sia stanco, perché poco fa ha tenuto un lungo discorso.

CHEREFONTE – Ma come, o Polo? Ritieni di saper rispondere meglio di Gorgia? *[B]*

POLO[4] – Che cosa ti importa questo, se so fornirti una risposta in modo adeguato?

CHEREFONTE – Nulla, certo. E poiché lo desideri, rispondimi tu.

POLO – Domanda.

CHEREFONTE – Ecco la mia domanda: se Gorgia fosse esperto nell'arte di suo fratello Erodico[5], come lo chiameremmo propriamente? Non lo chiameremmo come lui?

POLO – Certamente.

CHEREFONTE – Dunque, dicendo

che egli è medico, noi diremmo bene.

POLO – Sì.

CHEREFONTE – E se fosse esperto nell'arte di Aristofonte figlio di Aglaofonte, o di suo fratello[6], come lo chiameremmo in modo giusto? *[C]*

POLO – Pittore, evidentemente!

CHEREFONTE – Ora Gorgia di quale arte è esperto, e con quale nome noi lo potremmo chiamare in modo giusto?

POLO – O Cherefonte, ci sono molte arti tra gli uomini, trovate con esperienze e mediante esperienza: l'esperienza, infatti, fa procedere la nostra vita con arte, mentre l'inesperienza la fa procedere a caso. Di tutte queste arti, gli uomini professano chi l'una chi l'altra, chi in un modo chi in un altro; e gli uomini migliori professano le arti migliori. Gorgia è appunto uno di questi e professa la più bella delle arti. *[D]*

Parte prima. Dialogo di Socrate con Gorgia

Gorgia si presenta come un esperto della retorica

SOCRATE – Gorgia, mi sembra che Polo sia ben preparato a tenere discorsi! Ma non fa ciò che ha promesso a Cherefonte.

GORGIA – E perché mai, o Socrate?

SOCRATE – Non mi sembra proprio che abbia risposto alla domanda fattagli.

GORGIA – Allora fagli tu la domanda, se vuoi.

SOCRATE – No, se accetti di rispondere tu stesso, interrogherei più volentieri te. Infatti, da ciò che ha detto, mi pare evidente che Polo si è esercitato più nella cosiddetta retorica che nel dialogare. *[E]*

POLO – E perché, o Socrate?

SOCRATE – Perché, o Polo, mentre Cherefonte ti domandava di che arte Gorgia sia esperto, tu hai intessuto l'elogio di quella sua arte, ma non hai detto che arte essa sia!

POLO – Non ho forse detto che è la più bella?

SOCRATE – Questo sì; ma nessuno ti domandava quale fosse la qualità dell'arte di Gorgia, bensì che cosa essa fosse e con che nome si dovesse chiamare Gorgia. E come poco fa hai risposto bene e brevemente agli esempi che ti ha proposto Cherefonte, *[449 A]* così anche ora dicci quale arte sia questa e che nome si debba dare a Gorgia. O piuttosto, Gorgia, dicci tu stesso di che arte sei conoscitore, e quindi che nome dobbiamo darti.

GORGIA – Della retorica, o Socrate.

SOCRATE – Retore, dunque, si deve chiamarti.

GORGIA – E buon retore, o Socrate, se vuoi chiamarmi per quello che *mi vanto di essere*, per dirla con Omero[7].

SOCRATE – Certo che voglio!

GORGIA – Chiamami, dunque, così. *[B]*

SOCRATE – E dobbiamo dire che sai rendere anche altri come te?

GORGIA – Faccio questo proprio di professione e non solo qui, ma anche altrove.

SOCRATE – Allora, Gorgia, vorresti continuare a discorrere mediante domanda e risposta così come facciamo ora, e rimandare i tuoi lunghi discorsi, sul tipo di quelli che poco fa Polo aveva cominciato, ad altra volta? Guarda però di non venire meno a ciò che hai promesso, e cerca di rispondere brevemente a ciò che ti viene domandato.

GORGIA – Ci sono, o Socrate, risposte ad alcune domande che richiedono discorsi lunghi: ciononostante, *[C]* io cercherò di risponderti nel modo più breve possibile. Infatti, anche questa è una delle abilità che io mi attribuisco: nessuno più di me sa dire le medesime cose con meno parole!

SOCRATE – È proprio quello che ci vuole, Gorgia. Dammi dunque prova di questa tua abilità nel rispondere in poche parole; della tua abilità nel fare lunghi discorsi, poi, mi darai prova un'altra volta.

GORGIA – Lo farò, e tu dovrai convenire di non aver mai udito alcun altro che sappia rispondere in poche parole più di me.

Prima definizione della retorica e sua analisi critica

SOCRATE – Ebbene, tu affermi dunque di essere esperto di retorica *[D]* e di sapere far diventare retori anche altri. Dimmi, allora: di quale cosa si occupa la retorica? Per esempio: l'arte del tessere si occupa della confezione di vestiti. Non è così?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Per Era, Gorgia! Ammiro davvero le tue risposte: rispondi proprio in brevissime parole!

GORGIA – E ritengo, o Socrate, di farlo in giusto modo.

SOCRATE – Dici bene. E allora rispondimi così anche sulla retorica: di quale cosa è scienza? *[E]*

GORGIA – Dei discorsi.

SOCRATE – Di quali discorsi, o Gorgia? Forse dei discorsi che indicano agli ammalati il tipo di cura che debbono adottare per guarire?

GORGIA – No!

SOCRATE –Dunque, non di tutti i discorsi è scienza la retorica.

GORGIA – No certo.

SOCRATE – Però rende abili a parlare.

GORGIA – Sì.

SOCRATE – E intorno a quelle cose di cui rende abili a parlare, rende forse anche abili a pensare?

GORGIA – E come no?

SOCRATE – Allora, *[450 A]* quella scienza di cui dicevamo poco fa, ossia la medicina, non ci rende abili a parlare e a pensare dei malati?

GORGIA – Necessariamente.

SOCRATE – Dunque, anche la medicina, come sembra, è scienza che riguarda i discorsi.

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Dei discorsi che riguardano le malattie.

GORGIA – Precisamente.

SOCRATE – E non riguarda i discorsi anche la ginnastica, ossia quei discorsi che riguardano la buona salute e il cattivo stato dei corpi?

GORGIA – Certamente.

Seconda definizione della retorica e sua analisi critica

SOCRATE – E anche per le altre arti, o Gorgia, vale questo: *[B]* ciascuna di esse riguarda quei discorsi e si riferisce a quell'oggetto di cui è appunto arte.

GORGIA – È evidente.

SOCRATE – E allora, perché non chiami «retoriche» anche le altre arti che riguardano i discorsi, dal momento che chiami retorica appunto l'arte che riguarda i discorsi?

GORGIA – Perché, o Socrate, nelle altre arti tutta la scienza si risolve, in un certo senso, in operazioni manuali e in attività di questo genere; invece la retorica non richiede nessuna operazione manuale, e la sua azione si realizza interamente per mezzo dei discorsi. *[C]* Per queste ragioni ritengo che la retorica sia l'arte dei discorsi, e affermo che la mia definizione è giusta.

SOCRATE – Forse non intendo di che tipo di arte tu intenda parlare. Presto lo saprò meglio. Ma rispondimi: esistono delle arti. Non è vero?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – E in alcune delle molteplici arti, mi pare, prevale l'attività pratica e solo in scarsa misura è necessario il discorso; altre, invece, non hanno affatto bisogno del discorso e potrebbero anche mandare ad effetto

la loro opera in silenzio, come ad esempio la pittura, la scultura e molte altre. *[D]* Con queste ultime, mi sembra, tu affermi che la retorica non ha nulla a che fare. O no?

GORGIA – Hai capito bene, Socrate.

SOCRATE – E ci sono altre arti, le quali perseguono per intero il loro scopo mediante il discorso e non necessitano di attività pratica, o comunque solo in misura assai scarsa, come ad esempio l'aritmetica, il far calcolo[8], la geometria, la scienza del gioco del tavoliere[9] e molte altre, alcune delle quali richiedono discorsi in misura pressoché uguale alle attività pratiche, altre invece hanno discorsi in misura maggiore e tutta quanta la loro azione *[E]* e la loro forza sta nei discorsi. Mi pare che tu dica che la retorica sia una di queste.

GORGIA – Dici giusto.

SOCRATE – Ma non credo che tu voglia chiamare retorica nessuna di queste, benché dalle tue parole si ricavi questo: ossia che quell'arte che si esplica per intero nei discorsi è la retorica. E se qualcuno volesse cavillare su ciò che hai detto, potrebbe obiettarti: «Allora, o Gorgia, chiami retorica l'aritmetica?». Ma io non credo che tu chiami retorica né l'aritmetica né la geometria. *[451 A]*

GORGIA – Ciò che credi è esatto, o Socrate; tu comprendi in modo giusto.

SOCRATE – Ebbene, completa tu pure la risposta alla domanda che ti ho fatto. Poiché la retorica è una di quelle arti che fanno prevalente uso del discorso, e poiché ve ne sono anche altre di questo tipo, cerca di dire intorno a che cosa verte la retorica che ha potere supremo nei discorsi. Per esempio, se intorno ad una qualsiasi delle arti di cui ti ho detto poco fa, qualcuno mi chiedesse: «Socrate, che *[B]* arte è l'aritmetica?», io potrei rispondergli come hai risposto anche tu poco fa, che essa è una di quelle arti che esplicano il loro potere mediante i discorsi. E se di nuovo mi domandasse: «Discorsi riguardanti che cosa?», io gli potrei rispondere che essa ha per oggetto quei discorsi riguardanti il pari e il dispari, a prescindere dalla loro grandezza. E se invece mi domandasse: «E che arte dici essere quella del saper far calcoli?», potrei rispondere che anche questa è una di quelle arti che esplicano il loro potere mediante i discorsi. E se di nuovo mi domandasse: «Relativamente a che cosa?», io potrei rispondere come coloro che nell'assemblea *[C]* redigono i decreti, cioè che «per il resto è come sopra»[10], poiché la computisteria è uguale all'aritmetica – infatti verte sul medesimo oggetto, cioè sul pari e il dispari –, e che differisce solo in questo: che l'arte del calcolo studia il pari e il dispari nelle loro grandezze, considerandoli sia in rapporto a se medesimi sia in rapporto reciproco. E se uno mi interrogasse sull'astronomia ed io gli rispondessi che essa pure esplica il suo potere mediante i discorsi, e se quello ulteriormente mi domandasse: «Su che cosa vertono questi discorsi, o Socrate?», io gli potrei rispondere che vertono sui movimenti degli astri, del sole e della luna e sui rapporti di velocità che hanno gli uni rispetto agli altri.

GORGIA – Risponderesti esattamente, Socrate. *[D]*

Terza definizione della retorica e sua analisi critica

SOCRATE – Ed ora, Gorgia, tocca a te rispondere. Infatti la retorica è una di quelle arti che agiscono ed esplicano il loro potere mediante i discorsi. Non è così?

GORGIA – È così.

SOCRATE – Dimmi dunque: intorno a che cosa vertono questi discorsi? Fra tutte le cose che esistono, qual è

quella intorno alla quale vertono quei discorsi di cui si avvale la retorica?

GORGIA – Sono le più grandi e le migliori delle cose umane, Socrate.

SOCRATE – Ma, o Gorgia, è discutibile anche questo che dici, *[E]* e non è affatto chiaro. Credo infatti che tu abbia udito cantare nei banchetti quello scolio nel quale si enumerano i beni, e si dice che l'essere sani è il primo dei beni, che il secondo è l'essere belli, e il terzo – per usare le parole dell'autore dello scolio – è l'essere ricchi senza frode.

GORGIA – Sì, l'ho udito. Ma in riferimento a che cosa dici questo? *[452 A]*

SOCRATE – Perché ti si potrebbero sollevare subito contro coloro che producono tutti questi beni di cui l'autore dello scolio ha cantato l'elogio, cioè il medico, il maestro di ginnastica, il finanziere[11]. E per primo il medico potrebbe dire: «Socrate, Gorgia ti inganna: non la sua arte riguarda il bene più grande, ma la mia». E se io allora gli domandassi: «E chi sei tu che dici questo?», egli mi risponderebbe, senza dubbio, che è un medico. «E che dici, dunque? Forse l'oggetto della tua arte è il bene più grande?». «E come no? – forse egli mi risponderebbe – dal momento, o Socrate, che si tratta della salute! Quale è bene più grande *[B]* per gli uomini della salute?». E se, dopo di lui, a sua volta, il maestro di ginnastica mi dicesse: «Anch'io mi meraviglierei, o Socrate, se Gorgia ti potesse dimostrare che il bene che è oggetto della sua arte è maggiore di quello che è oggetto della mia», io potrei domandare anche a lui: «E tu chi sei, o uomo, e quale è l'opera tua?». «Sono il maestro di ginnastica – mi direbbe – e l'opera mia è di rendere gli uomini belli e forti nel corpo». E dopo il maestro di ginnastica, il finanziere, suppongo, mostrando disprezzo per tutti gli altri, direbbe: *[C]* «Guarda bene, o Socrate, se davvero ti pare che ci sia un bene maggiore della ricchezza, sia presso Gorgia, sia presso chiunque altro». E io allora gli direi: «Perché? Sei tu forse il produttore di ricchezze?». Ed egli direbbe: «Sì». «E chi sei, precisamente?». «Un finanziere». «Ma – diremmo noi – credi davvero che il bene più grande per gli uomini sia la ricchezza?». «E come no?», risponderà. «Eppure, Gorgia sostiene che l'arte che egli possiede sia causa di un bene maggiore che non quello prodotto dalla tua», potremmo rispondere. È chiaro allora che, dopo questa affermazione, egli domanderebbe: «E qual è *[D]* questo bene? Gorgia risponda!». Dunque, Gorgia, supponi di essere interrogato e da costoro e da me, e dicci che cos'è questo che tu sostieni essere il bene massimo per gli uomini e del quale tu affermi di essere produttore.

Quarta definizione della retorica e sua analisi critica

GORGIA – Quello, o Socrate, che veramente è il più grande bene e che fa sì che gli uomini che lo posseggono siano liberi, e che, ad un tempo, dà a ciascuno la capacità di dominare sugli altri nella propria Città.

SOCRATE – Che cos'è questo che dici? *[E]*

GORGIA – È l'essere capaci di persuadere con i discorsi i giudici nei tribunali, i consiglieri nel Consiglio, i membri dell'assemblea nell'Assemblea[12] e così in ogni altra riunione che si tenga fra cittadini. Con questo potere farai tuo schiavo il medico e tuo schiavo il maestro di ginnastica; e questo finanziere, poi, risulterà che ha procurato ricchezze non per sé ma per altri, anzi, proprio per te, che hai questo potere di parlare e di persuadere la moltitudine.

SOCRATE – Ora mi sembra, o Gor-

gia, che tu abbia chiarito molto da vicino *[453 A]* che arte ritieni essere la retorica. Se ho capito bene, tu dici che la retorica è un'arte produttrice di persuasione e che la sua attività tutta ed il suo scopo essenziale consistano in questo. O intendi che la retorica abbia un ulteriore potere oltre quello di produrre persuasione nell'anima di coloro che ascoltano?

GORGIA – Niente affatto, Socrate. Mi pare che tu la definisca adeguatamente: proprio questo è il suo scopo essenziale.

SOCRATE – E ora ascolta, o Gorgia. Sappi infatti che *[B]* se c'è qualcuno che discorra con altri con la ferma intenzione di conoscere l'oggetto su cui verte il discorso, io sono uno di questi; e credo che anche tu lo sia.

GORGIA – E che significa questo, o Socrate?

SOCRATE – Te lo dirò subito. Quale sia tale persuasione che tu dici prodotta dalla retorica, e circa che cosa sia persuasione, sappi bene che io non lo so ancora. Credo però di indovinare quale sia, secondo te, e a quali cose si riferisca. Nondimeno io ti domanderò quale dici che sia questa persuasione prodotta dalla retorica, *[C]* e su quali cose essa verta. E per quali ragioni, pur avendone una certa idea per conto mio, voglio interrogare te e non lo dico io stesso? Non certo per te, ma nell'interesse del ragionamento, perché esso proceda in modo da rendere più chiaro possibile l'oggetto di cui si tratta. Fa' dunque attenzione, se ti sembra che io ti rivolga le domande in modo corretto. Per esempio, se ti domandassi che tipo di pittore è Zeusi[13] e tu mi rispondessi che è un pittore di figure vive, non ti potrei forse domandare, a ragione, che tipo di figure vive egli dipinge e dove?

GORGIA – Certo. *[D]*

SOCRATE – E avrei ragione di domandartelo, dal momento che ci sono anche altri pittori che dipingono molte altre figure vive. Non è così?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Se, invece, nessun altro all'infuori di Zeusi dipingesse, la risposta sarebbe stata esatta?

GORGIA – Come no?

SOCRATE – Ebbene, anche a proposito della retorica, dimmi questo: credi che solamente la retorica produca persuasione, oppure anche altre arti? Voglio dire questo: chiunque insegna una qualsivoglia cosa, persuade circa la cosa che insegna, oppure no?

GORGIA – Certo che persuade, Socrate, e più di tutti. *[E]*

SOCRATE – Allora torniamo di nuovo sulle arti di cui ragionavamo poco fa. L'aritmetica non ci insegna tutto ciò che è relativo al numero, e così colui che è esperto di aritmetica?

GORGIA – Certamente.

SOCRATE – E allora persuade essa pure.

GORGIA – Pare di sì.

SOCRATE – E se qualcuno ci interrogasse di quale persuasione è produttrice e riguardo a quale oggetto, gli risponderemmo che essa è produttrice di quella persuasione riguardante *[454 A]* il pari e il dispari e la loro quantità. E così potremmo dimostrare che anche le altre arti delle quali poco fa ragionavamo, sono tutte quante produttrici di persuasione e riguardo a quale oggetto. O no?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Dunque, non solo la retorica è produttrice di persuasione.

GORGIA – Vero.

Quinta definizione della retorica e sua analisi critica

SOCRATE – Orbene, dal momento che essa non è sola a produrre questo effetto, ma anche altre arti lo producono, a buona ragione, dopo questa risposta, come per il pittore, potremo domandare al nostro interlocutore:

«Di che tipo di persuasione e relativamente a quale oggetto è arte la retorica?». O non ti pare *[B]* giusta questa ulteriore domanda?

GORGIA – A me sì.

SOCRATE – Allora rispondi, Gorgia, dato che anche a te pare così.

GORGIA – Dico, o Socrate, che la retorica produce quel tipo di persuasione che si esplica nei tribunali e nelle assemblee, come ho detto anche poco fa, e che riguarda il giusto e l'ingiusto.

SOCRATE – Supponevo anch'io che tu parlassi di questo tipo di persuasione e riguardo a queste cose, o Gorgia. Ma perché non ti stupisca se anche fra poco ti farò ancora una domanda di questo tipo, che sembra di per sé evidente, *[C]* mentre io tornerò invece di nuovo a fartela, ricordati che, come prima ti dicevo, io ti faccio domande allo scopo di portare il discorso fino in fondo con ordine e non per te, ma perché non ci abituiamo a supporre e ad anticipare affrettatamente l'uno le risposte dell'altro, e perché tu possa completare i tuoi ragionamenti, come ti piaccia, in base a ciò che hai premesso.

GORGIA – E mi pare che tu faccia bene, Socrate.

SOCRATE – Allora esaminiamo anche questo. C'è qualcosa che tu chiami «sapere»?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – E anche qualcosa che chiami «credere»?

GORGIA – Anche. *[D]*

SOCRATE – E ti pare che siano la stessa cosa il sapere e il credere, la scienza e la credenza, oppure due cose diverse?

GORGIA – Io ritengo, o Socrate, che siano due cose diverse.

SOCRATE – E hai ragione. Lo puoi desumere da quanto segue. Se infatti qualcuno di domandasse: «Esiste, o Gorgia, una credenza falsa e una credenza vera?», tu risponderesti di sì, io credo.

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Ed esiste anche una scienza falsa ed una vera?

GORGIA – No, assolutamente.

SOCRATE – È chiaro, dunque, che non sono la medesima cosa.

GORGIA – È vero. *[E]*

Sesta definizione della retorica e sua analisi critica

SOCRATE – Eppure coloro che sanno sono persuasi, e sono pure persuasi coloro che credono.

GORGIA – È così.

SOCRATE – Vuoi allora che poniamo due forme di persuasione: l'una che produce credenza senza sapere, l'altra, invece, che produce scienza?

GORGIA – Certamente.

SOCRATE – Dunque, quale forma di persuasione produce la retorica nei tribunali e nelle altre assemblee circa il giusto e l'ingiusto? Quella da cui deriva il credere senza sapere, oppure quella da cui deriva il sapere?

GORGIA – È ben chiaro, Socrate, che è quella da cui deriva il credere.

SOCRATE – La retorica, dunque, come sembra, è produttrice di quel tipo di persuasione *[455 A]* che fa credere e non di quel tipo di persuasione atta ad insegnare intorno al giusto e all'ingiusto.

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Il retore, dunque, non è atto ad insegnare nulla nei tribunali o nelle altre assemblee circa il giusto e l'ingiusto, ma produce solamente credenza. Né potrebbe, d'altra parte, ad una così ingente moltitudine, in poco tempo, insegnare cose così grandi.

GORGIA – No certo.

La domanda di fondo di Socrate: quale vantaggio si ricava dalla retorica di Gorgia

SOCRATE – E allora, vediamo quale

significato hanno le nostre affermazioni sulla retorica. Infatti non so proprio capacitarmi su ciò che devo pensare. *[B]* Quando si tiene nella Città un consiglio per la scelta dei medici[14], oppure dei costruttori navali o di altri specialisti, in tali occasioni non sarà certo il retore che dovrà dare consiglio! Infatti è chiaro che in ciascuno di questi casi deve essere scelto il più esperto.

Analogamente, quando si tratti della costruzione di mura, di porti o di arsenali: in tali casi, daranno consiglio gli architetti. E, così, anche quando si faccia un'adunanza per scegliere gli strateghi o per decidere l'ordinamento da dare all'esercito per un combattimento contro il nemico, *[C]* o l'occupazione di luoghi: in tutti questi casi, daranno consiglio gli esperti d'arte militare e non i retori.

Che cosa dici, Gorgia, di queste cose? Dal momento che affermi di essere retore tu stesso e di saper far retori anche altri, è bene che sulle cose che si riferiscono alla tua arte si prendano informazioni da te. E, credi pure, sto facendo il tuo interesse! Infatti, probabilmente, fra i presenti c'è qualcuno che vuole diventare tuo discepolo: mi accorgo, anzi, che alcuni vorrebbero interrogarti, ma si vergognano. *[D]* Fa' conto, dunque, che le domande che ti faccio ti siano rivolte anche da loro. «Che vantaggio ricaveremo, o Gorgia, se noi verremo alla tua scuola? Intorno a quali cose diventeremo capaci di dar consigli alla Città? Forse solamente sul giusto e sull'ingiusto, oppure anche su quelle cose di cui Socrate parlava poco fa?». Cerca, dunque, di dare risposta a costoro.

GORGIA – Cercherò, Socrate, di rivelarti tutto il potere della retorica: tu stesso mi hai indicato la via. Sai bene che questi arsenali *[E]* e queste mura degli Ateniesi ed anche la costruzione dei porti furono fatti per consiglio di Temistocle[15] e, in parte, anche di Pericle[16], e non per consiglio dei costruttori.

SOCRATE – Questo si dice, o Gorgia, di Temistocle. Pericle, poi, l'ho udito io stesso, quando consigliava la costruzione del muro centrale[17]. *[456 A]*

GORGIA – Dunque, anche quando si debba prendere qualche decisione sulle cose di cui dicevi poco fa, o Socrate, vedi bene che sono i retori quelli che consigliano e fanno prevalere i loro pareri su tali cose.

SOCRATE – Appunto perché mi meraviglio di questo, o Gorgia, da un pezzo ti sto domandando quale sia il potere della retorica: considerandola a questo modo, infatti, mi appare di una grandezza veramente divina.

La risposta di Gorgia: la retorica fornisce il potere di persuadere

GORGIA – E se poi sapessi tutto, o Socrate! Sapresti che essa, in certo senso, abbraccia e contiene in sé tutti i poteri! *[B]* Ti fornirò una notevole prova. Numerose volte sono andato con mio fratello[18] e con altri medici da qualche ammalato, che non voleva assolutamente bere una medicina, o lasciarsi operare o cauterizzare dal medico. Ebbene, mentre il medico era incapace di persuaderlo, io lo seppi invece persuadere con non altra arte che la retorica. E dico anche che se un medico e un retore andassero in una Città qualsiasi e si dovesse discutere nell'assemblea popolare o in qualsiasi altra riunione quale dei due dovesse essere scelto come medico, il medico non riuscirebbe ad imporsi, *[C]* e verrebbe scelto quello che è abile a parlare, posto che lo volesse. E così, se dovesse competere con qualsiasi altro artefice, il retore persuaderebbe a scegliere sé piuttosto che qualsiasi altro, perché non c'è

nessuna cosa di cui il retore, di fronte alla folla, non sappia parlare in maniera più persuasiva di qualsiasi altro artefice. Tanta e tale è la potenza di quest'arte! Peraltro, o Socrate, bisogna fare uso della retorica come di tutti gli altri strumenti di contesa. Infatti, anche *[D]* di tutti gli altri strumenti di contesa non bisogna servirsi contro tutti gli uomini: non perché uno ha imparato il pugilato e il pancrazio[19] e il combattimento con le armi al punto da essere più forte e degli amici e dei nemici, non per questo egli deve percuotere gli amici, né ferirli né ucciderli. E neppure, per Zeus, se uno con gli esercizi di palestra è diventato robusto di corpo e pugilatore, e poi percuote il padre o la madre o qualcun altro dei familiari o degli amici, non per questo *[E]* si dovranno disprezzare e cacciare dalla Città i maestri di ginnastica e coloro che addestrano nel combattimento con le armi. Costoro, infatti, insegnarono le loro arti a quelli, perché ne facessero un giusto uso, contro i nemici o contro gli aggressori per difendersi, e non per offendere. *[457 A]* Essi, invece, stravolgono lo scopo e fanno un uso non retto della forza e dell'arte.

Dunque, non sono malvagi coloro che insegnano, né per questo motivo è malvagia e colpevole l'arte: lo sono, invece, a mio giudizio, coloro che non ne fanno un retto uso.

Lo stesso discorso vale anche per la retorica. Infatti il retore è in grado di parlare contro tutti e su tutto, al punto da essere il più persuasivo di tutti, nei confronti della gente, *[B]* per dirla in breve su qualsiasi argomento voglia. Ma non per questo egli deve screditare i medici, per la semplice ragione che è capace di farlo, e neppure gli altri esperti nelle altre professioni, ma dovrà fare un uso della retorica in modo retto, così come di ogni altro strumento di contesa. Se, d'altra parte, io penso, qualcuno, divenuto retore, si serve di questo potere e di quest'arte per fare ingiustizia, non bisogna disprezzare né cacciare dalla Città chi gli insegnò l'arte. Costui, infatti, *[C]* gliela insegnò perché ne facesse un retto uso, mentre quello ne fa un uso in modo opposto.

Pertanto è giusto disprezzare, scacciare dalla Città e uccidere chi della retorica non fa uso in modo corretto, non colui che gliel'ha insegnata.

Breve intermezzo: alcuni rilievi di carattere metodologico

SOCRATE – Sono convinto, Gorgia, che anche tu hai esperienza di molte discussioni e che hai osservato questo: non è facile che gli interlocutori, sulle cose intorno a cui hanno intrapreso a discutere, sappiano risolvere la disputa, avendo ben definito i loro punti di vista, insieme, e gli uni e gli altri, imparando e insegnando. *[D]* Anzi, avrai osservato che, se c'è qualche punto su cui si trovano in disaccordo, e se l'uno non ammette che l'altro parli con esattezza o con chiarezza, si infuriano, e ciascuno crede che l'altro parli per invidia, volendo ad ogni costo avere ragione, anziché procedere all'esame della questione proposta nella discussione. Ed alcuni, alla fine, si separano nel modo più brutto, dopo essersi ingiuriati e dopo aver detto ed avere udito, e gli uni e gli altri, cose tali che anche i presenti si rammaricano di aver voluto ascoltare gente di quel genere. *[E]*

Ma perché dico questo? Perché mi pare che, ora, tu dica cose non troppo coerenti né consone a quelle che all'inizio dicesti sulla retorica. Perciò ho timore di confutarti, pensando che tu non debba credere che io insista a parlare non al fine di chiarire meglio la questione, ma per prendere posi-

zione contro di te. *[458 A]*

Dunque, se anche tu sei di quel tipo di uomini al quale anch'io appartengo, ben volentieri ti interrogherei, se no, lascerei stare. E a che tipo di uomini appartengo? A quel tipo di uomini che volentieri si lasciano confutare, se dicono qualche cosa non vera, e che volentieri confutano, se altri dice cosa non vera, e che, comunque, si lasciano confutare non meno volentieri di quanto amino confutare: questo, infatti, ritengo che sia un bene maggiore, perché l'essere liberato dal male maggiore è bene maggiore che il liberare gli altri. Infatti io non credo che per l'uomo esista un male tanto grande quanto una opinione falsa *[B]* sulle cose di cui noi stiamo ora discorrendo.

Se, dunque, anche tu dici di essere tale, allora discutiamo pure; se, invece, ritieni che convenga lasciar perdere, lasciamo perdere e interrompiamo pure la nostra discussione.

GORGIA – Ma anch'io, o Socrate, affermo di essere uno di quelli che hai descritto. Però è opportuno pensare anche ai presenti, perché, già molto prima che voi giungeste, io ho tenuto loro un saggio su numerose questioni, e ora, forse, andremmo troppo per le lunghe, *[C]* se continuassimo a discutere. Bisogna dunque sentire anche le loro intenzioni, per non trattenere qualcuno che volesse invece fare altre cose.

CHEREFONTE – Sentite anche voi, o Gorgia e Socrate, il mormorio di approvazione di questi uomini, desiderosi di ascoltarvi, purché parliate. Quanto a me, spero proprio di non essere mai tanto occupato da dovere abbandonare discorsi di questo genere e condotti in questo modo, per sbrigare qualche altra faccenda più urgente. *[D]*

CALLICLE – Per gli dèi, Cherefonte! Anch'io, che pure ho assistito già a numerosi discorsi, non so se mi sia mai divertito come ora. Dunque, anche a me farete cosa gradita, se vorrete discorrere anche tutto il giorno.

SOCRATE – Ma per quanto mi riguarda, Callicle, non ho difficoltà alcuna, se Gorgia acconsente.

GORGIA – Sarebbe davvero un'onta, o Socrate, che proprio io non acconsentissi, dopo aver invitato ad interrogarmi su qualsiasi cosa uno volesse. *[E]* E se costoro sono d'accordo, continua pure la discussione e domandami quello che vuoi.

Tesi di Socrate: la retorica produce persuasione senza il sapere

SOCRATE – Ascolta dunque, Gorgia, che cosa mi stupisce in ciò che hai detto; forse, mentre tu hai detto bene, io non ho inteso rettamente. Tu affermi di saper rendere retore anche altri, purché voglia imparare da te.

GORGIA – Sì.

SOCRATE – E forse in modo che, su tutti gli argomenti, in mezzo alla folla, egli sia capace di persuadere, non facendo opera di insegnamento, ma di *[459 A]* persuasione?

GORGIA – Proprio così.

SOCRATE – E dicevi inoltre, poco fa, che anche su ciò che riguarda la salute il retore sarà più persuasivo del medico.

GORGIA – Lo dicevo infatti, almeno per il volgo.

SOCRATE – E «per il volgo», non equivale forse a «per quelli che non sanno»? Infatti, fra coloro che sanno il retore non sarà mai più persuasivo del medico.

GORGIA – Dici il vero.

SOCRATE – E se sarà più persuasivo del medico, il retore non sarà forse più persuasivo di chi sa?

GORGIA – Sicuramente. *[B]*

SOCRATE – Pur non essendo medico. Non è così?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Ma chi non è medico, naturalmente, non ha conoscenza di quelle cose di cui il medico ha invece conoscenza.

GORGIA – È evidente.

SOCRATE – Dunque, colui che non sa, in mezzo a coloro che non sanno, riuscirà più persuasivo di colui che sa, dal momento che si dà il caso che il retore sia più persuasivo del medico. Non è questa la conseguenza che ne deriva?

GORGIA – Sì, è questa la conseguenza, almeno in questo caso.

SOCRATE – E non è forse questa la condizione del retore e della retorica nei confronti di tutte le altre arti? Non occorre che sappia come stiano le cose in sé, ma basta che trovi qualche espediente *[C]* nel persuadere, in maniera da sembrare, a quelli che non sanno, più sapiente di coloro che sanno.

I rapporti fra retorica e giustizia

GORGIA – E non è forse un grande vantaggio, o Socrate, senza dover imparare le altre arti e apprendendo questa sola, non essere inferiore rispetto ai professionisti?

SOCRATE – Se il retore in questa sua condizione sia superiore o inferiore agli altri lo vedremo tra poco, se sarà richiesto dal nostro discorso. Ora esaminiamo, invece, quest'altro punto: forse *[D]* rispetto al giusto e all'ingiusto, al brutto e al bello, al buono e al cattivo, il retore si trova nelle medesime condizioni in cui si trova rispetto a ciò che concerne la salute e rispetto alle altre cose di cui si occupano le altre arti: nella condizione, cioè, di non sapere quelle cose in sé, ossia che cosa sia il bene e che cosa sia il male, che cosa sia il bello e che cosa il brutto, che cosa sia il giusto e che cosa l'ingiusto, ma di saper produrre con artificio una persuasione intorno a queste stesse cose, in modo da sembrare, agli occhi di quelli che non sanno, *[E]* più sapiente di chi sa, mentre in realtà non sa?

Oppure è necessario che chi vuole imparare retorica venga da te solo dopo aver imparato queste cose, se no tu, come maestro di retorica, di queste cose non insegnerai nulla a chi viene alla tua scuola, in quanto non è compito tuo, ma lo renderai capace di sembrare di sapere queste cose anche se non le sa, e di sembrare di essere buono anche se non lo è?

Oppure non sarai assolutamente in grado di insegnargli la retorica se prima non sappia la verità su queste cose?

Come stanno le cose, o Gorgia? *[460 A]* Per Zeus, rivelaci e spiegaci, come poco fa ci promettesti, quale sia mai il vero potere della retorica!

GORGIA – Ma io credo, o Socrate, che, se mai non sa queste cose, le imparerà da me.

SOCRATE – Fermati qui. Dici bene infatti. Affinché tu renda retore altri, è necessario che questi conosca il giusto e l'ingiusto, o prima, o anche dopo, apprendendolo da te.

GORGIA – Certamente. *[B]*

SOCRATE – E allora? Chi ha imparato l'arte del costruire è costruttore o no?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – E chi ha imparato la musica non è forse musico?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – E chi ha imparato la medicina è medico? E questo vale anche per le altre scienze, in base al medesimo discorso: chi ha imparato una determinata scienza è tale quale questa determinata scienza lo rende.

GORGIA – Certamente.

SOCRATE – Allora, in base a questo discorso, chi ha imparato la giustizia non è forse giusto?

GORGIA – Sicuramente.

SOCRATE – E il giusto fa evidente-

mente cose giuste.

GORGIA – Sì. *[C]*

SOCRATE – Dunque, non è forse necessario che il retore sia giusto, e che il giusto voglia fare cose giuste?

GORGIA – È evidente.

SOCRATE – Perciò il giusto non vorrà mai fare ingiustizia.

GORGIA – Necessariamente.

SOCRATE – E secondo il nostro ragionamento, è necessario che il retore sia giusto.

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Pertanto il retore non vorrà mai fare ingiustizia.

GORGIA – Pare di no.

Conclusione di Socrate e messa in crisi della posizione di Gorgia

SOCRATE – Ti ricordi che poco fa dicevi che, *[D]* qualora il pugile usi dell'arte del pugilato in modo ingiusto, non bisogna incolpare i maestri di ginnastica né scacciarli dalla Città; e che, qualora il retore faccia un uso ingiusto della retorica, non bisogna incriminare chi gliela insegnò, né scacciarlo dalla Città, ma che questo bisogna fare con chi commette ingiustizia e fa un uso non giusto della retorica?[20] Si è detto questo?

GORGIA – Si è detto.

SOCRATE – Ed ora *[E]* questo retore pare che sia tale da non potere commettere ingiustizia. O no?

GORGIA – Pare.

SOCRATE – E all'inizio del nostro ragionamento, o Gorgia, si era detto che la retorica si occupa dei discorsi, non di quelli riguardanti il pari e il dispari, ma di quelli riguardanti il giusto e l'ingiusto. Non è così?

GORGIA – Sì.

SOCRATE – Io, dunque, mentre tu dicevi queste cose, pensavo che la retorica non potesse essere ingiusta, perché i suoi discorsi riguardano sempre la giustizia. Ma quando, poco dopo, hai detto che il retore *[461 A]* potrebbe anche fare un uso ingiusto della retorica, allora mi sono meravigliato; e, ritenendo che le affermazioni fatte non concordassero tra di loro, ti ho fatto quel discorso, ossia che, se ritenevi un guadagno essere confutato, come lo ritengo io, allora era opportuno continuare la discussione, e, se no, era meglio lasciar stare. Poi, continuando la nostra indagine, vedi anche tu che, daccapo, siamo d'accordo che per il retore è impossibile fare un ingiusto uso della retorica e voler commettere ingiustizia. Dunque, come stiano queste cose, corpo di un cane, *[B]* è questione, o Gorgia, che non richiede una discussione di poco conto, se si vuol fare un esame in modo adeguato.

Parte seconda. Dialogo di Socrate con Polo

Improvviso e polemico intervento di Polo

POLO – Ma che cosa dici, Socrate? La tua opinione sulla retorica è proprio come ora la esprimi? O credi... perché Gorgia ha avuto vergogna di ammettere che il retore debba conoscere anche il giusto, il bello e il buono, e anche che se uno andasse da lui senza conoscere queste cose egli non gliele insegnerebbe, e in conseguenza di questo è nata la contraddizione nei discorsi..., *[C]* e questo ti riempie di gioia, giacché sei tu che porti alle conclusioni che vuoi con domande di questo genere..., poiché, chi credi che possa negare di conoscere il giusto e di poterlo insegnare agli altri? Ma il condurre le discussioni a tali conclusioni è cosa molto meschina!

SOCRATE – O meraviglioso Polo, ma proprio per questo noi ci procuriamo amici e figli, perché quando, divenuti più vecchi, sbagliamo, con la vostra presenza voi che siete più giovani correggiate la nostra vita ne-

gli atti e nelle parole. E così ora, se io *[D]* e Gorgia abbiamo commesso qualche errore nei ragionamenti, tu, essendo qui presente, correggici: è giusto che tu lo faccia. E se ti sembra che qualcuna delle cose che abbiamo concordemente ammesse, sia stata ammessa a torto, io sono disposto a ritrattarla come tu preferisci, purché tu mantenga una sola cosa.

POLO – Che cosa intendi dire?

SOCRATE – Che tu, o Polo, contenga quel tuo modo di parlare a lungo, con cui avevi esordito all'inizio.

POLO – Ma come? Non mi sarà permesso di dire tutto quello che voglio? *[E]*

SOCRATE – Ti toccherebbe un torto ben grosso, carissimo, se, venuto ad Atene, dove esiste la più grande libertà di parlare che ci sia nella Grecia, a te solo, qui, essa venisse impedita.

Ma considera la cosa anche sotto quest'altro aspetto: se tu fai un lungo discorso e ti rifiuti di rispondere a quello che ti si domanda, non toccherebbe anche a me un grosso torto se non mi fosse permesso *[462 A]* di andarmene via e di non ascoltarti?

Se ti sta a cuore il discorso fatto, dunque, e se lo vuoi correggere, come ho detto poc'anzi, rimetti in discussione ciò che ti pare, e, come facevamo io e Gorgia, confuta e lasciati confutare, in parte interrogando e in parte accettando di essere interrogato. Infatti, certamente ritieni di sapere anche tu tutto quello che sa Gorgia. O no?

POLO – Sì.

SOCRATE – E inviti, allora, anche tu chiunque sia a interrogarti su qualsiasi cosa desideri, sicuro di saper rispondere?

POLO – Certamente. *[B]*

SOCRATE – E ora scegli delle due cose quella che preferisci: interroga o rispondi.

Socrate definisce la retorica gorgiana come pratica empirica

POLO – Farò così. Allora, o Socrate, rispondimi! Dal momento che ti pare che Gorgia sia in difficoltà circa la definizione della retorica, dimmi tu: che cosa è la retorica?

SOCRATE – Mi domandi forse quale arte è secondo me?

POLO – Sì.

SOCRATE – Mi pare, Polo, che non sia affatto un'arte, se proprio devo dirti il vero.

POLO – Allora che cosa ti sembra che sia la retorica?

SOCRATE – Quella cosa che tu affermi che produce l'arte, *[C]* nel tuo scritto che io di recente ho letto.

POLO – E come la chiami?

SOCRATE – Una pratica empirica.

POLO – Dunque, la retorica ti pare una pratica?

SOCRATE – A me sì, a meno che tu non dica in altro modo.

POLO – Pratica di che cosa?

SOCRATE – Di produrre un certo diletto e piacere.

POLO – E allora non ti pare che la retorica sia una cosa bella, se fa piacere agli uomini?

SOCRATE – Ma come, Polo? Hai già sentito dire da me *[D]* che cosa essa sia, dato che mi fai già una domanda che segue a questa: cioè se mi sembri una cosa bella?

POLO – Non ti ho dunque sentito dire che è una pratica?

SOCRATE – Ebbene, dal momento che apprezzi il far piacere, vuoi farmi tu un piccolo piacere?

POLO – Io sì.

SOCRATE – Domandami, allora, che arte mi sembri essere la culinaria.

POLO – Te lo domando: che arte è la culinaria?

SOCRATE – Non è affatto un'arte, o Polo.

POLO – Ma che cos'è? Dimmelo!

SOCRATE – Te lo dico: è una pratica.

POLO – E che pratica? Dimmelo!

SOCRATE – Te lo dico: una pratica di produrre piacere e diletto, *[E]* o Polo.

POLO – Ma, allora, sono la stessa cosa la culinaria e la retorica?

SOCRATE – Niente affatto; sono due parti della stessa attività.

POLO – Di che attività stai parlando?

SOCRATE – Non vorrei che fosse troppo scortese dire il vero; sono titubante a dirlo per riguardo a Gorgia, che non creda che io intenda mettere in ridicolo la sua professione. Però se sia questa la retorica che Gorgia *[463 A]* professa, non lo so. Poco fa, infatti, dal nostro discorso non è risultato chiaro quale sia il suo pensiero in merito. Ciò che io denomino retorica è una pratica di una cosa che non è affatto bella.

GORGIA – Di che cosa, o Socrate? Dillo, senza farti scrupoli nei miei riguardi.

La retorica è una forma di lusinga

SOCRATE – Ebbene, Gorgia, mi pare che sia una attività che non ha il carattere di arte, pur essendo propria di un'anima abile a mirare, coraggiosa, e per natura abile a trattare con gli uomini. Io chiamo *[B]* il punto essenziale di essa «lusinga». Mi pare, inoltre, che di questa attività ci siano molte altre parti, e che una di esse sia anche la culinaria, la quale sembra essere un'arte, ma, secondo il mio ragionamento, non è un'arte, ma una pratica empirica. E dico che parti di questa sono anche la retorica, l'abbigliamento del corpo e la sofistica: quattro parti, queste, che riguardano quattro distinte cose. Se, dunque, Polo vuol farmi delle domande, me le faccia pure; infatti, egli non ha ancora *[C]* sentito quale parte della lusinga io dico che è la retorica, e non si è accorto che non gli ho ancora risposto, e, invece, di nuovo mi domanda se io non ritenga che sia una bella cosa. Ma io non gli risponderò se ritenga la retorica bella o brutta, se prima non gli avrò detto, innanzi tutto, che cosa è. Fare altrimenti, Polo, non sarebbe giusto; invece, se vuoi saperlo, domanda quale parte della lusinga io affermo che sia la retorica.

POLO – Te lo domando; e tu rispondi quale parte ritieni che sia. *[D]*

SOCRATE – Ma capirai bene la mia risposta? Secondo il mio ragionamento, la retorica è una mera immagine di una parte della politica.

POLO – Allora dici che è bella o brutta?

SOCRATE – Io dico che è brutta, perché chiamo brutte le cose cattive, dal momento che devo risponderti come se tu già sapessi le cose che dico.

GORGIA – Per Zeus, Socrate! Neppure io capisco le cose che dici. *[E]*

SOCRATE – Naturale, Gorgia; infatti non l'ho detto in modo chiaro, e questo nostro Polo è giovane e impetuoso!

GORGIA – Ma tu lascialo stare, e di' invece a me in che senso, secondo te, la retorica è una mera immagine di una parte della politica.

SOCRATE – Allora cercherò di dire ciò che mi pare che sia la retorica; e se non sarà questo, il nostro Polo mi confuterà.

Esiste qualche cosa che chiami corpo e qualche cosa che chiami anima?

GORGIA – E come no? *[464 A]*

SOCRATE – E per ciascuno di questi credi tu che ci sia un buon stato di salute?

GORGIA – Io sì.

SOCRATE – E ammetti anche che ci sia uno stato di salute apparente e non effettivo? Ti faccio un esempio: molti, in apparenza, sembrano essere sani

di corpo e non è facile che qualcuno si accorga che, in effetti, non sono sani, tranne il medico e l'esperto di ginnastica.

GORGIA – È vero quello che dici.

SOCRATE – Qualcosa di questo genere dico che si verifica e nel corpo e nell'anima: c'è qualcosa che fa sembrare che il corpo e l'anima siano sani, mentre in realtà non lo sono affatto.

GORGIA – È così. *[B]*

Le varie forme di lusinghe del corpo e dell'anima

SOCRATE – Se mi riesce, cercherò di spiegarti in modo più chiaro ciò che dico.

Dal momento che corpo e anima sono due cose distinte, dico che due sono anche le arti: quella che riguarda l'anima la chiamo politica, quella che riguarda il corpo non te la so indicare così con un nome solo, ma, pur essendo una sola la cura del corpo, dico che ci sono due parti di essa: l'una è la ginnastica, l'altra la medicina. Nella politica, poi, il corrispettivo della ginnastica è l'arte della legislazione, il corrispettivo della medicina è la giustizia. *[C]*

Le arti che formano le due coppie hanno fra di loro uno stretto rapporto, in quanto riguardano il medesimo oggetto: la medicina ha uno stretto rapporto con la ginnastica, l'arte della legislazione con la giustizia; tuttavia, esse hanno anche delle differenze le une rispetto alle altre.

Queste arti sono dunque quattro e con le loro cure tendono a procurare sempre il bene maggiore, le une per il corpo, le altre per l'anima[21].

Ora, la lusinga, essendosi accorta di questo, non certo con conoscenza, ma con cieca intuizione, si è divisa in quattro, insinuandosi sotto ciascuna di quelle parti, e simula *[D]* di essere quell'arte sotto cui si è insinuata; e mentre non si dà per nulla pensiero del meglio, attira gli stolti con ciò che è più piacevole e li inganna, sì da sembrare cosa di grandissimo valore.

Ebbene, sotto la medicina si è insinuata la culinaria, la quale simula di conoscere i cibi migliori per il corpo, al punto che se un cuoco e un medico dovessero sostenere una gara in mezzo ai fanciulli, o in mezzo a uomini senza senno come i fanciulli, al fine di stabilire chi dei due si intenda dei cibi buoni e *[E]* dei cibi dannosi, ossia se il medico o il cuoco, il medico morirebbe di fame. Perciò io chiamo questa attività lusinga e dico *[465 A]* che è una brutta cosa, o Polo, e questo lo dico in risposta alla tua domanda. Infatti mira al piacere e non al bene. E dico anche che essa non è un'arte ma una pratica, perché non possiede alcuna conoscenza della natura del soggetto cui si rivolge con i suoi consigli, né della natura delle cose che consiglia: perciò non conosce la ragione di ciascuna cosa. E io non chiamo arte una attività irrazionale. E se su queste due affermazioni hai dei dubbi, sono disposto a dartene spiegazione. *[B]*

E sotto la medicina si insinua la lusinga della culinaria[22]; sotto la ginnastica, allo stesso modo, quella dell'agghindarsi, malefica, ingannatrice, ignobile e servile, la quale inganna con esteriori apparenze, colori, lisciature e vesti, al punto da far sì che, tratti a seguire una bellezza falsa, si trascuri la bellezza autentica, quella che si ottiene mediante la ginnastica.

Per non andare troppo in lungo, voglio esprimermi come si esprimono i matematici, e, così, *[C]* forse mi potrai seguire.

Ti dirò, dunque, che l'agghindarsi sta alla ginnastica come la culinaria sta alla medicina e, ancora, che la sofistica sta alla legislazione come l'agghindarsi sta alla ginnastica, e che la retorica sta alla giustizia come la culinaria sta alla medicina.

Come ti dicevo[23], queste arti sono distinte così per natura; ma essendo, d'altra parte, molto vicine, la figura del sofista si confonde con quella del retore e così si confondono gli oggetti dei quali essi si occupano, e non sanno quale sia la funzione che è loro propria né essi rispetto a se medesimi né gli altri rispetto a loro.

E, infatti, se l'anima non governasse il corpo, *[D]* ma questo si governasse da solo, e se l'anima non conoscesse e non distinguesse la culinaria e la medicina, ma il corpo stesso le giudicasse, misurando in base al piacere che gli procurano, allora si imporrebbe quanto dice Anassagora, o Polo – e di queste dottrine tu sei, invero, un esperto –, tutte le cose si confonderebbero insieme[24] e sarebbero indistinte le cose concernenti la medicina, l'igiene e la culinaria[24].

Che cosa, dunque, io affermi che sia la retorica, l'hai udito: essa è, per l'anima, il corrispettivo di quella che, per il corpo, è la culinaria. Ma, forse, *[E]* mi sono comportato in modo assurdo: dopo aver impedito a te di fare discorsi lunghi, proprio io sono andato col mio discorso così per le lunghe. Ma merito di essere scusato: quando io parlavo brevemente, non comprendevi e non mi domandavi spiegazioni. Ora, quando parlerai tu, *[466 A]* se io non troverò esaurienti le tue risposte, le potrai sviluppare più ampiamente; se no, lascia che mi accontenti, come è giusto. Di questa mia risposta fa' ora ciò che credi.

La retorica non ha un potere vero perché opera senza la conoscenza del bene

POLO – Che cosa dici? Ti sembra che la retorica sia una lusinga?

SOCRATE – Ho detto che essa è una delle parti della lusinga. Non te ne ricordi, o Polo, alla tua età? Che cosa farai quando sarai più vecchio?

POLO – E, allora, ti sembra che i buoni retori, nelle Città, siano considerati persone spregevoli, puri spacciatori di lusinghe? *[B]*

SOCRATE – È una domanda, questa, o è il principio di un discorso?

POLO – È una domanda.

SOCRATE – A me sembra che siano tenuti in nessuna considerazione.

POLO – Come, sono tenuti in nessuna considerazione? Non hanno forse un potere grandissimo nelle Città?

SOCRATE – No, almeno se tu chiami potere qualcosa che sia bene per chi lo detiene.

POLO – Ma certamente.

SOCRATE – Allora mi pare che i retori, fra tutti i cittadini, siano quelli che hanno un potere minore di tutti.

POLO – Ma come? Non mandano forse a morte chi vogliono, come fanno i tiranni, *[C]* e non spogliano dei beni e non scacciano dalle Città chiunque loro piaccia?

SOCRATE – Corpo di un cane, o Polo! Io non so mai se siano affermazioni quelle che fai e se manifesti un tuo parere, o se, invece, mi interroghi.

POLO – Ma io ti interrogo!

SOCRATE – Ebbene, caro, allora tu mi domandi due cose nello stesso tempo.

POLO – Come due?

SOCRATE – Non hai detto poco fa all'incirca questo, ossia che i retori mandano a morte *[D]* coloro che vogliono, come i tiranni, e spogliano dei beni e scacciano dalle Città chiunque piaccia a loro?

POLO – Io sì.

SOCRATE – E allora io ti dico che queste domande sono due, e ti darò una risposta ad ambedue. Io sostengo, o Polo, che sia i tiranni e sia i retori, nella Città, hanno un potere piccolissimo, come ho detto poco fa: infatti, in certo qual modo, essi non fanno nulla di ciò che vogliono, e nondimeno fanno *[E]* ciò che loro sembra

meglio.

POLO – E questo non significa avere un grande potere?

SOCRATE – No, almeno stando a quello che dice Polo.

POLO – Io non lo dico? Ma sì che lo dico!

SOCRATE – O corpo...! Tu non lo dici proprio, dal momento che l'avere un grande potere hai detto che è un bene per colui che l'ha.

POLO – Lo dico proprio!

SOCRATE – E dunque, credi che se uno fa ciò che gli pare meglio, ma senza avere intendimento, questo sia un bene? E questo tu lo chiami avere grande potere?

POLO – Io no!

SOCRATE – E allora non mi dovrai forse dimostrare che i retori hanno conoscenza e che la retorica è un'arte e non una forma di lusinga, confutandomi? Infatti, se *[467 A]* mi lascerai inconfutato, resterà vero che i retori, così come i tiranni, i quali fanno nelle Città ciò che loro pare, non avranno acquistato in questo alcun bene, se veramente il potere – come tu affermi – è un bene, e il fare ciò che pare, senza intendimenti – come tu stesso ammetti – è un male. Non è così?

POLO – Sì.

SOCRATE – Come, dunque, si può dire che i retori e i tiranni abbiano grande potenza nelle Città, se prima Socrate non sarà confutato da Polo, e non gli sarà dimostrato che essi fanno ciò che vogliono? *[B]*

POLO – Quest'uomo...

SOCRATE – Io nego che essi facciano ciò che vogliono. Ma tu confutami!

POLO – Non hai ammesso poco fa che essi fanno ciò che loro pare meglio?

SOCRATE – Lo ammetto anche ora.

POLO – E, dunque, non fanno ciò che vogliono?

SOCRATE – Io dico di no.

POLO – Pur facendo ciò che loro pare?

SOCRATE – Sì.

POLO – Dici proprio cose paradossali, o Socrate!

SOCRATE – O Polo dolcissimo – per usare nei tuoi confronti *[C]* lo stile che tu stesso usi – non mi rimproverare; ma se hai intenzione di interrogarmi, dimostra che sono in errore, se no, rispondi tu.

POLO – Ma io voglio rispondere, per poter vedere che cosa dici.

La retorica può aiutare l'uomo in ciò che gli pare, non in ciò che per natura vuole

SOCRATE – Ti pare che gli uomini vogliano ciò che di volta in volta fanno, oppure ciò al cui fine fanno ciò che fanno? Per esempio: coloro che bevono le medicine prescritte dai medici, ti pare che vogliano questo che fanno, ossia bere la medicina provando sofferenza, oppure il fine per cui bevono la medicina, ossia avere buona salute?

POLO – È chiaro che *[D]* vogliono avere buona salute.

SOCRATE – E allora, anche coloro che navigano e che si impegnano in altre attività di guadagno, non vogliono ciò che fanno di volta in volta – infatti, chi vuole navigare e correre pericoli o avere guai? – bensì, io credo, il fine per raggiungere il quale navigano, cioè arricchire. Dunque, navigano al fine di arricchire.

POLO – Certamente.

SOCRATE – E non è forse così per tutte le cose? Se uno fa qualche cosa al fine di conseguirne un'altra, non vuole quella che fa, ma vuole quell'altra *[E]* al cui fine fa quello che fa.

POLO – Sì.

SOCRATE – Orbene, esiste qualcuno degli esseri che non sia buono o cattivo o intermedio a questi, ossia né buono né cattivo?

POLO – È necessario, o Socrate.

SOCRATE – Dunque, tu dici essere beni la sapienza, la salute, la ricchezza e le altre cose come queste, e mali quelle contrarie a queste?

POLO – Io sì.

SOCRATE – E quelle né buone né cattive non dici, allora, che sono queste altre che, talora, partecipano del bene *[468 A]* e talora del male, e, tal altra, di nessuno dei due, come per esempio il sedersi, il camminare, il correre, il navigare, e anche le pietre e i legni e le altre cose di questo genere? Non dici che sono queste? O sono altre le cose che tu chiami né buone né cattive?

POLO – No, proprio queste.

SOCRATE – Ora gli uomini, quando fanno queste cose intermedie, le fanno al fine di conseguire le buone, oppure fanno le buone al fine di conseguire le intermedie?

POLO – Fanno *[B]* le intermedie al fine di conseguire quelle buone.

SOCRATE – Dunque, quando camminiamo, camminiamo per raggiungere un bene, credendo che sia meglio così; viceversa, quando stiamo fermi, stiamo fermi avendo di mira lo stesso scopo, ossia il bene. Non è così?

POLO – Sì.

SOCRATE – E, dunque, anche quando uccidiamo qualcuno e lo cacciamo in esilio e lo spogliamo dei beni, facciamo questo credendo che per noi sia meglio fare queste cose, anziché non farle?

POLO – Certamente.

SOCRATE – Avendo come fine il bene, dunque, fanno tutte queste cose coloro che le fanno!

POLO – Lo affermo.

SOCRATE – Ma non abbiamo forse convenuto che noi vogliamo non le cose che facciamo in vista di un dato scopo, ma lo scopo stesso in vista del quale noi facciamo tali cose?

POLO – Certamente. *[C]*

SOCRATE – Non vogliamo, dunque, né uccidere, né scacciare dalla Città né spogliare dei beni così semplicemente, ma solo se queste cose siano utili, noi le vogliamo; se, invece, sono dannose, non le vogliamo. Infatti, vogliamo le cose buone, come tu dici, e le cose che non sono né buone né cattive non le vogliamo, e neppure vogliamo le cattive. O non è così? Ti pare che io dica il vero, o Polo, oppure no?

(Polo tace.)

Perché non rispondi?

POLO – Dici il vero. *[D]*

SOCRATE – E allora, dal momento che siamo d'accordo su questo, se qualcuno – sia egli tiranno o sia retore – uccide un uomo o lo scaccia dalla Città o lo spoglia dei suoi beni, nella convinzione che ciò gli sia di vantaggio mentre in realtà gli è di danno, costui fa indubbiamente ciò che gli pare. Non è così?

POLO – Sì.

SOCRATE – E, allora, fa, forse, anche le cose che vuole, se in realtà queste cose sono mali?

Perché non rispondi?

POLO – Non mi pare che faccia le cose che vuole.

SOCRATE – E, dunque, come è possibile che costui *[E]* abbia grande potere nella Città, dal momento che, in base a quanto tu stesso hai ammesso, l'avere un grande potere è un bene?

POLO – Non è possibile.

SOCRATE – Allora io dicevo la verità, affermando che può ben verificarsi che un uomo, che nella Città fa le cose che gli pare, non abbia un grande potere e non faccia le cose che vuole.

L'ingiustizia è il più grande dei mali

POLO – Cosicché, o Socrate, tu non accetteresti che ti fosse concesso di fare nella Città ciò che ti pare piut-

tosto che il contrario; né provi invidia quando vedi che qualcuno o uccide o priva dei beni o imprigiona chi gli pare!

SOCRATE – Dici giustamente o ingiustamente? *[469 A]*

POLO – In qualsiasi modo lo faccia, non è forse invidiabile in ambedue i casi?

SOCRATE – Sta' zitto, Polo!

POLO – E perché?

SOCRATE – Perché non bisogna invidiare coloro che non meritano invidia e gli sciagurati, ma bisogna compiangerli.

POLO – Che cosa? Questa ti sembra la condizione degli uomini di cui dico?

SOCRATE – E come no?

POLO – Allora, chi uccide chiunque gli pare, se lo uccide giustamente, ti sembra sciagurato e degno di compassione?

SOCRATE – A me no, ma neppure degno di invidia.

POLO – Non hai detto poco fa che è uno sciagurato? *[B]*

SOCRATE – Sì, ma solo colui che uccide ingiustamente, o amico; e l'ho anche detto degno di compassione. Invece, colui che uccide giustamente, dico che non è invidiabile.

POLO – È certo, almeno, che chi muore ingiustamente è degno di compassione ed è uno sciagurato!

SOCRATE – Meno di chi lo uccide, o Polo, e meno di chi è ucciso giustamente.

POLO – In che senso, o Socrate?

SOCRATE – In questo senso: che il più grande dei mali è il fare ingiustizia.

POLO – Questo è il male più grande? Non è più grande il ricevere ingiustizia?

SOCRATE – Niente affatto!

POLO – E allora, tu preferiresti ricevere ingiustizia piuttosto che farla? *[C]*

SOCRATE – Io non preferirei né l'una né l'altra cosa; ma, se fosse necessario o fare o ricevere ingiustizia, sceglierei piuttosto il ricevere che non il fare ingiustizia.

POLO – Allora tu non accetteresti di essere un tiranno?

SOCRATE – No, almeno se per essere tiranno tu intendi la stessa cosa che intendo io.

POLO – Ma io intendo quello che ho detto poco fa: poter fare nella Città ciò che piace, uccidendo, scacciando e facendo insomma tutte le cose come si crede.

SOCRATE – Carissimo, ora dico io e tu fammi le tue obiezioni. *[D]*

Se, quando la piazza è affollata[25], tenendo un pugnale sotto l'ascella, ti dicessi: «Polo, sono in possesso di un potere e di uno strumento di predominio straordinario: infatti, se mi parrà che una di queste persone che vedi qui presenti debba morire subito, ebbene, costui cadrà subito morto; e se mi parrà che qualcuno di costoro debba avere la testa rotta, l'avrà immediatamente rotta; e se mi parrà che debba avere la veste fatta a brandelli, gli sarà fatta a brandelli: tanto *[E]* grande è il potere che ho in questa Città».

E se tu, allora, non mi credessi ed io ti mostrassi il pugnale, forse, tu, vedendolo, mi diresti: «O Socrate, in questo modo tutti potrebbero avere un grande potere, poiché, in questa maniera, si potrebbero incendiare l'edificio che vuoi, i cantieri degli Ateniesi, le triremi e tutte le barche pubbliche e private».

Ma l'avere un grande potere non consiste affatto in questo, cioè nel fare ciò che piace. Non ti pare?

POLO – Non certo in questo modo. *[470 A]*

SOCRATE – Allora sapresti dirmi perché biasimi un potere di questo genere?

POLO – Io sì.

SOCRATE – E perché? Dillo!

POLO – Perché chi opera in questo modo, necessariamente dovrà essere punito.

SOCRATE – Ma l'essere punito non è un male?

POLO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, o carissimo, di nuovo ti sembra che, se, nel fare ciò che pare, si ha un vantaggio, ciò sia un bene: e questo, a quanto pare, è un grande potere; altrimenti è un male, ed è un piccolo potere. *[B]*

Ma esaminiamo anche quest'altro punto: non abbiamo forse convenuto che, talora, è meglio fare le cose di cui poco fa dicevamo, ossia uccidere, esiliare uomini, spogliare dei beni; mentre, tal altra, non è meglio?

POLO – Certamente.

SOCRATE – E questo, come pare, è ammesso tanto da te quanto da me.

POLO – Sì.

SOCRATE – Allora, quando, secondo te, è meglio fare queste cose? Dimmi quali limiti stabilisci.

POLO – Rispondi tu, o Socrate, a questa domanda. *[C]*

SOCRATE – Io affermo, o Polo, se preferisci udirlo da me, che quando uno fa queste cose giustamente è meglio, e quando, invece, le fa ingiustamente è peggio.

Un uomo ingiusto non può essere felice

POLO – Difficile davvero confutarti, Socrate! Ma anche un bambino potrebbe dimostrarti che non dici il vero!

SOCRATE – E io sarò molto grato a questo bambino, e così anche a te, se mi confuterai e mi libererai dalla mia stoltezza. Ma non stancarti di far del bene ad un amico e confutami!

POLO – Per la verità, o Socrate, non c'è bisogno di risalire a dei fatti passati *[D]* per confutarti. I fatti avvenuti ieri e ieri l'altro sono sufficienti a confutarti e a dimostrarti come vi siano molti uomini che commettono ingiustizia e sono felici.

SOCRATE – E quali sono questi fatti?

POLO – Vedi Archelao figlio di Perdicca che regna sulla Macedonia?[26]

SOCRATE – Se anche non lo vedo, almeno lo sento dire.

POLO – E ti pare che sia felice o infelice?

SOCRATE – Io non lo so, o Polo, perché non mi sono mai trovato con quest'uomo. *[E]*

POLO – Ma come? Se ti fossi trovato con lui lo sapresti, e, invece, senza esserti mai trovato con lui non sai che è felice?

SOCRATE – Per Zeus, no affatto!

POLO – Evidentemente, o Socrate, neppure del Gran Re[27] dirai di sapere che è felice!

SOCRATE – E direi semplicemente il vero, perché io non so come egli stia quanto a interiore formazione e quanto a giustizia.

POLO – Ma come? Tutta la felicità consiste in questo?

SOCRATE – Secondo me, sì, o Polo. Infatti io dico che chi è onesto e buono, uomo o donna che sia, è felice, e che l'ingiusto è malvagio e infelice. *[471 A]*

POLO – Dunque questo Archelao, in base al tuo discorso, è infelice?

SOCRATE – Almeno se è ingiusto, o caro.

POLO – Ma come potrebbe non essere ingiusto? Egli non aveva alcun diritto al dominio che ora detiene, perché nato da una schiava di Alcete, fratello di Perdicca. Per diritto egli era schiavo di Alcete[28], e se avesse voluto agire giustamente, avrebbe dovuto servire Alcete e sarebbe stato felice, stando al tuo ragionamento. Ora, invece, egli è diventato infelicissimo, dal momento che ha commesso

le più grandi ingiustizie! *[B]* E incominciò facendo venire questo suo padrone e zio, con il pretesto di restituirgli il dominio toltogli da Perdicca; lo ospitò, fece ubriacare lui e il figlio di lui Alessandro, suo cugino e quasi coetaneo, poi li caricò su un carro e li portò fuori durante la notte, e infine li ammazzò e li fece scomparire. E dopo aver commesso questi delitti, non si accorse di essere diventato infelicissimo e non se ne pentì! Anzi, neppure poco *[C]* dopo volle essere felice, allevando suo fratello, figlio legittimo di Perdicca, ragazzo di circa sette anni, e restituendo a lui la signoria che per diritto gli spettava; invece, lo gettò in un pozzo e lo fece annegare, e, poi, disse alla madre di lui Cleopatra che era caduto nel pozzo rincorrendo un'oca e che vi era morto. E, così avendo commesso i più grandi delitti della Macedonia, egli è il più infelice e non il più fortunato di tutti i Macedoni, e forse fra gli Ateniesi *[D]* c'è qualcuno che preferirebbe essere un qualunque altro Macedone piuttosto che Archelao, incominciando da te!

Breve interludio. Una questione di metodo

SOCRATE – Anche all'inizio dei nostri discorsi io ti lodai, o Polo, perché mi pareva che fossi ben istruito nella retorica, ma mi pareva, anche, che tu avessi trascurato la dialettica. Ecco, dunque, il discorso con cui anche un bambino mi potrebbe confutare, e col quale, anzi, tu credi ora di aver confutato la mia affermazione che chi commette ingiustizia non è felice! Ma in che modo, o carissimo? Io non sono d'accordo su nessuna delle cose che dici. *[E]*

POLO – Perché non vuoi! Infatti, anche tu sei del mio parere.

SOCRATE – Carissimo, tu cerchi di confutarmi in maniera retorica, come coloro che sono convinti di confutare nei tribunali. Infatti anche là, gli uni credono di confutare gli altri, allorché adducono molti e reputati testimoni a favore dei loro discorsi, mentre l'avversario ne aduce uno o nessuno. Ma questa argomentazione non ha alcun valore per la *[472 A]* verità. Infatti, si dà il caso che alcuni siano vittima di false testimonianze prodotte da molti e anche apprezzati testimoni.

E così ora, riguardo alle cose che dici, sarebbero con te quasi tutti gli Ateniesi ed anche i forestieri, se tu volessi produrre testimoni contro di me, per provare che io non dico il vero. E testimonierebbero per te, se tu volessi, Nicia di Nicerato[29] ed i suoi fratelli – dei quali fanno bella mostra i tripodi nel tempio di Dioniso – e Aristocrate *[B]* figlio di Scellio[30] – sua è quell'offerta votiva nel tempio della Pizia – e, se tu volessi, anche tutta la casata di Pericle o qualsiasi altra famiglia di questa Città che ti piacerebbe scegliere.

Ma io, anche se sono uno solo, non ti do il mio assenso, né tu mi costringi a dartelo; ti limiti a produrre contro di me molti testimoni per cercare di scacciarmi dalla mia ricchezza e dalla verità!

Io, invece, se non riuscirò a produrre un solo testimonio, cioè te, che sia d'accordo con me su ciò che dico, non riterrò di non aver raggiunto alcun risultato valido circa le cose che sono oggetto *[C]* della nostra discussione. E penso che neppure tu raggiungerai alcun risultato valido, se, pur essendo uno solo, io non testimonierò per te, e tu non lascerai da parte tutti gli altri.

Infatti, tu credi e molti altri credono con te che questo sia un modo di confutare; ma ce n'è anche un altro, che è quello in cui, invece, credo io. Paragoniamoli, dunque, l'uno con l'altro e vediamo in che cosa differiscano. Infatti, le cose su cui discutia-

ICONOGRAFIA PLATONICA

Diogene Laerzio nelle sue *Vite dei filosofi* (III 25) ci riferisce di aver appreso dalle *Memorie* di Favorino che nell'Accademia era stata posta da Mitridate Persiano una statua di Platone che aveva questa iscrizione: « Mitridate figlio di Orontobate, Persiano, dedicò alle Muse questa statua di Platone. La fece Silanione ».

Questa statua dello scultore Silanione fu l'archetipo al quale si ispirarono – quando non lo riprodussero direttamente – tutte le successive teste-ritratto e statue del filosofo che si moltiplicarono ovunque. Cicerone, per esempio, ci informa di avere una statua di Platone nella sua villa a Tusculum (*Bruto*, VI 24). Olimpiodoro, poi, ci dice che ritratti di Platone erano posti da ogni parte (*Vita di Platone*, 1, 32 Westermann).

Il punto di riferimento per l'identificazione dell'immagine di Platone è stata l'Erma Castellani, ora nei Musei berlinesi, che riproduciamo al n. 2, e nei particolari ai nn. 1 e 3. A questa sicura identificazione si è giunti non solo per la chiara indicazione del nome di Platone, ma anche per la corrispondenza con i tratti tipici della testa platonica dell'Erma conservata nei Musei Vaticani, Sala d'Ingresso. Originariamente questa Erma era bifronte, con Socrate all'altro lato; è stata poi divisa, e l'altra metà si trova nello stesso luogo, nella parete di fronte. Questa bella immagine è qui riprodotta al n. 15.

Le immagini nn. 4 e 5 riproducono due esemplari che si trovano in Inghilterra. La prima è la testa-ritratto di Platone conservata al Fitzwilliam Museum di Cambridge; la seconda si trova nella Holkham Hall, Norfolk.

La testa-ritratto di Platone che riproduciamo ai nn. 6 e 7 è da molti considerata, in certo senso, la più bella, soprattutto al vivo. Apparteneva a Robert Boehringer ed ora è stata acquisita dalla Glyptothek di Monaco, dove è esposta.

Ai nn. 8 e 9 riproduciamo le teste di Platone conservate, ri-

spettivamente, nel Museo di Aix en Provence e a Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek.

La testa-ritratto riprodotta al n. 10 è conservata a Roma nel Museo Capitolino.

Al n. 12 (con il particolare degli occhi al n. 11) riproduciamo una bella testa-ritratto che, come da tempo gli studiosi hanno riconosciuto, riproduce i tratti del viso di Platone, ma è stata utilizzata per raffigurare Aristotele (come si legge scritto alla base della testa). È conservata nei Musei Vaticani, Galleria Geografica.

Al n. 13 riproduciamo una delle immagini più conosciute del volto di Platone. Come quella che riproduciamo al n. 12, è stata usata dallo scultore come immagine emblematica del filosofo in generale, per rappresentare un altro pensatore, questa volta Zenone, come si legge nella scritta.

Al n. 14 riproduciamo il profilo della testa-ritratto di Platone conservata a Roma, Museo Torlonia.

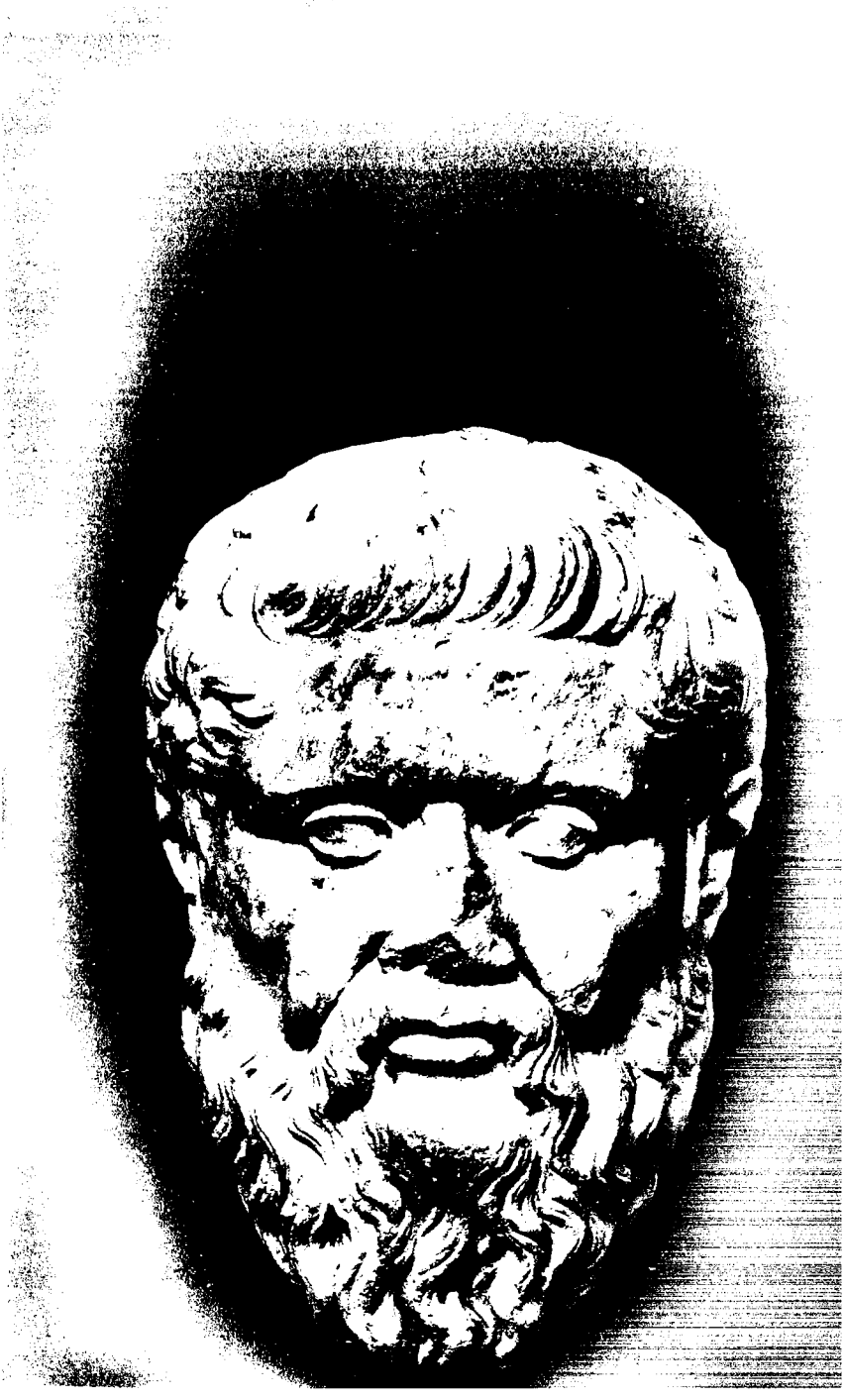




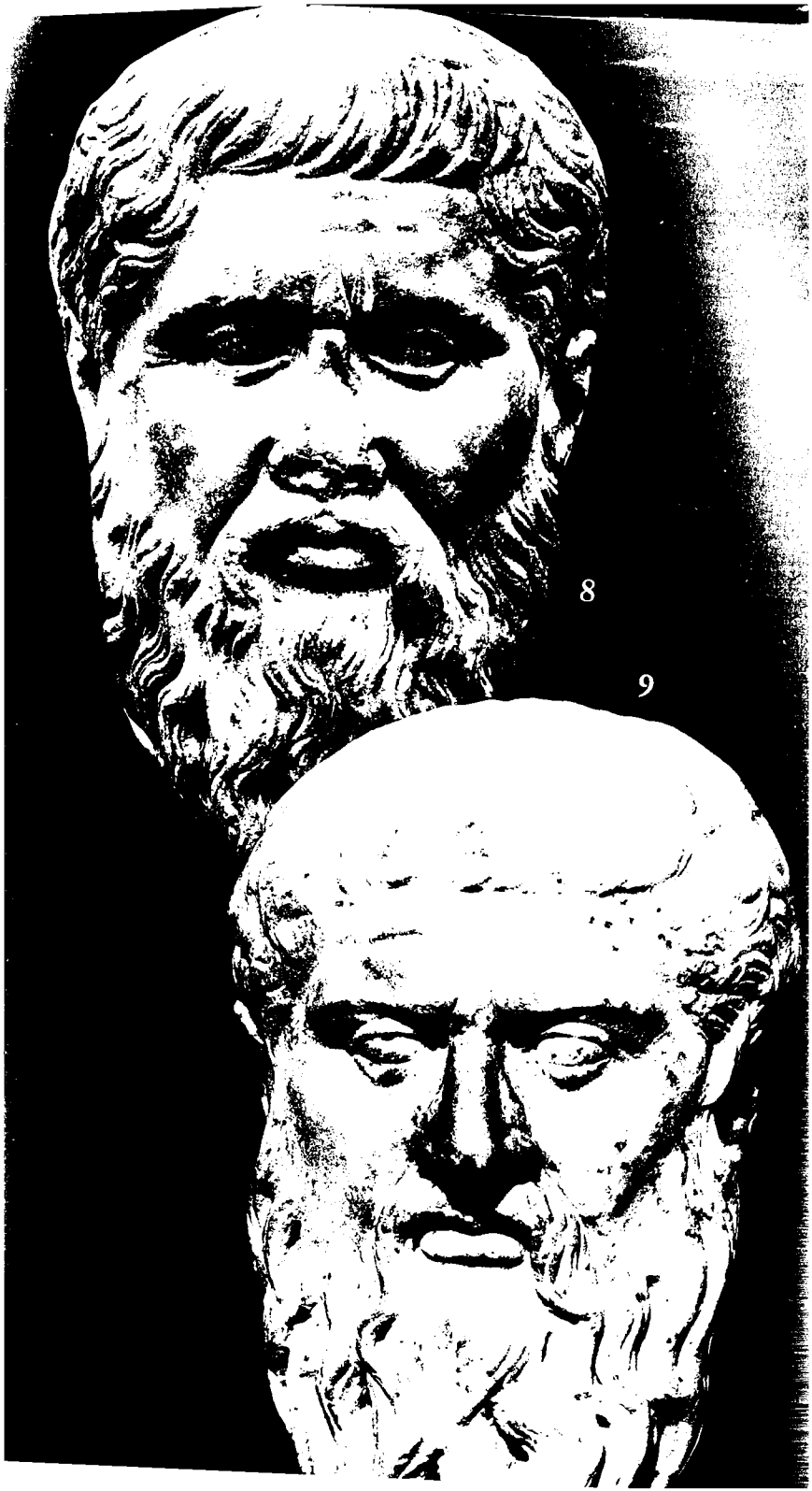


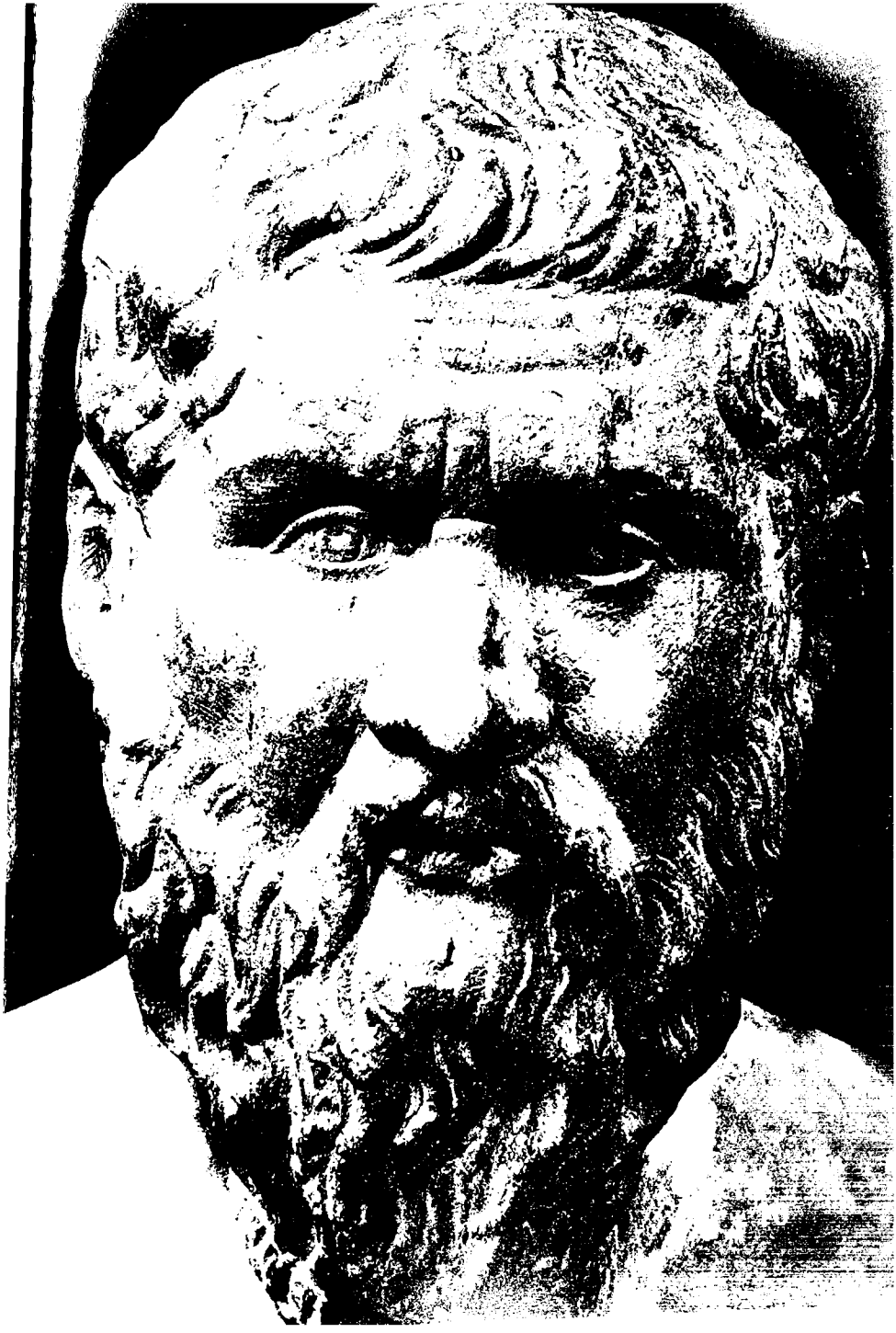








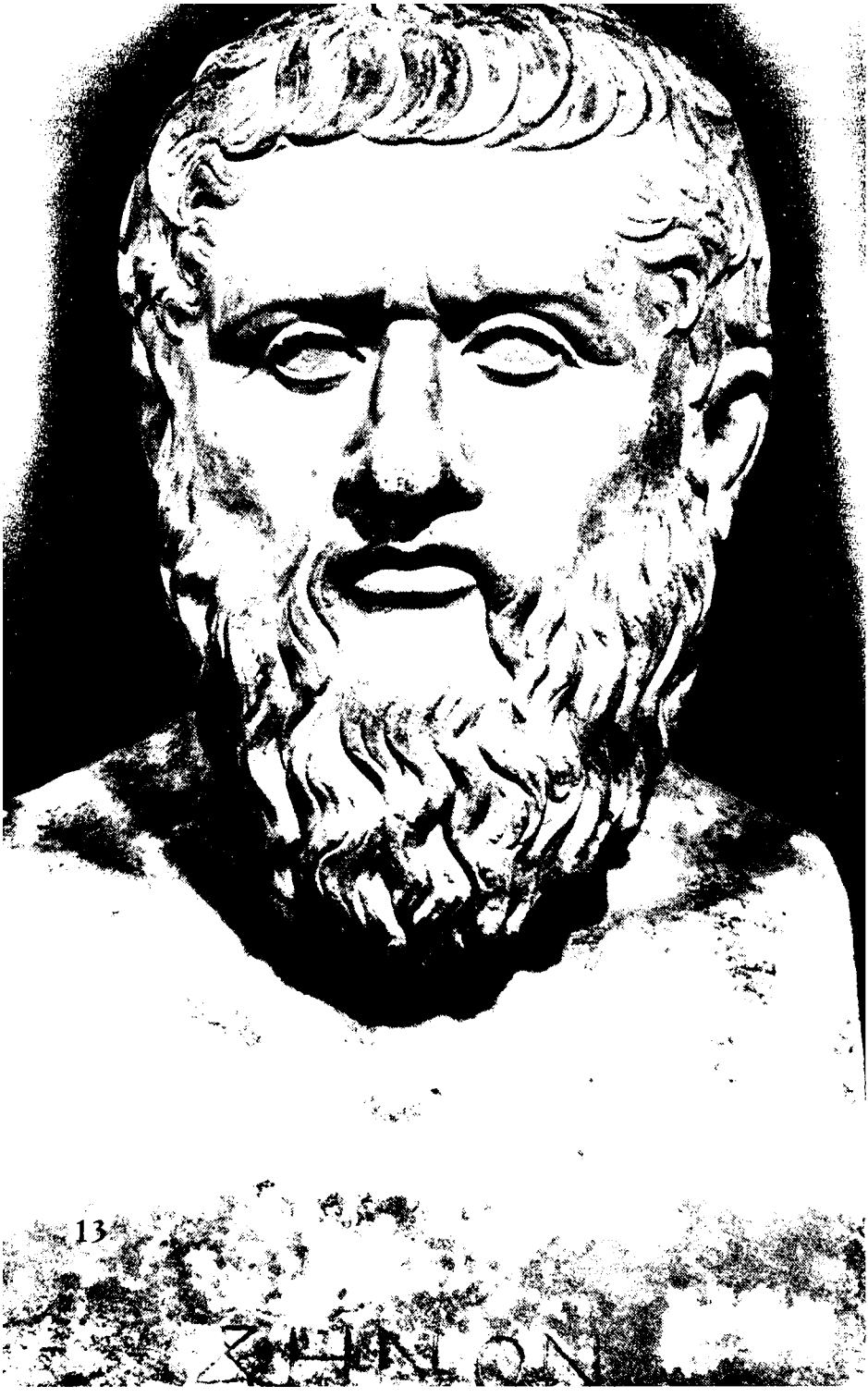

8
9



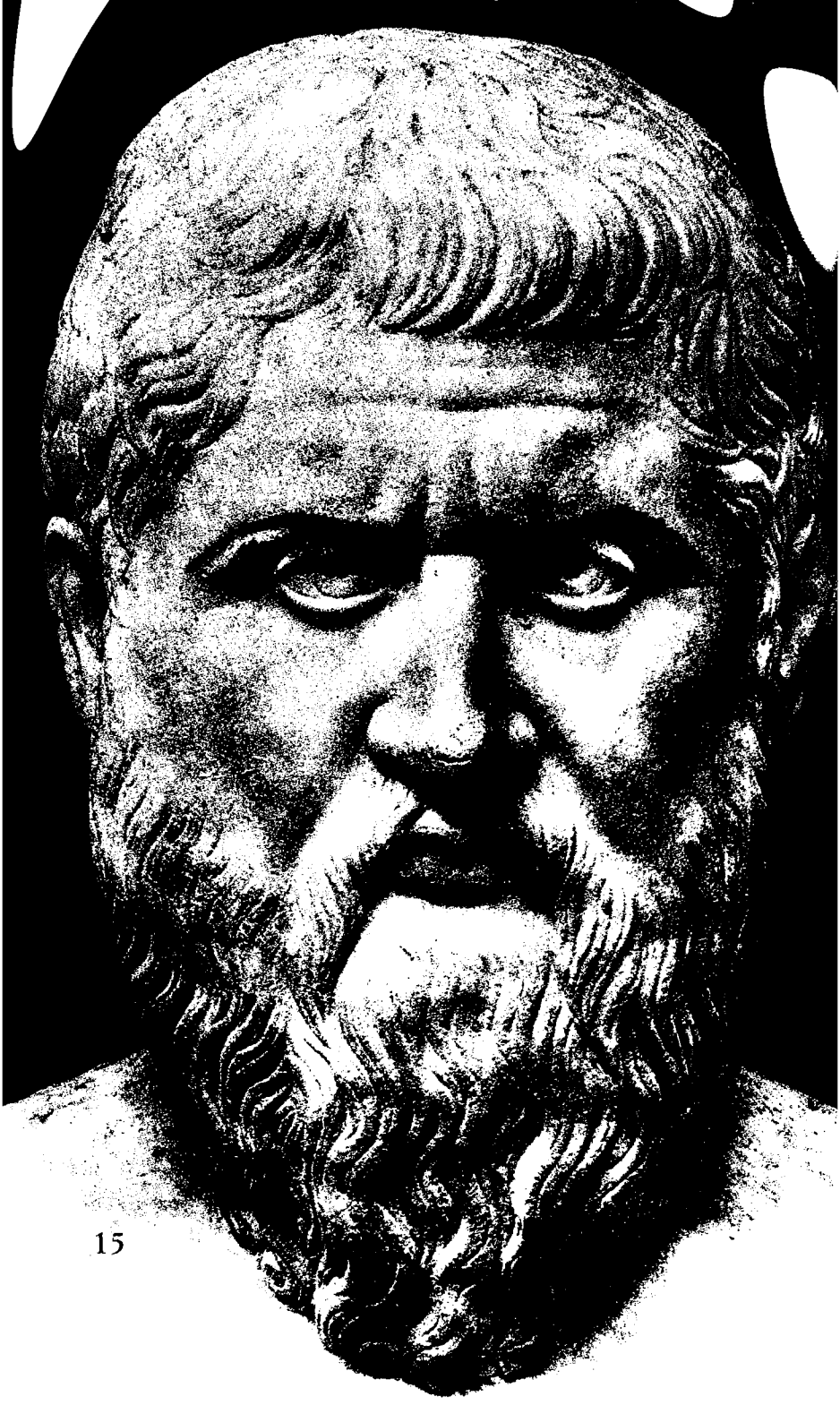


11




13
ZENON





mo non son certo di poco conto; si può anzi dire che si tratta di quelle cose la cui conoscenza è bella in grado supremo e la cui ignoranza è brutta in grado supremo, perché si tratta di conoscere o di ignorare chi sia felice e *[D]* chi no.

E, innanzi tutto, per tornare al tema della nostra discussione, tu ritieni possibile che sia felice un uomo che commetta ingiustizia e che sia ingiusto, dal momento che ritieni che Archelao sia ingiusto ma felice? Dobbiamo pensare che sia questa la tua convinzione o no?

POLO – Proprio questa.

Il fare ingiustizia è più brutto che riceverla

SOCRATE – Invece io dico che non è possibile. Questo è un punto su cui non siamo d'accordo. Ebbene: chi commette ingiustizia sarà felice, qualora sconti la pena della sua colpa e sia punito?

POLO – Per nulla affatto: in tal caso sarebbe, anzi, infelicissimo! *[E]*

SOCRATE – E qualora l'ingiusto non sconti la pena della sua colpa, secondo il tuo ragionamento, sarà felice?

POLO – Io sostengo di sì.

SOCRATE – E invece, secondo il mio modo di vedere, o Polo, chi commette ingiustizia e chi è ingiusto è infelice in tutti i casi; ma è certo più infelice se, commettendo ingiustizia, non sconti la pena e non venga punito, mentre è meno infelice se sconta la pena della sua colpa ed è punito dagli dèi e dagli uomini. *[473 A]*

POLO – Dici assurdità, Socrate!

SOCRATE – E cercherò di fare in modo, o carissimo, che anche tu dica le medesime cose, perché ti ritengo un amico. Per ora, le cose su cui siamo in disaccordo sono le seguenti, fa' attenzione anche tu: io ho detto in precedenza che il fare ingiustizia è cosa peggiore che il riceverla.

POLO – Sì.

SOCRATE – Tu, invece, che è cosa peggiore il riceverla.

POLO – Sì.

SOCRATE – E ho pure affermato che coloro che commettono ingiustizia sono infelici, e sono stato confutato da te.

POLO – Sì, per Zeus! *[B]*

SOCRATE – Per lo meno tu lo credi, Polo.

POLO – E credo il vero.

SOCRATE – Forse! Invece tu hai affermato che sono felici coloro che commettono ingiustizia, se non scontino la pena.

POLO – Certamente.

SOCRATE – E io, invece, sostengo che costoro sono infelicissimi, mentre coloro che scontano la pena lo sono di meno. Vuoi confutare anche questo?

POLO – Davvero questo è ancor più difficile da confutare di quello, o Socrate!

SOCRATE – Niente affatto più difficile, o Polo: è impossibile, perché la verità non si confuta mai!

POLO – Che cosa dici? Se un uomo viene sorpreso mentre cerca di impossessarsi del potere con mezzi ingiusti, *[C]* e, dopo essere stato arrestato, vien torturato, mutilato, abbacinato, e dopo aver sofferto molti altri atroci tormenti e aver visto i figli e la moglie soffrire i suoi stessi tormenti, da ultimo venga impalato e bruciato cosparso di pece: ebbene, costui sarà più felice che non se, sfuggendo alla pena, riuscisse a diventare tiranno e restare per tutta la vita al potere della sua Città, facendo ciò che vuole, invidiato e considerato felice *[D]* dai cittadini e dagli altri forestieri? Tu sostieni che queste tue affermazioni non si possono confutare?

SOCRATE – E ora mi fai lo spauracchio, o nobile Polo, ma non mi confuti! Invece prima citavi dei testimoni. In ogni modo, ricordami un particolare; tu hai detto: «se cerca di impos-

sessarsi del potere con mezzi ingiusti».

POLO – Sì.

SOCRATE – Allora, più felice non sarà nessuno dei due: né colui che si sia procurato ingiustamente il potere, né colui che sconti la pena, perché tra due infelici nessuno può essere più felice dell'altro; *[E]* tuttavia colui che è sfuggito alla pena è più infelice.

(Polo ride.)

Che fai, Polo, ridi? È forse un altro tipo di confutazione, quando qualcuno ha detto qualcosa, rispondere col ridere e non confutare?

POLO – Non credi di essere già confutato, o Socrate, dal momento che dici cose che nessuno degli uomini oserebbe dire? Prova a domandarlo a qualcuno dei presenti!

SOCRATE – Polo, io non sono un politico, e lo scorso anno, quando fui scelto come membro del Consiglio, in quanto era toccata alla mia tribù la pritania e dovendo io dirigere la votazione, *[474 A]* feci ridere e non seppi cavarmela[31]. Perciò non esortarmi ora a far votare i presenti; e se non hai un modo migliore di questo per confutarmi, come dicevo poco fa, cedi a me il turno e cerca di capire come io credo che si debba confutare.

Infatti, a favore delle cose che dico io so portare un solo testimone, ossia la persona alla quale rivolgo il discorso, e lascio andare tutti gli altri; e uno solo lo so portare a dare il voto, mentre *[B]* con i molti non discuto neppure.

Vedi, dunque, se sei disposto a cedere a me l'iniziativa di confutare, rispondendo alle mie domande. Infatti, credo che e io e tu e tutti gli altri uomini riteniamo il fare ingiustizia cosa assai peggiore che riceverla, e il non scontare la pena cosa peggiore che scontarla.

POLO – E io sostengo invece che né io né alcun altro crediamo questo. Ma tu preferiresti patire ingiustizia che farla?

SOCRATE – E anche tu e tutti gli altri.

POLO – Ci mancherebbe altro! Ma né io né tu né alcun altro! *[C]*

SOCRATE – Allora non mi vuoi rispondere?

POLO – Certamente! Infatti desidero proprio sapere che cosa dirai.

SOCRATE – Dunque, se lo vuoi sapere, dimmi come se ti interrogassi da capo: quale male ti sembra peggiore, o Polo, fare o ricevere ingiustizia?

POLO – A me riceverla!

SOCRATE – Ed è più brutto il fare o il ricevere ingiustizia?

Rispondi!

POLO – Il fare ingiustizia.

Il fare ingiustizia è anche più dannoso che il riceverla

SOCRATE – Dunque, è anche più dannoso, dal momento che è più brutto.

POLO – Niente affatto!

SOCRATE – Capisco. *[D]* Come pare, tu non credi che siano la stessa cosa il bello e il bene, il male e il brutto.

POLO – No, affatto.

SOCRATE – Allora, dimmi che cosa pensi di questo. Tutte le cose belle, come corpi, colori, figure, voci e attività umane, le chiami belle in ogni caso, senza riferirti a null'altro? Per esempio, in primo luogo, non dici che i corpi belli sono belli per l'utilità che a ciascuno è propria, oppure per un certo piacere che essi possono produrre in chi li contempla? O hai da aggiungere qualcosa, oltre a queste mie, sulla bellezza dei corpi? *[E]*

POLO – Non ho nulla da aggiungere.

SOCRATE – E allora, non chiami belle anche tutte le altre cose, come le figure e i colori, per un certo piacere che producono, o per la loro utilità, oppure per le due cose insieme?

POLO – Sì.

SOCRATE – E non è così anche per le voci e per tutto ciò che si riferisce alla musica?

POLO – Sì.

SOCRATE – E anche tutto ciò che si riferisce alle leggi e alle arti umane non è certo bello per altre ragioni all'infuori di queste, cioè altrimenti che per essere utile o piacevole, o per l'una e l'altra cosa insieme. *[475 A]*

POLO – Non mi sembra.

SOCRATE – E la bellezza delle conoscenze umane non è tale per le medesime ragioni?

POLO – Certamente. Definisci proprio bene il bello, o Socrate, mediante il piacere e il bene.

SOCRATE – E allora, il brutto non andrà definito in modo contrario, cioè mediante il dolore e il male?

POLO – Necessariamente.

SOCRATE – Dunque, quando di due cose belle una è più bella dell'altra, è tale perché supera l'altra o per l'uno o per l'uno o per l'altro di questi due caratteri, oppure per ambedue insieme, vale a dire o per il piacere, o per l'utile, o per l'uno e l'altro insieme.

POLO – Certamente.

SOCRATE – E quando, fra due cose, una è più brutta, *[B]* sarà tale perché supera l'altra o per il dolore che produce o per il danno o per l'uno e l'altro. Non è così necessariamente?

POLO – Sì.

SOCRATE – Ebbene, che cosa si diceva poco fa, a proposito del commettere ingiustizia e del riceverla? Non affermavi che il ricevere ingiustizia è peggiore e che il commettere ingiustizia è più brutto?

POLO – Lo affermavo.

SOCRATE – E allora, se il fare ingiustizia è più brutto del riceverla, non dovrà essere tale o in quanto è più doloroso – e allora è il predominare del dolore che lo rende più brutto –, oppure più dannoso, oppure queste due cose insieme? O non è necessario anche questo?

POLO – E come no?

SOCRATE – In primo luogo *[C]* consideriamo questo: il fare ingiustizia supera per dolore il riceverla, nel senso che soffrono maggior dolore coloro che fanno ingiustizia di coloro che la ricevono?

POLO – Questo assolutamente no, Socrate!

SOCRATE – Dunque, non supera per il dolore.

POLO – No certo.

SOCRATE – E se non per il dolore, non può superare neppure per ambedue.

POLO – Non pare.

SOCRATE – E, allora, non resta che per l'altro.

POLO – Sì.

SOCRATE – Cioè per il male.

POLO – Sembra.

SOCRATE – Dunque, il fare ingiustizia dovrebbe essere peggiore del riceverla, perché più elevato il male che comporta.

POLO – È chiaro. *[D]*

SOCRATE – Ma non si era convenuto precedentemente, e da parte di tutti e da parte tua, che è più brutto il fare ingiustizia che il riceverla?

POLO – Sì.

SOCRATE – Ora è emerso chiaramente che è anche peggiore.

POLO – Pare.

SOCRATE – E tu, dunque, preferiresti ciò che è peggiore e più brutto anziché ciò che lo è meno?

Non temere di rispondere, Polo, perché non te ne verrà alcun danno; affidati, invece, al ragionamento come ad un medico, e rispondi alle mie domande affermando o negando.

POLO – Ma io non lo preferirei, o Socrate. *[E]*

SOCRATE – E qualcun altro lo preferirebbe?

POLO – Non mi pare, almeno se-

condo questo ragionamento.

SOCRATE – Allora dicevo la verità, quando affermavo che né io né tu né alcun altro uomo preferiremmo fare ingiustizia anziché riceverla, perché è cosa peggiore[32].

POLO – Pare.

SOCRATE – Vedi dunque, o Polo, come, messe a confronto l'una con l'altra, le due maniere di confutare non si assomigliano affatto. Con te sono d'accordo tutti gli altri, eccetto me; a me, invece, basta il consenso e la testimonianza tua, anche se sei uno *[476 A]* solo, e lascio da parte tutti gli altri.

Questo resti dunque stabilito.

Ma esaminiamo, ora, l'altro punto su cui dissentivamo: se, cioè, lo scontare la pena, per chi abbia commessa ingiustizia sia il più grande dei mali come tu credevi, oppure se sia un male maggiore non scontarla, come credevo invece io[33].

Ed esaminiamolo in questo modo: scontare la pena e essere puniti giustamente, quando si sia commessa ingiustizia, sono la stessa cosa secondo te?

POLO – Sì. *[B]*

SOCRATE – Ora potresti affermare, o no, che tutte le cose che sono giuste siano anche belle, appunto in quanto giuste? Rifletti bene e poi rispondi.

POLO – Mi pare che sia così, Socrate.

Scontare la pena è un liberarsi dal male dell'ingiustizia e perciò è un bene

SOCRATE – Considera ora anche questo: se qualcuno agisce, non è forse necessario che ci sia anche qualche cosa che patisce ad opera di chi agisce?

POLO – Pare anche a me.

SOCRATE – E questo patisce l'azione di chi agisce e il modo di questa azione? Intendo dire questo: se uno batte, è necessario che qualche cosa venga battuta?

POLO – Necessario.

SOCRATE – E se colui che batte batte violentemente e velocemente, *[C]* nello stesso modo, anche, viene battuto ciò che è battuto.

POLO – Sì.

SOCRATE – Dunque, l'azione subita dalla cosa che è battuta è tale quale l'azione di colui che batte?

POLO – Certamente.

SOCRATE – E, allora, se uno cauterizza, è necessario che qualcosa sia cauterizzato.

POLO – E come no?

SOCRATE – E se cauterizza violentemente e dolorosamente, ciò che è cauterizzato viene cauterizzato nel modo in cui cauterizza colui che cauterizza.

POLO – Certamente.

SOCRATE – E lo stesso ragionamento varrà anche se uno taglia. Infatti qualche cosa viene tagliata.

POLO – Sì.

SOCRATE – E se il taglio è grande o profondo o doloroso, tale *[D]* è il taglio che subisce ciò che è tagliato quale lo pratica colui che taglia?

POLO – È evidente.

SOCRATE – Guarda, dunque, se sei d'accordo su ciò che poco fa dicevo in generale: quale è l'azione del soggetto agente, tale è l'affezione che il paziente subisce.

POLO – Sono d'accordo.

SOCRATE – E dal momento che siamo d'accordo su questo, dimmi se scontare la pena è un patire oppure un agire.

POLO – Necessariamente è un patire, o Socrate.

SOCRATE – Dunque, è un patire ad opera di qualcuno che agisce?

POLO – E come no? Ad opera di chi punisce!

SOCRATE – E chi punisce in modo retto, *[E]* punisce anche in modo giusto?

POLO – Sì.

SOCRATE – Facendo cose giuste, oppure no?

POLO – Facendo cose giuste.

SOCRATE – E chi è punito scontando la pena, non soffre forse cose giuste?

POLO – È evidente.

SOCRATE – E non si era convenuto che le cose giuste sono belle?

POLO – Certamente.

SOCRATE – Uno di questi, dunque, cioè colui che punisce, fa cose belle; l'altro, cioè colui che è punito, le subisce.

POLO – Sì. *[477 A]*

SOCRATE – E se belle, le cose non sono forse anche buone? Infatti, o sono piacevoli o sono utili.

POLO – Necessariamente.

SOCRATE – Riceve un bene, allora, chi è punito?

POLO – Sembra.

SOCRATE – E dunque, non ne ritrae anche un giovamento?

POLO – Sì.

SOCRATE – Forse quel giovamento che io ammetto? Non diventa migliore nell'anima, se viene punito giustamente?

POLO – Forse sì.

SOCRATE – Dunque, colui che sconta la pena si libera da un male dell'anima.

POLO – Sì.

Scontare la pena non è solo un liberarsi da un male, ma dal più grande dei mali

SOCRATE – E non si libera dal male più grande? *[B]* Considera la cosa in questo modo: relativamente alla condizione economica dell'uomo, vedi tu qualche altro male all'infuori della povertà?

POLO – No, ma la povertà.

SOCRATE – E per quanto riguarda la condizione del corpo, dirai che mali del corpo sono la debolezza, la malattia, la bruttezza e le altre cose di questo tipo?

POLO – Io sì.

SOCRATE – E non ritieni che ci sia anche un cattivo stato dell'anima?

POLO – E come no?

SOCRATE – E non dici, allora, che questo è l'ingiustizia, l'ignoranza, la vigliaccheria e le altre cose di questo genere?

POLO – Certamente.

SOCRATE – Dunque, delle ricchezze, *[C]* del corpo e dell'anima, che sono tre cose distinte, hai nominato tre stati cattivi: la povertà, la malattia e l'ingiustizia.

POLO – Sì.

SOCRATE – Quale è allora il più brutto di questi tre stati? Non è forse l'ingiustizia, vale a dire il cattivo stato dell'anima?

POLO – E di molto!

SOCRATE – E se è il più brutto, è anche il peggiore.

POLO – Come dici, o Socrate?

SOCRATE – Ecco: ciò che è brutto in grado massimo, è tale o perché comporta il dolore massimo o il danno massimo, o l'uno e l'altro insieme, in base a quanto abbiamo convenuto in precedenza[34].

POLO – Precisamente.

SOCRATE – E poco fa si è convenuto che la cosa più brutta è l'ingiustizia e il cattivo stato dell'anima in generale? *[D]*

POLO – Si è convenuto.

SOCRATE – E allora, non è forse la cosa più dolorosa e più brutta o perché dà il più grande dolore o perché produce il più grande danno o per entrambe queste cose?

POLO – Necessariamente.

SOCRATE – Ora, l'essere dissoluto e ingiusto, vile ed ignorante è forse più doloroso dell'essere povero e ammalato?

POLO – Non mi sembra, o Socrate, almeno in base alle cose dette.

SOCRATE – Dunque, il cattivo sta-

to dell'anima è la cosa più brutta, *[E]* perché supera le altre per un grande danno e un male straordinario, poiché non le supera certo per il dolore, almeno stando al tuo ragionamento.

POLO – Sembra di sì.

SOCRATE – Ma ciò che eccede tutto il resto per il più grande danno, dovrebbe essere il più grande dei mali che esistono.

POLO – Sì.

SOCRATE – L'ingiustizia, dunque, la dissolutezza e ogni altro cattivo stato dell'anima costituiscono il più grande male che esista.

POLO – È evidente.

Chi non riceve un castigo per le ingiustizie commesse è più infelice di chi lo riceve

SOCRATE – E qual è l'arte che libera dalla povertà? Non è l'arte del produrre ricchezze?

POLO – Sì.

SOCRATE – E qual è l'arte che libera dalla malattia? Non è forse l'arte medica? *[478 A]*

POLO – Necessariamente.

SOCRATE – E qual è l'arte che libera dalla malvagità e dall'ingiustizia? Se non ti è facile rispondere alla domanda in questo modo, fa' questa considerazione: dove e da chi conduciamo i malati di corpo?

POLO – Dai medici, o Socrate.

SOCRATE – E dove coloro che commettono ingiustizia e si abbandonano ai vizi?

POLO – Intendi dire dai giudici?

SOCRATE – Perché scontino la pena?

POLO – Sì.

SOCRATE – Coloro che rettamente puniscono, non si servono forse di una certa giustizia per punire?

POLO – È chiaro.

SOCRATE – L'arte di procurar ricchezze, dunque, libera dalla povertà, *[B]* la medicina dalla malattia, e la giustizia libera dalla dissolutezza e dall'ingiustizia.

POLO – È evidente.

SOCRATE – Quale di queste arti, dunque, è la più bella?

POLO – Di quali parli?

SOCRATE – Dell'arte di procurar ricchezze, della medicina e della giustizia.

POLO – È superiore di molto la giustizia, o Socrate!

SOCRATE – Allora, essa o produce il piacere più grande, o il vantaggio più grande o l'uno e l'altro insieme, dal momento che è la più bella?

POLO – Sì.

SOCRATE – Forse il farsi curare dal medico è piacevole, e coloro che si fanno curare provano piacere?

POLO – Non mi sembra.

SOCRATE – E invece è utile; non è così? *[C]*

POLO – Sì.

SOCRATE – Il malato, infatti, si libera da un gran male, e per questo trova vantaggioso sopportare dolore e guarire.

POLO – E come no?

SOCRATE – Orbene, per quanto riguarda il corpo, è più felice l'uomo che viene guarito dal medico o l'uomo che non si è ammalato fin da principio?

POLO – È evidente che è più felice quello che non si è neppure ammalato.

SOCRATE – Infatti la felicità, come sembra, non era la liberazione dal male, ma il non aver contratto il male fin da principio.

POLO – È così. *[D]*

SOCRATE – E allora? Chi è più infelice fra due malati nel corpo e nell'anima: colui che si fa curare dal medico e si libera dal male, oppure colui che non si fa curare e continua a tenersi il male?

POLO – Mi pare quello che non si fa curare.

SOCRATE – Ma la liberazione dal male più grande, cioè dalla malvagità,

non era forse lo scontare la pena?

POLO – Sì, lo era.

SOCRATE – Infatti, la giustizia fa in certo senso rinsavire e rende più giusti, e costituisce come la medicina della malvagità.

POLO – Sì.

SOCRATE – Più felice di tutti, dunque, è colui che non ha malvagità nell'anima, dal momento che questo *[E]* ci è risultato essere il male più grande.

POLO – È chiaro.

SOCRATE – Secondo, poi, è colui che se ne libera.

POLO – Pare.

SOCRATE – E, costui, abbiamo detto che è colui che viene castigato, che viene punito e sconta la pena.

POLO – Sì.

SOCRATE – Perciò vive nel modo peggiore chi ha in sé l'ingiustizia e non si libera di essa.

POLO – È chiaro.

SOCRATE – E costui non è forse quell'uomo che, avendo commesso le azioni più ingiuste e avendo fatto la più grande ingiustizia, sfugge al castigo *[479 A]* e alla punizione e non sconta la pena, appunto come tu dici che è riuscito a fare Archelao[35], e così gli altri tiranni, retori e potenti?

POLO – Sembra.

SOCRATE – Infatti, o carissimo, costoro si sono comportati all'incirca come colui che, colpito dalle più grandi malattie, facesse in modo di non rendere conto ai medici dell'infermità del suo corpo e di non essere curato, avendo paura, come un bambino, di essere tagliato e cauterizzato, perché *[B]* questo produce dolore. Non sembra così anche a te?

POLO – Sì.

SOCRATE – Ma in questo modo egli mostrerebbe di ignorare che cosa sia la salute e la virtù del corpo. Ora, in base a quanto abbiamo ammesso, anche coloro che sfuggono alla giustizia, o Polo, rischiano di fare qualcosa di questo genere: badano solo al dolore che essa comporta, non vedono l'utilità, e non sanno quanto sia più sciagurato vivere con un'anima non sana, ma guasta, ingiusta *[C]* ed empia, che non vivere con un corpo non sano. Per questo fanno di tutto per non scontare la pena e per non liberarsi dal più grande male, procurandosi ricchezze e amici e cercando di essere persuasivi il più possibile nel parlare. Ma se ciò che abbiamo concordemente ammesso è vero, o Polo, ti rendi conto di quali sono le conseguenze che dal nostro ragionamento derivano? Vuoi che le ricapitoliamo?

POLO – Sì, se ti pare.

Ricapitolazione dei risultati della discussione

SOCRATE – L'ingiustizia e l'essere ingiusto non è il male più grande? *[D]*

POLO – Sembra, almeno.

SOCRATE – E non ci è risultato che la liberazione da questo male consiste nello scontare la pena?

POLO – Forse sì.

SOCRATE – E il non scontare la pena non è invece un permanere del male?

POLO – Sì.

SOCRATE – Dunque, il male che per gravità viene secondo è il fare ingiustizia, mentre il fare ingiustizia e non scontare la pena è veramente il più grande e il primo di tutti i mali.

POLO – Sembrerebbe.

SOCRATE – Ma non era proprio questo il punto sul quale dissentivamo, o caro, tu stimando felice e beato Archelao, il quale commise le azioni più ingiuste *[E]* e non scontò nessuna pena, e io credendo invece l'opposto, cioè che Archelao o chiunque altro commetta ingiustizia e non sconti la pena, debba essere più infelice di tutti gli altri uomini, e che sempre chi commette ingiustizia sia più infelice di chi

la subisce e chi non sconta la pena più infelice di chi la sconta? Non erano, queste, le cose da me sostenute?

POLO – Sì.

SOCRATE – E allora, è stato dimostrato che dicevo il vero?

POLO – Pare di sì. *[480 A]*

Riflessioni conclusive e conferma dell'inutilità della retorica

SOCRATE – Ebbene, se queste cose sono vere, o Polo, quale è la grande utilità della retorica? Infatti, in base a quanto si è ammesso ora, bisogna che ciascuno si guardi il più possibile dal commettere ingiustizia, perché ne avrebbe un male davvero grande! O non è così?

POLO – Certamente.

SOCRATE – E se poi abbia commesso ingiustizia, o lui o gli altri di cui egli ha cura, dovrà recarsi, di propria volontà, là dove al più presto potrà scontare la pena: cioè dovrà andare dal giudice così come dal medico, *[B]* e dovrà andare presto, affinché la malattia dell'ingiustizia, diventata cronica, non renda l'anima malata dentro e inguaribile. O come dovremmo dire, o Polo, se le cose che abbiamo precedentemente ammesso restano salde? Non debbono queste concordare con quelle a questo modo e non diversamente?

POLO – E che cosa potremmo dire?

SOCRATE – Al fine di difendere la propria ingiustizia o quella dei genitori, degli amici, dei figli o della patria, la retorica, o Polo, non ci è di alcuna utilità; a meno che non la si *[C]* intenda e la si usi per il fine opposto, e si dica che bisogna accusare soprattutto se stessi, e poi anche i familiari e qualunque altra delle persone che ci sono care che commettano ingiustizia, e che non bisogna nascondere, ma rivelare la propria ingiustizia, perché il colpevole sconti la pena e venga risanato. E bisogna costringere sé e gli altri a non avere paura, ma bisogna offrirsi ad occhi chiusi e con coraggio al giudice come ci si affida al medico per farsi tagliare e cauterizzare, perseguendo il bene e il bello, senza prendere in considerazione *[D]* il dolore, e se sia meritevole di percosse deve offrirsi alle percosse, e se sia meritevole di catene deve offrirsi alle catene, e se meritevole di multa offrirsi a pagare la multa, e se meritevole di esilio offrirsi all'esilio, e se meritevole di morte offrirsi alla morte, essendo egli stesso il primo accusatore di sé e dei familiari.

E a questo fine deve servirsi della retorica, affinché, messe in luce le ingiustizie, essi si possano liberare dal male più grande: l'ingiustizia.

Dobbiamo dire così, o Polo, o non dobbiamo? *[E]*

POLO – Mi sembrano cose assurde, o Socrate; ma forse concordano con quelle dette prima.

SOCRATE – Pertanto, o bisogna scalzare anche quelle, o queste conseguono necessariamente da quelle.

POLO – Sì. È così.

SOCRATE – Al contrario, per fare il caso opposto, se si deve far male a qualcuno, sia egli un nemico o chiunque sia – eccetto il caso che siamo noi a subire ingiustizia dal nemico, perché da questo bisogna guardarsi – e se, dunque, il nostro nemico faccia ingiustizia contro qualcuno, bisognerà in tutti i modi far sì, *[481 A]* con atti e parole, che egli non sconti la pena e non vada dal giudice; e bisognerà escogitare un mezzo per farlo sfuggire alla punizione e per non fargli scontare la pena, se è nostro nemico; e se ha rubato molto danaro, bisognerà far sì che non lo restituisca, ma che, tenendoselo, lo spenda in modo ingiusto ed empio per sé e per i suoi; e se abbia commesso delitti degni della pena di morte, bisognerà far sì che non debba morire, ma, se mai fosse possibile, che viva immortale restando malvagio, e,

se no, *[B]* che viva il più a lungo possibile restando sempre così.

A tal fine, o Polo, mi sembra che la retorica rechi vantaggio, perché, per chi non intende commettere ingiustizia, non mi pare che la sua utilità sia grande, posto che un'utilità l'abbia, cosa che, dai precedenti ragionamenti, non è emersa in alcun modo.

Parte terza. Dialogo di Socrate con Callicle

Intervento di Callicle

CALLICLE – Dimmi, Cherefonte, Socrate dice queste cose seriamente, o scherza?

CHEREFONTE – A me sembra, Callicle, che dica assolutamente sul serio. Del resto, non c'è che domandarglielo.

CALLICLE – Per gli dèi, ho proprio voglia di saperlo.

Dimmi, Socrate, *[C]* dobbiamo credere che tu stai ora parlando seriamente o che stai scherzando? Infatti, se tu parli sul serio e se queste cose che dici sono vere, che altro dovremmo dire se non che la vita di noi uomini risulterebbe esattamente capovolta e che, come sembra, facciamo tutto il contrario di quello che si deve?

SOCRATE – O Callicle, se gli uomini non avessero qualche passione in comune, sia pure rivolta chi ad una cosa chi a un'altra, e se uno di noi avesse una passione particolarmente sua e differente da quella degli altri, non gli sarebbe certamente facile *[D]* comunicare ad altri il suo proprio sentire.

Dico questo pensando al fatto che tu ed io abbiamo una passione in comune, perché ambedue siamo innamorati di due cose: io di Alcibiade figlio di Clinia[36], e della filosofia, e tu del demo degli Ateniesi e di Demo figlio di Pirilampo[37]. Ora mi accorgo che tu, ogni volta, malgrado la tua superiorità, non sai opporti a ciò che dicono i tuoi amati, ma ti lasci trascinare in su *[E]* e in giù come vogliono loro. E se, nell'assemblea, mentre tu affermi qualcosa, il demo ateniese nega che stia così, tu, mutando subito parere, dici quello che vuole lui; ed anche nei confronti di quel bel giovane che è il figlio di Pirilampo ti accade la stessa cosa. Insomma, non sei capace di opporti ai voleri dei tuoi amati né ai loro discorsi, così che, se uno si stupisse, ritenendo assurdità le cose che di volta in volta sostieni per influsso di costoro, forse tu potresti rispondere, se volessi dire il vero, che, se qualcuno non farà smettere *[482 A]* i tuoi prediletti di fare questi discorsi, non potrai smettere neppure tu di dire queste cose che dici.

E, allora, fa' conto di dover sentire anche da me cose di questo genere; quindi non meravigliarti se io dico queste cose, ma fa' smettere piuttosto la filosofia, che è mia amata, di dire queste cose. Essa, infatti, o amico, mi suggerisce ciò che ora mi senti dire, ed è molto meno instabile che non l'altro amato. Il figlio di Clinia, infatti, ora dice una cosa ora ne dice un'altra; ma la filosofia dice sempre *[B]* le medesime cose, e dice precisamente quelle cose che ora ti fanno meraviglia, ed eri anche tu presente mentre prima si dicevano.

Dunque, come ho detto poco fa, confuterai la filosofia, dimostrando che il commettere ingiustizia e non scontare la pena quando si sia commessa ingiustizia, non è l'estremo di ogni male; oppure, se lascerai questo non confutato, corpo di quel cane che è il dio degli Egizi[38], Callicle non si accorderà con te, o Callicle, e per tutta la vita sarà in disaccordo con se stesso.

E invece io credo, o carissimo, che assai meglio sarebbe che fosse scordata e stonata la mia lira, e che stonato fosse il coro da me istruito *[C]* e che la

maggior parte degli uomini non fosse d'accordo con me e che dicesse il contrario di ciò che dico io, piuttosto che essere io, che pure sono uno solo, *in* disaccordo ed in contraddizione con me stesso.

La tesi di Socrate, per Callicle, è contro natura

CALLICLE – Caro Socrate, tu conduci i tuoi discorsi con giovanile baldanza, e ti comporti veramente come un oratore popolare. E anche ora tu parli come un oratore popolare, perché Polo si è trovato vittima di quella situazione stessa, nella quale egli accusava Gorgia di essere venuto a trovarsi nei tuoi confronti. Infatti Polo diceva che Gorgia, alla domanda da te rivoltagli, se fosse in grado di insegnare la giustizia *[D]* a chi fosse andato da lui per imparare la retorica senza sapere che cosa fosse la giustizia, si vergognò di dire di no e disse che gliela avrebbe insegnata, solo per conformarsi ad un certo costume degli uomini, i quali si sdegnerebbero se uno dicesse di no. Ed è appunto per questa concessione che Gorgia era stato costretto a contraddirsi, e proprio in questo tu provi gusto. E allora Polo ti metteva in ridicolo, giustamente a mio parere.

Ma ora anche lui è venuto a trovarsi nella stessa situazione. E proprio per questo io non ammiro Polo di averti concesso che il fare ingiustizia sia più brutto che il riceverla. Infatti, in conseguenza *[E]* di questa ammissione, irretito nei tuoi discorsi, è stato imbavagliato, vergognandosi anche lui di dire le cose che pensava.

E in realtà, o Socrate, mentre affermi di cercare il vero, trascini gli altri ad affermazioni di questo genere, grossolane e volgari, che non sono belle secondo natura, ma solamente secondo la legge.

Ma la natura e la legge sono tra loro per lo più contrarie. Perciò, quando uno per vergogna non ha il coraggio di dire le cose che pensa, si trova costretto a contraddirsi. *[483 A]* E tu, ben conoscendo questa astuzia, te ne servi in modo subdolo nei ragionamenti, spostando la tua domanda sul piano della natura, se qualcuno parla secondo la legge, e viceversa spostandoti sul piano della legge, se l'altro si muove su quello della natura.

Ed è questo, appunto, che hai fatto poco fa circa la questione del fare e del ricevere ingiustizia: infatti, mentre Polo parlava di ciò che è più brutto secondo la legge, tu hai subito spostato il discorso sul piano della natura. Secondo natura, in effetti, è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, quindi il patire ingiustizia; secondo la legge, invece, il fare ingiustizia. Infatti, *[B]* non è cosa degna di un uomo subire questo, ossia subire ingiustizia, ma è cosa degna di uno schiavo qualunque, per il quale è meglio essere morto che vivere, dal momento che, quando è vittima di ingiustizia e viene offeso, non è capace di portare soccorso a se stesso, né ad alcun altro di cui abbia cura. Ma io credo che quelli che hanno stabilito le leggi siano stati gli uomini deboli e la massa.

Dunque, a proprio favore i deboli pongono le leggi, cantano lodi e levano biasimi. *[C]* E per spaventare coloro che sono più forti e capaci di avere sopravvento, in modo che non abbiano più di loro, dicono che è brutto e ingiusto avere sopravvento sugli altri, e che questo appunto è il commettere ingiustizia: il cercare di avere più degli altri. E io credo che essi amino ottenere l'uguaglianza, perché sono più deboli.

La giustizia secondo Callicle è il diritto del più forte

Per queste ragioni il cercare di avere più degli altri viene detto ingiu-

sto e brutto per legge, e questo essi chiamano fare ingiustizia. Ma mi pare che la natura stessa mostri *[D]* questo, ossia che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più potente abbia più di chi è meno potente.

E ci dimostra che è così in molti casi, e per quanto riguarda gli uomini, in tutte le Città e nelle famiglie, e negli altri animali; dimostra, cioè, che il giusto si giudica in questo modo: che il più forte domini il più debole ed abbia più di lui.

Infatti avvalendosi di quale diritto Serse[39] portò guerra contro la Grecia, o il padre suo contro gli Sciti?[40] E si potrebbero richiamare *[E]* altri innumerevoli esempi di questo genere! Ma, io penso, costoro fanno queste cose in base al diritto di natura, e, sì, per Zeus, anche in base alla legge, ma quella della natura, e non certo in base a quella che noi stabiliamo.

Al fine di piegare i migliori e più forti di noi, prendendoli da giovani come si fa con i leoni, incatenandoli e seducendoli, li sottomettiamo, *[484 A]* dicendo loro che bisogna essere uguali e che questo è bello e giusto.

Ma, sono convinto, se nascesse un uomo dotato di una natura adeguata, allora essa scuoterebbe da sé, spezzerebbe e respingerebbe tutte queste cose, calpesterebbe le nostre scritture, i nostri incantesimi, i nostri sortilegi e le nostre leggi, che sono tutte contro natura, e, così ribellatosi, il nostro schiavo risulterebbe essere nostro padrone, ed allora *[B]* rifulgerebbe il giusto secondo natura. E a me pare che anche Pindaro dichiari ciò che io dico, in quel canto in cui dice: *la legge regina di tutti, dei mortali e degli immortali...*; questa, egli dice, *guida, giustificando violenza suprema, / con mano possente; e lo argomento / dalle gesta di Eracle, poiché non certo avendole comprate...*[41]

Così dice all'incirca, perché non so a memoria il canto. Dice, dunque, che senza averli comprati e senza che Gerione[42] glieli donasse, Eracle portò via i buoi, *[C]* nella convinzione che questo fosse il giusto per natura, e che i buoi e le altre cose che sono in possesso dei peggiori e dei più deboli debbono appartenere tutte al migliore e al più forte.

La filosofia difesa da Socrate renderebbe gli uomini dei buoni a nulla

La verità sta, dunque, in questi termini, e potrai averne conoscenza se ti dedicherai a cose più importanti, dopo aver lasciato da parte la filosofia. Perché la filosofia, o Socrate, è una cosa pregevole, se ci se ne occupa in giusta misura da giovani; ma se ci si occupa continuamente di essa più del conveniente, allora è una rovina degli uomini. Infatti, se anche uno avesse delle belle doti di natura, qualora continuasse a filosofare anche avanti nell'età, necessariamente egli diventerebbe inesperto *[D]* di tutte quelle cose delle quali occorre invece sia esperto chi vuole essere uomo veramente per bene e stimato.

Costoro, infatti, diventano inesperti delle leggi della Città e di quei discorsi dei quali occorre fare uso nei rapporti di convivenza con gli altri uomini, sia in privato che in pubblico, e dei piaceri e delle passioni degli uomini: in breve, diventano del tutto inesperti dei costumi degli uomini.

Quindi, quando si occupino di qualche affare privato o pubblico, *[E]* sono del tutto ridicoli, come, credo, sono ridicoli i politici quando entrino nelle vostre discussioni e nei vostri ragionamenti. Si verifica infatti il detto di Euripide, secondo il quale ciascuno brilla in una data cosa e a questa è portato, *dedicando ad essa la maggior parte del giorno / perché in essa si trova ad essere superiore a se me-*

desimo[43].

Invece, *[485 A]* quella cosa in cui vale poco, la rifugge e la disprezza, e loda invece l'altro per amor proprio, convinto di lodare in questo modo se medesimo.

Ma io credo che la cosa più giusta sia quella di dedicarsi un po' all'una e un po' all'altra attività: è bello dedicarsi alla filosofia nella misura in cui può giovare all'educazione, e quando si è giovani non è brutto filosofare; ma quando un uomo già in età avanzata continua a filosofare, diventa ridicolo, o Socrate. E io *[B]* nei confronti dei filosofi provo una impressione del tutto uguale a quella che provo nei confronti di quelli che balbettano e che giocano.

Infatti, quando io vedo un fanciullino, cui conviene ancora comportarsi in questo modo, ossia un fanciullino che balbetta e gioca, mi fa piacere e mi pare carino e naturale e del tutto conveniente all'età sua. Invece, quando sento un giovinetto discorrere con sicurezza, mi fa l'impressione di cosa acerba e mi dà fastidio all'orecchio, e mi sembra qualcosa di forzato. *[C]* Ma se si sente un uomo balbettare o se lo si vede giocare, allora appare ovviamente ridicolo, vile e degno di schiaffi. E questa stessa impressione io provo nei confronti di chi si occupa di filosofia. Vedendo la filosofia in un ragazzino, io me ne compiaccio, e sono del parere che sia cosa conveniente e ritengo che costui sia uno libero, mentre chi non si occupa di filosofia mi sembra senza libertà e mi sembra che resterà sempre indegno di cose belle e nobili; *[D]* ma quando vedo un uomo di età già avanzata che continua a fare filosofia e non si allontana mai da essa, mi sembra, o Socrate, che quest'uomo abbia bisogno di botte.

Perciò, come dicevo, succede che quest'uomo, anche se abbia belle doti di natura, diventi un codardo, fuggendo i luoghi frequentati della Città e le piazze, nelle quali, come disse il poeta[44], gli uomini diventano illustri, e si riduca a vivere il resto della sua vita nascosto in un angolo bisbigliando con tre *[E]* o quattro ragazzi, senza mai saper dire una parola degna di uomo libero, grande e adeguata.

Socrate dovrebbe abbandonare la filosofia e dedicarsi alla vita pratica

Ma io, o Socrate, ti sono veramente amico. Ed ora nei tuoi confronti mi trovo nello stesso stato d'animo dello Zeto di Euripide nei confronti di Anfione, che ho già sopra ricordato. Infatti anche a me vien spontaneo di dirti proprio quelle cose che Zeto diceva al fratello: «Tu, o Socrate, trascuri proprio quelle cose di cui dovresti occuparti, e rinchiudi la natura così nobile della tua anima *[486 A]* in una forma di infantilismo. Né nei tribunali sapresti presentare un discorso valido, né assumere una posizione convincente o persuasiva, né sapresti prendere un consiglio con ardimento a favore di altri». E allora, caro Socrate – e non offenderti con me perché io parlo con benevolenza –, non ti sembra brutto trovarti in queste condizioni, nelle quali io credo che ti trovi tu e con te gli altri che continuano a spingersi sempre più avanti nella filosofia? Infatti, se ora uno prendesse te o chiunque altro di quelli che sono come te, e ti portasse in carcere accusandoti di aver commesso un'ingiustizia, mentre non l'hai commessa, sappi bene che non sapresti come cavartela, *[B]* ma resteresti a bocca aperta e smarrito, senza sapere che cosa potresti dire; e se fossi tradotto in tribunale, anche se tu avessi un accusatore del tutto incapace e inetto, potresti essere condannato a morte, se quegli volesse proporre per te la pena di morte.

E allora, o Socrate, come può esse-

re sapienza *quest'arte, che un uomo di buona natura lo rende peggiore* e lo rende incapace di portare soccorso e salvare se stesso o chiunque altro dai più grandi pericoli, al punto da *[C]* lasciarsi spogliare dai nemici di ogni suo avere e vivere del tutto disonorato nella Città? Un uomo di questo genere – anche se è piuttosto duro a dirlo – si può prendere a schiaffi, senza subire la pena. Ma dammi retta, o caro, *e smettila di confutare e coltiva, invece, la buona musica delle azioni* ed esercitala in modo che tutti vedano che hai senno e *lascia agli altri queste sottigliezze*, chiacchiere o vaniloqui che si debbano chiamare, perché *con esse non potrai che abitare in case vuote!*[45] E ammira non gli uomini abili a confutare queste cose meschine, ma gli uomini che posseggono ricchezza, fama e molti altri beni. *[D]*

Risposta di Socrate ed elogio (in chiave ironica) dell'intervento di Callicle

SOCRATE – Se avessi l'anima d'oro, o Callicle, non crederesti tu che io sarei felice di trovare una di quelle pietre con cui si saggia l'oro, la migliore che ci sia, per poterle mettere a confronto la mia anima, in modo che, se essa mi attestasse che la mia anima è stata ben coltivata, potrei essere certo di trovarmi in una condizione conveniente e di non aver bisogno di altra verificazione? *[E]*

CALLICLE – A quale scopo domandi questo, o Socrate?

SOCRATE – Te lo dirò. Io sono convinto che, avendo incontrato te, mi sono imbattuto proprio in questa inaspettata fortuna.

CALLICLE – E perché mai?

SOCRATE – So bene che, se tu sarai d'accordo con me intorno a quelle cose che l'anima mia pensa, queste saranno senz'altro quelle vere. Infatti, io penso *[487 A]* che colui che vuole saggiare veramente un'anima per accertare se essa viva rettamente o no, deve avere tre qualità, e tu le possiedi tutte quante: scienza, benevolenza e franchezza. Io, infatti, trovo molti uomini che non sono in grado di saggiarmi, perché non sono sapienti come te; altri, invece, sono sapienti, ma non vogliono dirmi la verità, perché non si prendono cura di me, come invece fai tu.

E questi forestieri, Gorgia e Polo, sono sicuramente sapienti e *[B]* amici miei, ma non hanno franchezza e hanno riguardo più del necessario. E come no? Si sono spinti a tale eccesso di riguardo che, appunto per questo, ciascuno dei due è addirittura giunto a dire cose contraddittorie di fronte a tanti uomini e su questioni della più grande importanza. Invece tu possiedi tutte queste cose che gli altri non hanno: hai adeguata formazione, come potrebbero attestare molti Ateniesi, e sei benevolo nei miei riguardi. *[C]*

E di quale prova mi avvalgo? Te lo dirò. So, o Callicle, che tu, Tisandro di Afidna, Androne di Andozione e Nausicide di Colarge[46], tutti e quattro vi siete dedicati alla sapienza insieme; e ho sentito che una volta avete tenuto consiglio per stabilire fino a quale limite si dovesse coltivare la sapienza e so che prevalse fra voi questa opinione, ossia che non bisogna dedicarsi alla filosofia con troppa acribia; anzi, vi esortavate l'un l'altro ad essere cauti, *[D]* in modo da non rovinarvi, senza accorgervi, diventando più sapienti del dovuto. Ora, dal momento che ti sento dare anche a me questi stessi consigli che davi a quei tuoi amici carissimi: ebbene, questo costituisce per me una valida prova che tu nutri davvero benevolenza nei miei riguardi.

Che, poi, tu sappia parlare con franchezza e non aver ritegni, tu stes-

so lo affermi, e il discorso che hai fatto poco fa lo riconferma.

Dunque, è chiaro che, su questo punto, le cose stanno a questo modo: *[E]* se, nei ragionamenti che farò, tu sarai d'accordo con me su qualche cosa, questa sarà da ritenersi come adeguatamente saggiata e da me e da te e non avrà più bisogno di essere sottoposta ad ulteriore verifica. Infatti, tu non mi darai mai il tuo assenso per insufficienza di sapere o per eccesso di riguardo, e neppure me lo darai nell'intento di ingannarmi, perché mi sei amico, come tu stesso affermi. Veramente, dunque, il consenso tuo e mio costituirà il termine raggiunto della verità.

Ed è proprio la ricerca più bella di tutte, o Callicle, quella che concerne queste cose a proposito delle quali mi hai criticato: quale debba essere l'uomo, di che cosa *[488 A]* debba occuparsi e fino a che punto, sia quando è vecchio, sia quando è giovane. Infatti, se faccio qualche cosa in modo non retto nella mia vita, sappi che in ciò non erro volontariamente, ma erro per mia ignoranza. Tu, dunque, continua a farmi ammonizioni come hai cominciato a fare e non smettere, ma dimostrami in maniera adeguata che cosa sia questo di cui dovrei occuparmi e in che modo io potrei procurarmelo. E se ora tu mi avrai consenziente, e, poi, in seguito, mi sorprenderai a non fare quelle cose cui ho acconsentito, considerami senz'altro un infingardo e non farmi più ammonizioni, perché ne sarei del tutto indegno. *[B]*

Chi è il più forte? Il singolo o la folla?

Riprendiamo, dunque, da capo. Che cosa affermate che sia la giustizia, quella secondo natura, e tu e Pindaro? Che il più forte si approprii con violenza delle cose dei più deboli e che il migliore domini sui peggiori e che chi vale di più abbia più di chi vale di meno? Non altro che questo tu dici che sia il giusto? Ricordo bene?

CALLICLE – Già prima ho detto questo, e te lo ripeto anche ora!

SOCRATE – Ma il migliore e il più potente sono la medesima cosa? *[C]* Infatti, neppure prima sono riuscito a capire che cosa volessi dire. Chiami i migliori più forti, e dici che i più deboli debbono ubbidire ai più forti, come mi pare che anche prima tu abbia dimostrato, sostenendo che le grandi Città vanno contro le piccole per diritto di natura perché sono più potenti e più forti, e, quindi, intendendo il più potente, il più forte e il migliore come una medesima cosa? Oppure è possibile essere migliori pur essendo meno forti e più deboli, ed essere più potenti pur essendo più malvagi? Oppure è identica *[D]* la definizione del migliore e del più forte? Forniscimi, dunque, una chiara definizione di questo: il più potente, il migliore e il più forte sono la medesima cosa o cose differenti?

CALLICLE – Ti dico chiaramente che sono la medesima cosa.

SOCRATE – E, allora, i molti non sono più potenti di uno solo, secondo natura? Essi non impongono forse le leggi a quell'uno, come anche tu dicevi poco fa?

CALLICLE – E come no?

SOCRATE – Dunque, le leggi dei molti sono anche le leggi dei più potenti.

CALLICLE – Certamente. *[E]*

SOCRATE – E non sono, allora, anche quelle dei migliori? Infatti, i migliori sono anche i più potenti, secondo il tuo ragionamento.

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Dunque, le leggi di costoro sono belle secondo natura, dal momento che costoro sono i più potenti?

CALLICLE – Lo affermo.

SOCRATE – Ma allora i più non hanno, forse, questa convinzione, come poco fa tu dicevi, che è giusto che tutti abbiano uguaglianza e che è più brutto il fare *[489 A]* che non il ricevere ingiustizia? È così o no? E bada di non lasciarti prendere anche tu dalla reticenza. Sono convinti o no, i più, che il giusto consista nell'avere uguaglianza e nel non avere più degli altri e che sia più brutto il fare ingiustizia che non il riceverla?

Non rifiutarti di darmi questa risposta, o Callicle, affinché io possa, se tu mi darai il tuo assenso, sentirmi più sicuro per opera tua, avendo l'assenso di un uomo particolarmente idoneo a giudicare.

CALLICLE – Ma i più sono veramente convinti di questo.

SOCRATE – Allora, non solo per legge il fare ingiustizia è più brutto del riceverla e non solo per legge è giusta l'uguaglianza, ma anche per natura: *[B]* sicché è probabile che tu, nei ragionamenti precedenti, non abbia detto il vero o che non mi abbia rimproverato giustamente, dicendo che la legge e la natura sono tra loro opposte, e che io, ben sapendo queste cose, nei ragionamenti mi avvalgo dell'astuzia di portare il discorso sul piano della legge se uno parla secondo la natura, e di portarlo sul piano della natura, se uno parla secondo la legge.

Il migliore è il più intelligente e il più potente

CALLICLE – Quest'uomo non la finirà mai con le sue scempiaggini! Ma dimmi, Socrate, non ti vergogni, alla tua età, di andare a caccia di parole e di credere, *[C]* se uno sbaglia in una parola, di avere fatto una grande scoperta? Pensi dunque che io affermi che i più potenti e i migliori siano cose differenti? Non ti sto dicendo già da un pezzo che io affermo che «migliore» e «più potente» sono la medesima cosa? O credi che io affermi che, qualora si radunasse un'accozzaglia di schiavi e di uomini di ogni tipo che non valgono nulla tranne forse che per la forza fisica, e qualora costoro prendessero delle deliberazioni, queste dovrebbero senz'altro avere valore di legge?

SOCRATE – E sia, o sapientissimo Callicle! Dici così?

CALLICLE – Proprio così! *[D]*

SOCRATE – Ma anch'io, o carissimo, penso che tu intenda per «potente» qualcosa di simile, e torno a domandartelo, perché desidero sapere con tutta chiarezza quello che pensi. Infatti, tu non ritieni certamente che due uomini siano migliori di uno, né che i tuoi schiavi siano migliori di te, solo per il fatto che sono più forti di te. Ma, ancora una volta, dimmi, daccapo, che cosa pensi che siano i migliori, dal momento che escludi che siano i più forti? E usami un po' più di delicatezza nel darmi i tuoi insegnamenti, se non vuoi che ti abbandoni, o mirabile Callicle! *[E]*

CALLICLE – Fai dell'ironia, o Socrate.

SOCRATE – No, Callicle, per quello Zeto di cui tu ti sei servito per fare dell'ironia nei miei confronti! Ma dimmi, finalmente: chi sono coloro che tu dici essere migliori?

CALLICLE – Dico che sono i più validi.

SOCRATE – Vedi, dunque, che anche tu dici solo parole e non dimostri nulla. Non mi vuoi dire se migliori e più potenti tu intendi coloro che hanno più intelligenza, oppure altri?

CALLICLE – Ma per Zeus, dico proprio questi, e lo dico con fermezza! *[490 A]*

SOCRATE – Spesso, dunque, uno solo che abbia intelligenza, secondo il tuo ragionamento, è più potente di moltissimi altri che non hanno intelligenza, e costui deve dominare e gli altri devono essere da lui dominati, e chi

domina deve avere più di quelli che sono do- minati. Mi pare che tu voglia dire questo – e non vado a caccia di parole! – se uno solo è più potente dei moltissimi!

CALLICLE – È proprio questo che dico! Questo, infatti, credo sia il giusto secondo natura: che chi è migliore e più intelligente comandi ed abbia di più di quelli che sono inferiori. *[B]*

I più intelligenti e potenti secondo Callicle sono i competenti sulle cose dello Stato e i coraggiosi

SOCRATE – Fermati! Che cosa rispondi ora a questa domanda? Se ci trovassimo in molti riuniti nello stesso luogo, come in questo momento, e avessimo in comune molti cibi e bevande e fossimo uomini di costituzione diversa: alcuni forti, altri deboli e uno solo di noi si intendesse più degli altri di queste cose, essendo medico, e questi fosse, come è naturale, più forte di alcuni e più debole di altri: ebbene, non sarebbe forse, appunto in quanto più intelligente di noi in materia, anche migliore e più potente in queste cose?

CALLICLE – Certamente. *[C]*

SOCRATE – E allora, di questi cibi egli dovrà averne più di noi, per il fatto che è migliore? Oppure, proprio per il fatto che egli comanda, deve distribuire tutto, e nel consumare e nel prendere questi cibi per il proprio corpo non deve prenderne più degli altri, se non vuole averne danno, ma deve prenderne un po' più di alcuni e un po' meno di altri? E se per caso costui fosse il più debole di tutti, non dovrebbe prenderne, lui che è il migliore, meno di tutti, o Callicle? Non è così, o carissimo?

CALLICLE – Tu parli di cibi, di bevande, di medici e di altre sciocchezze; *[D]* ma io non parlo di queste cose!

SOCRATE – Non dici che chi è più intelligente è migliore? Lo affermi o no?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E non dici che il migliore deve avere di più?

CALLICLE – Non certo di cibi e neppure di bevande.

SOCRATE – Capisco. Ma forse di vestiti: e il tessitore più esperto dovrà avere il mantello più grande e dovrà andare in giro con molti e bellissimi vestiti?

CALLICLE – Ma quali vestiti?

SOCRATE – Ma per quanto concerne le scarpe, è chiaro che dovrà averne più di tutti *[E]* chi più di tutti si intende di esse ed è quindi migliore. Il calzolaio, allora, dovrà passeggiare calzando scarpe grandissime e numerosissime.

CALLICLE – Ma che c'entrano le scarpe? Continui a dire sciocchezze!

SOCRATE – Ma se non a questo, forse ti riferisci a quest'altro: l'agricoltore, ad esempio, quello veramente intelligente e capace, dovrà forse avere più semi degli altri, e per i suoi campi dovrà adoperarne in maggior quantità possibile?

CALLICLE – Continui a dire le medesime cose, o Socrate!

SOCRATE – Non solo dico le medesime cose, o Callicle, ma le dico anche intorno alle medesime cose. *[491 A]*

CALLICLE – Per gli dèi! Continui a parlare proprio di calzolai, di cardatori, di cuochi, di medici, come se il nostro ragionamento riguardasse costoro!

SOCRATE – Allora mi dirai intorno a quali cose il più potente e il più intelligente potrà possedere più degli altri giustamente? Oppure non accetterai che lo suggerisca io, e neppure vorrai dirmelo tu?

CALLICLE – Ma te lo dico già da un pezzo! In primo luogo, per «più potenti» io non intendo né i calzolai né i cuochi, ma *[B]* coloro che sono intelligenti negli affari che riguardano la

Città, cioè coloro che meglio sanno in quale modo possa essere bene amministrata, e che, anzi, non solo sono intelligenti in materia, ma sono anche coraggiosi, cioè capaci di realizzare ciò che pensano, e che non desistono per debolezza d'animo.

SOCRATE – Vedi, ottimo Callicle, che le accuse che tu mi muovi sono diverse da quelle che ti muovo io? Tu, infatti, affermi che io dico sempre le stesse cose e mi rimproveri; invece io di te affermo l'opposto, ossia che non affermi mai le stesse cose circa i medesimi oggetti: prima definivi *[C]* i migliori e i più potenti come i più forti, poi, a sua volta, come i più intelligenti, e adesso salti fuori con un'altra definizione ancora, e dici che i più potenti e i migliori sono i più coraggiosi. Ma deciditi una buona volta, o caro, e dicci chi pensi che siano i migliori e i più potenti e rispetto a che cosa.

CALLICLE – Ma io l'ho già detto: sono coloro che sono intelligenti sulle cose che riguardano la Città e che sono coraggiosi. A costoro, infatti, *[D]* spetta dominare le Città, e questa è la giustizia: che costoro abbiano più degli altri, cioè quelli che dominano più di quelli che sono dominati.

I più potenti secondo Callicle sono coloro che dominano gli altri e non se medesimi

SOCRATE – E allora? Rispetto a se medesimi, caro amico, che cosa saranno? Domineranno o saranno dominati?

CALLICLE – Come dici?

SOCRATE – Intendo dire questo: ciascuno di essi ha dominio di se stesso, oppure non è per nulla necessario che uno domini se stesso, e importa solamente che domini gli altri?

CALLICLE – Come intendi l'«avere dominio di sé»?

SOCRATE – Nulla di complicato, ma come tutti lo intendono: essere temperante e padrone di sé, saper dominare i piaceri e le passioni che si hanno dentro di sé. *[E]*

CALLICLE – Quanto sei soave! Tu chiami temperanti gli stolti!

SOCRATE – E perché? Non c'è nessuno che non capisca che io non dico affatto questo.

CALLICLE – Proprio questo, o Socrate! Infatti, come potrebbe essere felice un uomo, servendo a chicchessia? E, invece, il bello e il giusto secondo natura è questo che io ora ti dico con tutta schiettezza: chi vuole vivere rettamente deve lasciar crescere i propri desideri il più possibile e non deve affatto reprimerli; *[492 A]* e invece, quando siano cresciuti al massimo, deve saperli assecondare con coraggio e con avvedutezza e deve essere in grado di togliersi il gusto di tutto ciò di cui continuamente gli possa venir voglia. Ma questo, com'è ovvio, non è possibile ai più. Perciò i più biasimano quelli che possono, perché si vergognano di non potere anch'essi e, per nascondere la propria impotenza, sostengono che la dissolutezza è cosa turpe, come già dicevo in precedenza, cercando, così, di sottomettere gli uomini che per natura sono migliori. E poiché essi non sono in grado di dare soddisfazione ai loro piaceri, per questo esaltano la temperanza *[B]* e la giustizia, non altro che a causa della propria mancanza di virilità.

Infatti, a coloro ai quali fin da principio toccò la fortuna di essere figli di re, oppure di essere per loro natura capaci di procacciarsi un dominio, sia una tirannia sia una signoria, che cosa, in verità, potrebbe essere più brutto o più odioso della temperanza e della giustizia? Questi uomini, dico, i quali, pur avendo possibilità di godersi i beni senza che nessuno glielo impedisca, dovrebbero essi stessi imporre a se medesimi, come padroni, la legge della moltitudine

degli uomini, il loro pensiero e il loro biasimo?

E come potrebbero non essere ridotti ad infelici *[C]* dalla bellezza della giustizia e della temperanza, non potendo dare ai loro amici nulla di più che ai loro nemici, pur dominando nella propria Città?

Ma, o Socrate, per quella verità che tu dici di voler perseguire, la cosa sta in questo modo: la sfrenatezza, la dissolutezza e la libertà, se si trovano in condizioni a loro favorevoli, costituiscono la virtù e la felicità; tutte queste altre cose non sono che orpelli, convenzioni degli uomini contro natura, chiacchiere che non valgono assolutamente nulla. *[D]*

La vita esaltata da Callicle potrebbe essere vita nella dimensione della morte e quella difesa da Socrate vera vita

SOCRATE – O Callicle, hai affrontato questo discorso in modo veramente franco e coraggioso. Infatti tu, ora, dici apertamente cose che gli altri certamente pensano, ma non vogliono dire. Perciò ti prego di non desistere in alcun modo, affinché possa risultare veramente chiaro in quale modo si debba vivere. E dimmi: tu affermi che non bisogna frenare le passioni, se si vuole essere come si deve, ma che, lasciandole crescere quanto più è possibile, si deve dar loro soddisfazione con ogni mezzo, e *[E]* che proprio in questo consiste la virtù?

CALLICLE – Sì, affermo questo.

SOCRATE – Dunque, non è vero che quelli che non hanno bisogno di nulla sono felici!

CALLICLE – Infatti, le pietre e i morti, a questo modo, sarebbero i più felici.

SOCRATE – Però anche come sostieni tu, la vita è terribile. E io non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero là dove dice: *Chi può sapere se il vivere non sia morire / e se il morire non sia vivere?*[47]

Anche noi, *[493 A]* in realtà, forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da sapienti, che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba[48], e che questa parte dell'anima in cui si trovano le passioni è tale da cedere alle seduzioni e da mutare facilmente direzioni in su e in giù. E un uomo ingegnoso, un siculo o forse un italico[49], parlando per immagini, mutando di poco il suono del nome[50], chiamò «orcio» questa parte dell'anima perché seducibile e credula e chiamò dissennati i non iniziati, *[B]* e disse che la parte dell'anima di questi dissennati nella quale hanno sede le passioni, la quale è senza regola e senza ritegni, è come un orcio forato, intendendo raffigurare così la sua insaziabilità.

E, al contrario di quel che dici tu, costui, o Callicle, dimostra come di coloro che sono nell'Ade (così egli chiama l'invisibile)[51] i più infelici siano i non iniziati e come siano costretti a portare nell'orcio forato dell'acqua con un crivello esso pure forato. È il crivello, secondo quel saggio, come affermava chi me lo riferì, *[C]* è l'anima: ed egli paragonava l'anima degli stolti ad un crivello in quanto è come bucata, perché essa non è capace di tenere nulla per la sua incredulità e smemoratezza.

Queste immagini sono certamente un poco strane, ma esprimono bene quello che io ti voglio dimostrare, al fine di persuaderti, posto che ne sia capace, a cambiar parere e a scegliere, invece della vita intemperante e sfrenata, la vita bene ordinata, che è paga e soddisfatta di quello che si trova ad avere. *[D]* Ma riuscirò a persuaderti, in qualche modo, a cambiare parere e a farti credere che sono più felici gli uomini ordinati che non gli uomini dissoluti, oppure, se anche ti narrassi

molti altri miti simili a questo, non muteresti tuttavia parere?

CALLICLE – Questa tua ultima affermazione, o Socrate, è quella vera.

Ulteriori chiarificazioni delle implicanze della vita dissoluta difesa da Callicle

SOCRATE – Ebbene, io ti voglio riferire un'altra immagine, proveniente dalla stessa scuola di quelle di prima[32]. Prova a riflettere sull'uno e sull'altro tipo di vita, quella cioè del temperante e quella del dissoluto, se ti pare di potere paragonarle alle condizioni di due uomini, ciascuno dei quali abbia molti orci, e l'uno di essi *[E]* li abbia sani e pieni, rispettivamente, alcuni di vino, altri di miele, altri di latte e molti altri di molti altri liquidi, e che i liquidi contenuti in ciascuno di questi orci siano tutti preziosi e difficili da trovare. Ebbene, costui, una volta riempitili, non avrebbe più bisogno di versarvi altro liquido né di darsene cura, ma potrebbe starsene tranquillo.

Immagina, invece, che il secondo possa, sì, procurarsi i liquidi, ma sempre con difficoltà, e che, per di più, abbia i vasi bucati e consumati e che sia costretto a riempirli continuamente giorno e notte, *[494 A]* per evitare le più gravi sofferenze.

Ebbene, tale essendo la vita di ciascuno di questi, dirai che è più felice la vita dello sregolato o che è, invece, più felice la vita del temperante?

Dicendo queste cose ti persuado ad ammettere che la vita ordinata è migliore di quella dissoluta, oppure non ti persuado?

CALLICLE – Non mi persuadi, o Socrate. Infatti, colui che ha tutti i vasi pieni non prova più alcun piacere, e si riduce, come poco fa dicevo, a vivere come una pietra, e dopo che *[B]* ha riempito i suoi vasi non ha più né dolore né piacere. Ma il piacere della vita consiste in questo: nel versare quanto più è possibile nei vasi!

SOCRATE – Ma, allora, non è necessario che, se molto si versa, molto sia anche ciò che viene perduto e che grandi siano i buchi per l'uscita?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – Tu parli di una vita che è come quella del caradrio[33], ben altra da quella di un morto o di una pietra! E dimmi. La vita di cui parli è di questo genere: aver fame, poniamo, e quando si ha fame mangiare?

CALLICLE – Sì. *[C]*

SOCRATE – E aver sete e bere quando si ha sete?

CALLICLE – Sì, dico questo: in breve, dico che il vivere felice consiste nell'avere tutte le altre passioni e nel soddisfarle piacevolmente.

Secondo Callicle il vero bene per l'uomo è il piacere in tutti i sensi

SOCRATE – Bene, carissimo: continua così come hai incominciato e cerca di non avere ritegni. E a quanto pare bisogna che non ne abbia neppure io. Dimmi, innanzi tutto: se uno avesse la scabbia e il prurito e potesse grattarsi come vuole, passando tutta la vita a grattarsi, questa è per lui una vita felice! *[D]*

CALLICLE – Sei ben stravagante, o Socrate, e parli proprio come un oratore da plebe!

SOCRATE – Appunto per questo, o Callicle, ho turbato Gorgia e Polo; ma tu non turbarti e non lasciarti venire scrupoli, coraggioso come sei! Devi solo rispondermi.

CALLICLE – Allora ti dico che anche colui che si gratta, dovrebbe vivere in modo piacevole.

SOCRATE – E se in modo piacevole, anche felice?

CALLICLE – Certamente. *[E]*

SOCRATE – Forse se ha prurito solo alla testa... o ti devo fare ancora delle altre domande? Guarda, Calli-

cle, che cosa potresti rispondere se qualcuno ti rivolgesse, una dopo l'altra, tutte le altre domande, per tutte le restanti parti del corpo! Stando così le cose, in conclusione, la vita degli impudichi non è forse spaventosamente turpe e sciagurata? O avrai la sfrontatezza di affermare che costoro sono felici, purché abbiano in abbondanza ciò che occorre loro per soddisfare i loro bisogni?

CALLICLE – Non ti vergogni, o Socrate, di portare il discorso su cose di questo genere?

SOCRATE – Sono io che li porto su queste cose, o nobile uomo, o è invece colui che afferma senza alcun ritegno *[495 A]* che sono felici coloro che godono e in qualunque modo godano, e non precisa quali piaceri siano buoni e quali cattivi? Ma dimmi ancora: affermi tu che piacere e bene sono la stessa cosa, o che c'è qualche piacere che non è buono?

CALLICLE – Dico che sono la stessa cosa, perché, se lo negassi, il mio discorso risulterebbe incoerente.

SOCRATE – Tu distruggi, o Callicle, i discorsi che abbiamo fatto prima e non potrai più esaminare con me le cose come si conviene, se dici cose contrarie alle tue convinzioni. *[B]*

CALLICLE – E anche tu, o Socrate.

SOCRATE – Se facessi questo, non farei bene neppure io, così come non fai bene tu. Ma, o carissimo, sta' bene attento che il bene non consista nel godere in qualsiasi modo. Infatti, se così fosse, quelle brutte cose di cui si è fatto cenno, evidentemente ne deriverebbero di conseguenza, e con esse molte altre.

CALLICLE – Al modo in cui pensi tu, o Socrate.

SOCRATE – Ma tu, Callicle, sostieni veramente questo?

CALLICLE – Io sì. *[C]*

SOCRATE – Vogliamo dunque mettercí a ragionare, ammettendo che tu parli sul serio?

CALLICLE – Ma certamente.

SOCRATE – E allora, dal momento che così ti sembra, precisami quanto segue. C'è qualche cosa che tu chiami scienza?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E non dicevi poco fa[54] che c'è anche un coraggio che è unito alla scienza?

CALLICLE – Sì, lo dicevo.

SOCRATE – E parlavi di due cose, intendendo il coraggio come altro dalla scienza?

CALLICLE – Precisamente.

SOCRATE – E allora? Il piacere e la scienza sono la stessa cosa oppure cose diverse? *[D]*

CALLICLE – Certamente diverse, o sapientissimo!

SOCRATE – E anche il coraggio è diverso dal piacere?

CALLICLE – E come no?

SOCRATE – Allora cerchiamo di ricordarci di queste cose: che Callicle del demo di Acarne[55] ha affermato che il piacere e il bene sono la medesima cosa e che la scienza e il coraggio sono differenti tra loro e sono differenti dal piacere.

CALLICLE – E invece Socrate del demo di Alopece non è d'accordo su queste cose. Oppure è d'accordo? *[E]*

SOCRATE – Non è d'accordo. E credo che neppure Callicle sia d'accordo, quando avrà riflettuto in modo corretto.

Dimostrazione della tesi che bene non può essere il piacere e male il dolore

Dimmi, infatti: non credi che si trovino in stati contrari coloro che stanno bene e coloro che stanno male?

CALLICLE – Io sì.

SOCRATE – E allora, se queste cose sono tra loro contrarie, non è necessario che ci sia fra esse il medesimo rapporto che c'è fra la salute e la ma-

lattia? Infatti l'uomo non può certamente essere, ad un tempo, sano e ammalato; né può, ad un tempo, liberarsi dalla malattia e dalla salute.

CALLICLE – Come dici?

SOCRATE – Prendi ad esempio una qualsiasi parte del corpo e fa' queste considerazioni. *[496 A]* L'uomo può avere una malattia agli occhi che si chiama oftalmia?

CALLICLE – E come no?

SOCRATE – E non potrà certo, nello stesso tempo, avere l'oftalmia e gli occhi sani!

CALLICLE – Assolutamente no.

SOCRATE – Ebbene, e quando si libera dall'oftalmia? Si libera forse, insieme, anche dalla salute degli occhi? O alla fine si libera, insieme, dall'una e dall'altra?

CALLICLE – Niente affatto.

SOCRATE – Sarebbe, evidentemente, cosa ben strana *[B]* e assurda! Non è così?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – Invece l'uomo contrae l'una e perde l'altra e viceversa.

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E non è così anche per quanto concerne la forza e la debolezza?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Ed anche per quanto concerne la velocità e la lentezza?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E per quanto concerne i beni e la felicità e i loro contrari, i mali e l'infelicità? Quando si acquistano gli uni non si perdono gli altri e viceversa?

CALLICLE – Certamente! *[C]*

SOCRATE – Dunque, se troviamo delle cose che l'uomo può contemporaneamente avere e perdere, evidentemente queste non potranno essere il bene e il male. Siamo d'accordo su questo? Rifletti bene prima di rispondere!

CALLICLE – Sono assolutamente d'accordo.

SOCRATE – Ritorniamo, ora, su quello che prima abbiamo ammesso di comune accordo. L'aver fame è piacevole o doloroso? Intendo l'avere fame di per sé considerato.

CALLICLE – Io dico che è doloroso. Mentre l'avere fame e mangiare è piacevole. *[D]*

SOCRATE – Capisco. Ma, allora, l'avere fame, di per sé, è doloroso. O no?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E, dunque, anche l'avere sete?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – Ti devo fare ancora ulteriori domande, oppure sei d'accordo che ogni bisogno e ogni desiderio sono dolorosi?

CALLICLE – Sono d'accordo e non c'è bisogno che tu mi faccia altre domande.

SOCRATE – Ebbene, bere quando si ha sete, affermi tu che sia piacevole?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Ma questa espressione «quando si ha sete» equivale a quest'altra «quando si ha dolore». *[E]*

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E il bene non è la soddisfazione di un bisogno ed un piacere?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Dunque, nel bere tu dici che c'è un piacere?

CALLICLE – Precisamente.

SOCRATE – Però, quando si ha sete.

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E, quindi, quando si ha dolore?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E ti accorgi della conseguenza che ne deriva? Quando dici che uno beve avendo sete, tu dici che prova piacere e dolore insieme. O non avviene questo, insieme, nello stesso tempo e nello stesso luogo dell'anima o del corpo? Non credo, infatti, che ci sia alcuna differenza. È così o no?

CALLICLE – È così.

SOCRATE – Però tu dici che è impossibile che uno stia bene e stia male ad un tempo. *[497 A]*

CALLICLE – Sì. Lo dico.

SOCRATE – E, invece, hai ammesso che è possibile che uno provi piacere essendo sofferente.

CALLICLE – Pare.

SOCRATE – Dunque, il godere non è stare bene né il soffrire è stare male, di modo che il piacere è diverso dal bene.

CALLICLE – Non capisco queste tue sottigliezze, o Socrate.

SOCRATE – Le capisci, o Callicle, ma fai finta di non capire. Procediamo ulteriormente, in modo che possa sapere quanto sei saggio nell'ammonirmi. *[B]* Ciascuno di noi, quando beve, non cessa forse d'aver sete e nello stesso tempo di godere?

CALLICLE – Non capisco quello che dici.

GORGIA – Non fare così, Callicle, rispondi, nel nostro interesse, affinché il nostro ragionamento possa giungere ad una conclusione.

CALLICLE – Ma Socrate è sempre così, o Gorgia: egli domanda e ribatte sempre su cose da nulla e che non hanno la minima importanza.

GORGIA – Che te ne importa? Non è certo colpa tua, o Callicle. Lascia che Socrate ribatta come vuole. *[C]*

CALLICLE – Allora domandami pure queste tue piccolezze, queste tue meschinità, dal momento che Gorgia così desidera.

SOCRATE – Sei fortunato, Callicle, perché sei stato iniziato ai grandi misteri, prima che ai piccoli[56]: io non credevo che fosse possibile. Rispondi dunque dal punto in cui hai interrotto il discorso: se cioè ciascuno di noi non cessi, ad un tempo, di avere sete e di godere.

CALLICLE – Lo affermo.

SOCRATE – E non cessa, allora, ad un tempo, anche dall'avere fame e dagli altri desideri e piaceri?

CALLICLE – È così.

SOCRATE – E allora non cessa, insieme, dai piaceri e dai dolori? *[D]*

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Però non cessa, insieme, dai beni e dai mali, come tu hai ammesso. Non lo ammetti più ora?

CALLICLE – Sì. E allora?

SOCRATE – Allora non sono più, o caro, la medesima cosa i beni e i piaceri e neppure i mali e i dolori. Infatti piaceri e dolori cessano nello stesso momento; i beni e i mali, invece, no, perché sono appunto diversi. E come potrebbero essere la stessa cosa i piaceri e i beni e i dolori e i mali?

Ulteriore dimostrazione di Socrate dell'impossibilità di identificare beni e piaceri

Ma, se vuoi, considera la questione anche sotto quest'altro profilo: non credo, però, che neppure in questo modo potrai essere d'accordo con te stesso. *[E]* Fa' questa considerazione: coloro che sono buoni, non li chiami tu «buoni» per la presenza del bene, così come chiami belli coloro in cui è presente la bellezza?

CALLICLE – Io sì.

SOCRATE – E allora? Chiami tu uomini buoni i dissennati e i vili? Poco fa infatti non li chiamavi, e chiamavi buoni i coraggiosi e gli intelligenti. O non chiami buoni costoro?

CALLICLE – Precisamente.

SOCRATE – E allora, hai già visto godere un bimbo, che pure è senza ragione?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E non hai mai visto godere un uomo senza ragione?

CALLICLE – Credo. Ma che significa questo? *[498 A]*

SOCRATE – Nulla. Ma tu rispondi.

CALLICLE – L'ho visto.

SOCRATE – E allora? Hai visto sof-

frire e godere un uomo che ha ragione?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E quali godono di più e soffrono di più: gli intelligenti o i dissennati?

CALLICLE – Credo proprio che non ci sia troppa differenza.

SOCRATE – Basta anche di questo. E in guerra hai già visto un uomo vile?

CALLICLE – Come no?

SOCRATE – E, allora, dei nemici in fuga, quali ti parvero che provassero maggior piacere: i vili o i coraggiosi?

CALLICLE – E gli uni e gli altri in ugual modo, *[B]* o almeno in modo pressoché uguale.

SOCRATE – Non importa. Godono, dunque, anche i vili?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – Ed anche i dissennati, a quanto sembra.

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E quando i nemici avanzano, soffrono soltanto i vili o anche i coraggiosi?

CALLICLE – E gli uni e gli altri.

SOCRATE – E in modo uguale?

CALLICLE – Forse di più i vili.

SOCRATE – E quando si ritirano, non godono di più?

CALLICLE – Forse sì.

SOCRATE – Allora in modo pressoché uguale soffrono e godono quelli che sono senza ragione e gli intelligenti, i vili e i coraggiosi, *[C]* come tu dici: anzi, i vili più dei coraggiosi?

CALLICLE – Lo affermo.

SOCRATE – Ma gli intelligenti e i coraggiosi sono buoni, mentre i vili e quelli che sono senza ragione cattivi?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Nello stesso modo, dunque, soffrono e godono i buoni e i cattivi?

CALLICLE – Lo affermo.

SOCRATE – E i buoni e i cattivi sono forse in egual modo buoni e cattivi? O i cattivi sono ancor più buoni? *[D]*

CALLICLE – Ma, per Zeus, non capisco quello che dici!

SOCRATE – Non ricordi di avere affermato che i buoni sono buoni per la presenza di beni e che i cattivi sono cattivi per la presenza di mali? E di avere affermato anche che i beni sono i piaceri e i mali i dolori?

CALLICLE – Io sì.

SOCRATE – E allora, in coloro che godono, non sono presenti i beni, ossia i piaceri, se è vero che godono?

CALLICLE – E come no?

SOCRATE – Dunque, coloro che godono sono buoni perché in loro sono presenti i beni?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E allora? In coloro che soffrono non sono presenti i mali, ossia i dolori?

CALLICLE – Sono presenti. *[E]*

SOCRATE – E affermi, anche, che per la presenza dei mali i cattivi sono cattivi; oppure non lo affermi più?

CALLICLE – Io sì.

SOCRATE – Buoni, dunque, sono coloro che godono e cattivi quelli che soffrono?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E coloro che più godono o più soffrono sono rispettivamente più buoni o più cattivi, e coloro che meno lo sono di meno e coloro che in modo uguale lo sono in modo uguale?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E non affermi tu, dunque, che godono e soffrono in modo pressoché uguale gli intelligenti e i dissennati, i vili e i coraggiosi, o anche di più i vili?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Ed ora trai con me le conclusioni che scaturiscono da ciò che abbiamo convenuto. Dicono infatti che è bello *[499 A]* dire ed esaminare due o tre volte le cose belle. Affermiamo che è buono l'uomo intelligente e coraggioso? È così?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E cattivo il dissennato e vile?

CALLICLE – Precisamente.

SOCRATE – E diciamo che è buono colui che gode?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E cattivo chi soffre?

CALLICLE – Necessariamente.

SOCRATE – E che il buono e il cattivo godono e soffrono egualmente, e forse il cattivo anche di più?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Ed allora, il cattivo ed il buono non vengono ad essere ambedue uguali al buono, o, anzi, ancor più *[B]* buono il cattivo? Non derivano queste conseguenze ed anche quelle di cui abbiamo detto prima, se uno afferma che i beni e i piaceri sono la medesima cosa? Non sono queste conseguenze necessarie, o Callicle?

La distinzione fra piaceri buoni e cattivi improvvisamente ammessa da Callicle e sue conseguenze

CALLICLE – È da molto, o Socrate, che ti ascolto e che continuo a dire di sì, rendendomi conto che, se qualcuno ti fa qualche concessione per scherzo, tu ti attacchi ad essa contento come i bimbi. Come se tu credessi che io o qualche altro degli uomini non riteniamo che vi siano piaceri migliori e piaceri peggiori.

SOCRATE – Ahi, ahi! Callicle! Sei davvero un furfante e mi *tratti [C]* come un bambino, talora dicendomi che le cose stanno in un determinato modo, tal altra, invece, che stanno in un modo differente e mi inganni. Eppure io non credevo, da principio, che sarei stato ingannato deliberatamente da te, convinto che tu mi fossi amico. Ora, invece, ho ricevuto una smentita e, come sembra, secondo l'antico detto, debbo per forza fare buon viso a cattivo gioco e prendere quello che mi dai. E ciò che ora dici, a quanto pare, è che ci sono piaceri buoni e piaceri cattivi. Non è così? *[D]*

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E non sono forse buoni quelli utili e cattivi quelli dannosi?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E sono utili quelli che producono qualche bene e cattivi quelli che producono qualche male?

CALLICLE – Lo affermo.

SOCRATE – Ti riferisci a quei tipi di piaceri che sono relativi al corpo, di cui poco fa parlavamo: cioè i piaceri del mangiare e del bere? E forse, di questi piaceri, quelli che producono forza e salute nel corpo o qualche altra virtù propria del corpo, sono buoni, e quelli che producono *[E]* cose a queste contrarie sono cattivi?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E, allora, anche i dolori non sono, nello stesso modo, alcuni buoni e altri cattivi?

CALLICLE – Come no?

SOCRATE – Dunque, bisognerà preferire e conseguire quei piaceri e dolori che sono buoni?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E non i cattivi?

CALLICLE – È chiaro.

SOCRATE – In effetti, se ben ricordi, già a me e a Polo parve[57] che tutto si dovesse fare allo scopo del bene. E allora sei anche tu d'accordo su questo: che il fine di tutte le azioni è il bene, e che per esso bisogna fare tutte le altre cose e non invece esso per le altre? Aggiungi ai nostri due anche il tuo voto come terzo? *[500 A]*

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Dunque, bisogna fare tutte le cose in funzione del bene, anche le cose piacevoli, e non le cose buone in funzione delle piacevoli.

CALLICLE – Certamente.

Per distinguere piaceri buoni e cattivi occorre un conoscitore del bene

SOCRATE – E allora credi che ogni uomo sia in grado di scegliere quali

delle cose piacevoli siano buone e quali cattive, o credi che sia necessario, per ciascun caso, un competente?

CALLICLE – Un competente.

SOCRATE – Richiamiamo ora alla memoria le cose che già dicevo a Polo e a Gorgia.

Dicevo, infatti, se ricordi, *[B]* che ci sono alcune attività che tendono al piacere e che questo solo producono, ignorando il meglio ed il peggio, mentre ce ne sono altre che conoscono che cosa sia il bene e che cosa il male. E fra quelle attività che tendono ai piaceri ponevo la culinaria, la quale è una pratica e non un'arte, mentre fra quelle che tendono al bene ponevo l'arte medica.

E in nome di Zeus protettore dell'amicizia, o Callicle, non credere di dover scherzare con me, e non rispondere quello che ti salta in mente, contro le tue intime convinzioni, *[C]* e non prendere quello che io dico come uno scherzo. Vedi, infatti, che i nostri ragionamenti riguardano una questione a paragone della quale nessun'altra dovrebbe essere presa più seriamente, anche da parte di un uomo di poca intelligenza. Si tratta della questione del modo in cui si debba vivere: se nel modo al quale tu mi inviti – ossia facendo queste cose secondo te degne di un uomo, cioè parlare nell'assemblea, esercitare la retorica e prendere parte alla vita politica in questa stessa maniera in cui prendete parte voi –, oppure conducendo la vita secondo filosofia, e in che cosa questo modo di vivere differisca da quello.

E, forse, *[D]* la cosa migliore è di distinguere i due modi di vita come io avevo incominciato a fare poco fa, e dopo averli distinti e dopo aver convenuto di reciproco accordo che ci sono queste due forme di vita, indagare in che cosa differiscano fra di loro e stabilire secondo quale delle due si debba vivere. Ma forse non intendi ancora ciò che dico.

CALLICLE – No davvero.

SOCRATE – Te lo dirò in modo più chiaro. Poiché tu ed io abbiamo convenuto che esiste un bene e che esiste un piacere e che il piacere è altro dal bene, e che esiste anche un procedimento e un modo per procurarseli ambedue, ossia, da un lato, l'andare a caccia del bene, e, dall'altro, l'andare a caccia del piacere... Ma, in primo luogo, dimmi *[E]* se sei d'accordo o no su questo. Sei d'accordo?

CALLICLE – Sono d'accordo.

Richiamo del concetto di retorica come lusinga delle anime degli uomini

SOCRATE – E ora approva anche tu ciò che dissi a costoro, se ti pareva che allora dicessi il vero. E dicevo all'incirca questo: non mi pare che la culinaria sia un'arte ma una pratica, *[501 A]* mentre un'arte è la medicina; e dicevo che l'una, la medicina, indaga la natura di ciò cui essa rivolge la sua cura e la causa di ciò che fa ed è quindi in grado di rendere conto di ciascuna di queste cose; invece l'altra, quella che riguarda il piacere, e che al piacere rivolge tutta la sua cura, si dirige ad esso senza arte, senza prima indagare la natura del piacere né la causa di esso, in maniera del tutto irrazionale, senza nulla calcolare, ma solamente conservando con la pratica e l'esperienza il ricordo *[B]* di ciò che suole avvenire, così facendo procura i piaceri.

Esamina dunque, in primo luogo, se ti pare che queste cose siano state dette in modo appropriato e se anche nei confronti dell'anima ci siano altre attività dello stesso genere, le une aventi il carattere dell'arte, in quanto provvedono al bene dell'anima, le altre, invece, incuranti di questo, e protese solo a ricercare, come nell'altro caso, il piacere dell'anima, e il modo di poterlo ottenere; e a proposito dei piaceri, non

indagano quali siano migliori e quali peggiori, perché a loro non importa altro che produrre piacere, *[C]* sia esso bene o sia male.

A me, Callicle, pare che ce ne siano, e affermo che questo tipo di attività è una lusinga o del corpo o dell'anima o di qualunque altra cosa in cui si produca piacere, senza considerazione del meglio e del peggio.

Ora, condividi anche tu questo nostro parere intorno a tali cose, o hai qualcosa da obiettare?

CALLICLE – Io no, ma te lo do per buono, perché il tuo discorso giunga a conclusione e per fare piacere a Gorgia. *[D]*

SOCRATE – Forse questa lusinga si rivolge ad un'anima sola, e non a due o a molte insieme?

CALLICLE – No, ma anche a due e anche a molte insieme.

SOCRATE – Dunque, è possibile procurare piacere anche a molte persone insieme senza curarsi di ciò che sia il meglio?

CALLICLE – Credo di sì.

SOCRATE – Mi sai dire, allora, quali sono le attività che producono questo? O piuttosto, se desideri, ti interrogo io, e tu, se qualcuna ti sembra che rientri fra queste, di' di sì, e se non ti sembra, di' di no. *[E]* Esaminiamo in primo luogo l'arte del flauto. Non ti pare che essa sia tale da avere di mira solo il nostro piacere, e che non si curi d'altro?

CALLICLE – Mi pare di sì.

SOCRATE – E non ti pare che sia così, forse, anche per tutte le altre arti di questo stesso genere, come per esempio l'arte della cetra che viene praticata nelle gare?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E l'arte corale e la poesia ditirambica non ti sembrano dello stessotipo? O credi che Cinesia figlio di Meleto[78] si desse pensiero di dire cose che rendessero migliori gli uditori e non piuttosto *[502 A]* di dire cose che facessero piacere alla folla?

CALLICLE – È chiaro che è così, o Socrate, per quanto riguarda Cinesia.

SOCRATE – E il padre suo Meleto? Ti pare, forse, che cantasse accompagnandosi con la cetra, mirando al bene supremo? Anzi, neppure mirando al piacere, perché, quando cantava, infastidiva il pubblico! Dunque rifletti: non ti pare che l'arte della cetra tutta quanta e la poesia ditirambica siano state inventate solo allo scopo di produrre piacere?

CALLICLE – A me pare *[B]*

SOCRATE – E quest'arte solenne e meravigliosa che è la poesia tragica a quale fine tende con serietà? Non ti pare forse che il suo sforzo ed il suo serio impegno altro non siano se non quelli di far piacere al pubblico? Oppure ti pare che essa si impegni in modo che non si dica ciò che può fare piacere ed essere gradito al pubblico ma che può essere dannoso, e che invece si dica e si canti ciò che è sgradevole ma giovevole, sia che il pubblico provi piacere, sia che no? In quale di questi due modi ti pare che si comporti la poesia tragica?

CALLICLE – È chiaro, Socrate, che essa tende maggiormente *[C]* a piacere al pubblico e a divertirlo.

SOCRATE – Ma non dicevamo poco fa, o Callicle, che una attività di questo genere è una lusinga?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – Ebbene, se si togliesse da tutta la poesia la musica, il ritmo e il metro, che cosa rimarrebbe se non dei puri discorsi?

CALLICLE – Necessariamente.

SOCRATE – E tali discorsi non si tengono davanti a numerosa folla e al popolo?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Dunque, la poesia è una specie di discorso popolare. *[D]*

CALLICLE – Parrebbe di sì.

SOCRATE – Allora, non risulterebbe essere un discorso retorico? Non ti pare che i poeti, nei teatri, facciano della retorica?

CALLICLE – A me pare.

SOCRATE – Dunque, abbiamo ora trovato una specie di retorica che si rivolge a questa folla di fanciulli, di donne e di uomini, di schiavi e di liberi: una specie di retorica che non ammiriamo troppo, in quanto diciamo che essa è una lusinga.

CALLICLE – Certamente.

La vera retorica e il vero retore dovrebbero rendere le anime dei cittadini il più possibile buone

SOCRATE – Ebbene, che cos'è la retorica che si rivolge al popolo ateniese *[E]* e agli altri popoli di uomini liberi delle altre Città? Ti pare che i retori parlino sempre avendo come fine il bene supremo e proponendosi di far diventare i cittadini quanto migliori sia possibile, con i loro discorsi? Oppure ti pare che, anche costoro, tendano a fare cosa gradita ai cittadini, e che, trascurando il pubblico interesse per il proprio interesse privato, trattino i popoli come fanciulli, cercando solamente di far loro piacere, senza curarsi se, con i loro discorsi, diventeranno migliori o peggiori? *[503 A]*

CALLICLE – Ancora una volta, non è semplice questo che mi domandi: infatti, ci sono alcuni che dicono ciò che dicono preoccupati dell'interesse dei cittadini, invece ci sono altri che sono come dici tu.

SOCRATE – Basta così. Se ci sono due tipi di retorica, una di queste dovrà essere lusinga e oratoria di tipo deteriore, l'altra sarà invece una cosa bella e consisterà nel darsi cura che le anime dei cittadini diventino migliori per quanto è possibile, e nel fare di tutto per dire sempre le cose migliori, sia che siano gradite, sia che dispiacciano agli uditori. *[B]* Ma tu hai mai visto questa forma di retorica? E se puoi nominare qualcuno dei retori che sia tale, perché non mi hai ancora detto chi sia?

CALLICLE – Ma, per Zeus, io non so indicartene nessuno, almeno fra i retori dei nostri giorni.

SOCRATE – E, allora, puoi indicarmi qualcuno dei retori antichi, al quale gli Ateniesi possano attribuire il merito di averli fatti diventare migliori dopo che incominciò a tenere i suoi discorsi, mentre nel periodo precedente a quei discorsi erano peggiori? Io non so davvero chi sia costui! *[C]*

CALLICLE – Ma come? Non hai mai sentito dire che Temistocle[59] è stato un uomo buono, e non hai mai sentito parlare di Cimone[60], di Milziade[61] e di Pericle[62], che è morto da poco e che anche tu hai ascoltato?

SOCRATE – Sì, caro Callicle, questo sarebbe vero, se fosse virtù quella che prima tu dicevi, cioè il saper soddisfare alle passioni proprie e a quelle degli altri. Ma se questo non è vero, e se è vero, invece, quello che abbiamo dovuto ammettere nel ragionamento successivo, cioè che la virtù sta nel soddisfare solamente quei desideri che rendono l'uomo migliore *[D]* e nel realizzare questi soli e non quelli che rendono l'uomo peggiore, e che questa sola è arte: ebbene, allora io non ti so davvero citare un uomo che sia tale.

CALLICLE – Ma se cercherai bene, troverai.

L'uomo competente e buono produce ordine e armonia nelle cose di cui si occupa

SOCRATE – E vediamo allora, esaminando con calma, se qualcuno di costoro sia stato quale dico io. Ebbene: l'uomo buono, il quale parla, avendo come scopo il meglio, non parlerà forse non a caso, ma *[E]* avendo di mira qualche cosa? E così anche tutti gli altri artefici si applicano, cia-

scuno alla propria opera, non scegliendo a caso i materiali, ma in modo che ciò che essi producono acquisti una certa forma. Per esempio, guarda i pittori, gli architetti, i costruttori di navi e tutti gli altri artefici, o chiunque tu voglia di loro: noterai che ciascuno mette ciascuna cosa in un dato ordine e fa in modo che l'una cosa convenga e si adatti all'altra, fino a che il tutto risulti qualcosa di perfettamente ordinato. *[504 A]* E come gli altri artefici, così anche coloro che abbiamo menzionato poco fa, ossia coloro che si dedicano alla cura del corpo, i maestri di ginnastica e i medici, regolano e rendono armonico il corpo. Siamo d'accordo che la cosa sta a questo modo o no?

CALLICLE – Sia pure così!

SOCRATE – Una casa, dunque, che abbia ordine e armonia, potrà essere una buona casa, mentre quella che ha disordine cattiva.

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E allora, non è così anche per una nave? *[B]*

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E possiamo affermare la stessa cosa anche per i corpi?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E l'anima? Sarà buona quando abbia in sé disordine o quando abbia in sé ordine e armonia?

CALLICLE – In base alle cose dette prima, è necessario ammettere anche questo.

SOCRATE – E allora, come si chiama l'effetto derivante dall'ordine e dall'armonia nel corpo?

CALLICLE – Forse vuoi dire la salute e la forza. *[C]*

SOCRATE – Precisamente. E come si chiama ciò che nell'anima nasce dall'ordine e dall'armonia? Cerca di trovare e di dire un nome così come l'hai trovato a proposito del corpo.

CALLICLE – E perché non lo dici tu, o Socrate?

SOCRATE – Se preferisci, lo dirò io. Tu, però, se ti sembra che io dica bene, dammi la tua approvazione, e se no, non darmi la tua approvazione e confutami. Orbene, a me pare che per l'ordine del corpo la parola giusta sia «sano»: di qui nasce la salute nel corpo e ogni altra virtù fisica. È così o non è così?

CALLICLE – È così. *[D]*

SOCRATE – E per l'ordine e l'armonia dell'anima la parola giusta è «legittimità» e «legge»: di qui derivano gli uomini osservanti della legge e dei costumi ordinati. E in questo consiste la giustizia e la temperanza. Sei d'accordo anche tu o no?

CALLICLE – Sia pure.

Il vero retore deve fare in modo che nei cittadini si producano ordine, giustizia e temperanza

SOCRATE – Pertanto quel retore, cioè il retore che è competente e buono, a questo mirando, rivolgerà alle anime tutti i discorsi e le azioni che farà, e, se dovrà offrire qualcosa, la offrirà, e, se dovrà togliere qualche altra cosa, la toglierà, sempre tenendo la sua mente fissa a questo scopo: che nell'anima dei suoi concittadini *[E]* si produca giustizia e scompaia ingiustizia, si produca la temperanza e scompaia la dissolutezza, si produca ogni altra virtù e scompaia la malvagità. Sei d'accordo?

CALLICLE – Sì. Sono d'accordo.

SOCRATE – Infatti, di quale vantaggio può mai essere, o Callicle, il dare ad un corpo ammalato e ridotto in cattivo stato molti e squisiti cibi e bevande o tutte le altre cose, che non gli potrebbero giovare in alcun modo, o che anzi, all'opposto, con tutta probabilità, gli recherebbero anche maggior danno? È così? *[505 A]*

CALLICLE – Sia pure.

SOCRATE – Non credo, infatti, che all'uomo giovi vivere con il corpo in

cattivo stato, perché, necessariamente, ciò significherebbe vivere anche miseramente. O non è così?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E anche il soddisfare agli appetiti, come per esempio il mangiare quanto si vuole quando si ha fame ed il bere quando si ha sete, i medici non lo permettono, forse, per lo più, a chi è sano, mentre a chi è ammalato non permettono mai di saziarsi di ciò che desidera? Ammetti anche questo?

CALLICLE – Io sì. *[B]*

SOCRATE – E per quanto riguarda l'anima, o carissimo, non è lo stesso? Fino a che essa rimanga malvagia, essendo dissennata e dissoluta, ingiusta ed empia, bisogna impedirle di soddisfare le sue passioni e non concederle di fare se non cose che la facciano diventare migliore. Affermi questo o no?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Così, infatti, è meglio per l'anima stessa.

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E impedirle di soddisfare le proprie passioni non significa forse castigarla?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Dunque, per l'anima il castigo è cosa migliore che non la dissoluteza, come tu ritenevi poco fa. *[C]*

Intermezzo. Callicle vuole smettere di discutere con Socrate

CALLICLE – Io non so che cosa tu dica, o Socrate. Interroga qualcun altro!

SOCRATE – Quest'uomo non permette di ricevere vantaggi, e non vuole sopportare di subire il castigo di cui stiamo ragionando.

CALLICLE – Non m'importa proprio un bel niente delle cose che dici, e ti ho dato queste risposte solo per compiacere a Gorgia.

SOCRATE – E sia! Allora che cosa dovremo fare? Lasceremo il discorso a metà?

CALLICLE – Lo saprai tu!

SOCRATE – Ma dicono che non sia permesso lasciare a metà i miti e che si debba dare loro una testa, *[D]* perché non vadano poi in giro senza testa. Rispondimi dunque anche per il resto, affinché anche il nostro discorso possa avere una testa[63].

CALLICLE – Sei davvero prepotente, Socrate! Ma se mi dai retta, lascerai stare questo discorso, o ti cercherai un altro con cui discutere.

SOCRATE – Allora c'è un altro che vuole discutere? Non vorremo certo lasciare incompiuto il ragionamento!

CALLICLE – E non potresti terminarlo da solo, parlando da solo e rispondendo a te stesso? *[E]*

SOCRATE – Vuoi che si verifichi, nei miei riguardi, quello che dice Epicarmo: *e ciò che prima dicevano in due*[64], dovrò essere in grado di dirlo da solo? Ma forse è necessario fare così. Però, se lo faremo, penso che noi tutti dovremo andare a gara nel voler sapere che cosa sia il vero e che cosa sia il falso riguardo alle cose di cui stiamo ragionando: infatti sarà un beneficio per tutti che questo venga messo in chiaro.

Cercherò, *[506 A]* pertanto, di esporre come mi sembri che stiano le cose. E se a qualcuno di voi parrà che io ammetta con me stesso cose che non sono, costui dovrà interrompermi e confutarmi. Infatti neppure io dico le cose che dico già sapendole, ma ne faccio ricerca insieme a voi, sicché, se il mio oppositore avrà qualcosa di valido da dire, io sarò il primo a dare il mio assenso. Però dico questo, nell'ipotesi che vi sembri che il discorso si debba concludere. Se invece non volete, lasciamo stare e andiamocene via.

GORGIA – Ma a me non pare, o Socrate, che si debba *[B]* andar via; invece, mi sembra opportuno che tu termini il ragionamento e credo che anche gli altri siano dello stesso parere. Sono proprio desideroso di sentire come da solo sai esporre ciò che rimane.

SOCRATE – Veramente, o Gorgia, con piacere io avrei ancora discusso con Callicle, finché gli avessi restituito la parola di Anfione in cambio di quella di Zeto[65]. Ma poiché tu, o Callicle, non vuoi terminare la discussione, almeno ascoltami e opponiti là dove ti sembra che io non *[C]* dica bene. E se tu mi confuterai, io non mi sdegnerò con te, come tu hai fatto con me, ma ti annovererò fra i miei più grandi benefattori.

CALLICLE – Parla tu da solo, o carissimo, e concludi.

Parte quarta. Socrate dialoga prevalentemente con se stesso

L'anima buona è ordinata e temperante

SOCRATE – Allora ascolta, mentre io riassumo il discorso da principio.

«Forse il piacere e il bene sono la medesima cosa?».

«Non sono la medesima cosa, come io e Callicle abbiamo convenuto».

«E bisognerà perseguire il piacere in vista del bene, oppure il bene in vista del piacere?».

«Il piacere in vista del bene».

«E il piacere è quello che, *[D]* sopravvenendo, ci fa godere, mentre il bene è ciò che, con la sua presenza, ci fa essere buoni?».

«Certamente».

«Ma noi e tutte quante le altre cose che sono buone, siamo buoni per la presenza di una certa virtù?».

«A me pare che sia necessario, o Callicle!».

«Ma la virtù di ciascuna cosa, di un attrezzo, di un corpo, di un'anima e di ogni animale, sopravviene in modo perfetto non certo a caso, ma si produce con ordine, con precisione e con arte, come è confacente a ciascuna di esse. Non è così?».

«Sì, lo affermo». *[E]*

«La virtù di ciascuna cosa, dunque, è qualcosa disposto con ordine e regolato?».

«Lo affermo anch'io».

«Dunque, un determinato ordine che è presente in ciascuno ed è peculiare di ciascuno è ciò che rende buono ciascuno degli esseri».

«Pare anche a me».

«Allora, anche l'anima che possieda l'ordine che le è proprio è migliore della disordinata?».

«Necessariamente».

«E quella che ha ordine è ordinata?».

«E come potrebbe non esserlo?». *[507 A]*

«E quella che è ordinata è anche temperante?».

«È assolutamente necessario».

«L'anima temperante, allora, è buona?».

Io contro queste cose non ho nulla da obiettare, o Callicle. Ma se tu hai qualcosa da obiettare, ammaestraci.

CALLICLE – Continua, caro!

L'anima buona e temperante è felice

SOCRATE – Allora dico questo.

«Se l'anima temperante è buona, quella che si trova nella condizione opposta rispetto alla temperante è cattiva. E, questa, abbiamo detto che è l'anima dissennata e dissoluta».

«Certamente».

«E, allora, l'uomo temperante non deve forse fare ciò che conviene fare verso gli dèi e verso gli uomini, perché, se non facesse ciò che è conveniente fare, non sarebbe temperante?». *[B]*

«È necessario che sia così».

«E, facendo le cose che è conveniente fare verso gli uomini, farà cose giuste, mentre, facendo le cose che è conveniente fare verso gli dèi, farà cose sante. E chi fa cose giuste e sante è necessario che sia, egli stesso, giusto e santo».

«È così».

«E sarà necessariamente anche coraggioso. Infatti, non è certo proprio dell'uomo temperante né perseguire né fuggire ciò che non si conviene, bensì perseguire e fuggire quelle cose che si deve: cose, uomini, piaceri e dolori, e, perseverando, resistere quando occorra. Sicché è assolutamente *[C]* necessario, o Callicle, che il temperante, come dicevamo, essendo giusto, coraggioso e santo, sia anche uomo perfettamente buono, e che il buono faccia bene e onestamente le cose che fa, e che chi fa bene sia beato e felice, mentre chi è malvagio e chi fa male sia infelice. E, questi, è colui che si trova in una condizione opposta a quella del temperante, cioè il dissoluto che tu esalti».

L'uomo ingiusto e dissoluto non può essere amico né agli altri uomini né agli dèi

Sono queste, dunque, le cose che io affermo; e dico, anche, che esse sono vere. E se sono vere, chi vuole essere felice, come è evidente, *[D]* dovrà perseguire ed esercitare la temperanza e dovrà fuggire la dissolutezza, con tutte le forze, e, soprattutto, dovrà provvedere di non avere bisogno di essere castigato. E se ne avrà bisogno, o lui o altri dei suoi familiari o un privato o anche una Città, gli dovrà essere inflitta la pena e il castigo, se vuole esser felice!

Questo mi sembra essere lo scopo in funzione del quale l'uomo deve vivere. E a questo scopo deve volgere tutte le energie sue e quelle della Città: che giustizia e temperanza *[E]* siano presenti in chi vuole essere felice. In questo modo egli deve comportarsi e non deve permettere che le sue passioni si sfrenino, per poi cercare di soddisfarle – male interminabile! – vivendo, così, una vita da ladro. Infatti, quest'uomo non potrebbe essere amico né ad altro uomo né a un dio, perché non ha capacità di comunanza con essi, e dove non c'è comunanza non ci può essere neppure amicizia.

Dimensione cosmica dell'ordine, della comunanza e della temperanza

E i sapienti[66] dicono, o Callicle, che cielo, *[508 A]* terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dalla temperanza e dalla giustizia: ed è proprio per tale ragione, o amico, che essi chiamano questo intero universo «cosmo», ordine, e non, invece, disordine o dissolutezza.

Ora, mi sembra che tu non ponga mente a queste cose, pur essendo tanto sapiente, e mi sembra che ti sia sfuggito che l'uguaglianza geometrica[67] ha un grande potere fra gli dèi e fra gli uomini. Tu credi, invece, che si debba perseguire l'eccesso: infatti trascuri la geometria![68]

E sia. Allora, o dovremo confutare questo ragionamento, *[B]* dimostrando che non per il possesso della giustizia e della temperanza i felici sono felici, e che non per il possesso della malvagità gli infelici sono tali; oppure, se questo è vero, si dovrà esaminare quali siano le conseguenze.

E le conseguenze, o Callicle, sono tutte le affermazioni precedenti, a proposito delle quali mi domandavi se parlassi seriamente[69], quando dicevo che bisognerebbe accusare sé e il figlio e l'amico, quando si commetta ingiustizia, e che della retorica bisognerebbe servirsi proprio a tale scopo. E quello che tu ritenevi che Polo mi concedesse solo per ritegno[70], era

effettivamente vero: era vero, cioè, che il fare ingiustizia è più brutto del riceverla; *[C]* e, inoltre, era vero che chi vuole essere retore in maniera retta deve essere giusto e conoscitore del giusto: e questo è ciò che Gorgia ha concesso, come disse Polo[71], a sua volta per puro ritegno.

Ripresa delle grandi tesi etiche

Se queste cose stanno così, esaminiamo quanto tu mi rimproveri: se hai ragione o se hai torto di affermare che io non sono in grado di soccorrere me stesso, né alcuno degli amici e familiari, né di salvare né me né loro dai pericoli più grandi, ma che, come coloro che sono privi di diritti civili, sono in balìa di chiunque, *[D]* sia che costui voglia prendere a schiaffi, secondo la tua cruda affermazione, sia che voglia spogliare degli averi, sia che voglia scacciare dalla Città, e, infine, anche uccidere; e che trovarsi in tali condizioni è la più brutta di tutte le cose, secondo il tuo ragionamento.

Quale sia, invece, il mio pensiero, si è già detto più volte, ma nulla vieta che lo esprima ancora una volta. Io affermo, o Callicle, che non l'essere ingiustamente schiaffeggiato, né *[E]* l'essere ferito o derubato è la cosa più brutta, ma che più brutto e peggiore è percuotere e offendere ingiustamente me e le mie cose; e che ridurre in schiavitù e scassinare le case, e, in breve, commettere qualsiasi ingiustizia contro me o contro le mie cose, per chi la commette, è cosa peggiore e più brutta che per me che la ricevo[72].

Queste cose – che a noi, sopra, nei discorsi precedentemente fatti, ci sono risultate nel modo che io dico – sono tenute e legate, *[509 A]* per usare un'espressione piuttosto forte, con ragioni di ferro e di diamante, almeno come sembrerebbe fino a questo punto: con ragioni che, se tu non scioglierai o altri più ardito di te non scioglierà, non permetteranno che si dica diversamente da come io dico ora.

Per me, infatti, resta sempre vera la stessa affermazione: cioè che io non so come stiano queste cose, e che, d'altra parte, nessuno di coloro che ho incontrato, così come è avvenuto anche ora, è in grado di dire diversamente, senza essere ridicolo.

Io sostengo, dunque, *[B]* che queste cose stanno a questo modo. E se è così, e se il più grande dei mali è l'ingiustizia per colui che la commette, e se male ancora più grande, se mai è possibile, di questo che pure è grandissimo, è che chi ha commesso ingiustizia non sconti la pena; ebbene, qual è, allora, quell'aiuto che, se l'uomo non fosse in grado di recare a se medesimo, sarebbe davvero ridicolo? Non è forse quello che allontana da noi il danno più grande?

Ma è assolutamente necessario che la cosa più brutta sia non poter recare quest'aiuto né a se stesso né ai propri amici e familiari, e che la seconda cosa brutta *[C]* sia il non poter recare aiuto contro il male che viene secondo, e che terza sia il non poter recare aiuto contro il terzo male e così di seguito: insomma, quale è la natura della gravità di ciascun male, tale è la bellezza del poter portare aiuto, e tale è anche la vergogna del non potere. La cosa sta forse in altri termini, o Callicle?

CALLICLE – Non sta in altri termini.

Bisognerebbe trovare la potenza e l'arte di non commettere l'ingiustizia e di non subirne

SOCRATE – E poiché ci sono due mali: il fare e il ricevere ingiustizia, affermo che è male maggiore il fare ingiustizia e minore il riceverla. E, allora, che cosa dovrebbe procurarsi l'uomo per soccorrere se stesso *[D]* in modo da avere ambedue questi vantaggi: quello che deriva dal non fare

ingiustizia e quello che deriva dal non riceverla? Quali di queste due cose: la potenza o la volontà? Mi spiego: basterà che uno non voglia ricevere ingiustizia per non riceverla, oppure non riceverà ingiustizia solo se si procurerà la potenza necessaria per non ricevere ingiustizia?

CALLICLE – È evidente: qualora si procurerà la potenza!

SOCRATE – E per non commettere ingiustizia? Forse, se non vorrà commettere ingiustizia, basterà questo stesso potere per non volere, e in tal modo non la commetterà? Oppure, anche per questo, *[E]* dovrà procurarsi una potenza e un'arte, di modo che, se non le imparerà e non le eserciterà, commetterà ingiustizia?

Perché non mi rispondi anche su questo, o Callicle, e non mi dici se, quando abbiamo ammesso che nessuno commette ingiustizia volontariamente e che quelli che commettono ingiustizia la commettono tutti involontariamente, Polo ed io siamo stati giustamente costretti ad ammettere questo nei precedenti ragionamenti? *[510 A]*

CALLICLE – E ammettiamo pure che sia così, o Socrate, purché tu termini una buona volta questo discorso!

SOCRATE – Anche per questo, dunque, come sembra, cioè al fine di non commettere ingiustizia, bisogna procurarsi una potenza ed un'arte.

CALLICLE – Certamente.

Il farsi amici dei potenti mette nelle condizioni, per non subire ingiustizie, di fare ingiustizie

SOCRATE – E qual è, allora, l'arte che fornisce ciò che occorre per non subire ingiustizia, o per subirne il meno possibile? Guarda se non sembri anche a te che sia quella che io penso. A me pare, infatti, che sia questa: che uno si faccia capo o tiranno nella propria Città, o che si faccia amico del governo che regge la Città.

CALLICLE – Vedi, o Socrate, che io sono pronto a lodarti, *[B]* se tu dici bene. Questo mi pare che tu l'abbia detto molto bene!

SOCRATE – Vedi se ti sembra che io dica bene anche quest'altro. A me pare che ogni uomo sia soprattutto amico di un altro uomo, come anche gli antichi sapienti dicono[73], quando l'uno sia simile all'altro.

CALLICLE – Mi sembra di sì.

SOCRATE – E allora, quando sia signore un tiranno rozzo senza educazione, se nella Città ci fosse uno migliore di lui, certamente il tiranno lo temerebbe e non potrebbe mai *[C]* sinceramente essergli amico.

CALLICLE – È così.

SOCRATE – E se ci fosse uno molto inferiore rispetto a lui, neppure a questi egli potrebbe essere amico: infatti il tiranno non lo terrebbe in nessun conto, e non lo considererebbe mai seriamente come amico.

CALLICLE – Anche questo è vero.

SOCRATE – Al tiranno, allora, come amico degno di considerazione, resta solo colui che, avendo la stessa indole e avendo in disprezzo e in pregio le medesime cose, sia disposto a lasciarsi comandare e a soggiacere ai voleri del signore. Costui sarà assai potente nella Città, e nessuno potrà fargli ingiustizia impunemente. *[D]* È così?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Se, dunque, in questa Città, uno dei giovani nutrisse questo pensiero: «In quale modo potrei diventare così potente che nessuno possa farmi offesa?», questa, a quanto sembra, sarebbe la via che egli dovrebbe seguire: abituarsi subito, fin da giovane, a provare diletto o disprezzo per le stesse cose per le quali prova diletto o disprezzo colui che domina, e procurare di essere quanto più possibile simile a lui. Non è così?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Costui, dunque, raggiungerà lo scopo di non ricevere ingiustizia e di avere grande *[E]* potenza nella Città, almeno stando al vostro ragionamento.

CALLICLE – Precisamente.

SOCRATE – Ma riuscirà anche a non fare ingiustizia? O sarà ben lontano da questo, se deve essere simile a colui che domina, il quale è un ingiusto, e se dovrà avere grande potere presso costui? Ma io credo, al contrario, che, in questo modo, egli si predisporrà a commettere il più gran numero di ingiustizie, e, dopo averle commesse, a non scontare la pena. Non è così?

CALLICLE – Sembra. *[511 A]*

SOCRATE – E, allora, gli verrà, da questo, il male più grande: cioè l'essere malvagio e corrotto nell'anima, a causa dell'imitazione del signore e della potenza acquistata.

CALLICLE – Io non so come tu faccia a rigirare ogni volta in su e in giù i discorsi, o Socrate! O non sai che costui che imita colui che ha il dominio, potrà, se lo vorrà, uccidere chi non lo imita e spogliarlo di ogni suo bene? *[B]*

La retorica potrebbe salvare la vita fisica, ma solo questa

SOCRATE – Lo so, caro Callicle, dal momento che non sono sordo: l'ho sentito da te e da Polo ripetutamente, poco fa, e l'ho sentito da quasi tutti gli uomini di questa Città. Ma ascolta anche tu quello che dico io: lo ucciderà, se vorrà; ma sarà un malvagio che ucciderà un uomo onesto.

CALLICLE – E, questa, non è forse una cosa assolutamente intollerabile?

SOCRATE – Non per chi ha senno, come dimostra il nostro ragionamento. O credi che l'uomo debba cercare solo di vivere più a lungo che sia possibile e di praticare quelle arti che in ogni caso *[C]* ci salvano dai pericoli, come, appunto, questa che mi esorti a praticare, la quale ci salva nei tribunali?

CALLICLE – Sì, per Zeus, e ti do davvero un buon consiglio!

SOCRATE – E allora, o carissimo, ti pare, forse, che anche l'arte del nuoto sia considerevole?

CALLICLE – No, per Zeus!

SOCRATE – Eppure salva anch'essa gli uomini dalla morte, quando si trovino in quella situazione in cui c'è bisogno di quest'arte. Ma se questa ti pare che sia di poco conto, io te ne dirò *[D]* un'altra più importante: quella del pilota. Questa non solo salva le anime, ma anche i corpi e le ricchezze dagli estremi pericoli, proprio come la retorica! Eppure, essa è riservata e moderata e non si vanta pomposamente come se compisse cose fuori dall'ordinario; e, invece, riuscendo a ottenere gli stessi effetti dell'arte oratoria forense, quando ti porti sano e salvo da Egina[74] fin qui, esigerà come compenso – credo – due oboli; e se dall'Egitto o dal Ponto[75], *[E]* o anche da molto più lontano, per questo suo grande beneficio, dopo aver portato in salvo, come dicevo poco fa, e te e i figli e la moglie e i tuoi averi, e dopo averti sbarcato sul porto, esigerà un paio di dracme al massimo. E colui che possiede quest'arte e che ha fatto tutto questo, sceso a terra, passeggerà sulla riva del mare, accanto alla sua nave, con aspetto dimesso. Io credo, infatti, che egli sappia rendersi conto del fatto che non può sapere a quali passeggeri egli abbia giovato col non averli lasciati affondare nel mare, e a quali abbia nuociuto, ben sapendo *[512 A]* che non li ha affatto sbarcati migliori, né nel corpo né nell'anima, rispetto a quando si imbarcarono. E, allora, si rende conto che, se qualcuno è afflitto da grandi e insanabili mali del corpo e non è [illegible]ato, costui è sciagurato, propri[illegible]hé non è morto, e che,

quindi, costui non ha ricevuto da lui alcun giovamento. E, così, si rende conto che, se qualcuno ha molti e incurabili mali in ciò che vale ben più del corpo, cioè nell'anima, non mette conto che costui viva, e che non gli porterà giovamento se lo si salva dal mare o dal tribunale o da qualsiasi altro pericolo. *[B]* Ma sa che, per l'uomo perverso, non è meglio vivere: infatti, necessariamente egli vive male.

Perciò il pilota della nave non suole vantarsi, anche se ci salva. E neppure, o carissimo, si vanta il costruttore di macchine da guerra, il quale, talvolta, è capace di salvare non meno dello stratega o del pilota o di chiunque altro: infatti, si verifica anche il caso che egli, talvolta, salvi intere Città. O non ti pare che sia paragonabile all'avvocato? Eppure, se volesse parlare come voi, o Callicle, *[C]* vantando la sua attività, egli ci potrebbe subissare sotto le sue argomentazioni, sostenendo la necessità di diventare costruttori di macchine da guerra ed esortandoci a questo ed affermando che tutto il resto è nulla. E le sue ragioni sarebbero effettivamente pertinenti. Ciononostante tu tieni in assai scarsa considerazione lui e la sua arte, e lo chiami costruttore di macchine con tono di disprezzo, e non vorresti certo dare la tua figlia in sposa a suo figlio, né lasciar prendere in moglie a tuo figlio la figlia di lui.

Eppure, stando agli argomenti che adduci per lodare la tua arte, con quale valida ragione puoi mai disprezzare il costruttore di macchine *[D]* e gli altri di cui poco fa si parlava? So che potresti rispondere che tu sei migliore e di migliore famiglia. Ma se il meglio non consiste in ciò che io dico, e se la virtù consiste solo in questo, ossia nel salvare sé e le proprie cose, qualsiasi sia la condizione interiore in cui uno si trovi, il disprezzo che tu hai per il costruttore di macchine, per il medico e per le altre arti, che sono state costituite al fine di salvare gli uomini, è semplicemente ridicolo.

Ciò che vale non è il vivere come tale ma il vivere secondo giustizia

Ma, o benedett'uomo, fa' ben attenzione che la nobiltà e il bene non siano altra cosa che il salvare se stessi e l'essere salvati. E renditi conto che *[E]* chi è veramente uomo deve abbandonare la preoccupazione di vivere più o meno tempo e che non deve essere troppo attaccato alla vita, ma affidandosi, in questo, al dio ed avendo fede in ciò che dicono le donne, che cioè *nessuno può sfuggire al proprio destino*[76]; e dopo di ciò egli deve preoccuparsi di come possa vivere nel miglior modo possibile questo tempo che gli resta ancora da vivere: se conformandosi o no *[513 A]* alla forma di costituzione della Città in cui abita; in questo caso, tu devi, allora, diventare il più possibile uguale al popolo di Atene, se vuoi riuscirgli gradito ed avere grande potere nella Città!

Guarda, dunque, se questo sia di effettiva utilità a te e a me, affinché, o carissimo, non ci capiti quello che dicono capiti alle maghe della Tessaglia che tirano giù la luna[77], e se la scelta di questa potenza nella Città non comprometta, in realtà, il possesso delle cose che abbiamo più care.

Se, poi, tu credi che qualcuno ti possa insegnare un'arte che sia tale *[B]* da renderti molto potente nella Città, restando però differente dalla costituzione della medesima, sia in meglio sia in peggio: ebbene, o Callicle, sbagli, ne sono convinto! Infatti, dovrai essere non solo imitatore di costoro, ma dovrai farti simile nella tua stessa natura a costoro, se vuoi stringere una vera amicizia col popolo o Demo degli Ateniesi e, sì, per Zeus, anche con Demo figlio di Pirilampo! Chi, dunque, ti renderà somi-

gliantissimo a costoro, questi ti renderà come desideri essere, cioè politico e retore. Tutti, infatti, *[C]* provano piacere nell'udire discorsi consoni al proprio modo di sentire e di pensare e si sdegnano nell'udire quelli che non lo sono; a meno che tu, o amico carissimo, non la pensi diversamente. Abbiamo qualcosa da obiettare, Callicle?

CALLICLE – Non so come, ma mi pare che tu dica bene, o Socrate. Eppure io provo lo stesso stato d'animo che prova la maggior parte della gente: non so darti ragione del tutto!

Il vero compito del politico sta nel prendersi cura che i cittadini diventino il più possibile migliori

SOCRATE – È l'amore del popolo, Callicle, dentro alla tua anima, che mi oppone resistenza. Ma se, forse, più volte esamineremo meglio *[D]* queste stesse cose, finirai per persuaderti. Richiama alla mente quello che dicevamo, ossia che ci sono due sistemi per curare, rispettivamente, il corpo e l'anima, uno che si occupa di essi al fine di produrre piacere, l'altro, invece, al fine di ottenere il maggior bene, senza assecondare il piacere, ma, anzi, contrastandolo. Non erano queste le cose che avevamo stabilito?

CALLICLE – Precisamente.

SOCRATE – Allora l'uno, quello che tende alla produzione del piacere, è ignobile e non risulta essere altro che una lusinga. Non è così? *[E]*

CALLICLE – E sia pure, se così vuoi.

SOCRATE – L'altro, invece, tende a far sì che la cosa che curiamo diventi quanto è possibile migliore, sia che si tratti del corpo, sia che si tratti dell'anima.

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E allora? Non dovremo cercare di prenderci cura della Città e dei cittadini, con l'intento di rendere i cittadini stessi quanto è possibile migliori? Infatti, senza questo, non è di alcuna utilità – come già prima abbiamo veduto – portare alcun altro *[514 A]* beneficio, se non è onesto l'intendimento di coloro che si accingono a ricevere grandi ricchezze o il dominio su altri o qualsiasi altro tipo di potere. Affermiamo che sia così?

CALLICLE – Certo, se ti fa piacere!

SOCRATE – Se, pertanto, noi due ci esortassimo, o Callicle, ad assumerci l'incarico dell'esecuzione di lavori pubblici, come grandi costruzioni di mura, di arsenali o di templi, non dovremmo, prima, esaminare noi stessi *[B]* ed accertare, innanzi tutto, se conosciamo o no l'arte del costruire e da ch' l'abbiamo appresa? Dovremmo fare questo o no?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E, in secondo luogo, non dovremmo accertare anche questo, ossia se mai abbiamo costruito un edificio privato, o per qualche amico o per noi stessi, e se questo edificio sia bello o brutto? E se, effettuando questo esame, trovassimo che i nostri maestri furono buoni *[C]* ed apprezzati e che molti e begli edifici furono costruiti da noi insieme ai maestri, e molti anche da soli, dopo che avevamo lasciati i maestri: ebbene, stando così le cose, sarebbe allora da uomini assennati intraprendere i lavori pubblici. Ma se noi non avessimo da indicare alcun maestro e nessuna costruzione, oppure molte ma di nessun valore, allora sarebbe cosa folle intraprendere lavori pubblici o esortarci a vicenda ad avanzare pretese su di essi. Diciamo che queste cose sono ben dette o no? *[D]*

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – E non è così per tutto il resto? Se pretendessimo di esercitare la pubblica professione del medico, e, convinti di essere valenti medici, volessimo competere, certamente ci esamineremmo a vicenda, io te e tu me, a questo modo: «Suvvia, per gli dèi,

quanto al corpo, come sta di salute Socrate stesso? C'è qualcuno, schiavo o libero, che sia già stato guarito ad opera di Socrate?». E credo che anch'io farei altre domande di questo tipo per quanto riguarda te. E se non trovassimo nessuno *[E]* che per opera nostra fosse diventato migliore quanto al corpo, né fra i forestieri né fra i cittadini, né uomo né donna, per Zeus, Callicle, non sarebbe veramente cosa ridicola che arrivassimo a tal limite di stoltezza che, prima di aver cercato molte volte in privato di esercitarci in qualche modo e prima di aver fatto molti tentativi di riuscire e di aquistare adeguata pratica dell'arte, cominciassimo, come dice il proverbio, ad imparare a fare i vasi partendo dall'orcio[78], e volessimo esercitare la pubblica professione e pretendessimo che anche altri facessero la medesima cosa? Non ti pare che sia insensato agire in questo modo?

CALLICLE – Mi pare. *[515 A]*

SOCRATE – Ed ora, o uomo eccellente, dal momento che tu stesso hai iniziato da poco ad occuparti di faccende politiche e inviti anche me e mi rimproveri perché non me ne occupo, non dovremo sottoporci ad un esame chiedendoci a vicenda: «Suvvia, Callicle, hai già reso migliore qualche cittadino? C'è qualcuno che, mentre prima era malvagio, ingiusto, dissoluto e dissennato, per opera di Callicle sia diventato un uomo per bene, sia esso forestiero o cittadino, schiavo o libero?». Dimmi, *[B]* Callicle, se qualcuno ti facesse questa domanda, che cosa risponderesti? Quale uomo potresti dire che sia diventato migliore, stando insieme a te?

Perché esiti a rispondere, se già esiste qualche tua opera di quando eri ancora privato cittadino, prima che intraprendessi la vita pubblica?

CALLICLE – Sei davvero litigioso, o Socrate!

Furono davvero grandi politici uomini come Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle?

SOCRATE – Non è per desiderio di prevalere che ti interrogo, ma perché voglio sapere veramente in quale maniera credi si debba prendere parte alla vita politica in questa Città. O ti prenderai cura, una volta *[C]* raggiunto il potere politico, di altra cosa che non sia il come noi cittadini possiamo diventare quanto è possibile migliori? Non abbiamo già più volte ammesso che l'uomo politico è questo?

Lo abbiamo ammesso o no?

Rispondi!

Lo abbiamo ammesso, risponderò io per te.

Se, dunque, l'uomo buono dovrà procurare alla propria Città questo, ebbene, cerca di richiamare alla memoria e di dirmi se, per quanto concerne quegli uomini di cui parlavi poco fa, ti sembra ancora che siano stati buoni cittadini: *[D]* Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle[79].

CALLICLE – A me sì!

SOCRATE – Dunque, se erano buoni, evidentemente, ciascuno di loro rese migliori i cittadini, da peggiori che erano. Li rese migliori o no?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E dunque, quando Pericle cominciò a parlare nell'assemblea al popolo, gli Ateniesi erano peggiori di quando egli tenne i suoi ultimi discorsi?

CALLICLE – Forse.

SOCRATE – Non dovresti dire «forse», o carissimo, ma «necessariamente», stando alle cose che abbiamo ammesso, se quello era effettivamente un buon politico! *[E]*

CALLICLE – E allora?

SOCRATE – Nulla. Ma dimmi anche questo: se, cioè, si dice che gli Ateniesi per opera di Pericle siano diventati migliori, o, all'opposto, se si dice che

siano stati da lui corrotti. In realtà, io sento dire questo: che Pericle rese gli Ateniesi più pigri, vili, ciarloni e avidi di danaro, avendo per primo introdotto il compenso per i pubblici uffici.

CALLICLE – Senti dire queste cose, caro Socrate, da quelli che hanno le orecchie rotte![80]

SOCRATE – Queste altre, però, non le sento dire, ma le so bene io, e le sai anche tu: che, cioè, Pericle, da principio, ebbe una grande reputazione, e gli Ateniesi non gli inflissero nessuna condanna, quando erano peggiori; invece, dopo che, per opera sua, divennero onesti e buoni, *[516 A]* cioè verso la fine della vita di Pericle, gli inflissero una condanna per furto, e poco mancò che non lo mandassero a morte: evidentemente, erano convinti che egli fosse un malvagio.

CALLICLE – E allora? Per questo Pericle fu un malvagio?

SOCRATE – Un allevatore di asini, di cavalli e di buoi, che fosse quale fu Pericle, sarebbe o no considerato un cattivo allevatore, se, avendoli presi che non recalcitravano e non tiravano cornate e non mordevano, finì per far fare loro tutte queste cose e renderli selvatici? O non ti sembra *[B]* che sia un cattivo allevatore, chiunque egli sia e di qualunque animale si prenda cura, colui che, avendoli presi più mansueti, li restituisca più selvatici di quanto non li avesse ricevuti? Ti sembra o no?

CALLICLE – Te lo concedo, per farti piacere.

SOCRATE – Allora fammi il piacere di rispondere anche a questa domanda: è un animale anche l'uomo, oppure no?

CALLICLE – E come no?

SOCRATE – E Pericle non aveva forse cura degli uomini?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E allora? Non dovevano questi, come abbiamo convenuto poco fa[81], diventare più giusti, invece che più ingiusti, per opera di lui, se *[C]* veramente egli avesse avuto cura di essi da buon politico?

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – Ma i giusti sono mansueti, come dice Omero[82]. Che dici tu? Non è così?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Ma egli li rese più selvatici di quanto non li ricevette, e addirittura contro se stesso, come non avrebbe assolutamente voluto.

CALLICLE – Vuoi che ti dia ragione?

SOCRATE – Solo se ti pare che io dica il vero.

CALLICLE – E sia pure così.

SOCRATE – E se più selvatici, non li rese forse più ingiusti e peggiori? *[D]*

CALLICLE – E sia.

SOCRATE – Dunque, Pericle non fu un buon politico, in base a questo ragionamento.

CALLICLE – Almeno lo dici tu!

SOCRATE – Per Zeus! Lo dici anche tu, in base a ciò che hai ammesso.

E dimmi ancora di Cimone. Non gli inflissero forse l'ostracismo[83] proprio coloro ai quali egli dirigeva le sue cure, per potere non più sentire la sua voce per dieci anni?

E a Temistocle non usarono il medesimo trattamento[84], e non lo esiliarono per ginuta?

E Milziade, il vincitore di Maratona, non decisero forse di gettarlo nel baratro[85], *[E]* e se non fosse intervenuto il pritane, non lo avrebbero forse fatto?

Eppure costoro, se fossero stati veramente uomini buoni, come tu dici, non avrebbero mai dovuto subire queste cose! Infatti, non accade che i buoni cocchieri da principio non cadano dal cocchio, e che, poi, cadano proprio quando abbiano addestrato i cavalli e siano essi stessi diventati coc-

chieri più esperti! Questo non avviene né nell'arte dell'auriga né in nessun'altra attività. O ti pare che questo possa avvenire?

CALLICLE – A me non pare.

SOCRATE – Dunque, come risulta evidente, erano veri i ragionamenti di prima[86]: *[517 A]* che, cioè, noi non conosciamo, in questa Città, alcun uomo che sia stato un buon politico. Tu hai convenuto che nessuno degli uomini di oggi è un buon politico[87], mentre dicesti che ce n'erano fra quelli del tempo passato e citasti questi uomini. Ma costoro risultarono essere uguali a quelli di oggi. Perciò, se questi furono retori, non praticarono la retorica vera – altrimenti non sarebbero caduti – e neppure praticarono la retorica lusingatrice[88].

Differenza fra i famosi politici del passato e quelli contemporanei

CALLICLE – Eppure, o Socrate, i politici di oggi sono ben lontani dal fare cose quali fece uno qualsiasi di questi uomini! *[B]*

SOCRATE – Carissimo, ma neppure io biasimo costoro in quanto furono servitori della Città; e anzi mi pare che siano stati servitori migliori di quelli di oggi e più capaci di procurare alla Città quello che desiderava. Ma nel saper mutare questi desideri e nel sapere non accondiscendere ad essi, persuadendo, e, anche, costringendo i cittadini a fare ciò che li avrebbe resi migliori: ebbene, in questo *[C]* essi non differiscono in nulla da costoro.

Eppure questa soltanto è l'opera del buon politico! A procurare navi, mura, arsenali e molte altre cose come queste, sono d'accordo con te che quelli fossero più abili di questi.

Certo, però, facciamo una cosa ben ridicola io e tu, in questi nostri discorsi: per tutto il corso di questa nostra discussione non facciamo altro che girare attorno allo stesso punto, senza riuscire ad intenderci l'un l'altro!

Io credo che tu più volte abbia ammesso e riconosciuto che ci sono due modi di trattare il corpo e l'anima *[D]* e che l'uno di essi è di carattere servile e con esso è possibile procurar cibi quando il corpo abbia fame, bevande quando abbia sete, vesti e coperte e scarpe quando abbia freddo e così tutto quello di cui gli venga desiderio. E, volutamente, ti parlo facendo uso delle medesime immagini, affinché tu mi possa comprendere più facilmente. Infatti chi è in grado di provvedere a queste cose, *[E]* sia egli venditore al minuto o mercante all'ingrosso o produttore di qualcuna di queste cose, come panettiere o cuoco o tessitore o calzolaio o conciatore di pelli, non fa meraviglia che, essendo tale, egli consideri se stesso come uno che cura il corpo, e che tale lo considerino anche gli altri, almeno chiunque non sappia che, oltre tutte queste, esistono le arti della ginnastica e della medicina, che costituiscono la vera e propria cura del corpo e alle quali si addice il comandare a tutte le altre arti e servirsi delle loro produzioni, per la ragione che esse sanno quali bevande e quali cibi siano utili e quali dannosi alla virtù *[518 A]* del corpo, mentre tutte le altre arti lo ignorano.

Perciò queste, cioè le arti che riguardano il corpo, sono occupazioni che convengono ad uno schiavo, servili ed illiberali, mentre la ginnastica e la medicina sono, a giusta ragione, padrone di queste.

Ora, che queste stesse cose siano vere anche per l'anima, in certi momenti, mentre parli, mi pare che tu lo capisca, e, infatti, acconsenti come se intendessi quello che io dico; ma, poco dopo, vieni a dire che ci sono stati uomini *[B]* onesti e buoni nella Città, e, quando ti domando chi sono, tu mi metti innanzi uomini di tal genere,

che, per quanto concerne la politica, mi fanno effetto come se, domandandoti, per quanto concerne la ginnastica, quali sono stati o sono i buoni curatori del corpo, tu mi nominassi, con tutta serietà, Tearione il panettiere e Miteco, quello che scrisse sulla cucina siciliana, o Sarambo l'oste[89], e mi dicessi che costoro sono stati mirabili curatori di corpi, *[C]* perché preparavano, l'uno, pani, l'altro, cibi e, l'altro ancora, vini.

Ai famosi politici del passato risalgono le cause dei mali presenti di Atene

Ora forse te ne risentiresti se io ti dicessi: «Amico caro, tu non sei competente di ginnastica; tu mi nomini uomini che sono servitori e che procurano soddisfacimento ai piaceri, ma che non sanno quale sia il bene e il bello a questo proposito, e che, se capita, saziano e ingrassano i corpi degli uomini ricevendo lodi in cambio da essi, ma rovinano le loro carni, prima sane. *[D]* Questi, poi, per ignoranza, non accuseranno coloro che li avranno rimpinzati di cibi di essere causa della malattia e della rovina delle loro carni, prima sane; ma, allorquando l'ingordigia, che è contraria a ogni norma di igiene, dopo qualche tempo, finirà per cagionare loro qualche malanno: ebbene, essi daranno la colpa a coloro cui toccherà di assisterli e dare consigli, li copriranno di ingiurie e faranno loro del male, se lo potranno, e loderanno, invece, quei tali di prima che sono, in realtà, vera causa dei loro mali. *[E]* E anche tu, ora, o Callicle, ti comporti in modo assai simile a questi: elogi gli uomini che hanno imbandito loro i banchetti e li hanno saziati di tutto ciò che desideravano.

E dicono che essi hanno fatto grande la Città e non si accorgono, invece, che essa è gonfia e marcia a causa di quelli di prima. Infatti, senza *[519 A]* temperanza e senza giustizia hanno riempito le Città di porti, di mura, di tributi e di altre simili cose di nessun valore; e quando, poi, verrà l'attacco della debolezza, daranno la colpa a quelli che allora si troveranno ad assisterli con i loro consigli e, invece, loderanno Temistocle, Cimone e Pericle, che sono i veri colpevoli dei loro mali! E se la prenderanno, forse, anche con te, se non starai attento, e anche col mio amico Alcibiade, allorché perderanno *[B]* anche ciò di cui erano prima in possesso oltre quello che hanno guadagnato, mentre non siete voi responsabili dei mali, ma, probabilmente, solo corresponsabili.

I politici sono causa dei modi in cui i sudditi li trattano

Peraltro, io vedo che ora avviene una cosa incomprensibile e sento dire che avveniva anche fra gli antichi. Vedo, infatti, che quando la Città tratta qualcuno degli uomini politici come colpevole di ingiustizia, questi si indigna e si lamenta, convinto di subire un trattamento indebito e dopo aver procurato tanti benefici alla Città, di essere rovinati ingiustamente ad opera di essa! Così essi dicono. Ma è tutta una menzogna. In effetti, nessuno che governi una Città *[C]* potrebbe perire ingiustamente ad opera della Città che egli governa.

Capita, infatti, la stessa cosa tanto a coloro che fanno professione di politici quanto a coloro che fanno professione di Sofisti. Anche ai Sofisti, invero, per il resto così sapienti, accadono di queste assurdità: professano di essere maestri di virtù e, spesso, accusano i loro scolari di trattarli ingiustamente, sia non pagando loro il compenso, *[D]* sia non ricambiando loro gli altri favori ricevuti. Ma che cosa può mai essere più assurdo di questo discorso, ossia che uomini divenuti buoni e giusti e liberati dall'in-

giustizia dal maestro commettano ingiustizia mediante ciò che non hanno più? Non ti pare che questo sia assurdo, o amico? Non volendo rispondermi, o Callicle, mi hai davvero costretto a fare un lungo discorso!

In che cosa consiste la responsabilità politica

CALLICLE – Ma tu non sapresti parlare, se qualcuno non ti rispondesse? *[E]*

SOCRATE – Almeno pare. Infatti, poiché ora non hai voluto rispondermi, mi sono perduto in lunghissimi discorsi. Ma, o carissimo, dimmi, per Zeus protettore dell'amicizia: non ti pare che *sia* strano che *chi* afferma di avere reso un altro uomo buono, accusi poi di essere malvagio proprio costui, che pure dovrebbe essere diventato buono per opera sua?

CALLICLE – Pare anche a me.

SOCRATE – E queste cose non le senti forse dire da coloro che professano di educare gli uomini alla virtù? *[520 A]*

CALLICLE – Sì. Ma perché ti metti a parlare di uomini di nessun valore?

SOCRATE – Ma che diresti allora di coloro i quali dicono di guidare la Città e di darsi cura che diventi quanto più è possibile migliore, e che poi, quando càpita, la accusano di essere malvagissima? Ritieni tu che costoro siano diversi da quelli?

La stessa cosa, o carissimo, sono il sofista ed il retore, o sono qualcosa di molto simile, come dicevo prima a Polo! Invece tu per ignoranza *[B]* credi che una, cioè la retorica, sia una bellissima cosa, e disprezzi l'altra.

Ma, in verità, la sofistica è più bella della retorica nella misura *in* cui la legislazione è superiore all'amministrazione della giustizia e la ginnastica è superiore alla medicina. Io crederei, invero, che solo ai politici e ai Sofisti non sia lecito biasimare i discepoli da loro educati di essere malvagi nei propri confronti, senza che, con questo stesso rimprovero, essi accusino contemporaneamente se stessi di non aver per nulla giovato ai discepoli, ai quali pure essi dicono di recare giovamento! Non è così? *[C]*

CALLICLE – Certamente.

SOCRATE – Anzi, come sembrerebbe naturale, certamente solo a costoro converrebbe prestare la loro opera, senza stabilire un compenso, se fosse vero ciò che essi dicono. Infatti, se uno ha ricevuto un beneficio da un qualsiasi altro tipo di prestazione, come se ad esempio abbia imparato a correre veloce dal maestro di ginnastica, potrebbe forse frodare il compenso dovuto al maestro, se questi si fidasse di lui, e se, pattuito il compenso, di mano *in* mano che gli insegna l'arte di correre veloce il maestro non si facesse dare *[D]* il danaro, perché io credo, non è con l'andare piano che gli uomini commettono ingiustizia, ma con l'ingiustizia stessa. Non è così?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Dunque, se uno toglie via proprio questo, ossia l'ingiustizia, non c'è più alcun pericolo che egli debba ricevere dagli allievi ingiustizia. Anzi, solo costui potrà con tutta tranquillità anticipare la sua prestazione, nell'ipotesi che sia veramente uno che sappia rendere altri buoni! Non è così?

CALLICLE – È così.

SOCRATE – Perciò, dunque, a quanto sembra, fornire consigli in cambio di danaro su tutto il resto, come per esempio sul modo di costruire case o sulle altre arti, non è una brutta cosa. *[E]*

CALLICLE – È evidente.

SOCRATE – Ma quando si tratta, invece, del modo in cui uno possa diventare per quanto è possibile migliore ed amministrare nel migliore dei modi la propria casa e la propria

Città, il non voler dare consigli se non previo pagamento è una brutta cosa. Non è così?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – E la ragione, evidentemente, è la seguente: che, questo, è il solo tipo di prestazione di benefici che fa sì che colui che lo riceve desideri poi ricambiarlo; sicché risulta essere anche una bella prova della riuscita dell'insegnamento, se chi ha fatto un tal beneficio ne riceva un altro in cambio; e se no, no. Stanno così le cose? *[521 A]*

Socrate è convinto di essere uno dei pochissimi che esercita la vera arte politica, e sa che sorte lo aspetta

CALLICLE – Sì, stanno così.

SOCRATE – Dunque, mi devi definire a quale delle due maniere di prendersi cura dello Stato tu mi esorti: a quella che consiste nel contrastare agli Ateniesi affinché diventino migliori quanto è possibile, come fa il medico, oppure a quella di servirli e di comportarsi come loro per ottenere favori? Dimmi la verità, Callicle! Infatti è giusto che, così come hai incominciato a parlare schiettamente con me, tu debba continuare fino alla fine nel dirmi quello che pensi. Parla, dunque, con franchezza anche ora.

CALLICLE – Ebbene, ti dico che devi prenderti cura di servirli. *[B]*

SOCRATE – Allora tu mi inviti a lusingare gli Ateniesi!

CALLICLE – E se ti piace, parla pure di un agire da Misio[90], o Socrate... perché se tu non farai questo...

SOCRATE – Non dirmi quello che mi hai già ripetuto tante volte: che chiunque vorrà mi potrà uccidere, affinché anch'io non debba tornare a risponderti che sarà pur sempre un malvagio che ucciderà un buono. E neppure devi dirmi che mi spoglierà dei miei beni, posto che io ne possegga, affinché io di nuovo non ti risponda che, se mi prenderà i beni, non se ne saprà giovare, e che, come ingiustamente *[C]* mi ha spogliato di essi, così ingiustamente li userà, e se ingiustamente, anche in modo brutto, e se brutto anche cattivo.

CALLICLE – Sembrerebbe, o Socrate, che tu sia sicuro di non dovere mai subire nulla di tutto questo, come se abitassi fuori dal mondo, e come se non potessi essere condotto in tribunale da qualche uomo assolutamente malvagio e spregevole!

SOCRATE – Sarei veramente folle, o Callicle, se non credessi che, in questa Città, questa sventura non possa accadere a qualcuno dei cittadini. Però so bene questo: che se io dovessi presentarmi in tribunale *[D]* e se corressi il pericolo di cadere in qualcuna di queste sventure che tu dici, di questo sarebbe responsabile un malvagio, perché nessun uomo onesto potrebbe mai accusare chi non ha commesso ingiustizia. E non sarebbe, anzi, strano che dovessi morire. E vuoi che ti dica perché io mi attendo questo?

CALLICLE – Sì.

SOCRATE – Io credo di essere tra quei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e il solo tra i contemporanei che la eserciti.

E poiché non per compiacere ai miei uditori io faccio sempre i miei ragionamenti, ma per cercare il meglio e non ciò *[E]* che dà più piacere; e poiché non voglio seguire gli accorti suggerimenti che tu mi dai, in tribunale io non saprò che cosa rispondere.

E torna ora a proposito quel ragionamento che facevo a Polo: io sarò giudicato come potrebbe essere giudicato un medico se lo accusasse un cuoco davanti ai fanciulli!

Considera, infatti, come potrebbe difendersi il medico accusato tra costoro, se uno gli muovesse queste accuse: «Ragazzi, quest'uomo vi ha fat-

to molti mali, e rovina voi e quelli più giovani di voi, tagliando e cauterizzando; *[522 A]* vi fa soffrire facendovi digiunare e angustiandovi; vi dà pozioni amarissime e vi fa soffrire fame e sete, non come me, che, invece, vi imbandivo sempre cibi prelibati e di ogni genere». Che cosa credi che il medico potrebbe rispondere, se si trovasse in questi frangenti? E se dicesse la verità, ossia se dicesse: «Io feci tutto questo, o ragazzi, per la vostra salute»; ebbene, te le immagini le urla che lancerebbero questi giudici? Non sarebbero davvero grandi?

CALLICLE – Probabilmente sì; anzi, si può senz'altro crederlo.

SOCRATE – Non credi, dunque, che egli si troverebbe in totale difficoltà circa quello che *[B]* dovrebbe dire?

CALLICLE – Certo!

La vera potenza in cui crede Socrate è l'aiutare se stesso a non commettere ingiustizia

SOCRATE – E in una situazione del genere so che anch'io verrei a trovarmi, se dovessi presentarmi in tribunale. Infatti io non avrei da ricordare loro né piaceri loro procurati da me, quei piaceri che costoro considerano benefici e vantaggi; mentre non invidio né quelli che li procurano, né coloro ai quali sono procurati. E se qualcuno dicesse che io corrompo i giovani, procacciando loro difficoltà, e che dico male dei vecchi facendo pungenti discorsi in privato e in pubblico, io non saprei nemmeno dire la verità, ossia questo: «io per amore di giustizia *[C]* faccio tutte queste cose e per il vostro interesse, o giudici, e null'altro». E, per conseguenza, probabilmente, mi toccherà ciò che dovrà toccarmi.

CALLICLE – E, allora, ti pare, o Socrate, che sia bello, per un uomo, trovarsi in questa condizione nella propria Città ed essere incapace di soccorrere se medesimo?

SOCRATE – Purché, o Callicle, egli abbia quella sola cosa che più volte anche tu mi hai concesso: che, cioè, egli abbia aiutato se stesso *[D]* col non aver né detto né fatto nulla di ingiusto né verso gli uomini né verso gli dèi.

È questo, infatti, il più valido soccorso che più volte abbiamo convenuto che si possa dare a se medesimi.

Se dunque qualcuno, confutandomi, mi dimostrasse che io non sono capace di recare a me stesso né ad altri questo aiuto, allora proverei vergogna, sia che mi si confutasse di fronte a molti, sia di fronte a pochi, sia che si fosse da solo a solo. Se per questa incapacità io dovessi morire, allora mi adirerei. Ma se dovessi morire per mancanza di retorica lusingatrice, sono certo che mi vedresti sopportare con serenità *[E]* la morte.

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

E, se vuoi, intendo dimostrarti che è proprio così, narrandoti un racconto.

CALLICLE – Ma poiché hai finito tutto il resto, finisci anche questo. *[523 A]*

Epilogo. I destini delle anime

Narrazione del grande mito escatologico

SOCRATE – Ascolta dunque, come si dice, un racconto molto bello, che penso riterrai una favola, ma che io ritengo un discorso vero. Come verità, dunque, io ti presenterò le cose che ti sto per dire.

Zeus, Posidone e Plutone, come dice Omero[91], si divisero il dominio, dopo che l'ebbero ricevuto in eredità.

Vigeva al tempo di Crono, e vige ancora attualmente fra gli dèi, questa legge: che l'uomo il quale abbia vissuto secondo giustizia e santità la sua vita, *[B]* subito dopo la morte se ne vada a dimorare nelle Isole dei Beati, in piena felicità ed al di fuori di tutti i mali, mentre l'uomo che abbia vissuto la sua vita ingiustamente ed empiamente se ne vada nel carcere dell'espiazione e della punizione, che chiamiamo Tartaro.

Al tempo di Crono, ed anche nel periodo iniziale del regno di Zeus, i giudici erano vivi e giudicavano gli uomini ancora vivi, nel giorno stesso in cui dovevano morire. Perciò le sentenze erano mal date.

Allora Plutone ed i custodi delle Isole dei Beati andarono da Zeus a riferire che *[C]* arrivavano da loro, in ambedue i luoghi, uomini che non meritavano quella destinazione. Disse allora Zeus: «Ma io farò cessare tutto questo. Ora le sentenze sono mal date, perché – disse – coloro che vengono giudicati, sono giudicati ancora vestiti: infatti vengono giudicati ancora vivi. Perciò molti che hanno anime malvagie – disse – sono rivestiti di corpi belli e circondati da nobiltà e da ricchezze, e nel momento in cui ha luogo il giudizio, vengono molti testimoni ad attestare, in loro favore, che sono vissuti secondo giustizia: *[D]* così i giudici restano colpiti da ammirazione da costoro; inoltre, essi pure giudicano vestiti dei loro corpi, avendo innanzi alla loro anima il velo degli occhi, delle orecchie e di tutto il loro corpo. Tutto ciò costituisce un ostacolo per loro: tanto questi loro rivestimenti quanto quelli dei giudicati. Perciò innanzi tutto – disse – dovrà essere tolta agli uomini la possibilità di prevedere la propria morte, dato che ora la prevedono; perciò ho già dato disposizione a Prometeo *[E]* che tolga questa possibilità agli uomini[92]. Inoltre, dovranno essere giudicati nudi, senza tutti questi rivestimenti: bisogna che vengano giudicati dopo la morte. E anche il giudice dovrà essere nudo e morto e l'anima stessa del giudice dovrà contemplare direttamente l'anima stessa del giudicato, subito dopo la morte di questi: senza l'accompagnamento di tutti i parenti e dopo che abbia lasciato sulla terra tutti quegli altri ornamenti, affinché la sentenza sia giusta. Ed io, avendo saputo questo ancor prima di voi, ho costituito a giudici i miei tre figli: due dell'Asia, Minosse e Radamante, *[524 A]* e uno dell'Europa, Eaco[93]. Costoro, dunque, quando gli uomini saranno morti, li giudicheranno sul prato, dal cui trivio si dipartono le due vie: l'una diretta alle Isole dei Beati, l'altra diretta al Tartaro[94]. E Radamante giudicherà quelli dell'Asia ed Eaco quelli dell'Europa. A Minosse darò il privilegio di essere arbitro supremo, nel caso che gli altri due si trovino in difficoltà, affinché la sentenza sulla destinazione degli uomini sia la più giusta».

Interpretazione del mito

Questo, o Callicle, è quanto ho udito, e credo *[B]* che sia vero.

E, da questi discorsi, io penso che si debbano trarre queste conseguenze.

La morte, come io ritengo, non è altro che lo scioglimento di due cose: ossia lo scioglimento dell'anima dal corpo.

Dopo che si sono sciolte l'una dall'altra, ciascuna conserva il proprio stato, non meno di quando l'uomo era in vita: il corpo conserva la sua natura caratteristica e i segni di tutti gli affanni e sofferenze ben visibili. *[C]* Se, per esempio, il corpo di un uomo da vivo era per natura grande, o per costituzione naturale o per nutrizione o per le due cose insieme, quan-

do morirà anche il suo cadavere sarà grande; e se robusto, sarà robusto anche da morto, e così per il resto. Ancora: se uno aveva i capelli lunghi, anche il cadavere avrà i capelli lunghi; e se uno era uomo degno di frusta, e sul corpo aveva i segni e le cicatrici della frusta o di altre ferite, anche nel corpo del morto si vedrà questo; e se uno aveva le membra rotte o contorte quando era vivo, *[D]* queste cose saranno ben visibili anche nel morto. In breve: le caratteristiche che uno da vivo ha procurato al proprio corpo, restano visibili anche dopo morto, o tutte o in gran numero, per un certo tempo.

Ora, io credo che lo stesso avvenga anche per l'anima, o Callicle: nell'anima resta tutto ben visibile, quando essa si sia spogliata del corpo, e le sue caratteristiche costituzionali e le affezioni che l'uomo le ha procurato, mediante il suo modo di comportarsi in ciascuna circostanza.

Quando, dunque, giungono davanti al giudice, quelli dell'Asia *[E]* davanti a Radamante, questi li ferma ed osserva l'anima di ognuno, senza sapere a chi appartenga. E spesso, imbattendosi nell'anima del Gran Re, o di qualunque altro re o potente non vede nulla di sano, in quell'anima, ma la vede sferzata e piena di piaghe per *[525 A]* spergiuri e ingiustizie, piaghe che nell'anima impressero le singole azioni, e vede tutte le deformazioni prodotte dalla falsità e dalla vanità; e non vede niente di retto, perché essa è cresciuta fuori dalla verità: vede, insomma, quell'anima piena di disordine e di bruttura per effetto della licenza, della lussuria, della tracotanza e dell'intemperanza dei suoi atti.

Come la vede, la manda in modo ignominioso nel carcere, dove, una volta che sia giunta, dovrà subire le pene che le spettano. *[B]*

Ripresa di temi di fondo del dialogo in connessione con il mito

Ora avviene che ogni uomo che sconti una pena rettamente inflittagli, diventi migliore ed abbia vantaggio e serva di esempio agli altri, affinché gli altri, vedendolo soffrire ciò che soffre, siano colti da timore e diventino migliori. E coloro che traggono giovamento, scontando la pena inflitta loro dagli dèi e dagli uomini, sono quanti abbiano commesso colpe sanabili. Comunque, il vantaggio viene loro solamente attraverso dolori e sofferenze, sia qui sulla terra, sia nell'Ade: infatti dall'ingiustizia non ci si può liberare in modo diverso. *[C]*

Invece coloro che commisero le ingiustizie più grandi, e che a causa di queste ingiustizie siano diventati insanabili, servono unicamente da esempio agli altri; e mentre costoro a sé non recano nessun giovamento, appunto perché insanabili, ne traggono invece giovamento gli altri, cioè coloro che li vedono soffrire i patimenti più grandi, più dolorosi e più spaventosi, per l'eternità, a causa delle loro colpe: sono veri e propri esempi sospesi là nel carcere dell'Ade, spettacolo e ammonimento agli ingiusti che continuano a giungere. *[D]*

E io dico che uno di questi dovrà essere anche Archelao, se è vero ciò che dice Polo[95], e ogni altro che come costui sia tiranno. E credo, anzi, che la maggior parte di costoro che debbono servire da esempio, provenga proprio dai tiranni, dai re, dai potenti e da coloro che hanno esercitato il potere politico. Costoro infatti, per la potenza che hanno, commettono le colpe più gravi e più nefande. E testimonia questo anche Omero[96]: infatti re e potenti egli li ha posti *[E]* nell'Ade ad espiare in eterno, come ad esempio Tantalo[97], Sisifo[98] e Tizio[99]. Invece, nessuno ha mai detto che nell'Ade ci sia Tersite[100] o qualunque altro mal-

vagio che fosse stato semplice e privato cittadino, e che sia oppresso da terribili castighi perché insanabile; infatti io credo che non gli fosse neppure possibile commettere grandi colpe, e perciò era più fortunato di quelli che avevano il potere di compierle.

In effetti, Callicle, gli uomini più scellerati provengono dai potenti. Però nulla impedisce che anche tra i potenti ci siano uomini buoni: e sono particolarmente degni di ammirazione quelli che sono tali. Infatti è cosa difficile, o Callicle! *[526 A]* Ed è degno di grande lode, pur avendo grande possibilità di commettere ingiustizia, il vivere secondo giustizia.

Pochi sono costoro, ma poiché ce ne furono, e qui e altrove, credo che uomini onesti e buoni dotati di questa virtù di amministrare giustamente *[B]* ciò che altri ha loro affidato ci saranno anche in futuro. Uno di questi fu molto famoso anche presso gli altri Greci: Aristide, figlio di Lisimaco[101]. Ma i potenti, per la maggior parte, sono malvagi.

Il destino dell'anima del filosofo che ha vissuto secondo verità

Dunque, dicevo, quando Radamante prende uno di questi malvagi, non sa niente altro di lui, né chi sia, né da che famiglia provenga: sa solo che è un malvagio. E come lo vede, lo manda al Tartaro, segnando con un marchio se gli sembri curabile oppure incurabile. E, giunto là, *[C]* costui soffre ciò che gli spetta.

Talvolta, invece, vedendo un'anima vissuta santamente e secondo verità, sia essa anima di un privato o di chiunque altro, ma soprattutto, io ti dico, o Callicle, un'anima di un filosofo che ha ottemperato a ciò che gli competeva e non si è disperso in vane faccende nella vita, è preso da un senso di ammirazione e lo manda alle Isole dei Beati. E lo stesso fa anche Eaco. Ambedue hanno in mano una verga ed amministrano la giustizia. Minosse, invece, siede e sorveglia: lui solo tiene in mano lo scettro d'oro, *[D]* come l'Ulisse di Omero dice di averlo visto *che con aureo scettro giustizia rendeva ai defunti*[102].

Ora, o Callicle, io mi sono lasciato convincere da questi racconti e cerco di poter mostrare al giudice l'anima mia più sana possibile.

Perciò, lasciando andare gli onori, quelli che tali considera la maggior parte degli uomini, e coltivando verità, cercherò, per quanto è in mio potere, di essere veramente migliore, e così vivere, e, quando sarà tempo di morire, *[E]* così morire.

E per quanto è in mio potere esorto anche tutti gli altri uomini e invito anche te a questa vita ed a questa lotta, che per me è superiore a tutte le altre lotte di quaggiù! E ti rinfaccio che non sarai capace di difenderti, quando verrà per te quel processo e quel giudizio di cui ti dicevo; ma, una volta giunto davanti al giudice, *[527 A]* il figlio di Egina[103], quando egli ti prenderà e ti trascinerà, tu resterai a bocca aperta e smarrito, non meno di me quaggiù: e forse qualcuno ti prenderà ignominiosamente a schiaffi, e ti coprirà di oltraggi di ogni sorta.

Messaggio conclusivo di Socrate

A te parrà che questa sia una favola, di quelle che narrano le vecchierelle, e la disprezzerai; e, invero, il disprezzare queste cose non sarebbe strano se, cercando, potessimo trovarne altre migliori e più vere. Ma vedi bene che voi tre, che siete i più sapienti dei Greci dei nostri giorni, tu e Polo e *[B]* Gorgia, non sapete dimostrare che si debba vivere una vita diversa da questa, che è vita che ci appare utile anche laggiù.

E tra i tanti ragionamenti che si

sono fatti, mentre tutti gli altri sono stati confutati questo solo resta saldo: che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal riceverla, che l'uomo deve preoccuparsi non di apparire ma di essere buono[104], e in privato e in pubblico. E se qualcuno commette qualche ingiustizia, lo si deve punire, e questo è il bene che viene secondo, dopo l'esser giusto, ossia il diventare giusto *[C]* e scontare la pena subendo il castigo. E ogni tipo di lusinga, rivolta a sé o rivolta agli altri, rivolta a pochi o rivolta a molti, va tenuta ben lontano, e della retorica si deve sempre far uso a fine di giustizia, così come di ogni altra attività.

Credimi dunque e seguimi là dove una volta giunto sarai felice, e mentre vivi e quando sarai morto, come il ragionamento ci dimostra. E lascia pure che qualcuno ti disprezzi come un folle, e che ti offenda se vuole. E, sì, per Zeus, lascia pure, restando impavido, che ti colpiscano *[D]* con quello schiaffo ignominioso, perché, se sarai veramente onesto e buono ed eserciterai virtù, non potrai patire nulla di terribile.

Poi, quando ci saremo così esercitati nella virtù, allora, se ci sembrerà opportuno, ci dedicheremo alla vita politica, o a qualche altra attività che ci parrà più conveniente. Allora decideremo, perché saremo più in grado di decidere allora che non ora. Infatti è brutto che noi, trovandoci nella condizione in cui ci troviamo visibilmente ora, ostentiamo tanta spavalderia, come se fossimo qualcosa, noi che non abbiamo mai le medesime opinioni sulle medesime cose, e proprio sulle *[E]* cose più importanti: a un tal punto di ignoranza noi siamo giunti!

Serviamoci, dunque, del ragionamento, che ora ci si è rivelato come vero, quale guida: esso infatti ci dimostra che questo è il più eccellente modo di vivere: esercitare la giustizia ed ogni altra virtù e così vivere e morire. Seguiamo, dunque, questo tipo di vita ed esortiamo anche gli altri a seguirla, e non già quello in cui hai fiducia tu e al quale mi inviti: perché, Callicle, essa non ha alcun valore.

NOTE

[1] Sul personaggio di Callicle si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[2] Sul personaggio di Gorgia si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[3] Sul personaggio di Cherefonte si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[4] Sul personaggio di Polo si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[5] Questo Erodico fratello di Gorgia, medico di professione, non va confuso con il famoso medico Erodico di Selimbria, di cui Platone parla in *Protagora*, 316 E e in *Repubblica*, III 406 A. Cfr. nota 48 al *Protagora*.

[6] Il fratello di Aristofonte di cui parla Platone è il celebre Polignoto, che dipinse il famoso Portico Pecile, in Atene. Oltre ai due fratelli era pittore anche il padre.

[7] Omero, *Odissea*, I 180; *Iliade*, VI 211.

[8] Il Greco chiamava ἀριθμητική la scienza del numero in generale e λογιστική la scienza di fare il calcolo applicato ai casi specifici particolari.

[9] Il tavoliere doveva essere un gioco analogo a quelli che oggi si fanno sulla scacchiera sulla base di calcolate mosse di pedine. Qualcuno pensa che sia quello a cui allude già Omero, *Odissea*, I 107.

[10] Questa formula si usava ad Atene nella stesura dei documenti, soprattutto nelle aggiunte, per evitare ripetizioni.

[11] Lo scolio era un carme conviviale. Quello a cui qui allude Platone (attribuito sia a Simonide che ad Epicarmo), così suona nella classica versione di Fraccaroli:

> Essere sano è un ben che a noi è dato
> sommo: indi vien del corpo aver bellezza;
> senza frode essere ricco è il terzo, e poi
> con gli amici godere la giovinezza.

[12] Sul Consiglio e sull'Assemblea, cfr. le note 20 e 21 all'*Apologia di Socrate*.

[13] Zeusi, nativo di Eraclea, fu uno dei più famosi pittori greci del V secolo a.C. Cfr. *Protagora*, 318 B-C.

[14] Erano i medici che avevano una pubblica funzione ufficiale e per questo venivano scelti dall'assemblea.

[15] Temistocle fu uno dei più famosi uomini politici ateniesi della prima metà del V secolo a.C. Fu ostracizzato nel 462 a.C., e morì in esilio intorno al 462 a.C.

[16] Pericle, che proseguì la linea politica tracciata da Temistocle, fu egli pure uno dei più grandi uomini politici ateniesi del V secolo a.C.

[17] Si tratta delle mura che univano Atene al Pireo.

[18] Su Erodico, cfr. sopra, 448 B e nota 5.

[19] Il pancrazio univa la lotta al pugilato.

[20] Cfr. sopra, 474 B - 475 B.

[21] L'articolazione delle arti di cui Platone parla in questo passo si può riassumere in modo schematico come segue. Le arti sono due: una che riguarda l'anima, l'altra, invece, che riguarda il corpo. Ciascuna, a sua volta, si divide ulteriormente in due, come mostra questo schema:

I. L'arte che riguarda l'anima è la *politica* e si divide in:
1. *arte della legislazione* che con le leggi conserva la salute dell'anima;
2. *arte dell'amministrare la giustizia*, che ridona con la pena la salute all'anima che ha commesso colpa

II. L'arte che riguarda il corpo non ha un nome solo e si divide in:
1. *ginnastica*, che conserva la salute del corpo (corrisponde alla legislazione)
2. *medicina*, che ridona salute al corpo malato (corrisponde all'amministrazione della giustizia)

[22] Ed ecco lo schema riassuntivo delle pseudo-arti lusingatrici che Platone tratta analiticamente in questi passi:

I. La *lusinga dell'anima* (contraffazione della politica) si divide in:
1. *sofistica* (contraffazione della *legislazione*: non dà la vera legge, ma il piacere del singolo)
2. *retorica* (contraffazione della *giustizia*: fa evitare la pena risanatrice dell'anima e sostituisce alla giustizia l'arbitrio del retore)

II. La *lusinga del corpo* (contraffazione dell'arte che cura il corpo) si divide in:
1. l'*agghindarsi* (contraffazione della *ginnastica*: col trucco e l'ornamento dà falsa bellezza al corpo)
2. la *culinaria* (contraffazione della *medicina*: sostituisce al cibo salutare quello piacevole, danneggiando il corpo, anziché guarirlo)

[23] Cfr. sopra, 264 C.

[24] Il detto di Anassagora cui Platone fa riferimento (fr. 1 Diels-Kranz) riguardava la descrizione del *caos* originario, prima dell'intervento della mente ordinatrice, ed era diventato espressione proverbiale. Il senso che Platone gli dà in questo contesto è il seguente: se giudicasse il corpo e non l'anima, tutto si mescolerebbe insieme e si confonderebbe come nel *caos* di Anassagora, e le *arti vere* verrebbero a mescolarsi e a confondersi con le loro contraffazioni e non ci sarebbe più alcuna possibilità di distinguere le une dalle altre, né le loro suddivisioni.

[25] Alcuni pensano che qui Platone richiamasse un fatto veramente accaduto, come ci narra Tucidide, *Storie*, VIII 92: «...ma poiché Frinico, tornato dalla ambasceria a Sparta, fu colpito da uno dei soldati di guardia in seguito ad una congiura, in mezzo alla piazza piena di gente...» (traduzione di C. Moreschini).

[26] Archelao prese il potere nel 413 e morì nel 399 a.C.

[27] Era il modo proverbiale con cui veniva indicato il re dei Persiani.

[28] Il figlio di una schiava era proprietà del padrone della schiava; cfr. *Leggi*, XI 930 D.

[29] Su Licia si veda la *Presentazione* del *Lachete*.

[30] Questo personaggio può essere l'Aristocrate di cui parla Tucidide, *Storie*, V 19 e 24, oppure quello menzionato da Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 33.

[31] Cfr. *Apologia di Socrate*, 32 B.

[32] Cfr. sopra, 474 B-C.

[33] Cfr. sopra, 472 E.

[34] Cfr. sopra, 475 B.

[35] Cfr. sopra, 471 A-D.

[36] Cfr. le *Presentazioni* del *Protagora* e dell'*Alcibiade maggiore*.

[37] Si noti il gioco terminologico costruito da Platone: Callicle ama il demo, ossia il popolo ateniese, e Demo figlio di Pirilampo. Questo Pirilampo aveva sposato Perictione, madre di Platone, in seconde nozze.

[38] Questo dio era Anubi.

[39] Serse salì sul trono di Persia nel 486 a.C., succedendo al padre Dario.

[40] Dario regnò sulla Persia dal 522 al 486 a.C.

[41] È un frammento di un carme perduto di Pindaro (fr. 152 Bowra = 169 Snell).

[42] Secondo la leggenda, Gerione possedeva degli splendidi armenti ed Eracle glieli rubò, uccidendo il cane bicipite e il pastore che li custodivano. Da ultimo, Gerione stesso fu ucciso da Eracle, quando tentò di recuperare gli armenti che gli erano stati rubati.

[43] Sono versi della perduta *Antiope* di Euripide (fr. 185 Nauck). Pare che essa trattasse del conflitto di due fratelli, Anfione e Zeto, che impersonavano due opposte inclinazioni e due opposte concezioni della vita: Anfione aspirava alla vita della contemplazione, Zeto alla vita pratica e attiva.

[44] Omero, *Iliade*, IX 441.

[45] Richiami all'*Antiope* di Euripide (cfr. nota 43).

[46] Sono personaggi sconosciuti, tranne Androne di Andozione, menzionato anche in *Protagora*, 315 C.

[47] Frammento della perduta opera *Polido*, nonché della pure perduta *Frisso* (frr. 639 e 833 Nauck). Il senso in cui Platone cita questi bellissimi versi è il seguente: è proprio la vita che Callicle tanto esalta, che, in realtà, potrebbe essere morte.

[48] L'immagine in greco ha una efficacia molto maggiore, in quanto σῶμα = corpo ha un suono assai vicino a σῆμα = tomba.

[49] Platone allude qui a Filolao, oppure anche a Empedocle.

[50] Nelle immagini che seguono va purtroppo perduto tutto il gioco di corrispondenza dei suoni fra il termine che esprime l'immagine e i termini da quello derivati che esprimono i concetti: πίθος (= orcio, botte) - πιθανός (seducibile) - πειστικός (= credulo) e poi ancora ἀνόητος (= dissennato) - ἀμύητος (non iniziato, non chiuso), e infine Ἅιδης (= Ade) - αἰδής (= invisibile).

[51] Cfr. nota precedente.

[52] Dalla scuola dei Pitagorici.

[53] Questo caradrio è un uccello non ben identificabile. Dagli antichi sappiamo che era considerato un uccello assai vorace, che continuamente mangiava ed evacuava.

[54] Cfr. sopra, 491 A.

[55] La formula «Callicle del demo di Acarne» e il tono solenne in cui è detto ciò che segue, sono una imitazione delle scritture ufficiali, ironicamente usata da Socrate per sancire ciò che Callicle dice.

[56] I *grandi misteri* cui qui si accenna sono i misteri eleusini (che si celebravano ad Eleusi); per avere accesso ad essi occorreva, prima, essere iniziati ai *piccoli misteri* (che si celebravano invece ad Atene). Il senso ironico è evidente: Callicle continua a rimproverare a Socrate di perdersi in *piccolezze*, in cose di nessuna importanza; Socrate, con quell'immagine, gli risponde che sono proprio quelle cose la via di accesso alle altre

superiori. E siccome ai grandi misteri non si accedeva se non dopo i piccoli, la lode rivolta a Callicle di essere stato iniziato immediatamente ai grandi misteri, cioè alle cose grandi senza passare attraverso le piccole, è in realtà una sferzata di Socrate.

[57] Cfr. sopra, 568 B.

[58] Cinesia fu un poeta ditirambico, vissuto a cavaliere fra il V e il IV secolo a.C. Gli si rimproverava di aver corrotto il ditirambo. Aristofane lo cita più volte: *Uccelli*, 1377; *Rane*, 153; *Ecclesiazuse*, 330.

[59] Cfr. sopra, nota 15.

[60] Cimone, figlio di Milziade, fu uno dei più grandi generali e uomini politici di Atene della prima metà del V secolo a.C. Capeggiò il partito aristocratico.

[61] Milziade, figlio di Cimone, fu un noto uomo politico ateniese a cavaliere fra il VI e il V secolo a.C. Fu particolarmente famosa la sconfitta che inflisse ai Persiani, in qualità di stratega, nel 490 a.C. a Maratona.

[62] Pericle dominò la scena politica di Atene per un ventennio, fra il 449 e il 429 a.C., capeggiando il partito democratico.

[63] Cfr. *Filebo*, 66 D e *Leggi*, VI 752 A.

[64] Epicarmo, fr. 16 Diels-Kranz (= 253 Kaibel).

[65] Cfr. sopra, 485 D-E e nota 44.

[66] Probabilmente Platone allude ai pitagorici Archita e Filolao.

[67] Si tratta non dell'uguaglianza aritmetica, ma di quella proporzionale.

[68] La geometria è la via d'accesso alla dialettica perché fa comprendere il significato dei *rapporti*, delle *proporzioni* e della *giusta misura*. La tradizione ci informa che sulla porta dell'Accademia Platone aveva posto la scritta: «Non entri chi non è geometra».

[69] Cfr. sopra, 487 B.

[70] Cfr. sopra, 482 D-E.

[71] Cfr. sopra, 461 B.

[72] Cfr. sopra, 480 A - 481 B e 507 D.

[73] Dottrina sostenuta ad esempio da Empedocle.

[74] Egina è un'isola vicino ad Atene che sta proprio di fronte alla città.

[75] Il Ponto è il Mar Nero.

[76] Forse Platone pensa ad Omero, *Iliade*, VII 488.

[77] Le maghe tessale che tiravano giù la luna, ossia provocavano l'eclisse, si riteneva che dovessero pagare a prezzo assai elevato la loro magia: perdevano un organo del corpo oppure un figlio.

[78] Doveva essere un proverbio diffuso ad Atene, dove l'arte del vasaio era assai praticata. Il senso del proverbio è ovvio: esprime l'assurda pretesa di chi vorrebbe apprendere un'arte incominciando non dalle cose più facili, ma da quelle più difficili, che richiederebbero già una perizia consumata, come richiede la confezione dell'orcio o della giara.

[79] Viene qui posto il problema posto in 503 C e radicalmente risolto nelle pagine che seguono.

[80] Venivano così chiamati i filospartani antidemocratici, i quali cercavano di imitare gli Spartani anche nei costumi e coltivavano quindi anche il pugilato, con tanta energia che come effetto provocava anche le orecchie rotte.

[81] Cfr. sopra, 560 D ss. e 515 D.

[82] Cfr. Omero, *Odissea*, VI 120; VII 575, IX 175 e XIII 201.

[83] Su Temistocle cfr. sopra, nota 15.

[84] Su Milziade cfr. sopra, nota 61.

[85] Cfr. sopra, 503 B-C.

[86] Si veda come Platone ha ridimensionato questo suo giudizio nel *Menone*, 95 A - 99 E.

[87] Cfr. sopra, 503 B.

[88] Quella di cui si è detto a 404 D.

[89] Tearione era un panettiere ateniese famoso (infatti è citato anche da Aristofane). Miteco era di Siracusa e lo scritto a cui allude Platone pare sia un'Arte culinaria (in Sicilia la culinaria era in grande onore). Sarambo (da alcuni identificato con un Sarabo nominato dal comico Posidippo) doveva essere, come oste, noto quanto gli altri personaggi su nominati.

[90] La Misia era una regione dell'Asia minore, da cui provenivano gli schiavi che dovevano essere considerati di scarso valore.

[91] Cfr. Omero *Iliade*, XV 187 ss.

[92] Su Prometeo si veda anche quanto dice Platone in *Protagora*, 520 D ss.

[93] Secondo la tradizione mitologica Minosse e Radamante erano figli di Zeus e di Europa; Eaco era invece figlio di Zeus e della ninfa Egina.

[94] Due delle vie del trivio sono indicate (una conduce al Tartaro, l'altra alle Isole dei Beati), la terza, invece, è passata sotto silenzio. Probabilmente è la via di accesso: la via da cui arrivano gli uomini subito dopo la morte per essere giudicati davanti ai tre Giudici e che confluisce nel luogo stesso dal quale si dipartono le altre due.

[95] Cfr. sopra, 461 A-C.

[96] Omero, *Odissea*, XI 569, 576-600

[97] Su Tantalo, cfr. *Eutifrone*, nota 25.

[98] Su Sisifo si veda quanto diciamo alla nota 77 dell'*Apologia di Socrate*.

[99] Tizio era un gigante figlio di Zeus e di Gea.

[100] Tersite è il personaggio di cui parla Omero, *Iliade*, II 212 ss. Si veda anche quanto dice di lui Platone, in *Repubblica*, X 620 C.

[101] Aristide è considerato da Platone un uomo onesto, ma non un vero politico, in quanto mancava di quella capacità di rendere anche gli altri onesti e buoni, e quindi della vera «arte» politica.

[102] Omero, *Odissea*, XI 569.

[103] Eaco, di cui ha parlato sopra, 524 A.

[104] Cfr. *Repubblica*, II 361 B.

MENONE

[Sulla virtù]

Sempre la verità degli esseri è nella nostra anima.

86 B

La virtù non dovrebbe essere data né per natura né per insegnamento, ma dovrebbe toccare per sorte divina, senza che quelli cui tocca ne abbiano conoscenza. A meno che fra gli uomini politici non ce ne sia uno capace di rendere politici anche gli altri...

99 E -100 A

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Menone»

I. Parte prima. Preliminare ricerca sull'essenza della virtù [70 A - 79 E]

1. La virtù è insegnabile e come si produce? [70 A - 71 B]
2. Per rispondere al problema posto bisogna conoscere l'essenza della virtù [71 B - E]
3. Menone cerca di dire che cos'è la virtù, enumerando varie forme di essa [71 E - 72 C]
4. Critica di Socrate [72 C - 73 C]
5. Seconda definizione di virtù fornita da Menone come capacità di comandare e critica di Socrate [73 C - 74 B]
6. Socrate spiega come si debba definire la virtù come una unità [74 B - E]
7. Socrate fornisce come esempio la definizione di figura [74 E - 76 A]
8. Ulteriore esempio offerto da Socrate con la definizione del colore al modo di Gorgia [76 A - 77 A]
9. Terza definizione di Menone della virtù come desiderare le cose belle ed essere capaci di procurarsele [77 A - 78 B]
10. Virtù non può essere semplicemente il procacciarsi cose buone, ma il modo in cui si fa questo [78 B - 79 A]
11. Chiamando in causa il giusto si fa uso nella definizione di ciò che si dovrebbe definire [79 A - E]

II. Intermezzo. Socrate e la torpedine [79 E - 80 D]

III. Parte seconda. La dottrina dell'anamnesi e il fondamento della conoscenza [80 D - 86 C]

1. Deduzione della dottrina dell'anamnesi dalla credenza nella metempsicosi [80 D - 81 E]
2. Dimostrazione della dottrina dell'anamnesi mediante l'interrogazione di uno schiavo [81 E - 82 B]
3. Primo momento dell'esperimento maieutico [82 B - E]
4. Secondo momento dell'esperimento meaieutico [82 E - 84 A]
5. Prime riflessioni di Socrate sull'esperimento maieutico [84 A - D]
6. Terzo momento dell'esperimento maieutico [84 D - 85 B]
7. Riflessioni teoretiche conclusive sull'esperimento [85 B - 86 C]

IV. Parte terza. La virtù è insegnabile se è scienza [86 C - 89 B]

1. Il procedimento per ipotesi [86 C - 87 B]
2. L'ipotesi «se la virtù è scienza» e la sua verificazione [87 B - 88 D]
3. Se la virtù è scienza, i buoni sono tali per conoscenza e non per natura [88 D - 89 B]

V. Parte quarta. Ci sono maestri di virtù e chi sono? [89 B - 95 A]

1. Dubbio di Socrate sulle conclusioni circa l'insegnabilità della virtù [89 B-E]

2. Entrata in scena di Anito [89 E - 90 E]
3. I Sofisti non sono maestri di virtù [90 E - 92 E]
4. La tesi di Anito: tutti gli onesti Ateniesi sono maestri di virtù politica [92 E - 93 B]
5. La tesi di Socrate: neppure i migliori dei politici ateniesi hanno saputo essere maestri della loro virtù [93 B - 95 A]

VI. Parte quinta. Come si produce la virtù negli uomini politici [95 A - 99 E]

1. Conclusione della precedente discussione: non esistono maestri di virtù e conseguenze di questo [95 A - 96 D]
2. La virtù politica potrebbe essere un «retta opinione»? [96 D - 97 C]
3. Rapporti fra «retta opinione» e «scienza» [97 C - 98 B]
4. Ricapitolazione delle tesi acquisite [98 B - 99 A]
5. I politici governano la Città non con «scienza» ma con «retta opinione» per divina ispirazione [99 A - E]

VII. Conclusioni. Esiste un vero politico capace di rendere tali anche altri? [99 E - 100 A]

I personaggi

I personaggi del dialogo, oltre Socrate, sono Menone e Anito.

Menone appartenne ad una nobile famiglia della Tessaglia. Come sappiamo da Senofonte (*Anabasi*, II 5, 21-29) partecipò all'impresa di Ciro contro il fratello Artaserse. Cadde in mano al nemico per tradimento (forse da lui stesso tramato). Si salvò in questa circostanza, ma dopo qualche tempo ebbe tragica fine. Fu discepolo di Gorgia, e, come mostra anche il nostro dialogo, conoscitore della matematica.

L'invito che Socrate rivolge a questo giovane intelligente, bello e ricco, è un invito che Platone fa ai giovani che come lui sono in cerca della virtù politica, di entrare nella sua scuola e «farsi iniziare». Giovani come questi sono i soggetti cui l'Accademia platonica vorrebbe indirizzare la propria opera educativa. Il non accettare di farsi iniziare nei dovuti modi da parte di Menone, e la sua conseguente condotta e il suo destino, sono pure emblematici e significativa ammonizione.

Anche il personaggio Anito è simbolico. Anito, infatti, come sappiamo, fu il maggior responsabile del processo e della condanna di Socrate (cfr. sopra, p. 23). Pur non trattando qui questo personaggio nella maniera in cui lo tratta nell'*Apologia di Socrate*, Platone fa ben capire che è proprio questa la mentalità chiusa di quella classe di Ateniesi che non ha capito come l'educazione dei giovani va fatta in modo nuovo rispetto al passato e come la chiusura mentale tipo quella di Anito costituisca uno dei peggiori mali.

Dunque, ai vecchi Ateniesi il *Menone* vuole porre un problema mostrandone la consistenza e l'urgenza e l'assurdità della chiusura mentale. Ai giovani vuole invece lanciare un messaggio e un invito a «farsi iniziare» e a non sottrarsi come Menone.

Il politico che sappia insegnare la virtù politica e l'emblematica figura di Tiresia fra le ombre sono una autopresentazione di Platone stesso sotto questa maschera.

Luogo e cronologia del dialogo

Il luogo in cui si svolge l'azione del dialogo è indeterminato. Poiché Menone è accompagnato dai suoi schiavi e al gruppo si unisce ad un certo punto Anito, si può pensare che la scena sia un luogo pubblico, per esempio una palestra. Ma, dal momento che Anito ospita Menone, si potrebbe forse pensare anche alla casa di

Anito. Ma in tal caso risulterebbe problematica la presenza di Socrate nella casa di Anito.

Anche la data è indeterminata. Gli studiosi pensano verso la fine della guerra del Peloponneso.

Invece, sembra possibile stabilire la data di composizione del dialogo in maniera abbastanza sicura. Poiché l'intera trattazione suona come un vero e proprio *manifesto programmatico*, è evidente che si tratta del manifesto della nuova scuola dell'Accademia, fondata da Platone subito dopo il ritorno dal suo primo viaggio in Sicilia, avvenuto nel 388 a.C. Si potrebbe quindi pensare alla prima metà degli anni ottanta del IV secolo a.C.

Il dialogo rappresenta come il vertice teoretico delle discussioni fatte nel *Protagora* e nel *Gorgia*, e con questi due dialoghi rappresenta una trilogia veramente splendida.

[Per il commento rimandiamo al nostro: Platone, *Menone*, Editrice La Scuola, Brescia 1990[13]. La traduzione che qui riportiamo è stata riveduta e completamente ristrutturata con nuove intitolazioni, secondo le esigenze di questo volume]

Parte prima. Preliminare ricerca sull'essenza della virtù

La virtù è insegnabile e come si produce?

[Steph., II, p. 70 A]

MENONE – Sai dirmi, o Socrate, se la virtù può essere insegnata? O se non può essere insegnata, ma se può solo essere prodotta con l'esercizio? Oppure se non può né esser prodotta con l'esercizio né essere insegnata, ma se, invece, tocca agli uomini per natura o in qualche altro modo?[1]

SOCRATE – O Menone, in passato i Tessali erano famosi fra i Greci ed erano ammirati per l'arte del cavalcare e per la loro ricchezza[2], *[B]* ed ora invece, come mi sembra, lo sono anche per la sapienza, e principalmente i concittadini del tuo amico Aristippo[3], quelli di Larissa. E, questo, voi lo dovete a Gorgia[4]: venuto infatti in quella Città, egli si conquistò con la sua sapienza l'ammirazione dei primi Alevadi – tra cui è il tuo amico Aristippo – e degli altri Tessali. E, invero, ha prodotto in voi questa abitudine di rispondere, quando qualcuno vi fa qualche domanda, in modo intrepido e grandioso, come veramente si conviene a coloro *[C]* che sanno; anch'egli, appunto, si offriva a farsi interrogare a chiunque dei Greci lo desiderasse e su qualsiasi cosa volesse, e non c'era nessuno al quale egli non fornisse risposta[5].

Invece qui, caro Menone, è successo il contrario: si è prodotto come un inaridimento della scienza, e c'è rischio *[71 A]* che essa da questi luoghi se ne venga presso di voi[6]. Se, infatti, tu volessi porre tale domanda ad alcuni di qui, non ci sarebbe nessuno che non riderebbe, e ti risponderebbe: «O straniero, ti sembro davvero un uomo fortunato, se mi ritieni tale da sapere se la virtù possa essere insegnata o in quale modo si produca; invece, io sono tanto lontano dal sapere se possa o no essere insegnata, che non so neppure che cosa sia la virtù». *[B]*

Per rispondere al problema posto bisogna conoscere l'essenza della virtù

E io stesso, o Menone, mi trovo in queste condizioni: anch'io, come i miei concittadini, mi sento privo di questo, e mi rimprovero di non saper nulla circa la virtù: e, di ciò di cui non conosco l'essenza, come potrei conoscere la qualità?[7] O ti pare che ci possa essere uno che, non conoscendo affatto chi è Menone, possa tuttavia sapere se è bello, ricco e nobile, o se abbia le qualità opposte a queste? Ti pare che sia possibile?

MENONE – A me no. Ma tu, o Socrate, veramente *[C]* non sai che cosa sia la virtù; proprio questo di te dovremo riferire anche in patria?

SOCRATE – E non solo questo, o amico, ma anche che non ho mai trovato alcun altro che lo sapesse, almeno mi pare.

MENONE – Ma come, non ti sei mai incontrato con Gorgia, quando era qui?

SOCRATE – Io sì.

MENONE – E allora, non ti pare che lo sapesse?

SOCRATE – Non ho troppa memoria, o Menone, sicché non so dirti, adesso, come mi sia sembrato allora. Ma forse lo sapeva, e tu sai quello che egli diceva: fammi dunque ricordare *[D]* come diceva. O, se vuoi, dillo tu personalmente: infatti, tu sei sicuramente del suo stesso parere.

MENONE – Io sì.

SOCRATE – Lasciamo dunque stare

lui, dal momento che è assente. Ma tu personalmente, per gli dèi, o Menone, che cosa dici che è la virtù? Dillo e non rifiutarti, in modo che io mi trovi ad aver detto la più felice menzogna, se mostrerai che tu e Gorgia lo sapete, mentre io ho detto di non essermi mai incontrato con alcuna persona che lo sapesse. *[E]*

Menone cerca di dire che cos'è la virtù, enumerando varie forme di essa

MENONE – Ma non è difficile dirlo, o Socrate. In primo luogo, se vuoi la virtù dell'uomo, è facile dirti che è questa: essere idonei a trattare le cose della Città; e, facendo questo, far del bene agli amici e del male ai nemici, e cautelarsi per non subire a propria volta nulla di simile. E se vuoi la virtù della donna, non è difficile rispondere che la donna deve amministrare bene la casa, curando le faccende interne ed essendo ubbidiente al marito. Ed altra è la virtù del fanciullo, e della femmina e del maschio, e altra quella dell'uomo anziano, vuoi del libero, vuoi *[72 A]* dello schiavo. E vi sono molte altre virtù, così che non sussiste difficoltà a dire che cosa sia la virtù: c'è una virtù relativa a ciascuna azione e a ciascuna età, e per ciascuna azione per ognuno di noi. E così, o Socrate, ritengo pure del vizio[8].

SOCRATE – Sembra che io abbia avuto molta fortuna, o Menone, se, essendo alla ricerca di una sola virtù ne ho scoperto uno sciame che si trova presso di te. Ma, o Menone, per stare a quest'immagine *[B]* dello sciame, se io ti domandassi quale è l'essenza[9] dell'ape, e se tu mi dicessi che le api sono molte e di diversi tipi, che cosa mi risponderesti, se io ulteriormente ti chiedessi: «Forse in questo dici che sono molte e di diverso genere e differenti fra loro, cioè nell'essere api? Oppure in questo non differiscono per nulla, ma in qualcos'altro come: per la bellezza, o per la grandezza, o per qualche altra cosa di questo genere?». Dimmi, che cosa risponderesti, se fossi così interrogato?

MENONE – Questo, io risponderei: che esse non differiscono in nulla, in quanto sono api, l'una dall'altra. *[C]*

SOCRATE – E se allora ti chiedessi: «Proprio questo dunque dimmi, Menone: ciò in cui esse per nulla differiscono, ma sono tutte una stessa cosa; che cosa dici che sia questo?». Sapresti rispondermi qualcosa?

MENONE – Io sì.

Critica di Socrate

SOCRATE – E così è anche per le virtù: anche se sono molteplici e di diversi tipi, tutte hanno una unica e identica forma[10], a causa della quale esse sono virtù, e verso la quale è bene che guardi colui che deve rispondere a chi domanda di spiegare che cosa mai *[D]* sia la virtù. O non comprendi quello che dico?

MENONE – Mi sembra di comprendere, tuttavia non capisco ciò che chiedi come vorrei.

SOCRATE – Forse ti sembra così solamente per la virtù, o Menone, cioè che diversa sia quella dell'uomo, diversa quella della donna e degli altri, oppure anche per la salute e per la grandezza e per la forza ti pare lo stesso? Ti sembra che sia diversa la salute dell'uomo e diversa quella della donna? Oppure è una identica forma dovunque, se veramente si tratta di salute, *[E]* sia che si trovi nell'uomo sia in altro?

MENONE – Identica mi sembra che sia la salute e dell'uomo e della donna.

SOCRATE – Dunque, anche la grandezza e la forza? Se una donna è forte, sarà forte per la medesima forma e per la medesima forza? E per «la medesima forma» intendo questo: la forza, in quanto è forza, non differisce, sia che si trovi nell'uomo, sia che si trovi nella

donna. O ti sembra che differisca in qualcosa?

MENONE – A me no. *[73 A]*

SOCRATE – E la virtù, in quanto è virtù, differirà in qualche cosa, a seconda che sia nel fanciullo, o nel vecchio, o nella donna, o nell'uomo?

MENONE – A me sembra, o Socrate, che questo non sia più lo stesso rispetto a quelle altre cose.

SOCRATE – Ma come? Non dicevi che la virtù dell'uomo consiste nell'amministrare bene la Città, e quella della donna nell'amministrare bene la casa?

MENONE – Io sì.

SOCRATE – E si può forse ben governare la Città o la casa o altro, senza governare in modo temperato e giusto?

MENONE – No, certamente. *[B]*

SOCRATE – Pertanto, se governano in modo giusto e temperato, governeranno con giustizia e con temperanza.

MENONE – Necessariamente.

SOCRATE – Delle medesime cose, dunque, e l'uno e l'altra hanno bisogno, se intendono essere buoni, e uomo e donna, cioè di giustizia e di temperanza.

MENONE – Sembra.

SOCRATE – E come sarà per il fanciullo e per il vecchio? Se sono smodati ed ingiusti, potranno mai diventare buoni?

MENONE – No, certo.

SOCRATE – Ma se sono temperanti e *[C]* giusti?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Dunque, tutti quanti gli uomini sono buoni nella stessa maniera: infatti, diventano buoni, venendo in possesso delle medesime cose.

MENONE – Pare.

SOCRATE – E non sarebbero certo buoni nello stesso modo, se non fosse identica la loro virtù.

MENONE – No, certo.

Seconda definizione di virtù fornita da Menone come capacità di comandare e critica di Socrate

SOCRATE – Poiché, dunque, la virtù è la stessa in tutti, cerca di dire e di ricordare che cosa Gorgia sostiene che essa sia, e tu con lui.

MENONE – Che altro, se non esser capaci di comandare agli uomini, *[D]* se tu ricerchi qualcosa di unico in tutti i casi?

SOCRATE – Lo ricerco, appunto. Ma allora, o Menone, sarà la stessa virtù del fanciullo e dello schiavo: essere capace di comandare al padrone; e ti sembra che sia ancora schiavo colui che comanda?

MENONE – Non mi sembra per nulla, o Socrate.

SOCRATE – Infatti, non sarebbe cosa conveniente, o carissimo; ma considera ancora questo. Tu dici: essere capaci, di comandare. Non vi dovremo aggiungere anche il «giustamente» e il «non ingiustamente»?

MENONE – Penso di sì: infatti, la giustizia, o Socrate, è virtù. *[E]*

SOCRATE – È forse la virtù, o Menone, oppure una virtù?

MENONE – Come dici?

SOCRATE – Come di qualsiasi altra cosa. Del circolo, poniamo, io direi che è una figura, e non senz'altro che è la figura. È per questo motivo direi così, perché ci sono anche altre figure.

MENONE – E dici giustamente, perché anch'io dico che non c'è solo la giustizia, ma che ci sono anche altre virtù. *[74 A]*

SOCRATE – E quali sono queste virtù? Dille. Come io ti potrei dire le altre figure, se tu me lo domandassi, così anche tu, dunque, dimmi le altre virtù.

MENONE – La fortezza mi sembra che sia virtù, e così la temperanza e la sapienza e la magnanimità e moltissime altre.

SOCRATE – Ci troviamo, o Menone,

nello stesso caso di prima: abbiamo di nuovo trovato molte virtù, mentre eravamo in cerca di una sola, ma in modo diverso da prima; e non siamo capaci di trovare quell'unica virtù che è in tutte queste.

Socrate spiega come si debba definire la virtù come una unità

MENONE – Ma, o Socrate, non sono capace di cogliere, come tu stai ricercando, *[B]* una unica virtù in tutte, così come negli altri esempi.

SOCRATE – È naturale. Io, però, metterò tutto l'impegno di cui sono capace, perché possiamo andare avanti. Tu comprendi che così è per ogni cosa. Se uno ti domandasse ciò che poco fa io ti chiedevo: «Che cos'è la figura, Menone», e tu gli rispondessi che essa è il circolo; e se egli tornasse a dire, come me: «Forse il circolo è la figura, oppure una figura?», risponderesti indubbiamente che è una figura.

MENONE – Certo. *[C]*

SOCRATE – E forse non perché ci sono anche altre figure?

MENONE – Sì.

SOCRATE – E se ulteriormente ti domandasse quali, le sapresti dire?

MENONE – Io sì.

SOCRATE – E, ancora, se allo stesso modo ti domandasse che cos'è il colore, e tu rispondessi che è il bianco; e se, dopo di questo, l'interrogante aggiungesse: «Forse il bianco è un colore o il colore?», tu diresti che è un colore, per la ragione che ve ne sono anche altri.

MENONE – Io sì.

SOCRATE – E se ti invitasse a dire altri colori, ne diresti *[D]* anche altri, che non sono meno colore del bianco.

MENONE – Sì.

SOCRATE – Se, allora, come me, proseguisse il discorso e dicesse: «Ricadiamo sempre in una moltitudine di cose; ma io non volevo così, e, dal momento che queste molte cose le denomini con un unico nome, e nessuna di esse tu affermi che non sia figura, anche quando queste siano fra loro opposte, che cos'è questo che include il rotondo non meno che il retto, e che chiami figura, *[E]* affermando essere non meno figura il rotondo che il retto?». O non dici così?

MENONE – Sì.

SOCRATE – E, dunque, quando affermi questo, forse dici che il rotondo non è più rotondo del diritto e che il diritto non è più diritto del rotondo?

MENONE – No, certo, o Socrate.

SOCRATE – Ma dici che il rotondo non è meno figura del diritto, né viceversa.

MENONE – Dici il vero.

Socrate fornisce come esempio la definizione di figura

SOCRATE – Che cos'è, dunque, ciò che ha questo nome di figura? *[75 A]* Cerca di dirlo. Se, dunque, a chi in questo modo ti interrogasse o intorno alla figura o intorno al colore, tu dicessi così: «Ma non comprendo che cosa tu voglia, o uomo, né so che cosa dici», si stupirebbe, forse, e direbbe: «Non comprendi che io cerco ciò che è identico in tutte queste cose?». E neppure su queste cose, o Menone, sapresti rispondere, se uno ti domandasse: «Che cosa c'è, nel rotondo e nel diritto e nelle altre che chiami figure, di identico in tutte?». Cerca di dirlo, affinché ti possa servire come esercizio per la risposta intorno alla virtù. *[B]*

MENONE – No, dillo tu, invece, o Socrate.

SOCRATE – Desideri proprio che ti faccia questo favore?

MENONE – Sì, certo.

SOCRATE – Vorrai poi anche tu rispondermi circa la virtù?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Coraggio, dunque, per-

ché vale la pena.

MENONE – Certamente.

SOCRATE – Ebbene, cerchiamo di dire che cos'è la figura. Fa' dunque attenzione se accetti che sia questo: figura, per noi, sia ciò solo che nelle cose si trova sempre unito al colore. Ti è sufficiente, o cerchi qualcos'altro? Dal canto mio, *[C]* sarei soddisfatto se tu mi rispondessi così sulla virtù.

MENONE – Ma questa è una sciocchezza, o Socrate.

SOCRATE – Come dici?

MENONE – Secondo il tuo discorso, figura è ciò che accompagna sempre il colore. E sia: ma se uno affermasse di non sapere cos'è il colore, e si trovasse in difficoltà così come per la figura, che cosa crederesti di aver risposto?

SOCRATE – La verità, ritengo; e se colui che interroga fosse uno dei Sofisti o degli eristi o dei contenziosi[11], io gli risponderei: *[D]* «Per conto mio, ho detto; e se non dico bene, è compito tuo riprendere il discorso e confutarlo». E se, invece, come io e tu ora, fossero amici quelli che volessero fra loro discutere, allora occorrerebbe rispondere con maggior calma e con maggior rigore dialettico. E il maggior rigore dialettico consiste non solo nel rispondere il vero, ma anche nel rispondere mediante quei termini che l'interrogato convenga esplicitamente di conoscere. Anch'io, dunque, cercherò di risponderti in questo modo. *[E]* Dimmi, dunque: c'è qualcosa che chiami «termine»? Dico termine un limite e una estremità, e con tutte queste parole indico la stessa cosa. Prodico[12], forse, dissentirebbe da noi, ma tu pure dici che qualcosa ha un limite e che ha un termine. Questo intendo dire, nulla di complicato.

MENONE – Lo dico, e credo di intendere ciò che dici. *[76 A]*

SOCRATE – E allora? Denomini qualcosa piano e qualcos'altro solido, come si fa in geometria?

MENONE – Sì, lo denomino.

SOCRATE – Già da questo, dunque, puoi capire ciò che chiamo figura. Di ogni figura dico, infatti, questo: che essa è ciò in cui termina il solido; in breve, potrei dire che la figura è il limite del solido.

Ulteriore esempio offerto da Socrate con la definizione del colore al modo di Gorgia

MENONE – E il colore come lo definisci, o Socrate?

SOCRATE – Sei prepotente, o Menone; imponi ad un uomo anziano l'incomodo di risponderti, e dal canto tuo non vuoi fare la fatica di ricordare e di dire che cosa Gorgia afferma sia la virtù. *[B]*

MENONE – Ma quando mi avrai detto questo, o Socrate, io ti risponderò.

SOCRATE – Anche ad occhi coperti, o Menone, uno potrebbe sapere, disputando con te, che sei bello e che hai inoltre degli ammiratori.

MENONE – Perché mai?

SOCRATE – Perché nei tuoi discorsi non fai che comandare, come fanno quelli che sono viziati, giacché fanno da despoti fino a che si trovano nella giovinezza; e, ad un tempo, ti sei accorto che io ho un debole per i belli. *[C]* Ti farò dunque questo piacere e ti risponderò.

MENONE – Sì, certo, accontentami.

SOCRATE – Desideri allora che io ti risponda alla maniera di Gorgia, in modo che tu potrai seguirmi meglio?

MENONE – Lo desidero, e come no?

SOCRATE – Voi non affermate, dunque, alla maniera di Empedocle[13], che ci sono certi effluvi degli enti?

MENONE – Esattamente.

SOCRATE – E che ci sono dei pori nei quali e attraverso i quali gli

effluvi scorrono?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – E che degli effluvi taluni si adattano ad alcuni *[D]* dei pori, e che altri, invece, sono o maggiori o minori?

MENONE – È così.

SOCRATE – E non c'è anche qualcosa che tu denomini vista?

MENONE – Sì.

SOCRATE – In base a questo, *intendi ciò che dico,* diceva Pindaro[14]. Il colore è un effluvio delle figure proporzionato alla vista e percettibile.

MENONE – In modo eccellente, o Socrate, mi pare che tu abbia fornito questa risposta.

SOCRATE – Forse perché è stata formulata secondo la maniera cui sei abituato; inoltre, credo, capisci che potresti, sulla scorta di quella, definire che cos'è la voce, *[E]* e l'odore e molte altre cose di questo genere.

MENONE – Certo.

SOCRATE – Di grande effetto, o Menone, è la mia risposta, cosicché ti piace più di quella sulla figura.

MENONE – Sì.

SOCRATE – Ma non è essa, o figlio di Alessidemo, come sono persuaso, ma l'altra la migliore. E credo che non parrebbe neppure a te, se, come dicevi ieri, non avessi la necessità di andartene prima dei misteri, ma se potessi aspettare e se ti facessi iniziare[15]. *[77 A]*

MENONE – Ma io aspetterei, Socrate, se tu mi dicessi molte cose come queste.

Terza definizione di Menone della virtù come desiderare le cose belle ed essere capaci di procurarsele

SOCRATE – Io non mancherò di impegno nel dire queste cose, per tuo e per mio vantaggio; temo, tuttavia, di non essere in grado di dire molte cose come queste. Ma, suvvia, cerca anche tu di mantenere la promessa, definendo cos'è la virtù in generale, e smettila di fare di una cosa molte – come si dice per beffa a quelli che rompono qualcosa –, ma, lasciandola tutta intera e sana, di' che cos'è la virtù. Gli esempi su cui ti devi basare, li hai già avuti da me. *[B]*

MENONE – Mi sembra, dunque, o Socrate, che la virtù sia, come dice il poeta, *godere delle cose belle, e averne potere*[16]. Anch'io dico che questa è la virtù: desiderare le cose belle ed essere capaci di procurarsele.

SOCRATE – Affermi forse che chi ha desiderio di cose belle ha anche desiderio di cose buone?

MENONE – Certo!

SOCRATE – Forse reputando che ci siano alcuni che desiderano cose cattive, e che ci siano, invece, altri che hanno desiderio di quelle *[C]* buone? O non ti sembra che tutti, o carissimo, abbiano desiderio di cose buone?

MENONE – A me non pare.

SOCRATE – Ma ti sembra che alcuni abbiano desiderio di cose cattive?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Ritenendo che le cose cattive siano buone – dici –, oppure, anche conoscendo che esse sono cattive, hanno nondimeno desiderio di esse?

MENONE – L'uno e l'altro, mi pare.

SOCRATE – E ti pare, Menone, che se uno conoscesse che le cose cattive sono tali, ne avrebbe nondimeno desiderio?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – Che cosa intendi per desiderare? Forse che la cosa gli capiti?

MENONE – Che gli capiti, e che *[D]* altro?

SOCRATE – Forse ritenendo che le cose cattive giovino a colui al quale toccano, oppure conoscendo che le cose cattive nuocciono a colui che le ha?

MENONE – Ci sono quelli che ritengono che le cose cattive giovino, e ci sono anche quelli che sanno che esse nuocciono.

SOCRATE – E ti pare, anche, che conoscano che le cose cattive sono veramente tali, coloro che ritengono che esse giovino?

MENONE – Ciò non mi pare affatto.

SOCRATE – E non è dunque chiaro che non desiderano *[E]* le cose cattive quelli che non le riconoscono come tali, ma che desiderano quelle che essi ritengono essere buone, e che, viceversa, sono cattive? Cosicché, quelli che non le conoscono come cattive e reputano che siano buone, appare evidente che desiderano le cose buone. O non è così?

MENONE – Forse, costoro sì.

SOCRATE – E allora? Quelli che desiderano le cose cattive, come tu dici, ritenendo che esse siano di danno per colui al quale toccano, sanno, evidentemente, che saranno danneggiati da esse? *[78 A]*

MENONE – È necessario.

SOCRATE – Ma non pensano, costoro, che i danneggiati, in quanto appunto danneggiati, siano infelici?

MENONE – Anche questo è necessario.

SOCRATE – E gli infelici non sono forse degli sventurati?

MENONE – Lo credo bene.

SOCRATE – E c'è qualcuno che desideri essere infelice o sventurato?

MENONE – Non mi pare, Socrate.

SOCRATE – Nessuno, dunque, o Menone, desidera le cose cattive, se non vuole essere siffatto. Che altro significa essere infelice, se non desiderare e procurarsi cose cattive?

MENONE – Può essere *[B]* che tu dica il vero, o Socrate, e che nessuno desideri le cose cattive.

Virtù non può essere semplicemente il procacciarsi cose buone, ma il modo giusto in cui si fa questo

SOCRATE – Non dicevi dunque, ora, che la virtù consiste nel desiderare le cose buone e nell'essere in grado di procurarsele?

MENONE – Sì, lo dicevo.

SOCRATE – In base a ciò che si è stabilito, il volere c'è in tutti, e, in ciò, nessuno è migliore di un altro.

MENONE – È manifesto.

SOCRATE – Ma è evidente che, se uno è migliore di un altro, tale sarà riguardo al potere.

MENONE – Di certo.

SOCRATE – Questa è dunque la virtù, come sembra, secondo il tuo ragionamento: capacità di procurarsi le cose buone.

MENONE – Senza alcun dubbio *[C]* mi sembra, o Socrate, che la cosa sia così come hai precisato ora.

SOCRATE – Vediamo anche questo, se dici il vero; può essere, forse, che tu dica bene. Affermi che la virtù consiste nell'esser capaci di procurarsi le cose buone?

MENONE – Io sì.

SOCRATE – E non dici cose buone, poniamo, la salute e la ricchezza?

MENONE – Anche il procurarsi oro e argento e onori e alte cariche nella Città.

SOCRATE – Non dici cose buone altro che quelle di questo genere?

MENONE – No, ma *[D]* tutte quelle di questo genere.

SOCRATE – E sia! Procurarsi oro e argento, come dice Menone, ospite paterno del Gran Re[17], è virtù. Forse a questo «procurarsi», o Menone, aggiungerai il «giustamente» e il «santamente», oppure, per te, non fa differenza, ma, anche se uno si procura quelle cose ingiustamente, tu chiami questo egualmente virtù?

MENONE – No, certo, o Socrate!

SOCRATE – Ma malvagità?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – Bisogna, dunque, come sembra, che in tale acquisto sia presente giustizia, o temperanza, o *[E]* santità, o qualche altra parte di virtù; se no, essa non sarà virtù, anche se

procuri cose buone.

MENONE – E come potrebbe essere virtù, senza di queste?

SOCRATE – E il non acquistare oro e argento, quando non sia giusto, né per sé né per altri: non è forse virtù questo stesso non procurarseli?

MENONE – Sembra.

SOCRATE – Dunque, non sarà virtù a maggior titolo l'acquistare che non l'astenersi dall'acquistare siffatti beni; ma, come pare, sarà virtù l'acquisto che sia fatto con giustizia, quello, invece, *[79 A]* che sia fatto senza di questa è malvagità.

MENONE – Mi sembra che sia necessariamente come dici.

Chiamando in causa il giusto si fa uso nella definizione di ciò che si dovrebbe definire

SOCRATE – Non dicevamo, poco fa, che ciascuna di queste, ossia la giustizia, la temperanza e le altre di questo genere, è una parte della virtù?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Ma allora, o Menone, tu ti prendi gioco di me.

MENONE – E perché, o Socrate?

SOCRATE – Perché, mentre poco fa ti pregavo di non dividere né di spezzettare la virtù, e mentre ti fornivo gli esempi secondo i quali avresti dovuto rispondere, tu non te ne sei dato cura, e mi dici che la virtù *[B]* consiste nell'essere capaci di procacciarsi le cose buone con giustizia; e questa, poi, affermi essere una parte della virtù?

MENONE – Io sì.

SOCRATE – E non consegue forse, dalle cose che tu ammetti, che la virtù consiste in questo: nel fare ciò che si fa, con una parte di virtù? Infatti, tu affermi che la giustizia è una parte di virtù, e così ciascuna delle altre. E che devo dire, dunque? Che, mentre ti pregavo di definire la virtù nella sua interezza, tu sei ben lontano dal dirmi che cosa sia, e affermi essere virtù ogni azione che sia compiuta con una parte *[C]* di virtù, come se tu avessi già detto che cosa è la virtù tutt'intera, e io dovessi ormai conoscerla, anche se tu la dividi in parti[18]. Occorre, dunque, come mi sembra, da principio, nuovamente riproporre la domanda che cos'è la virtù, caro Menone, se virtù viene ad essere ogni azione accompagnata da una parte di virtù! Questo, infatti, uno dice, quando afferma che è virtù ogni azione accompagnata da giustizia. O non pare a te che occorra di nuovo riproporre la domanda, e credi, invece, che qualcuno possa sapere che cos'è una parte della virtù, non conoscendo che cosa sia la virtù medesima?

MENONE – Non mi pare. *[D]*

SOCRATE – Se ricordi, infatti, quando poco fa ti ho risposto circa la figura, abbiamo respinto quella risposta che tenta di definire mediante termini di cui si sta facendo ancora ricerca, e su cui non è ancora stato raggiunto l'accordo.

MENONE – E giustamente, o Socrate, l'abbiamo respinta.

SOCRATE – Dunque, o carissimo, non credere neppure tu, mentre si sta ancora cercando che cosa sia la virtù nella sua interezza, di poter definirla, rispondendo con le parti della medesima, né di poter definire qualsiasi altra cosa con questo metodo; *[E]* ma renditi conto che c'è bisogno di riproporre la stessa domanda: che cos'è la virtù, per poter dire le cose che dici. O non ti sembra sensato quello che dico?

MENONE – Mi sembra che tu dica bene.

Intermezzo. Socrate e la torpedine

SOCRATE – Rispondimi, dunque, ancora una volta da capo: che cosa dite che è la virtù, tu e il tuo amico?

MENONE – O Socrate, avevo udito, prima ancora di incontrarmi *[80 A]*

con te, che tu non fai altro che dubitare e che fai dubitare anche gli altri: ora, come mi sembra, mi affascini, mi incanti, mi ammalii completamente, così che son diventato pieno di dubbio. E mi sembra veramente, se è lecito celiare, che tu assomigli moltissimo, quanto alla figura e quanto al resto, alla piatta torpedine marina. Anch'essa, infatti, fa intorpidire chi le si avvicina e la tocca: e mi pare che, ora, anche tu abbia prodotto su di me un effetto simile. Infatti, veramente io ho *[B]* l'anima e la bocca intorpidite e non so più che cosa risponderti.

Eppure, più e più volte intorno alla virtù ho tenuto assai numerosi discorsi e di fronte a molte persone e molto bene, come almeno mi sembrava; ora, invece, non so neppure dire che cos'è[19]. E mi sembra che tu abbia bene deliberato di non varcare il mare da qui e di non viaggiare: se tu, *infatti*, facessi cose simili, quale straniero, in altra Città, verresti scacciato immediatamente come ciurmatore.

SOCRATE – Sei un furbone, o Menone, e per poco non mi traevi in inganno.

MENONE – E perché mai, o Socrate? *[C]*

SOCRATE – So per quale ragione hai fatto quel paragone di me.

MENONE – Per quale ragione credi?

SOCRATE – Perché, a mia volta, faccia di te un altro paragone. So questo di tutti i belli, che si compiacciono di venire paragonati a qualcosa: torna, infatti, a loro vantaggio: belle, se non erro, sono appunto anche le immagini dei belli; ma io non farò nessun paragone di te.

E, quanto a me, se la torpedine, essendo essa stessa intorpidita, nello stesso modo fa intorpidire anche gli altri, io le assomiglio; se non è così, non le assomiglio. Infatti, non è che io, non avendo dubbi, faccia dubitare anche gli altri. *[D]* Ed ora, che cosa sia la virtù, io non so; mentre tu, forse, lo sapevi, prima che ti accostassi a me, ed ora, invece, assomigli a chi non sa. Tuttavia, desidero ricercare e indagare con te che cosa essa sia.

Parte seconda. La dottrina dell'anamnesi e il fondamento della conoscenza[20]

Deduzione della dottrina dell'anamnesi dalla credenza nella metempsicosi

MENONE – E in quale maniera ricercherai, o Socrate, questa che tu non sai affatto che cosa sia? E quale delle cose che non conosci ti proporrai di indagare? O, se anche tu ti dovessi imbattere proprio in essa, come farai a sapere che è quella, dal momento che non la conoscevi? *[E]*

SOCRATE – Capisco che cosa intendi dire, o Menone. Guarda che argomento eristico[21] adduci: che non è possibile per l'uomo ricercare né ciò che sa né ciò che non sa! Infatti, né potrebbe cercare ciò che sa, perché lo sa già, e intorno a ciò non occorre ricercare, né ciò che non sa, perché, in tal caso, non sa che cosa ricercare. *[81 A]*

MENONE – E non ti pare che questo ragionamento sia buono, o Socrate?

SOCRATE – A me no.

MENONE – E mi sapresti dire in quale modo?

SOCRATE – Io sì. Ho udito infatti da uomini e donne esperti nelle cose divine...

MENONE – Che cosa dicevano?

SOCRATE – Una cosa vera, a mio parere, e bella.

MENONE – E quale è questa, e chi sono coloro che la dicono?

SOCRATE – Coloro che la dicono sono sacerdoti e sacerdotesse, di quelli che si curano di essere in grado di dar

ragione delle cose alle quali attendono. *[B]* Lo dice anche Pindaro, e molti degli altri poeti che hanno divina ispirazione. E le cose che essi dicono sono queste; ma tu fa' attenzione se ti sembra che dicano il vero.

Affermano che l'anima dell'uomo è immortale, e che talora termina la vita terrena – ciò che si chiama morire –, e talora di nuovo rinasce, ma che non perisce mai: per queste ragioni, bisogna vivere la vita nel modo più santo possibile. Infatti coloro dai quali *Persefone debito di antico peccato / abbia riscosso, verso il sole che sta sopra al non anno / rimanda le anime di nuovo, [C] / e da esse re gloriosi / e per potenza illustri e per sapienza assai frandi / uomini nascono; e per il restante tempo eroi puri / presso gli uomini sono chiamati*[22].

E poiché, dunque, l'anima è immortale ed è più volte rinata, e poiché ha veduto tutte le cose, e quelle di questo mondo e quelle dell'Ade, non vi è nulla che non abbia imparato; sicché non è cosa sorprendente che essa sia capace di ricordarsi e intorno alla virtù e intorno alle altre cose che anche in precedenza sapeva.

E poiché la natura *[D]* tutta è congenere[23], e poiché l'anima ha imparato tutto quanto, nulla impedisce che chi si ricordi di una cosa – quello che gli uomini chiamano apprendimento –, costui scopra anche tutte le altre, purché sia forte e non si scoraggi nel ricercare: efettivamente, il ricercare e l'apprendere sono in generale un ricordare.

Non bisogna, dunque, prestare fede a quel discorso eristico: esso, infatti, ci renderebbe neghittosi, e suona gradito agli orecchi degli uomini inetti; questo nostro, invece, *[E]* rende operosi e stimola alla ricerca. Avendo fiducia che esso sia vero, desidero ricercare con te che cosa sia la virtù.

Dimostrazione della dottrina dell'anamnesi mediante l'interrogazione di uno schiavo

MENONE – Sì, o Socrate: ma in che senso tu dici che noi non apprendiamo, ma che ciò che noi chiamiamo apprendimento è reminiscenza? Sapresti insegnarmi che è veramente così?

SOCRATE – Già prima dicevo, o Menone, che sei un furbacchione: *[82 A]* ora mi domandi se so insegnarti, proprio mentre sto dicendo che non c'è insegnamento ma reminiscenza, evidentemente per farmi subito apparire in contraddizione con me stesso.

MENONE – No, per Zeus, o Socrate, non l'ho detto con questo scopo, ma solo per abitudine. Se, però, in qualche modo mi puoi dimostrare che la cosa sta così come dici, dimostramelo.

SOCRATE – Ma non è facile! Tuttavia, per te, sono disposto a farlo. Chiamami un po' uno dei tuoi numerosi *[B]* servi che son qui, quello che vuoi tu, affinché su di lui ti possa dare la dimostrazione.

MENONE – Certo. Vieni qui, ragazzo!

SOCRATE – È greco e parla greco?

MENONE – Sì, perfettamente. È nato in casa.

SOCRATE – Fa' bene attenzione, se ti sembra che si ricordi o che impari da me.

MENONE – Farò attenzione.

Primo momento dell'esperimento maieutico

SOCRATE – Dimmi un po', ragazzo, sai che questa qui è un'area quadrata *(abcd)*?[24]

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Il quadrato è dunque *[C]* una superficie che ha uguali tutti questi lati, che sono quattro *(ab, bc, cd, da)*.

RAGAZZO – Certamente.

SOCRATE – E non ha forse uguali

anche queste linee qui, che lo attraversano nel mezzo *(ac, bd)*?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E non potrebbe esserci forse una superficie come questa e più grande e più piccola?

RAGAZZO – Certamente.

SOCRATE – Se dunque questo lato *(ab)* fosse di due piedi, e anche questo *(bc)* di due, di quanti piedi sarebbe l'intero? Fa questa considerazione: se da questa parte *(ab)* fosse di due piedi e da quest'altra *(bc)* di uno solo, la superficie non sarebbe forse di una volta due piedi?

RAGAZZO – Sì. *[D]*

SOCRATE – Ma, poiché anche da questa parte *(bc)* è di due piedi, non diventa di due volte due piedi?

RAGAZZO – Sì, diventa.

SOCRATE – Diventa, perciò, di due volte due piedi?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E quanti sono, allora, due volte due piedi? Fa' il conto e dillo.

RAGAZZO – Quattro, o Socrate.

SOCRATE – E non potrebbe darsi un'altra superficie doppia di questa, ma tale da avere tutti i lati eguali come questa?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Di quanti piedi sarà dunque?

RAGAZZO – Di otto.

SOCRATE – E ora cerca di dirmi di quanto sarà *[E]* ciascun lato di essa. Il lato di questa è di due piedi: e, allora, di quanto sarà quello di quella doppia?

RAGAZZO – È chiaro, o Socrate, che sarà doppio.

SOCRATE – Vedi, o Menone, che io non gli insegno, ma che lo interrogo su ogni cosa? Ed ora, costui ritiene di sapere quale sia il lato dal quale deriverà l'area di otto piedi; o non ti sembra?

MENONE – A me sì.

SOCRATE – E lo sa, dunque?

MENONE – Per nulla.

SOCRATE – Però ritiene che derivi dal lato doppio.

MENONE – Sì.

Secondo momento dell'esperimento maieutico

SOCRATE – Osserva come verrà via via ricordandosi, come appunto deve ricordarsi.

E tu dimmi: dal lato doppio, dici che ha origine la *[83 A]* superficie doppia? E tale, dico, che non sia di qui lunga e di qui corta, ma che sia eguale da ogni parte come questa qui, però doppia di questa, ossia di otto piedi. Ma sta' attento, se ti sembra ancora che possa derivare dal lato doppio.

RAGAZZO – A me sì.

SOCRATE – E non diventa forse[25] questo lato *(ae)* doppio di questo *(ab)*, se ne aggiungiamo un altro come questo, da questa parte *(be)*?

RAGAZZO – Certamente.

SOCRATE – Da questo *(ae)*, dici tu, deriverà la superficie di otto piedi, quando si tracceranno quattro lati come questi. *[B]*

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Disegnamo, allora, a partire da questo, quattro lati eguali[26]. È, oppure no, questa, la superficie *(aegi)*, che tu affermi essere di otto piedi?

RAGAZZO – Esattamente.

SOCRATE – Ma in questa superficie non ci sono forse queste quattro qui *(abcd, befc, cfgh, dchi)*, delle quali ognuna è uguale a questa di quattro piedi *(abcd)*?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E quanto diventa allora? Non diventa quattro volte questa?

RAGAZZO – E come no?

SOCRATE – E allora, è il doppio quattro volte tanto?

RAGAZZO – No, per Zeus.

SOCRATE – Ma quante volte?

RAGAZZO – Quadruplo.

SOCRATE – Dunque, dal lato doppio, *[C]* o ragazzo, non deriva una superficie doppia ma quadrupla.

RAGAZZO – Dici il vero.

SOCRATE – E quattro volte quattro, fanno sedici, o no?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E allora, quella di otto piedi da quale lato? Non se ne ottiene da questo (ae) una quadrupla?

RAGAZZO – Sì, lo dico.

SOCRATE – E quella di quattro, dalla metà di questo qui *(ae)*?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Ebbene, l'area di otto piedi non è forse doppia di questa qui *(abcd)*, e metà di quest'altra *(aegi)*?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E allora, non deriverà da un lato maggiore rispetto a questo *(ab)*, ma minore rispetto *[D]* a quest'altro *(ae)*; o no?

RAGAZZO – Così mi pare.

SOCRATE – Bene: quello che a te sembra devi rispondere. E dimmi: questo lato *(ab)* non era di due piedi e quest'altro *(ae)* di quattro?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Bisogna allora che il lato della superficie di otto piedi sia maggiore di questo di due, ma minore di quello di quattro.

RAGAZZO – Bisogna. *[E]*

SOCRATE – Cerca allora di dire di che lunghezza tu affermi che esso debba essere.

RAGAZZO – Di tre piedi.

SOCRATE – Se dev'essere di tre piedi[27], aggiungiamo dunque a questo lato *(ab)* la metà di questo *(ah)*, e avremo i tre piedi *(ah)*. Questi sono due piedi *(ab)* e questo uno *(bh)*. Alla stessa maniera, a partire di qua si ottengono due piedi *(ab)* più un piede *(dc)*. Ne deriva, così, l'area che tu dici *(ahil)*.

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Ma se da questa parte *(ah)* è di tre, e da quest'altra *(hi)* di tre, l'intera superficie non diventa di tre volte tre piedi?

RAGAZZO – Sembra.

SOCRATE – E tre volte tre, quante volte sono?

RAGAZZO – Nove.

SOCRATE – E il doppio, di quanti piedi doveva essere?

RAGAZZO – Otto.

SOCRATE – Dal lato di tre piedi non deriva per nulla la superficie di otto.

RAGAZZO – No, certo.

SOCRATE – Ma allora da quale lato? Cerca di dircelo con esattezza: e *[84 A]* se non vuoi fare calcoli, indicaci almeno da quale.

RAGAZZO – Ma per Zeus, o Socrate, io non lo so.

Prime riflessioni di Socrate sull'esperimento maieutico

SOCRATE – Comprendi ora, o Menone, a che punto si trova attualmente nel processo del ricordare? Prima, cioè, non sapeva quale fosse il lato del quadrato di otto piedi, come del resto neppure ora lo sa; tuttavia, allora credeva di saperlo, e rispondeva con sicurezza come se sapesse, e non riteneva di aver dubbi; ora è convinto *[B]* di aver dubbi e, come non sa, così neppure crede di sapere.

MENONE – Dici il vero.

SOCRATE – Non si trova dunque, ora, in una situazione migliore, relativamente alla cosa che non sapeva?

MENONE – Anche questo mi pare.

SOCRATE – Avendolo fatto dubitare, pertanto, e avendolo fatto intorpidire come fa la torpedine, gli abbiamo forse nuociuto?

MENONE – Non mi pare.

SOCRATE – Dunque, come sembra, gli abbiamo recato giovamento, al fine della ricerca del come stia effettivamente la cosa. Ora, infatti, ricercherebbe anche di buon grado, dal momento che non sa; mentre allora, facil-

mente, di fronte a molti e spesso, *[C]* avrebbe creduto di dire bene, affermando che, per ottenere una superficie doppia, bisogna prendere il lato doppio in lunghezza.

MENONE – Sembra.

SOCRATE – Credi, dunque, che egli si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che egli riteneva di sapere non sapendolo, prima che fosse caduto nel dubbio ritenendo di non sapere, e che avesse desiderato di conoscere?

MENONE – Non mi pare, o Socrate.

SOCRATE – Dunque, l'intorpidimento gli ha giovato?

MENONE – Mi sembra.

SOCRATE – Osserva, ora, da questo dubbio come scoprirà la verità, ricercando insieme a me, mentre io non farò altro che interrogarlo, senza insegnargli. *[D]* E fa' bene attenzione che tu non mi colga ad insegnargli o a spiegargli, e non solo ad interrogarlo intorno alle sue convinzioni.

Terzo momento dell'esperimento maieutico

SOCRATE – Dimmi, dunque: non è di quattro piedi questa superficie *(abcd)*?[28] Comprendi?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Potremmo aggiungere ad essa quest'altra eguale *(befc)*?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E quest'altra terza, uguale a ciascuna di queste *(cfgh)*?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E non potremmo anche completare la figura in questo angolo *(dchi)*?

RAGAZZO – Certamente.

SOCRATE – E non risulteranno queste quattro superfici eguali? *[E]*

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E, allora, tutto questo intero *(aegi)*, quante volte diventa più grande di questo *(abcd)*?

RAGAZZO – Quattro volte.

SOCRATE – Per noi, invece, doveva essere il doppio; o non ricordi?

RAGAZZO – Certamente.

SOCRATE – E questa linea tracciata da un angolo all'altro *(bd, bf, fh, hd)*, *[85 A]* non viene forse a dividere a metà ciascuna di queste superfici?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Non si ottengono, dunque, queste quattro linee uguali racchiudenti quest'area qui *(bfhd)*?[29]

RAGAZZO – Sì, si ottengono.

SOCRATE – Considera allora: quanto grande è questa superficie *(bfhd)*?

RAGAZZO – Non lo so.

SOCRATE – Di questi quadrati, che sono quattro, ciascuna linea non ha tagliato internamente la metà di ciascuno? O no?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E quante ve ne sono di queste metà in questa figura *(bfhd)*?

RAGAZZO – Quattro.

SOCRATE – E quante in quest'altra *(abcd)*?

RAGAZZO – Due.

SOCRATE – E il quattro che cos'è rispetto al due?

RAGAZZO – Il doppio.

SOCRATE – Questa superficie, dunque, *[B]* di quanti piedi diventa?

RAGAZZO – Di otto piedi.

SOCRATE – Da quale linea?

RAGAZZO – Da questa *(db)*.

SOCRATE – Da quella che abbiamo tracciata da un angolo all'altro del quadrato di otto piedi?

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – Coloro che se ne intendono chiamano questa linea diagonale; sicché, se essa ha nome diagonale, allora dalla diagonale, come tu dici, o ragazzo di Menone, si può ottenere l'area doppia.

RAGAZZO – Certamente, o Socrate.

Riflessioni teoretiche conclusive sull'esperimento

SOCRATE – Che cosa ti sembra, o Menone? C'è qualche pensiero da lui

espresso che non sia suo? *[C]*

MENONE – No, tutti suoi.

SOCRATE – Eppure non sapeva, come dicevamo poco fa.

MENONE – Dici il vero.

SOCRATE – E c'erano in lui questi pensieri o no?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Dunque, in chi non sa, intorno alle cose che non sa, vi sono opinioni vere che ad esse si riferiscono?

MENONE – Sembra.

SOCRATE – Ora in lui, come un sogno, sono state suscitate queste opinioni; e, interrogandolo di nuovo più volte e in molti modi su queste stesse cose, sta' certo che finirà per sapere con precisione, sulle medesime, non meno esattamente di ogni altro. *[D]*

MENONE – Pare di sì.

SOCRATE – Dunque, egli saprà senza che nessuno gli insegni, ma solo che lo interroghi, traendo egli stesso la scienza da se medesimo.

RAGAZZO – Sì.

SOCRATE – E questo trarre la scienza di dentro a sé, non è ricordare?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – E la scienza che ora egli possiede, o la imparò un tempo o la possedette sempre.

MENONE – Sì.

SOCRATE – Dunque, se la possedette sempre, fu anche sempre conoscente; e se, invece, l'ha appresa in un tempo, non poté certo averla appresa nella presente vita. Oppure *[E]* gli insegnò qualcuno geometria? Costui, infatti, farà lo stesso per tutta la geometria, e per tutte quante le altre scienze. C'è, forse, uno che gli abbia insegnato tutto? A buon diritto tu devi saperlo: non per altro, perché è nato ed è stato allevato in casa tua.

MENONE – Ma lo so che nessuno gli ha mai fornito insegnamenti.

SOCRATE – Ed ha o non ha queste conoscenze?

MENONE – Necessariamente, o Socrate, sembra.

SOCRATE – Allora, se non le ha acquistate nella presente vita, questo non è ormai *[86 A]* evidente, ossia che le ebbe e le apprese in un altro tempo?

MENONE – È chiaro.

SOCRATE – E non è forse questo il tempo in cui egli non era uomo?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Se, allora, e nel tempo in cui è uomo e nel tempo in cui non lo è, vi sono in lui opinioni vere, le quali, risvegliate mediante l'interrogazione, diventano conoscenze, l'anima di lui non sarà stata in possesso del sapere sempre, in ogni tempo? È evidente, infatti, che, nel corso di tutto quanto il tempo, talora è e talora non è uomo.

MENONE – È chiaro. *[B]*

SOCRATE – Se, dunque, sempre la verità degli esseri è nella nostra anima, l'anima dovrà essere immortale[30]. Sicché bisogna mettersi con fiducia a ricercare ed a ricordare ciò che attualmente non si sa: questo è infatti ciò che non si ricorda.

MENONE – Mi sembra che tu dica bene, o Socrate, ma non so come.

SOCRATE – E sembra anche a me, o Menone. E per quanto riguarda le altre cose, sopra questo discorso non vorrei troppo insistere; ma che, col credere che si debba far ricerca delle cose che non si sanno, diventiamo migliori, più forti e meno inetti, che non se credessimo che sia impossibile trovare ciò che non sappiamo, e che quindi non se ne debba fare ricerca, per questo io vorrei *[C]* combattere, se ne fossi capace, con la parola e con l'azione.

MENONE – Anche questo, o Socrate, mi sembra che tu dica bene.

Parte terza. La virtù è insegnabile se è scienza

Il procedimento per ipotesi

SOCRATE – Vuoi, dunque, dal momento che siamo d'accordo sul fatto

che bisogna che uno ricerchi intorno a ciò che non sa, che ci mettiamo insieme a ricercare che cosa sia virtù?

MENONE – Sì, certamente. Per altro, o Socrate, io esaminerei e ascolterei con molto piacere ciò che prima ti domandavo: se bisogna considerare la virtù come qualcosa che possa essere insegnato, *[D]* oppure come qualcosa che sia dato agli uomini da natura o in qualche altro modo.

SOCRATE – Ma, se potessi comandare io, o Menone, non solo su di me ma anche su di te, non ricercheremmo, come prima cosa, se la virtù sia insegnabile o non insegnabile, prima di avere ricercato soprattutto che cosa essa sia; ma, dal momento che tu non cerchi di comandare te stesso per essere libero, e cerchi, invece, di comandare e anzi comandi me, acconsentirò al tuo volere. E come fare altrimenti?

Sembra, dunque, che sia necessario ricercare *[E]* di che qualità sia ciò che non sappiamo ancora che cosa sia. Ma, se non del tutto, rimettimi almeno un poco del tuo comando e concedimi che l'indagine se la virtù sia insegnabile o come sia, venga impostata partendo da una ipotesi.

Dico da una ipotesi, nel senso in cui i geometri spesso conducono le loro ricerche, quando qualcuno li interrogasse, poniamo, su una superficie: se, per esempio, in questo cerchio si possa iscrivere questa superficie qui, *[87 A]* trasformandola in un triangolo. A tale domanda un geometra risponderebbe come segue: «Io non so se questo sia possibile, ma credo utile assumere una ipotesi per risolvere questa questione: se questa superficie è tale che, distendendola lungo una linea data di essa, venga a mancare di una superficie pari a quella ottenuta, allora mi pare che si avrà una data conseguenza, e se invece è impossibile che ciò si dia, se ne avrà un'altra. Procedendo per ipotesi, dunque, ti posso *[B]* dire se sia possibile o no la iscrizione di questa superficie nel cerchio»[31].

L'ipotesi «se la virtù è scienza» e la sua verificazione

Così, anche noi, a proposito della virtù, poiché non sappiamo che cosa sia né come sia, procedendo per ipotesi, esaminiamo se sia insegnabile o non insegnabile. Diciamo allora così: se la virtù è della qualità delle cose che appartengono all'anima, sarà insegnabile o non insegnabile? E, in primo luogo, se è qualcosa di differente rispetto alla scienza, si potrà insegnare o no, ossia, come dicevamo poco fa, si potrà ricordare? È indifferente, infatti, *[C]* che noi usiamo l'uno o l'altro dei due termini. Può dunque essere insegnata? O non è a tutti manifesto, che all'uomo non può essere insegnata se non la scienza?

MENONE – A me pare.

SOCRATE – Se allora la virtù è una scienza, è evidente che può essere insegnata.

MENONE – Come no?

SOCRATE – Di questa opinione, dunque, ci siamo sbarazzati presto: che, cioè, se è cosiffatta è insegnabile, se non è cosiffatta, no.

MENONE – Certamente.

SOCRATE – Dopo di questa, come sembra, bisognerà esaminare se la virtù sia scienza, ovvero diversa dalla scienza. *[D]*

MENONE – Anche a me sembra che, dopo quella, occorra fare questa indagine.

SOCRATE – E allora? Non affermiamo che la virtù sia un bene? Resta saldo per noi che sia un bene?[32]

MENONE – Certamente.

SOCRATE – Allora, se c'è anche qualche altro bene diverso dalla scienza, la virtù potrebbe non essere scienza; se, invece, non c'è alcun bene

che la scienza non comprenda in sé, allora, ammettendo che essa sia una scienza, faremo una esatta supposizione.

MENONE – È così.

SOCRATE – E *[E]* siamo noi buoni a causa della virtù?

MENONE – Sì.

SOCRATE – E, se siamo buoni, siamo anche utili; tutto ciò che è buono, infatti, è anche utile; o no?

MENONE – Sì.

SOCRATE – E la virtù è utile?

MENONE – Necessariamente, in base a ciò che abbiamo ammesso.

SOCRATE – Esaminiamo, dunque, prendendole singolarmente, quali sono le cose che ci giovano. La salute, la forza, la bellezza e la ricchezza: queste cose diciamo utili e quelle siffatte. *[88 A]* No?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Ma queste medesime cose diciamo che, talvolta, anche nuocciono; tu dici diversamente, oppure così?

MENONE – No, ma così.

SOCRATE – Considera, ora, che cosa sia che guida ciascuna di esse quando giovano e quale quando nuocciono. Non giovano, forse, quando ci sia retto uso, e nuocciono quando non ci sia retto uso?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – E, inoltre, esaminiamo anche le cose che sono relative all'anima. Ci sono alcune cose che tu chiami temperanza, giustizia, fortezza, facilità nell'apprendere, memoria e magnanimità e tutte le altre *[B]* di tal genere?

MENONE – Io sì.

SOCRATE – Osserva, allora, di queste, quelle che ti sembra che non siano scienza ma diverse dalla scienza: non è forse vero che talora nuocciono e talora giovano? Il coraggio, ad esempio, se non è assennatezza ma temerarietà: non è forse vero che quando un uomo è audace senza senno ne riceve danno, quando, invece, con senno ne riceve vantaggio?"

MENONE – Sì.

SOCRATE – E non è forse così anche per la temperanza e la prontezza di apprendimento: essendo imparate ed esercitate con senno sono giovevoli, senza senno, invece, sono dannose?

MENONE – Sicuramente. *[C]*

SOCRATE – Dunque, in generale, le cose che l'anima intraprende e nelle quali persevera, quando il senno è guida, terminano a felice risultato; quando la dissennatezza, terminano al risultato opposto.

MENONE – Sembra.

SOCRATE – Se, dunque, la virtù è qualcosa che è nell'anima e qualcosa di necessariamente utile, essa deve essere intelligenza, dal momento che tutte le cose relative all'anima, in sé e per sé non sono né giovevoli né dannose, ma, a seconda che s'aggiunga intelligenza *[D]* o dissennatezza, diventano giovevoli o dannose. In base a questo ragionamento, essendo la virtù utile, deve essere una forma di intelligenza.

MENONE – Anche a me sembra.

Se la virtù è scienza, i buoni sono tali per conoscenza e non per natura

SOCRATE – E allora, non è così anche per le altre cose: la ricchezza e quelle di questo genere, di cui prima si diceva che talora sono buone e talaltra nocive? Come la saggezza, facendo da guida, rende al resto dell'anima vantaggiose le proprietà dell'anima stessa, mentre la dissennatezza le rende nocive, così *[E]* a sua volta anche l'anima, usando e guidando queste rettamente, le rende utili, non rettamente, invece, nocive?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – E rettamente guida l'anima che ha senno ed erroneamente quella dissennata?

MENONE – È così.

SOCRATE – E non si deve, allora, dire così in generale: per l'uomo tutte le cose dipendono dall'anima, le cose che sono relative all'anima medesima dipendono dalla conoscenza, se *[89 A]* debbono essere buone; in base a questo ragionamento, la conoscenza verrebbe ad essere ciò che è utile. Ora, affermiamo che la virtù è utile?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – Dunque, affermiamo che la virtù è conoscenza, o per intero o almeno per una parte.

MENONE – Mi pare, o Socrate, che le cose che abbiamo detto, siano state dette bene.

SOCRATE – Se, dunque, le cose stanno così, i buoni non saranno buoni per natura.

MENONE – Non mi sembra. *[B]*

SOCRATE – E, infatti, ne verrebbe anche questo: se i buoni nascessero tali per natura, tra noi ci dovrebbero essere dei conoscitori delle nature buone dei giovani, e noi, accogliendo questi in base alle indicazioni di quelli, dovremmo custodirli nell'Acropoli[34], suggellandoli assai più dell'oro, affinché nessuno li potesse corrompere e affinché, raggiunta l'età, divenissero utili alla Città.

MENONE – Naturalmente, o Socrate.

Parte quarta. Ci sono maestri di virtù e chi sono?

Dubbio di Socrate sulle conclusioni circa l'insegnabilità della virtù

SOCRATE – E dunque, poiché non per natura i buoni sono buoni, lo diventeranno, allora, per insegnamento? *[C]*

MENONE – Mi sembra, ora, che sia necessario: ed è evidente, o Socrate, in base all'ipotesi, che, se la virtù è scienza, possa essere insegnata.

SOCRATE – Forse, per Zeus; ma non potremmo aver raggiunto questa conclusione indebitamente?

MENONE – Eppure sembrava, poco fa, che si dicesse bene.

SOCRATE – Ma il ragionamento non deve sembrare ben detto solo in precedenza, ma anche nel presente e in seguito, se deve restare valido. *[D]*

MENONE – E che dunque? Considerando che cosa, ora rigetti l'argomento e non credi più che la virtù sia scienza?

SOCRATE – Te lo dirò, o Menone. Che essa si possa insegnare, se è scienza, non ritiro che sia ben detto; ma che non sia scienza, osserva se non ti sembra che io lo metta in dubbio con fondamento. Dimmi, infatti: se è insegnabile una qualsiasi cosa, e non solo la virtù, non è necessario che di essa ci siano anche e maestri e discepoli?

MENONE – A me pare. *[E]*

SOCRATE – E, viceversa, di ciò di cui non esistessero né maestri né scolari, non trarremmo giusta congettura, supponendo che esso non sia insegnabile?

MENONE – È così! Ma non ritieni che ci siano maestri di virtù?

Entrata in scena di Anito

SOCRATE – Spesso ho cercato se di essa ci fossero maestri; ma, pur facendo ogni ricerca, non sono capace di trovarli. Eppure ne faccio ricerca insieme a molti, soprattutto insieme a quelli che ritengo essere espertissimi in materia.

E proprio ora, o Menone, sul più bello, è venuto a sedersi vicino a noi Anito[35], che vogliamo far partecipe della ricerca. *[90 A]* E lo faremo partecipe a ragione. Infatti Anito, in primo luogo, è figlio di padre ricco e saggio: Antemione[36], il quale s'è fatto ricco non per caso o per donazione di qualcuno, come di recente Ismenia di Tebe[37], il quale si prese le ricchezze di

Policrate[38], ma acquistandosele con la sua sapienza e con la sua solerzia; e, inoltre, non si è mai dimostrato cittadino arrogante né altero né importuno, ma uomo misurato e garbato. *[B]* Ancora: allevò ed educò bene costui, come sembra al popolo ateniese, il quale lo elegge, infatti, alle più alte cariche[39]. È giusto, pertanto, cercare con persone come queste, se maestri di virtù ci siano o non ci siano, e quali siano.

Tu dunque, o Anito, ricerca insieme a noi, con me e con questo tuo ospite Menone: intorno a questa questione, quali possano essere i maestri. E fa' queste considerazioni: se volessimo che Menone diventasse buon medico, da quali maestri lo manderemmo? Non forse *[C]* dai medici?

ANITO – Senza dubbio.

SOCRATE – E se volessimo, invece, che diventasse un buon calzolaio, non lo manderemmo forse dai calzolai?

ANITO – Sì.

SOCRATE – E così anche per il resto?

ANITO – Indubbiamente.

SOCRATE – Ma dimmi ancora, riguardo alle medesime. Noi affermiamo che, mandando costui dai medici, volendo farne un buon medico, lo manderemmo giustamente; e quando diciamo questo, *[D]* non intendiamo che faremmo cosa assennata mandandolo da costoro che coltivano l'arte, anziché da quelli che non la coltivano, ossia da coloro che riscuotono un compenso per l'esercizio di questa e che si dichiarano maestri di chi desidera andare ad imparare? E, in base a queste considerazioni, non lo manderemmo forse opportunamente da costoro?

ANITO – Sì.

SOCRATE – E non sarà così forse a proposito dell'arte di suonare il flauto e per tutte le altre cose di questo genere? Sarebbe una grande stoltezza, desiderando fare di uno un flautista, *[E]* non volerlo mandare da coloro i quali garantiscono di insegnare l'arte e che riscuotono per questo un compenso e, invece, procurare molestia ad altri, cercando di apprendere presso costoro, i quali non pretendono affatto di essere maestri, né hanno alcun discepolo della scienza che noi vorremmo che quegli imparasse, mandandolo da loro. O non ti sembra che sia una grande stoltezza?

ANITO – Sì, per Zeus, ed anche ignoranza.

I Sofisti non sono maestri di virtù

SOCRATE – Dici bene. Ed ora possiamo, tu ed io, *[91 A]* prendere consiglio di comune accordo per questo ospite Menone. Costui, infatti, o Anito, da tempo mi dice che ha desiderio di questa sapienza e virtù con la quale gli uomini governano bene le case e le Città, ed hanno cura dei propri genitori, e sanno ricevere e congedare e cittadini e stranieri, nel modo che si conviene ad un uomo per bene. Per apprendere questa *[B]* virtù, dunque, esamina presso chi, mandandolo, noi faremmo cosa buona. O non è evidente, in base al discorso di prima, che lo dovremmo mandare presso coloro che si proclamano maestri di virtù e che offrono il loro insegnamento indifferentemente a tutti i Greci che vogliono apprendere, stabilendo ed esigendo una ricompensa per questo?

ANITO – E chi dici che sono costoro, o Socrate?

SOCRATE – Lo sai anche tu, che costoro sono quelli che la gente chiama Sofisti. *[C]*

ANITO – Per Ercole, taci, o Socrate. Che nessuno dei miei parenti, né amici, né cittadini né forestieri, sia colto da tale follia di andare da costoro a farsi rovinare; perché costoro sono una palese rovina e una disgrazia di tutti quanti hanno rapporti con loro.

SOCRATE – Come dici, o Anito? Questi soli, dunque, di quanti si arrogano la capacità di saper produrre qualche beneficio, differiscono talmente dagli altri, che, non solo non recano giovamento come gli altri, quando qualcuno si affidi loro, ma, al contrario, addirittura lo rovinano? *[D]* E per questo, dichiaratamente, esigono danaro?

Io, in verità, non so come prestarti fede: so che, da solo, Protagora[40] ha guadagnato più danaro da questa sapienza che non Fidia[41], il quale, in modo così splendido, ha scolpito opere magnifiche, ed altri dieci scultori.

Inoltre, affermi cosa ben strana: se quelli che riparano le scarpe vecchie e quelli che accomodano i vestiti, non potrebbero passarsela liscia trenta *[E]* giorni, nel caso che restituissero più rotti di quanto non abbiano ricevuti e le scarpe e i vestiti, ma, se facessero questo, morirebbero presto di fame.

Protagora, invece, senza che tutta la Grecia se ne accorgesse, per oltre quarant'anni, ha rovinato i discepoli e li ha rimandati peggiori di quanto non li abbia ricevuti. Credo infatti che egli sia morto all'età di circa settant'anni, avendo esercitato l'arte per quaranta. E in tutto questo tempo e ancora fino ad oggi, non ha cessato di godere buona fama: anzi, non solo Protagora, ma anche *[92 A]* moltissimi altri, alcuni vissuti prima di lui, altri ancora viventi. E diremo, in base al tuo discorso, che essi consapevolmente ingannano e rovinano i giovani, oppure che essi non se ne accorgono?

E dovremo davvero credere che costoro siano tanto pazzi: loro, che alcuni affermano essere i più sapienti degli uomini?

ANITO – Sono ben lontani dall'essere pazzi, o Socrate! Ma ben più pazzi sono quei giovani che li pagano, e, ancora più di questi, *[B]* lo sono i parenti che li affidano a costoro, ma, più di tutti, specialmente le Città, le quali concedono loro di venire e non li cacciano fuori: sia che si tratti di stranieri, sia che si tratti di cittadini i quali si mettano a fare questo mestiere.

SOCRATE – Forse, o Anito, qualche Sofista ti ha offeso, che sei così aspro con loro?

ANITO – Per Zeus, io non ho mai avuto rapporti con nessuno di loro, né permetterei che ne avesse nessun altro dei miei parenti.

SOCRATE – Sei dunque assolutamente ignaro di questi uomini?

ANITO – E possa anche rimanerlo. *[C]*

SOCRATE – Ma, o caro, come puoi sapere di questa faccenda, se ha in sé qualcosa di buono o di cattivo, dal momento che ne sei assolutamente ignaro?

ANITO – Facile: so bene chi sono costoro, anche se non li conosco affatto.

SOCRATE – Forse sei un indovino, o Anito, perché da quello che dici, mi meraviglierei che tu in altro modo potessi parlare di loro. Ma noi non stiamo cercando chi sono coloro, andando dai quali *[D]* Menone diverrebbe corrotto – costoro, se vuoi, siano pure i Sofisti –; dimmi, invece, chi sono quegli altri, e fa' un favore a questo tuo amico paterno, dicendogli da chi deve andare in questa Città, per poter diventare degno di considerazione nella virtù che poco fa ti ho illustrata.

ANITO – E perché non glielo hai detto tu?

SOCRATE – Io ho detto quelli che ritenevo fossero maestri di queste cose; ma, come tu sostieni, ho detto delle sciocchezze. E forse hai ragione! *[E]* E ora di', a tua volta, da chi degli Ateniesi dovrà andare. Di' il nome di chi vuoi.

La tesi di Anito: tutti gli onesti Ateniesi sono maestri di virtù politica

ANITO – E perché vuoi udire il nome di un solo uomo? Non c'è nessuno degli Ateniesi in cui si imbatta, e che sia uomo onesto, il quale non lo renda migliore che non i Sofisti, a patto che egli voglia dargli ascolto.

SOCRATE – Forse queste persone oneste sono diventate tali da sé, senza apprendere da nessuno, e, tuttavia, sono in grado di insegnare agli altri quello che essi stessi non hanno *[93 A]* imparato?

ANITO – Ritengo che anche costoro abbiano imparato da coloro che li precedettero, i quali erano pure degli uomini onesti. O non ti pare che ci siano stati molti uomini virtuosi in questa Città?

SOCRATE – A me sembra, o Anito, che ci siano qui dei valenti politici, e che ce ne siano stati non meno di quanti ce ne siano attualmente: ma sono forse stati anche buoni maestri della propria virtù?

È questo, infatti, l'oggetto intorno al quale noi stiamo ragionando: non se qui ci siano uomini onesti o no, né se ce ne siano stati in passato, *[B]* ma già da un pezzo stiamo considerando se la virtù possa essere insegnata.

E, facendo indagine su questo, noi consideriamo se gli uomini virtuosi, e quelli di oggi e quelli del passato, abbiano saputo trasmettere anche ad altri questa virtù che essi possedevano, oppure se essa, per l'uomo, non sia cosa che si possa trasmettere ad altri, né ricevere da altri. È questo che da molto stiamo ricercando io e Menone.

La tesi di Socrate: neppure i migliori dei politici ateniesi hanno saputo essere maestri della loro virtù

In base al tuo ragionamento, considera questo: diresti che Temistocle non sia stato *[C]* un uomo virtuoso?

ANITO – Io sì, e in grado massimo.

SOCRATE – E non forse che egli sia stato anche un valente maestro di virtù, se mai della propria virtù ci fu maestro?

ANITO – Ritengo di sì, se lo avesse voluto.

SOCRATE – Ma, ritieni che egli non abbia voluto che diventassero uomini perbene anche altri, e soprattutto suo figlio? O ritieni che egli sia stato invidioso nei confronti di questi, e che deliberatamente non abbia voluto trasmettergli *[D]* la virtù in cui egli eccelleva? O non hai udito che Temistocle[42] fece del figlio Cleofante un valente cavaliere? Infatti sapeva restare ritto sui cavalli, e dai cavalli, così ritto, lanciava dardi e faceva molte altre cose meravigliose, nelle quali egli lo aveva istruito e lo aveva reso esperto, per tutto quello che era in potere di buoni maestri. O non hai udito queste cose dai vecchi?

ANITO – Sì, le ho udite.

SOCRATE – Non si potrebbe, dunque, addurre come causa che fosse cattiva l'indole di suo figlio. *[E]*

ANITO – Forse no.

SOCRATE – E allora, hai mai sentito da qualche giovane o da qualche vecchio che Cleofante figlio di Temistocle sia stato un uomo sapiente e valente nelle cose in cui lo fu il padre suo?

ANITO – No affatto.

SOCRATE – Dovremo, allora, ritenere che egli abbia voluto fare educare il proprio figlio in queste cose, e che, invece, in quella sapienza di cui egli era dotato, non abbia voluto renderlo migliore dei concittadini, se la virtù fosse cosa suscettibile d'essere insegnata?

ANITO – Per Zeus, forse no.

SOCRATE – Questi, dunque, è stato un maestro di virtù: lui, che anche tu ammetti essere stato ottimo fra gli antichi! Consideriamone un altro: *[94 A]* Aristide figlio di Lisimaco[43]; o non

sei d'accordo che costui sia stato un uomo valente?

ANITO – Io sì, senza nessun dubbio.

SOCRATE – E non educò il proprio figlio Lisimaco, per quanto almeno fosse in potere dei maestri, nel modo più egregio fra gli Ateniesi? E ti sembra uomo migliore di alcun altro? Con costui, infatti, tu hai avuto rapporti e vedi com'è.

E, se vuoi ancora, consideriamo *[B]* Pericle[44], uomo di così grande sapienza: sai che allevò due figli, Paralo e Santippo?

ANITO – Sì.

SOCRATE – E di costoro, come sai anche tu, fece dei cavalieri non inferiori a nessuno degli Ateniesi, e fece insegnare loro anche musica e ginnastica e tutto ciò che dipende dall'arte, in modo che non fossero inferiori ad alcun altro: e non volle, allora, farli diventare anche uomini di valore? Io ritengo che lo abbia voluto, ma che questa non sia cosa che si possa insegnare.

E, affinché tu non debba credere che non siano pochi né i più inetti degli Ateniesi ad essere incapaci di fare questo, *[C]* pensa che Tucidide[45] allevò due figli, Melesia e Stefano, e che li educò bene in tutte le altre cose, e che essi sapevano lottare nel modo più eccellente fra tutti i Greci: l'uno lo aveva affidato a Santia e l'altro a Eudoro. E questi erano ritenuti i più bravi lottatori di allora; o non lo ricordi?

ANITO – Sì, l'ho sentito.

SOCRATE – E non è evidente che costui non avrebbe *[D]* istruito i suoi figli in quelle cose in cui per istruire bisogna spendere, tralasciando, invece, di istruirli in quelle in cui non bisogna spendere, per fare uomini di valore, se queste fossero cose insegnabili? Forse Tucidide era uomo da poco e non aveva molti amici fra gli Ateniesi e fra gli alleati? Ed egli apparteneva ad un grande casato ed aveva grande potere in Città e fra gli altri Greci: cosicché, se si trattasse di cosa insegnabile, avrebbe ben trovato, fra i concittadini o fra gli *[E]* stranieri, chi potesse rendere i suoi figli dei valenti uomini, se egli di persona non avesse avuto tempo, a causa delle sue occupazioni politiche. Ma forse, caro Anito, la virtù non è cosa che possa essere insegnata.

ANITO – O Socrate, mi sembri facile a dir male degli uomini. Io, perciò, ti consiglierei, se vuoi darmi ascolto, di star bene attento; perché, se anche in altra Città è più facile fare più male che bene agli uomini, in questa, lo è *[95 A]* in modo particolare; credo che anche tu lo sappia.

Parte quinta. Come si produce la virtù negli uomini politici

Conclusione della precedente discussione: non esistono maestri di virtù e conseguenze di questo

SOCRATE – O Menone, mi sembra che Anito sia irritato, e non mi meraviglio. Crede, infatti, in primo luogo, che io screditi questi uomini; inoltre, ritiene di essere anch'egli uno di questi. Ma, se mai conoscerà che cosa significhi dire male, cesserà di irritarsi; per ora, invece, lo ignora. Ma dimmi tu, non ci sono anche da voi degli uomini virtuosi?

MENONE – Certamente. *[B]*

SOCRATE – E allora? Sono disposti a offrirsi come maestri ai giovani, e a riconoscere di essere maestri e che la virtù può essere insegnata?

MENONE – No, per Zeus, o Socrate, ma talora potresti sentirli affermare che essa può essere insegnata, e talora invece che no.

SOCRATE – E affermeremo, allora, che costoro sono maestri di questa cosa, dal momento che non sono nep-

pure d'accordo su ciò?

MENONE – Non mi sembra, o Socrate.

SOCRATE – E allora? Questi Sofisti, che sono i soli a professarsi tali, ti sembra che siano maestri di virtù? *[C]*

MENONE – Di Gorgia, o Socrate, questo io ammiro soprattutto: che non lo si sente mai promettere ciò, anzi deride gli altri, quando sente che lo promettono. Egli ritiene, invece, che occorra rendere abili a parlare.

SOCRATE – Neppure i Sofisti ti sembra, dunque, che siano maestri?

MENONE – Non ti so dire, Socrate; anch'io ho l'impressione che hanno i più: talora mi sembrano e talora no.

SOCRATE – E sai che non solo a te e agli altri politici talora sembra che la virtù possa essere insegnata e talora no, *[D]* ma che anche il poeta Teognide[46] dice queste stesse cose? Lo sai?

MENONE – In quali carmi?

SOCRATE – Nelle elegie dove dice: *e accanto a quelli bevi e mangia, e con quelli / siedi, e a quelli cerca di piacere, che hanno grande potenza; / infatti dai buoni cose buone si apprendono, ma se ai cattivi / [E] ti unirai, perderai anche il tuo senno*[47].

Vedi che in questi versi parla della virtù come di cosa che può essere insegnata?

MENONE – Sembra di sì.

SOCRATE – Invece, in altri versi, poco dopo: *se si potesse produrre e infondere nell'uomo il senno,* dice all'incirca che *molti e grandi premi ne avrebbero* quanti fossero in grado di far questo, e *mai da buon padre nascerebbe figlio cattivo / [96 A] ubbidendo ai suoi saggi precetti, ma insegnando / mai potrai rendere buono l'uomo cattivo*[48].

Comprendi che egli, sulla medesima questione, fa affermazioni fra loro contrarie?

MENONE – Sembra.

SOCRATE – E mi potresti citare un'altra cosa qualsiasi, nella quale, da un lato, coloro che affermano di essere maestri, non solo non sono riconosciuti tali, ma si ritiene che non sappiano affatto, e che siano cattivi *[B]* proprio in quella cosa di cui dicono di essere maestri, mentre, dall'altro, coloro che sono riconosciuti uomini per bene, affermano talora che si tratta di cosa insegnabile, e talora che no? E quelli che sono così confusi circa qualsiasi cosa, potresti tu dire propriamente che sono maestri?

MENONE – Per Zeus, no.

SOCRATE – Se, dunque, né i Sofisti né gli uomini che sono virtuosi sono maestri di virtù, non è evidente che non potrebbero essere tali neppure altri?

MENONE – Non mi sembra. *[C]*

SOCRATE – E se non vi sono maestri, neppure scolari?

MENONE – Mi pare che sia così come dici.

SOCRATE – Ma abbiamo convenuto che quella cosa di cui non ci siano né maestri né scolari, non possa essere neppure insegnabile.

MENONE – Abbiamo convenuto.

SOCRATE – E della virtù non sembra, dunque, che non ci siano maestri in nessun luogo?

MENONE – È così.

SOCRATE – E se non vi sono maestri, neppure scolari?

MENONE – Così pare.

SOCRATE – E, dunque, la virtù non sarebbe insegnabile? *[D]*

MENONE – Sembra di no, se abbiamo condotto rettamente la ricerca. Perciò, mi chiedo con meraviglia, o Socrate, se mai ci siano uomini virtuosi, o quale possa essere il modo in cui si sono formati quelli che sono tali.

La virtù politica potrebbe essere una «retta opinione»?

SOCRATE – Forse, o Menone, io e tu siamo uomini dappoco, e forse Gor-

gia non ha educato abbastanza te e me Prodico[49]. Più che ad ogni altra cosa, dunque, bisogna che facciamo attenzione a noi stessi, e bisogna che cerchiamo qualcuno che in qualche modo ci sappia rendere migliori. *[E]* Affermo questo, riferendomi alla ricerca fatta poco fa, dato che ci è sfuggito, in modo veramente ridicolo, il fatto che non solo con la guida della scienza gli uomini compiono le loro azioni rettamente e bene; per questo, forse, ci sfugge la conoscenza del modo in cui si formano gli uomini di valore.

MENONE – Che cosa intendi dire, o Socrate?

SOCRATE – Così: abbiamo giustamente convenuto che gli uomini virtuosi debbono essere utili, *[97 A]* e che non potrebbe essere diversamente. Non è così?

MENONE – Sì.

SOCRATE – E che saranno utili, se rettamente ci guideranno nelle nostre azioni. Anche questo, non lo abbiamo giustamente convenuto?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Tuttavia, che non possa rettamente guidare, se uno non abbia conoscenza: questo, forse, non lo abbiamo rettamente ammesso.

MENONE – Come dici?

SOCRATE – Te lo dirò. Se uno, conoscendo la strada che va a Larissa, o in qualsiasi altro luogo dove tu vuoi, la percorresse guidando altri, non li guiderebbe rettamente e bene?

MENONE – Certamente. *[B]*

SOCRATE – E se uno opinasse rettamente quale sia la strada, pur non essendoci andato e non conoscendola, non guiderebbe anche costui rettamente?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – E fino a quando avrà retta opinione intorno alle cose di cui l'altro ha scienza, non sarà una guida peggiore questi, che opina il vero ma non lo conosce, di quello che lo conosce?

MENONE – No affatto.

SOCRATE – Dunque, l'opinione vera, relativamente all'azione retta, non sarà guida peggiore della conoscenza; ed è questo che poco fa tralasciavamo nella ricerca intorno alla virtù, affermando *[C]* che solamente la conoscenza è guida del retto operare: infatti, lo è anche l'opinione vera.

MENONE – Pare.

SOCRATE – Dunque, non è meno utile la retta opinione della scienza.

MENONE – In questi limiti, o Socrate: colui che ha la conoscenza consegue sempre lo scopo, e chi invece la retta opinione, talora riesce e talo-ra no.

Rapporti fra «retta opinione» e «scienza»

SOCRATE – Come dici? Colui che sempre ha retta opinione, non dovrebbe riuscire sempre, fino a che almeno opini rettamente?

MENONE – Mi sembra necessario; cosicché sono curioso di sapere, o Socrate, *[D]* stando così la cosa, in che mai la scienza sia di maggior pregio della retta opinione, e perché siano diverse l'una dall'altra.

SOCRATE – Sai perché ti fa meraviglia, o te lo dico io?

MENONE – Sì, dillo.

SOCRATE – Perché non hai posto attenzione alle statue di Dedalo. Ma forse da voi non ce ne sono.

Menone – A qual fine dici questo?

SOCRATE – Perché anche queste, quando non siano legate, se la svignano e scappano; se son legate, invece, restano. *[E]*

MENONE – E allora?

SOCRATE – Possedere una delle sue opere sciolte, non è cosa di grande valore, come uno schiavo che scappa – infatti non resterebbe ferma –; legata, è invece di molto pregio. Quelle

opere sono infatti assai belle[30].

Ma a quale fine dico queste cose? Riferendomi alle opinioni vere. Infatti, anche le opinioni vere, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e *[98 A]* producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicché non sono di grande pregio, finché uno non le leghi, con la conoscenza della causa[31]. E questa è, o caro Menone, la reminiscenza, come abbiamo convenuto nei ragionamenti precedenti. Dopo che siano legate, diventano, in primo luogo, conoscenza e, inoltre, diventano stabili. Per queste ragioni, la scienza è cosa di maggior pregio della retta opinione, e, ancora, la scienza differisce dalla retta opinione per quel legame.

MENONE – Per Zeus, o Socrate, pare che sia all'incirca così. *[B]*

Ricapitolazione delle tesi acquisite

SOCRATE – Anch'io, però, non parlo sapendo, ma congetturando. Che, d'altra parte, la retta opinione e la scienza siano qualcosa di diverso, non mi sembra di dirlo solo per congettura, ma, se mai altro posso dire di sapere – e direi di sapere poche cose –, questa è proprio una che vorrei porre fra quelle che so.

MENONE – E dici giustamente, o Socrate.

SOCRATE – E allora? Non diciamo rettamente anche questo: che l'opinione vera, facendo da guida a ciascuna azione, produce un effetto non meno buono della scienza?

MENONE – Anche questo mi pare che tu dica giustamente. *[C]*

SOCRATE – Dunque, la retta opinione non è peggiore della scienza, né sarà meno utile per le azioni, e così anche l'uomo che ha retta opinione rispetto a colui che ha scienza.

MENONE – È così.

SOCRATE – E abbiamo anche convenuto che l'uomo buono è utile?

MENONE – Sì.

SOCRATE – Poiché, dunque, non solo per mezzo della scienza potrebbero esserci uomini virtuosi e utili alla Città, ma anche per mezzo della retta opinione, e poiché nessuna di queste due, *[D]* né la scienza né la retta opinione, si trovano negli uomini naturalmente, né sono acquisite... O ti pare che l'una o l'altra sia data per natura?

MENONE – A me no.

SOCRATE – Poiché, dunque, non è data per natura, i buoni non potranno essere tali per natura.

MENONE – No, certamente.

SOCRATE – E poiché non è data per natura, esaminiamo, per conseguenza, se possa essere cosa insegnabile.

MENONE – Sì.

SOCRATE – E non ci parve insegnabile, nell'ipotesi che la virtù fosse scienza?

MENONE – Sì.

SOCRATE – E che, se fosse insegnabile, sarebbe scienza?

MENONE – Certamente. *[E]*

SOCRATE – E che, se ci fossero dei maestri, sarebbe insegnabile, mentre se non ce ne fossero, non sarebbe insegnabile?

MENONE – Così.

SOCRATE – Ma non abbiamo convenuto che di essa non ci sono maestri?

MENONE – È così.

SOCRATE – E abbiamo perciò convenuto che essa né è insegnabile né è scienza.

MENONE – Precisamente.

SOCRATE – Ma abbiamo convenuto che essa è cosa buona.

MENONE – Sì.

SOCRATE – E che è utile e buono ciò che rettamente guida.

MENONE – Precisamente. *[99 A]*

SOCRATE – E che ci sono queste due sole cose che rettamente guida-

no: l'opinione vera e la scienza, e l'uomo che le possiede, guida rettamente. Infatti le cose che si producono casualmente in modo retto, non si realizzano per guida umana. Dunque, ciò mediante cui l'uomo guida a retto fine, si riduce a queste due cose: la retta opinione e la scienza[32].

MENONE – Mi sembra che sia così.

I politici governano la Città non con «scienza» ma con «retta opinione» per divina ispirazione

SOCRATE – E allora, poiché non è insegnabile, la virtù non può neppure essere scienza?

MENONE – Non sembra. *[B]*

SOCRATE – Delle due cose, dunque, che sono buone e utili, l'una è stata eliminata, e la scienza non potrebbe essere guida nella prassi politica.

MENONE – Non mi pare.

SOCRATE – Non per sapienza, dunque, né essendo sapienti, governavano le Città uomini come Temistocle, e gli altri che Anito poco fa diceva; e per questo, anche, non erano in grado di rendere altri virtuosi come loro, perché tali essi non erano per scienza.

MENONE – Sembra, o Socrate, che sia così come dici.

SOCRATE – Allora, se non per scienza, non resta che per retta opinione: *[C]* servendosi di questa, gli uomini politici reggono le Città, non essendo per nulla diversi, quanto a conoscere, rispetto ai vati e agli indovini. Infatti, anche costoro dicono molte verità, per ispirazione, ma non sanno nulla di quello che dicono.

MENONE – Può darsi che sia proprio così.

SOCRATE – E non conviene forse, o Menone, chiamare divini questi uomini, i quali, pur non avendo intendimento, conducono a buon termine molte e grandi cose, che fanno e che dicono?

MENONE – Certamente.

SOCRATE – A ragione, dunque, potremmo chiamare divini quelli che ora dicevamo: *[D]* gli indovini, i vati, e i poeti tutti. E i politici, non meno di costoro, potremmo affermare che sono divini e che sono ispirati, essendo infiammati e posseduti dal dio, allorché colgono nel giusto, dicendo molte e grandi cose, ma senza conoscere nulla di ciò che dicono.

MENONE – Certamente.

SOCRATE – Ed anche le donne, o Menone, chiamano divini gli uomini di valore. E i Lacedemoni, quando elogiano un valent'uomo, dicono: «uomo divino è costui». *[E]*

MENONE – E sembra, o Socrate, che dicano rettamente, anche se, forse, Anito è contrariato per ciò che tu dici.

Conclusioni. C'è un vero politico capace di rendere tali anche altri?

SOCRATE – Non me ne importa. Con costui, o Menone, discuteremo un'altra volta. Ora, se noi in tutto questo ragionamento abbiamo proceduto e detto rettamente, la virtù non dovrebbe essere data né per natura né per insegnamento, ma dovrebbe toccare per sorte divina[33], senza che quelli cui tocca ne abbiano conoscenza. *[100 A]*

A meno che fra gli uomini politici non ce ne sia uno capace di rendere politici anche altri[34]; e se mai ci fosse, di lui si potrebbe dire che, fra i vivi, è come Omero[35] affermò essere Tiresia[36] fra i morti, dicendo di lui che nell'Ade *solo ha mente saggia*, mentre *gli altri sono solamente ombre erranti*.

E costui, quassù, sarebbe, rispetto alla virtù, appunto come una realtà accanto alle ombre. *[B]*

MENONE – Mi sembra, o Socrate, che tu dica benissimo.

SOCRATE – Da questo ragionamen-

to, dunque, o Menone, sembra che la virtù tocchi per sorte divina a coloro ai quali è data[57]. Questo però sapremo con certezza, quando, prima ancora di ricercare in quale modo la virtù sia data agli uomini, affronteremo in primo luogo la ricerca circa l'essenza della virtù in sé e per sé.

Adesso, per me è ora di andare, e tu vedi di persuadere quest'ospite Anito circa le cose di cui tu stesso sei rimasto persuaso, perché *[C]* si calmi: e, se riuscirai a persuaderlo, forse recherai beneficio anche agli Ateniesi.

NOTE

[1] Su questo problema Platone torna più volte. Si veda soprattutto il *Protagora*, *passim*. Qui nel *Menone* egli presenta la sua soluzione completa.

[2] Cfr. *Ippia maggiore*, 284 A; *Leggi*, I 625 D; *Critone*, 53 D.

[3] Questo Aristippo non ha nulla a che fare con il noto filosofo della scuola socratica di Cirene. È un nobile della famiglia degli Alevadi di Larissa. Cfr. Senofonte, *Anabasi*, I 1, 10 e 6, 28.

[4] Su Gorgia si veda quanto diciamo nella *Presentazione* del dialogo omonimo.

[5] Cfr. *Gorgia*, 447 C; 462 A.

[6] Ossia che passi da Atene in Tessalia.

[7] Sulla distinzione fra l'essenza (τί ἐστιν) e la qualità (ποῖόν ἐστιν) di una cosa si veda *Eutifrone*, 11 A-B. La qualità dipende dall'essenza, e di conseguenza si può conoscere una qualità, se poi si conosce l'essenza da cui dipende. Dunque, si può sapere se la virtù sia insegnabile (qualità) solo se si conosce l'essenza stessa della virtù.

[8] Questa caratterizzazione fenomenologica della virtù, che elenca solo varie forme di essa, viene correttamente considerata di genesi gorgiana. Cfr. Aristotele, *Politica*, I 13, 1260 a.

[9] Il termine tecnico qui usato da Platone è οὐσία, che indica la natura o l'essenza, analogamente ai termini τί ἐστιν (essenza), εἶδος, ἰδέα (forma).

[10] Qui Platone usa il termine εἶδος; cfr. la nota precedente.

[11] Sugli eristi e su coloro che discutevano solo allo scopo di far prevalere la proppria opinione, cfr. l'*Eutidemo*, *passim*.

[12] Su Prodico di Ceo, sofista, si veda *Apologia di Socrate*, 19 E e nota *ad loc*. Platone lo cita numerose volte.

[13] Nel fr. 89 Diels-Kranz dice Empedocle: «Sappi che di tutte quante le cose che sono nate, vi sono degli effluvi». Si veda anche la testimonianza 86 Diels-Kranz (tratta dal *De sensu* di Teofrasto). Su Empedocle, si veda Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 151-161.

[14] Cfr. fr. 121 Bowra.

[15] Cfr. *Gorgia*, 497 C; *Simposio*, 209 E ; *Teeteto*, 155 E.

[16] Questo poeta a cui Menone fa riferimento ci è rimasto sconosciuto.

[17] Si allude ai rapporti che gli antenati di Menone avevano contratto con il re di Persia, e da cui egli aveva tratto questo titolo ereditario.

[18] Cfr. *Ippia maggiore*, 301 B.

[19] Si veda l'analogo intermezzo dell'*Eutifrone*, 11 B-D.

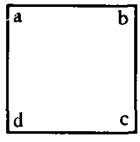
[20] Si tenga presente che le pagine che seguono sono diventate un *locus classicus* per la fondazione della dottrina della reminiscenza. La dimostrazione è fatta prima sulla base delle credenze orfiche (81 A - 82 B), poi sulla base «scientifica» dell'esperimento maieutico, assai più articolata e ampia (82 B - 86 C).

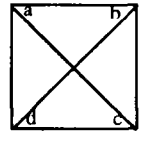
[21] Cfr. *Eutidemo*, 275 D s.

[22] Pindaro, fr. 127 Bowra.

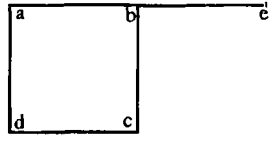
[23] Il testo dice: ... τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης..., dove il termine più importante, συγγενές, non va tradotto in modo sfumato, come molti fanno («coerente», «omogeneo», «affine»), ma appunto col termine «congenere», che mantiene il concetto e la lettera dell'originario. Platone vuole dire questo: nella φύσις, ossia nella realtà nel suo insieme, non vi sono piani staccati ed eterogenei, ossia non connessi strutturalmente. Questa struttura armonica della realtà viene trattata nella *Repubblica* (soprattutto nei libri centrali VI e VII) e nei dialoghi dialettici ed era un punto cardine delle «Dottrine non scritte».

[24] Inizia l'esperimento maieutico, che si scandisce in tre momenti, distinti con molta cura da Platone. a) In un primo momento, Socrate pone e chiarisce i termini del problema e invita lo schiavo a risolverlo; questi crede di essere capace, e invece si sbaglia completamente. b) In un secondo momento, Socrate porta lo schiavo a prendere coscienza dell'errore commesso e quindi a constatare e ad ammettere il proprio non-sapere. c) Nel terzo momento, ormai liberato dalla falsa convinzione di sapere, e quindi perfettamente disponibile al vero sapere, lo schiavo, sempre interrogato da Socrate, sarà in grado di trarre da se medesimo, ossia di «ricordare», la soluzione del problema. E così viene dimostrata la tesi che *conoscere* è *ricordare*. Al termine dei singoli problemi Platone fa seguire accurate riflessioni, per chiarire al lettore a quale punto lo schiavo via via perviene nel processo del «ricordare». Le figure che via via riprodurremo sono le più semplici, e quindi quelle più adeguate allo schiavo ignaro di geometria. In questa dimensione didattica, riteniamo inadeguate le complesse figure che alcuni studiosi hanno elaborato, che ovviamente nel complesso di *questo* discorso sono stonate. Ed ecco la prima figura:

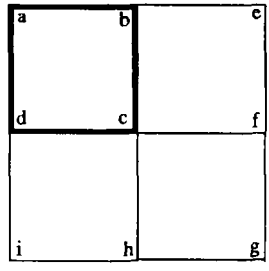




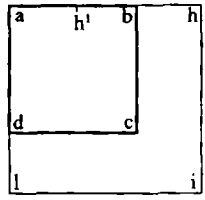
[25] Ecco la figura corrispondente:



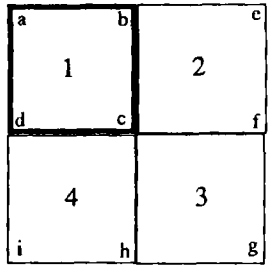
[26] Ecco la figura corrispondente:



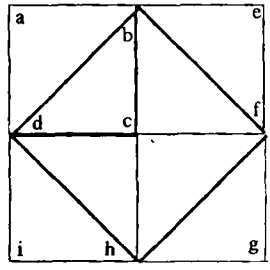
[27] Ecco la figura corrispondente:



[28] Ecco la figura corrispondente:



[29] Ecco la figura corrispondente:



[30] Mentre nella prima parte dell'esposizione l'immortalità dell'anima fungeva da «presupposto», da cui Platone deduceva la reminiscenza, qui essa compare come conclusione. Pertanto, Platone recupera teoreticamente ciò che prima presupponeva.

[31] È un passo assai difficile da intendere. Sono state date di esso, per quanto concerne il contenuto geometrico, una ventina di interpretazioni differenti.

[32] Si tenga presente che questo è un punto chiave del pensiero platonico. Platone (come in genere i Greci) poneva uno stretto legame fra *virtù* (ἀρετή) e *Bene* (ἀγαθόν): fra poche righe dirà addirittura che noi siamo buoni proprio per la virtù. La virtù, infatti, è un far ordine nel disordine, e quindi un portare misura nell'eccesso e unità nella molteplicità. Appunto in questo senso è esplicazione e realizzazione del bene.

[33] Sul problema del coraggio, si veda *Lachete, passim*.

[34] Nei templi dell'Acropoli si tenevano i tesori pubblici; cfr. *Leggi*, XII 969 C.

[35] Sul personaggio di Anito si veda quanto diciamo nella *Presentazione*. Cfr. *Apolo-*

gia di Socrate, 18 B e nota *ad loc.*

[36] Ci è noto solo da quanto ci dice qui Platone.

[37] Ismenia di Tebe è il personaggio di cui ci parla Senofonte, *Elleniche*, III 5, 1-2 e V 2, 25 ss. Capeggiò a Tebe il partito antispartano, lasciandosi corrompere dall'oro dei Persiani, che, essendo in guerra con gli Spartani, cercavano in ogni modo di procurare loro avversari in Grecia. Cfr. anche *Repubblica*, I 336 A.

[38] Policrate, tiranno di Samo, fu ricchissimo. L'espressione «le ricchezze di Policrate» doveva essere proverbiale e significava «ricchezze molto grandi».

[39] Gli Ateniesi elessero Policrate alla carica di stratega nel 409 e nel 403 a.C.

[40] Su Protagora si veda quanto diciamo nella *Presentazione* al dialogo omonimo.

[41] Su Fidia si veda *Ippia maggiore*, 290 A, nota *ad loc.*

[42] Cfr. *Gorgia*, 455 E.

[43] Aristide, grande avversario di Temistocle, fu stratega nel 490 a.C. e nel 479 a.C.. Guidò l'esercito ateniese a Platea. Su di lui cfr. Erodoto, *Storie*, VII 79 ss., IX 28 e Tucidide, *Storie*, I 91.

[44] Su Pericle cfr. *Gorgia*, 503 C e nota *ad loc.*

[45] Questo Tucidide, ovviamente, è il politico e non lo storico omonimo. Fu un capo del partito aristocratico, avversario di Pericle.

[46] Teognide di Megara visse fra il VI e il V secolo a.C. Di lui ci sono pervenuti 1400 versi in metro elegiaco.

[47] Teognide, vv. 33-36.

[48] Teognide, vv. 434-438.

[49] Su Prodico si veda *Apologia di Socrate*, 19 E e nota *ad loc.*

[50] Si veda *Eutifrone*, 11 B-C e nota *ad loc.*

[51] L'espressione originale è αἰτίας λογισμῷ che alla lettera si può rendere con «un ragionamento della causa», o «ragionamento causale».

[52] Si faccia attenzione a questo rilievo, perché è il punto chiave per comprendere la direzione in cui Platone intende condurre il discorso per «riabilitare» i politici greci, a differenza, per esempio, di quanto aveva fatto nel *Gorgia*. Il piano in cui si mossero i politici greci di valore fu quello della «retta opinione»; il nuovo piano su cui Platone intende portare la politica è quello della «scienza». Poiché, da un punto di vista *pratico*, la retta opinione può guidare bene come la scienza, i buoni politici del passato poterono guidare bene la Città. Ma poiché questi politici della loro virtù non ebbero consapevolezza e adeguata conoscenza «causale», non la poterono comunicare ad altri. Per educare gli altri alla virtù, occorre, infatti, la scienza, e a questa Platone intende pervenire.

[53] Il testo greco dice: θείᾳ μοίρᾳ. Si veda, al riguardo, *Ione* e *Fedro*, *passim*.

[54] È un accenno chiaro e preciso al proprio programma.

[55] Omero, *Odissea*, X 494 ss.

[56] Immagine che simboleggia Platone, il quale si considera sulla terra «una realtà fra le ombre» per quanto riguarda il sapere della virtù, in quanto è in possesso appunto di una «scienza», mentre gli altri hanno solo «retta opinione».

[57] È questa una apparente aporia voluta da Platone. Infatti, suona come vera aporia solo per chi ha capito poco o nulla delle esplicite affermazioni che precedono, e che sono il programma dell'Accademia platonica. Queste costituiscono il punto chiave che risolve tutte le difficoltà del dialogo.

IPPIA MAGGIORE

[Sul bello]

Le cose belle sono difficili!

304 E

Traduzione, presentazione e note di

Maria Teresa Liminta

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Ippia maggiore»

I. Prologo. Incontro tra Socrate e Ippia. [281 A - 286 C]

1. Confronto tra i grandi sapienti di un tempo e i Sofisti [281 B - 283 B]
2. Scarso interesse di Sparta per gli insegnamenti di Ippia [283 B - 284 A]
3. Divario tra le tradizioni spartane e le dottrine del Sofista [284 A - 286 C]

II. Posizione del problema del bello. Cenno all'anonimo personaggio [286 C - E]

III. Le definizioni del bello proposte da Ippia [286 E - 293 D]

1. Prima definizione: il bello è una bella ragazza [286 E - 289 D]
2. Seconda definizione: il bello è l'oro [289 D - 291 C].
3. Terza definizione: il bello è una vita lunga e felice [291 C - 293 D]

IV. Le definizioni del bello proposte da Socrate [293 D - 303 D]

1. Prima definizione di Socrate: il bello è il conveniente [293 D - 295 A]
2. Seconda definizione: il bello è l'utile [295 A - 296 D]
3. Precisazione di Socrate: il bello è il vantaggioso [296 D - 297 D]
4. Terza definizione: il bello è il piacere prodotto dalla vista e dall'udito [297 D - 303 D].

V. Conclusioni e rinuncia alla soluzione del problema (303 D - 304 E)

I personaggi

I personaggi dell'*Ippia maggiore* sono tre, due presenti sulla scena del dialogo, il terzo così insistentemente evocato da Socrate da essere, a sua volta, quasi visibile agli occhi del lettore.

Si tratta di Ippia, di Socrate e di uno Sconosciuto, un anonimo, chiamato in causa dal filosofo con insistenza.

Per quanto riguarda Ippia, sappiamo che, nativo di Elide, era un noto ed apprezzato Sofista della fine del V sec. a.C.

Viaggiò molto e, come tutti i Sofisti, fu autore di moltissime opere. Apparteneva, con Antifonte, alla corrente naturalistica della Sofistica cioè alla tendenza a radicalizzare l'opposizione tra la legge di natura, φύσις, e la legge positiva, νόμος. Ne traeva come conseguenza un ideale cosmopolita ed egualitario, basato sulla constatazione che la natura degli uomini, ovviamente sapienti, cui si rivolgeva, è uguale, e quindi non hanno senso le distinzioni tra i cittadini di una Città e quelli di un'altra né le differenze tra i cittadini di una medesima Città.

Accanto a questa nuova e rivoluzionaria concezione della legge, Ippia condivideva con gli altri Sofisti il fine politico dell'educazione, ma ne differiva per il metodo di acquisizione del medesimo. Contrario all'antilogia, alla retorica, alla sinonimica, propugnava la «polimathìa», ossia il sapere enciclopedico, per acquisire il quale risultava indispensabile l'arte del memorizzare, la mnemotecnica. Tanto del sapere

enciclopedico, quanto della mnemotecnica, l'*Ippia maggiore* fornisce documentazioni certe, soprattutto nel prologo.

La lettura critica della figura del Sofista e della sua attività è presente soprattutto nella prima parte dell'opera, che mira anche a mettere in evidenza il profondo divario tra lui e Socrate: essi muovono su piani completamente diversi e destinati a distanziarsi sempre di più.

Ippia è pieno di sé, tanto sicuro da apparire, a volte, tracotante; è un erudito, dotato di molte capacità e di notevoli abilità nello sfruttarle. Gli mancano tuttavia la finezza psicologica e l'intelligenza speculativa necessarie per seguire il ragionamento socratico, per superare il piano dell'esperienza ed approdare ad esiti qualitativamente diversi.

Non coglie la differenza tra una cosa bella ed il «bello in sé», non capisce la vera natura dello Sconosciuto che tormenta Socrate. Il dialogo per lui si riduce ad una sorta di lungo monologo, da cui emerge con le proprie certezze intatte e con molti dubbi sul modo di procedere di Socrate. Non è in grado di risolvere il problema posto da quest'ultimo, ma neppure è disponibile ad apprendere qualche cosa di nuovo e di diverso sulla bellezza.

Interessante può risultare l'esame del «terzo personaggio anonimo», che si rende presente sulla scena lungo tutto lo svolgersi dell'opera, attraverso le parole di Socrate.

Non è figura di facile interpretazione ed ha infatti causato parecchi problemi alla critica che, su di lui, si è espressa con le più diverse ipotesi (cfr. Liminta, *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'Ippia maggiore di Platone*, Milano 1974, pp. 89-94). Esse si possono sinteticamente ridurre alle seguenti. 1) Lo Sconosciuto è uno sdoppiamento di Socrate che personifica in lui il suo demone (δαίμων), la sua profonda coscienza. 2) È Platone che, nella fase di superamento del suo maestro, si cela sotto spoglie anonime, per far udire la sua opinione senza interferire, in modo diretto, con quella di Socrate. 3) È un espediente artistico mediante il quale Platone opera una dura critica nei confronti di Ippia, evitando però di agire in prima persona e trasformando Socrate in un mediatore di messaggi.

Tutte e tre queste ipotesi hanno una loro validità, ma la seconda appare la più convincente, poiché l'*Ippia maggiore* dimostra la piena padronanza della dottrina delle Idee ed anche dei Principi Primi.

Di Socrate Platone fa il conduttore ed il coordinatore del dialogo e se, nella seconda parte dell'opera, lo supera per la profondità e la complessità del pensiero espresso, nella prima rimane legato al suo mondo concettuale e, per tutto lo svolgersi della tematica, conserva l'impronta dell'ironia socratica ed il metodo maieutico della ricerca.

Scena del dialogo, autenticità, cronologia

Il dialogo si svolge ad Atene, dove Socrate incontra il sofista Ippia in un modo che si può definire casuale.

Non ci sono testimoni o particolari che possano aiutare a stabilire una precisa collocazione dell'evento nel tempo.

L'autenticità dell'opera oggi pare assodata e non è più messa in discussione, ma, per decenni, è stata al centro della riflessione degli studiosi di Platone, per il singolare contenuto dell'*Ippia maggiore*, la lunga introduzione, la presenza di un personaggio difficile da identificare.

Dall'esame della letteratura critica si ricava, accanto all'impressione che l'opera sia stata sviscerata fino nelle sue pieghe più nascoste, un fatto indiscutibile: nessuno ha mai potuto negare che il contenuto filosofico dell'opera sia platonico, tanto che

chi, a suo tempo, è stato fautore della non autenticità, ha parlato, per l'*Ippia maggiore*, di imitazione perfetta, di falsificazione di un discepolo fedele alla dottrina del maestro, ed ha dovuto riconoscere un rapporto molto stretto tra questo dialogo ed altre opere platoniche quali il *Gorgia*, il *Fedone*, il *Fedro*, il *Simposio*, la *Repubblica* ed il *Filebo*. Alcuni hanno addirittura attribuito all'*Ippia maggiore* la funzione di anello necessario allo sviluppo del pensiero platonico, ed hanno rilevato che, se tale dialogo non ci fosse, bisognerebbe postularlo.

La maggioranza dei critici, tuttavia, non ha mai dubitato che sia stato Platone a comporre l'opera ed ha dimostrato tale asserto basandosi sull'analisi stilistica e contenutistica dell'opera.

Oggi, alla luce dei recenti studi sulle «dottrine platoniche non scritte», quelle che Platone ha trasmesso oralmente ai suoi discepoli, esiste un argomento in più per definire pienamente platonica l'opera, poiché non solo ciò che il filosofo dice sul bello è pienamente coerente con ciò che sul medesimo argomento ribadisce altrove, ma con esso egli ha compiuto un passo qualificante nella conoscenza della Bellezza e nella sua identificazione con il Bene-Uno. Cfr., su tutti questi temi, Liminta, *Il problema della bellezza...*, pp. 21-61; Liminta, *Per una rilettura dell'Ippia maggiore di Platone*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 79 (1987), pp. 53-66.

Il problema cronologico è sempre stato ovviamente legato al tema dell'autenticità; chiarito questo, restano tuttavia alcuni punti oscuri che solo la rilettura di tutte le opere platoniche alla luce delle «dottrine non scritte» potrà dissipare. Poiché tale lavoro analitico deve, per larga parte, ancora essere fatto, la datazione dell'*Ippia maggiore* resta, per il momento, un problema aperto.

Il contenuto e la dottrina del Bello ci spingono a ritenere che esso sia stato composto dopo i cosiddetti «dialoghi socratici» e prima delle opere della maturità, in una fase di transizione che, sulle orme di Socrate, si avvia a guadagnare cospicue novità. Esso risulta, infatti, l'immediato antecedente del *Simposio*, che, attraverso la natura demonica di Eros, fa del Bello il punto di arrivo delle più profonde tensioni dell'anima.

L'*Ippia maggiore* va pertanto collocato alla fine di una fase platonica, per certi aspetti «socratica», ma già proiettata verso acquisizioni del tutto nuove.

Prologo. Incontro tra Socrate e Ippia

[Steph., III, p. 281 A]

SOCRATE – O Ippia bello[1] e sapiente[2], è ormai molto tempo che non capiti più in Atene!

IPPIA – Mi è mancato il tempo, o Socrate. Infatti Elide[3] ogni volta che ha bisogno di trattare qualche affare con una Città, si rivolge sempre a me, prima che agli altri cittadini e mi sceglie come ambasciatore, pensando che io sia il più preparato a valutare e a riferire le proposte che vengono fatte da ciascuna Città. *[B]* Sono stato quindi più volte ambasciatore in diversi stati, ma in moltissimi casi e per molteplici e fondamentali questioni, a Sparta; perciò, e ti rispondo, non frequento abitualmente questi luoghi.

Confronto tra i grandi sapienti di un tempo ed i Sofisti.

SOCRATE – Ma questo, o Ippia, significa essere davvero un uomo sapiente e compito. Tu, infatti, sei capace, nella tua vita privata, dietro adeguato pagamento da parte dei giovani, di giovare loro in misura superiore alla retribuzione e, d'altra parte, nella vita pubblica, puoi procurare benefici alla tua Città *[C]* come chi è destinato, non a vivere nell'ombra, ma a farsi un nome tra i più. Ma, o Ippia, qual è mai il motivo, per cui quegli antichi uomini sapienti[4], i cui nomi sono diventati celebri per la sapienza, cioè Pittaco, Biante, gli appartenenti alla cerchia di Talete di Mileto e quelli che li seguirono fino ad Anassagora, tutti, o quasi tutti si sono volutamente tenuti lontano dalla vita politica?

IPPIA – Per quale motivo pensi che ciò sia avvenuto, o Socrate, se non per la loro incapacità ed impossibilità di occuparsi con competenza tanto di questioni private quanto di affari pubblici? *[D]*

SOCRATE – Allora, per Zeus, come tutte le arti progrediscono e, a paragone con gli artisti di oggi, quelli di un tempo sembrano inesperti, così dobbiamo credere che anche la vostra tecnica sofistica progredisca e che i sapienti del passato, al vostro confronto, siano degli sciocchi?

IPPIA – Dici proprio la verità!

SOCRATE – Se dunque, Ippia, Biante[5] ritornasse in vita, a paragone con voi farebbe ridere, come, a detta degli scultori odierni, *[282 A]* sarebbe ridicolo Dedalo[6], se, resuscitato all'improvviso, rifacesse quelle opere per cui divenne celebre.

IPPIA – A dire la verità, o Socrate, le cose stanno proprio come tu affermi; io, però, o Socrate, ho l'abitudine di lodare apertamente gli antichi e quanti ci hanno preceduto, più ancora dei contemporanei, per evitare, da un lato l'invidia dei viventi, ma, dall'altro, anche l'odio dei morti.

SOCRATE – Mi pare proprio, Ippia, che tu pensi e ragioni correttamente e posso testimoniare che dici la verità e che, in realtà, *[B]* la vostra arte ha fatto grandi progressi quanto alla possibilità di esercitare contemporaneamente affari pubblici e privati. Infatti Gorgia da Leontini[7], il sofista, giunto qui dalla patria con l'incarico di ambasciatore, come la persona più adatta tra gli abitanti di Leontini a trattare affari di carattere pubblico, davanti al popolo diede l'impressione di essere un eccellente oratore e, sia attraverso dimostrazioni private, che conversando personalmente con i giovani, guadagnò molte ricchezze in questa Città[8].

Per fare un altro esempio, il nostro

amico Prodico[9], più volte ed *[C]* in diverse occasioni, ebbe incarichi pubblici; ultimamente, poi, giunto da Ceo per trattare un affare di interesse comune, parlando nella Bulè[10] ottenne un successo strepitoso, mentre, dando dimostrazioni private e sostenendo delle discussioni direttamente con i giovani, ricavò favolose ricchezze. Tra i sapienti del passato, nessuno mai ritenne giusto riscuotere denaro come ricompensa, né dare dimostrazione delle proprie doti davanti ad uomini di ogni genere; erano tanto ingenui e schietti che sfuggiva loro *[D]* il grande valore del denaro! Costoro, invece hanno ricavato dall'esercizio della loro professione più denaro che un qualsiasi altro artista, da una qualsivoglia arte. E, prima di loro, altrettanto fece Protagora[11].

IPPIA – Ma allora, o Socrate, non hai mai sentito nulla di veramente straordinario a questo proposito! Se infatti tu sapessi quanto denaro ho guadagnato io, ti meraviglieresti; per non fare altri esempi, una volta che giunsi in Sicilia *[E]* e Protagora già vi abitava, vi godeva buona fama ed era più vecchio di me, io, che ero di parecchio più giovane, in brevissimo tempo guadagnai più di 150 mine[12] e, in una sola località di poca importanza, Inico[13], più di 20 mine; ritornato poi in patria con tali ricchezze, le diedi a mio padre, così che lui per primo e poi tutti gli altri concittadini si meravigliarono profondamente. Insomma ritengo di aver guadagnato più ricchezze io che due altri Sofisti a tua scelta messi insieme.

SOCRATE – O Ippia, mi dai una grande e bella testimonianza della sapienza tua e dei tuoi colleghi, facendomi notare quale differenza ci sia tra voi ed i sapienti del passato. Grande era infatti la loro ignoranza a questo proposito! *[283 A]* Ad Anassagora[14] dicono invece che sia accaduto il contrario; si disinteressò completamente delle ricchezze ricevute in eredità e le perse, tanto era insensato nel mettere a frutto le sue doti di sapienza!

Si raccontano inoltre altri fatti analoghi, anche a proposito di altri uomini del passato. Con ciò mi pare che tu dia una splendida testimonianza della sapienza dei contemporanei in confronto ai nostri predecessori. *[B]* Sono molti, infatti, quelli che pensano che il sapiente debba dimostrare questa sua capacità soprattutto verso se stesso e che chi abbia accumulato il più possibile sia il modello cui conviene ispirarsi.

Scarso interesse di Sparta per gli insegnamenti di Ippia

Ma basta, con questo discorso: dimmi invece: in quale Città tra quelle in cui ti sei recato hai guadagnato di più? O è subito chiaro che si tratta di Sparta, dove tu ti recasti più spesso che altrove?

IPPIA – No, per Zeus, o Socrate!

SOCRATE – Che cosa dici? Forse lì hai guadagnato meno che negli altri luoghi?

IPPIA – Niente, assolutamente mai niente! *[C]*

SOCRATE – Che strana affermazione fai! Dimmi: in questa Città, la tua virtù non è forse in grado di rendere più virtuosi quanti desiderano sperimentarla ed apprenderla?

IPPIA – Anzi, in grande misura, o Socrate!

SOCRATE – Allora fosti capace di rendere migliori i figli degli Inici[15] e non quelli degli Spartani?

IPPIA – La verità è molto lontana da questa ipotesi.

SOCRATE – I Sicelioti desiderano quindi che i loro figli diventino migliori, gli Spartani, invece, no.

IPPIA – Ma no, o Socrate, anche gli Spartani lo desiderano!

SOCRATE – Evitavano forse la tua

compagnia per mancanza di denaro?*[D]*

IPPIA – Certamente no, perché ne hanno abbastanza.

SOCRATE – Quale sarebbe dunque il motivo per cui, pur avendo questo desiderio e possedendo ricchezze e nonostante tu potessi procurare loro molti benefici, non ti ricompensarono con del denaro? Non potrebbe essere che gli Spartani, meglio di te, fossero in grado di educare i loro figli? Possiamo concludere così, sei d'accordo?

IPPIA – Ma, per niente!

SOCRATE – Forse, a Sparta non fosti in grado di convincere i giovani *[E]* che, stando con te, sarebbero diventati più virtuosi di quanto non lo potessero diventare frequentando i loro coetanei o non riuscisti a convincere i loro padri che bisognava che affidassero a te i figli, se li avevano a cuore, più che occuparsene essi stessi? Non avranno certo voluto negare loro la possibilità di diventare eccellenti.

IPPIA – Non lo credo proprio.

SOCRATE – Ma Sparta ha delle buone leggi.

IPPIA – Come no?

SOCRATE – E nelle Città ben governate *[284 A]* la virtù è tenuta in grandissimo conto.

IPPIA – Certamente!

SOCRATE – E tu la sai comunicare agli altri meglio di chiunque.

IPPIA – È vero, o Socrate!

Divario tra le tradizioni spartane e le dottrine del Sofista

SOCRATE – Ma uno che fosse più di chiunque altro capace di insegnare l'ippica, non godrebbe della più grande stima in Tessaglia, più che in ogni altra regione della Grecia e non guadagnerebbe moltissime ricchezze qui ed in qualunque altro luogo tale arte fosse tenuta in considerazione?

IPPIA – È ovvio!

SOCRATE – E colui che è capace di comunicare insegnamenti di altissimo valore in fatto di virtù, non godrà di grandissimo onore a Sparta *[B]* e vi guadagnerà moltissimo, se lo vorrà, e così in qualsiasi altra Città della Grecia che sia ben governata, o credi che sarà maggiormente onorato in Sicilia e ad Inico, mio caro? Dobbiamo crederlo, o Ippia? Se tu me lo suggerisci, dovrò crederci.

IPPIA – O Socrate, per gli Spartani è contrario al patrio costume modificare le leggi ed educare i figli contro la tradizione[16].

SOCRATE – Allora, per loro, è patria consuetudine, non l'agire in modo corretto, ma il commettere errori. *[C]*

IPPIA – Non oserei mai fare una simile asserzione, o Socrate.

SOCRATE – Non agirebbero dunque rettamente, educando i loro figli nel modo migliore, più che nel modo peggiore?

IPPIA – Rettamente, certo; ma, per essi, è contro la legge educare con metodo straniero, poiché devi sapere che, se mai qualcuno fosse riuscito a guadagnare lì delle ricchezze, a maggior ragione, io avrei ottenuto molto più. Infatti gli Spartani godono nell'ascoltarmi e mi lodano, ma, e lo ripeto, la legge non mi approva.

SOCRATE – Secondo te, o Ippia, la legge è un bene o un male per una Città? *[D]*

IPPIA – La legge, io credo, viene stabilita per un vantaggio, ma, a volte, quando è fatta senza criterio, si risolve in un danno.

SOCRATE – Che dici? I legislatori, quando promulgano una legge, non lo fanno nella certezza che produca un bene grandissimo per la Città e che, senza di essa, sia impossibile vivere nell'ordine?[17]

IPPIA – È vero.

SOCRATE – Se, infatti, i legislatori falliscono l'obiettivo del bene, ne ri-

sentono il diritto e la legge. Non è vero?

IPPIA – Se vogliamo essere precisi le cose stanno proprio così. *[E]* Ma gli uomini in genere non sono soliti parlare in questi termini.

SOCRATE – Gli ignoranti o i sapienti, o Ippia?

IPPIA – I più.

SOCRATE – Ma questa maggioranza conosce la verità o no?

IPPIA – No, naturalmente.

SOCRATE – Ma quelli che sanno non ritengono forse che ciò che è più vantaggioso sia anche, invero, e per tutti gli uomini, più conforme alla legge di ciò che è più dannoso? O non sei d'accordo?

IPPIA – In verità sono proprio d'accordo.

SOCRATE – Allora le cose stanno come affermano quelli che sanno?

IPPIA – Esattamente.

SOCRATE – Pertanto, in base a quanto tu dici, risulta più vantaggioso per gli Spartani essere educati col tuo metodo, anche se straniero, *[285 A]* che con quello tradizionale.

IPPIA – E dico il vero.

SOCRATE – E sostieni anche, o Ippia, che le cose più vantaggiose sono anche quelle più conformi alle leggi?

IPPIA – L'ho detto.

SOCRATE – Allora, in base al tuo discorso per i figli degli Spartani è più conforme alle leggi essere educati da Ippia ed invece più contrario alle leggi essere educati dai padri, se, di fatto, da parte tua, potranno ricevere più vantaggi.

IPPIA – Ma sicuramente ne riceveranno, o Socrate!

SOCRATE – Gli Spartani, quindi, violano le leggi, *[B]* poiché non ti ricompensano col denaro e ti tengono lontani i loro figli.

IPPIA – Sono d'accordo; mi pare infatti che tu stia facendo il mio stesso discorso e non mi sento di contraddirti in niente.

SOCRATE – Vediamo allora che gli Spartani sono contro le leggi e a proposito di questioni della massima importanza, proprio mentre sembrano essere i più fedeli alle leggi. Ma, per gli dèi, o Ippia, che genere di discorsi fai loro per farti applaudire e lodare? O è chiaro che le tue conoscenze migliori sono quelle relative agli astri e ai cieli? *[C]*

IPPIA – Questi discorsi neppure li sopportano.

SOCRATE – Ma si rallegrano a sentir parlare di geometria?[18]

IPPIA – Assolutamente no, poiché io credo che alcuni di loro non sappiano neppure contare.

SOCRATE – Sono ben lontani allora dal gradire i tuoi ragionamenti!

IPPIA – Molto lontani, per Zeus!

SOCRATE – Ma e quelle sottili distinzioni sul valore delle lettere, delle sillabe, dei ritmi, delle armonie, in cui *[D]* tu eccelli fra tutti?

IPPIA – Ma quali ritmi e quali armonie, mio caro?

SOCRATE – Ma allora che cosa ascoltano volentieri da te e per che cosa ti lodano? Dimmelo tu stesso, dal momento che io non riesco a capirlo.

IPPIA – A loro piacciono i fatti che riguardano le genealogie, degli eroi e degli uomini, le fondazioni, il sapere come anticamente sorsero le Città, ascoltano volentieri ogni racconto di carattere archeologico, così che io, per causa loro, sono costretto ad erudirmi e a curarmi di tutti questi fatti. *[E]*

SOCRATE – O Ippia, sei fortunato che gli Spartani non si interessino di quanti arconti[19] ci siano stati dopo Solone[20]: in caso contrario, infatti, avresti avuto parecchio da studiare.

IPPIA – Ma che cosa dici, o Socrate? Io dopo aver ascoltato una sola volta un elenco di cinquanta nomi,

sono in grado di ripeterli tutti in una volta.

SOCRATE – È vero, dimenticavo che hai un'ottima memoria; capisco come mai gli Spartani si compiacciano con te delle tue molteplici conoscenze e ricorrano a te come i fanciulli alle vecchie, per farsi raccontare *[286 A]* dolcemente le favole.

IPPIA – Ma sì, per Zeus, o Socrate; a proposito dei consigli sulle buone occupazioni, anche poco fa ottenni presso di loro uno splendido successo, mostrando in quali occupazioni un giovane debba esercitarsi. Infatti ho composto un bellissimo discorso, brillante, ben congegnato, tra l'altro, anche per l'uso appropriato delle parole. Ecco più o meno il suo schema ed il suo inizio: dopo che Troia fu presa, si dice che Neottolemo[21] chiese a Nestore[22] quali fossero le regole di un buon comportamento, *[B]* in base alle quali un giovane avrebbe finito con l'acquistare una fama eccellente; Nestore rispose e diede molti ed ottimi consigli. Feci questo racconto ed intendo ripeterlo qui fra tre giorni, unitamente ad altri discorsi che vale la pena di ascoltare, nella scuola di Feidostrato[23]. Me ne ha pregato Eudico, figlio di Apemanto. Ma, come lui, così spero che sarai presente anche tu e che vi condurrai altri in grado di giudicare quanto è stato detto, dopo aver ascoltato. *[C]*

Posizione del problema del bello. Cenno all'anonimo personaggio

SOCRATE – Se gli dèi me lo concedono, ci verrò, o Ippia. Ora, però, riprendiamo un particolare del tuo discorso che mi ha fatto pensare al bello. Recentemente, carissimo, un tale[24], mentre facevamo una discussione ed io lodavo alcune realtà come belle e ne biasimavo altre come turpi, mi ha messo in difficoltà, ponendomi alcune domande in modo decisamente arrogante: «Come fai tu, o Socrate, a sapere ciò che è turpe e ciò che è bello? Su, saresti in grado di dirmi che cosa è il bello?». *[D]* Ed io per la mia stoltissima ignoranza, non fui in grado di rispondergli in modo circostanziato; andandomene poi dalla riunione, me la prendevo con me stesso, mi rimproveravo e mi minacciavo pronto, non appena mi fossi imbattuto in uno di voi Sofisti e mi fossi fatto adeguatamente preparare, a ritornare da colui che mi aveva interrogato per rimettere apertamente in discussione le sue affermazioni. Ora, dunque, come dico, arrivi proprio al momento opportuno; istruiscimi in modo sufficiente su che cosa è *[E]* il bello in sé[25] e sforzati di parlarne con molta precisione, perché, di nuovo confutato, per la seconda volta, io non venga preso in giro. Tu, infatti, conosci chiaramente la bellezza e si tratta di una piccola nozione tra le molte che tu possiedi.

IPPIA – Sicuramente piccola, per Zeus, o Socrate, e di nessuna importanza.

SOCRATE – Imparerò senza difficoltà alcuna, o Ippia, e nessuno potrà confutarmi.

IPPIA – Nessuno, certo; diversamente il mio insegnamento sarebbe di poco valore e di livello del tutto comune.

Le definizioni del bello proposte da Ippia

Prima definizione: il bello è una bella ragazza

SOCRATE – Per Era, Ippia, dici bene, se riusciremo ad avere il sopravvento sull'avversario! *[287 A]* Ma non ti metto a disagio, se imito quell'uomo e se, mentre tu mi rispondi, confuto le tue parole, per essere istruito quanto più possibile? Infatti,

io sono piuttosto esperto nel fare obiezioni. Dunque, se non ti spiace, io vorrei controbattere al tuo discorso per imparare con maggiore profondità.

IPPIA – Contrastami pure. Infatti, lo dissi or ora, la domanda non presenta grandi difficoltà ed io potrei istruirti su questioni molto più complesse di questa, in modo che nessuno ti possa confutare. *[B]*

SOCRATE – Come parli bene, ma, poiché tu me lo comandi, ebbene io mi proverò a interrogarti, dopo essere entrato il più possibile nei panni di quell'individuo. Se tu gli facessi il discorso cui mi accennavi, del comportarsi bene, dopo averlo ascoltato, una volta che tu abbia cessato di parlare, immediatamente ti porrebbe domande sul bello; infatti ha questa abitudine e direbbe: «O straniero di Elea, *[C]* i giusti sono giusti per la giustizia?». Rispondimi, o Ippia, come se fosse lui ad interrogarti[26].

IPPIA – Ti risponderò: per la giustizia.

SOCRATE – È qualche cosa di reale la giustizia?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Allora anche i sapienti sono tali per la sapienza e le cose buone sono buone per il bene?

IPPIA – Come potrebbe essere diversamente?

SOCRATE – E si suppone che queste cose siano reali, non certo irreali?

IPPIA – Certamente.

SOCRATE – E dunque tutte le cose belle sono belle per la presenza del bello?

IPPIA – Per la presenza del bello. *[D]*

SOCRATE – Che è qualche cosa di reale?

IPPIA – Lo è, ma dove vuoi arrivare?

SOCRATE – Dimmi, o straniero, – chiederà a questo punto –, che cosa è questo bello?».

IPPIA – Che altro desidera sapere l'interlocutore, o Socrate, se non: che cosa è bello?

SOCRATE – Non mi pare, ma piuttosto: che cosa è il bello.

IPPIA – Ma che differenza c'è?

SOCRATE – Non ne vedi nessuna?

IPPIA – Direi di no.

SOCRATE – Ma, allora, è chiaro che tu ne sai di più. Tuttavia, caro, pensaci: non ti chiedo quale cosa è bella, *[E]* ma che cosa è il bello.

IPPIA – Capisco, gli rispondo che cosa è il bello e sicuramente non sarò confutato. O Socrate, se dobbiamo dire la verità, tu lo sai bene, il bello è una bella ragazza.

SOCRATE – Corpo di un cane, Ippia! Hai risposto in modo acuto e brillante! Quindi, se io, a mia volta, gli risponderò così, la mia risposta sarà corretta e non sarò confutato. *[288 A]*

IPPIA – Come potresti essere confutato, Socrate, in ciò su cui tutti sono d'accordo e di cui tutti ti daranno atto, dopo averti ascoltato?

SOCRATE – Ammettiamo che possa essere così! Ma lasciami riprendere per conto mio, o Ippia, ciò che tu dici. Quel tale si rivolgerà a me in questi termini: «Orsù, dunque, rispondimi, o Socrate: tutte queste cose, che tu dici essere belle, se esistesse il bello in sé, sarebbero belle a causa sua?». Ed io gli risponderò che, se una bella ragazza è una cosa bella, allora esiste qualche cosa a causa della quale queste cose belle sono belle?

IPPIA – Credi dunque che quel tale oserà ancora confutarti, *[B]* asserendo che non è bello ciò che tu dici e che, se ci si proverà, non si renderà ridicolo?

SOCRATE – Che ci si proverà sono certo, o carissimo; se poi, per avere tentato, correrà il rischio del ridicolo, sarà il fatto stesso a dimostrarlo. Ma

ora voglio muoverti una sua possibile obiezione.

IPPIA – Fa' pure.

SOCRATE – «Come sei caro, o Socrate – mi dirà –; il bello non sarà allora anche una bella cavalla, dal momento che il dio l'ha lodata in un suo oracolo?[27]». Che cosa gli risponderemo, o Ippia? Diremo che una cavalla è bella quando possiede la bellezza? *[C]* Come oseremo infatti dire che il bello non coincide con l'essere belli?

IPPIA – Dici la verità, o Socrate; anche il dio giustamente lo disse. Infatti, presso di noi, le cavalle sono tutte belle[28].

SOCRATE – «Sarà così – mi dirà –; e una bella lira? Non possiede forse anch'essa il bello?». Possiamo dirlo, o Ippia?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Quel tale, a questo punto, io lo so bene, in base alle sue solite argomentazioni, si rivolgerà a me più o meno in questi termini: «Carissimo, una bella pentola, non è forse una bella cosa?».

IPPIA – O Socrate, che razza di uomo è? Come è rozzo, se osa nominare oggetti tanto volgari, in una questione così importante![29] *[D]*

SOCRATE – È proprio così, Ippia, non è raffinato, ma rozzo, preoccupato solo della verità. Ma, tuttavia, bisogna dargli una risposta ed io ti espongo prima la mia opinione in proposito: prendiamo una pentola che sia stata fatta da un buon vasaio, liscia, panciuta, ben cotta, come lo sono, ad esempio, alcuni recipienti a due anse e della capacità di sei congi[30], veramente belli; se qualcuno dunque alludesse ad una simile pentola, bisognerebbe ammettere che è bella. In che modo, infatti, potremmo affermare che ciò che è bello non lo è? *[E]*

IPPIA – In nessun modo, o Socrate.

SOCRATE – «Dunque – mi dirà – una bella pentola è bella?». Rispondimi.

IPPIA – Ma credo di sì, o Socrate: È bella anche questa pentola ben fatta, ma, con tutto ciò, non sta bene giudicarla bella a confronto con la cavalla, la ragazza e tutte le altre cose belle.

SOCRATE – Sta bene. Mi pare, allora, che dovremmo rispondere alle sue domande *[289 A]* in questi termini: «Amico mio, tu ignori qual è il significato di quel detto di Eraclito[31], secondo il quale la più bella delle scimmie è brutta paragonata al genere degli uomini e la più bella delle pentole è brutta paragonata al genere delle ragazze, come ben dice il sapiente Ippia».

Non è forse così, o Ippia?

IPPIA – Mi hai risposto in modo perfetto.

SOCRATE – Ascoltami un momento perché so bene che cosa dirà dopo di ciò: «Allora, o Socrate, se qualcuno paragonasse la specie delle ragazze con quella delle dee, *[B]* non trarrebbe le stesse conclusioni che ha tratto dal confronto tra pentole e ragazze? La più bella delle ragazze, non sembrerà brutta? Eraclito, che tu chiami in causa, non fa forse la stessa affermazione, che cioè il più saggio fra gli uomini è una scimmia confrontato col dio ed in sapienza ed in bellezza ed in tutte le altre virtù?». Ammetteremo, o Ippia, che la più bella delle ragazze è brutta confrontata con le dee?

IPPIA – D'altra parte, che cosa gli si potrebbe rispondere, o Socrate?

SOCRATE – Se ci mostreremo d'accordo anche su questo, si metterà a ridere *[C]* e mi chiederà: «Socrate, ti ricordi che cosa ti è stato chiesto?». «Sì, che cosa fosse il bello in quanto tale». «Dunque – dirà – tu, richiesto di che cosa sia il bello, rispondi che esso è qualche cosa che si trova ad essere contemporaneamente bello e brutto». «Pare proprio così», dirò. O

che cosa mi consigli di rispondergli?

IPPIA – Questo: che in confronto agli dèi la stirpe degli uomini non è bella; è la verità, lo ammette anche lui.

SOCRATE – «Se io, all'inizio, ti avessi chiesto – dirà quel tale – *[D]* di indicarmi una realtà che possedesse contemporaneamente caratteri di bellezza e bruttezza, e tu mi avessi risposto, come hai fatto, avresti risposto esattamente [32]. Ma, se ti pare invece, ancora, che il bello sia qualche cosa del quale tutte le cose belle si adornano e per cui assumono caratteri di bellezza, una volta che ad esse si aggiunga quell'Idea, puoi credere che esso si identifichi con una ragazza, con una cavalla, con una lira?».

Seconda definizione: il bello è l'oro

IPPIA – Ma, in verità, o Socrate, se è questo quello che egli cerca, niente è più facile che rispondergli che il bello è ciò da cui tutte le cose belle sono abbellite e che, aggiungendosi ad esse, le rende belle. L'individuo di cui parli è molto ingenuo e per niente acuto nell'indagine delle belle realtà. *[E]* Se, infatti, tu gli rispondessi che ciò che egli cerca, cioè il bello, altro non è che l'oro, si troverà in difficoltà e non saprà più confutarti [33]. Tutti, infatti, sappiamo che quando esso si aggiunge ad un qualsiasi oggetto, anche se prima questo era brutto, una volta ornato con l'oro, diventa bello.

SOCRATE – Tu non sai, o Ippia, come quest'uomo sia ostinato e difficile da accontentare!

IPPIA – Ma che storia è mai questa, o Socrate? Una risposta giusta deve necessariamente bastargli; diversamente si renderà ridicolo! *[290 A]*

SOCRATE – Non solo non accetterà questa risposta [34], ma mi prenderà anche in giro e mi dirà: «Mi sembri accecato dal fumo! Pensi forse che Fidia sia un cattivo artista?». Ed io, credo, dovrò rispondergli: «No, assolutamente!».

IPPIA – E dirai bene, o Socrate!

SOCRATE – Bene, certo! Ma, una volta che io avrò ammesso che Fidia [35] è un buon artista, riprenderà: «Credi che Fidia ignorasse *[B]* che cosa fosse questo bello di cui mi parli?». Ed io: «Perché?», gli chiederò. «Perché Fidia – mi risponderà – non fece d'oro gli occhi di Atena, né le rimanenti parti del volto, né i piedi né le mani, tutte parti che, in oro, sarebbero parse splendide, ma le fece in avorio; è chiaro che, in questo, sbagliò per ignoranza, non sapendo che è l'oro ciò che rende belle tutte le cose, qualora ad esse si aggiunga». A queste osservazioni, che cosa risponderemo, o Ippia?

IPPIA – Non è difficile: diremo che fece bene. *[C]* E, infatti, l'avorio, io credo, è bello.

SOCRATE – «Per quale motivo – dirà allora – non fece d'avorio la zona intermedia fra gli occhi, ma di pietra, avendone trovata una quanto più possibile simile all'avorio?». Diremo che anche la pietra è una cosa bella?

IPPIA – Lo diremo, quando è conveniente.

SOCRATE – Qualora, invece, non sia conveniente, è brutta? Dovrò mostrarmi d'accordo o no?

IPPIA – Certo, quando il suo uso non è opportuno, è brutta.

SOCRATE – «Allora, o sapiente Socrate – mi farà osservare –, l'avorio e l'oro, quando sono usati convenientemente rendono belle le cose, in caso contrario, brutte?». *[D]* Diremo che non si esprime coerentemente o ci mostreremo d'accordo con lui?

IPPIA – Saremo d'accordo: ciò che è conveniente per ciascuna cosa, questo la rende bella.

SOCRATE – «Allora, nel caso uno voglia cuocere dei legumi nella bella pentola di cui parlavamo prima, sarebbe più conveniente l'uso di un

mestolo d'oro o di legno di fico?».

IPPIA – Per Eracle, che razza di uomo, o Socrate! Non vuoi proprio dirmi chi è? *[E]*

SOCRATE – Non potresti conoscerlo, anche se ti dicessi il suo nome[36].

IPPIA – Ma lo conosco già, di certo è un ignorante!

SOCRATE – È proprio insopportabile, o Ippia! Tuttavia, che cosa gli risponderemo? Quale dei due mestoli conviene ai legumi e alla pentola? O è chiaro che si trattta di quello di legno di fico? Infatti esso dà ai legumi un buon profumo e, nello stesso tempo, non rovina la pentola, non fa rovesciare il contenuto con il suo peso, col rischio di spegnere il fuoco e di lasciare a bocca asciutta quanti stanno per sedersi a tavola davanti ad un cibo così appetitoso. Il mestolo d'oro causerebbe tutti questi guai, così che a me pare di dover dire che conviene maggiormente il mestolo di legno *[291 A]* che quello d'oro, a meno che tu non abbia qualche cosa da obiettare.

IPPIA – Senz'altro, o Socrate, conviene di più, ma io non mi metterei mai a discutere con un uomo che ponesse tali domande.

SOCRATE – E faresti bene, o caro. Infatti, non sarebbe conveniente per te essere contaminato da simili discorsi, per te così ben vestito, calzato, famoso fra tutti i Greci, per la tua sapienza: io, invece, non ho nessuna difficoltà ad intrattenermi con lui. Dunque, istruiscimi e rispondimi per favore: «Posto che *[B]* il mestolo di legno di fico sia più conveniente del mestolo d'oro» – dirà – «allora dovrebbe essere anche più bello, se, o Socrate, il conveniente, come tu hai ammesso, è più bello del non conveniente». Ma, come si fa a dire che un mestolo di legno di fico è più bello di un mestolo d'oro?

IPPIA – Socrate, vuoi che ti suggerisca come devi definire il bello per trarti d'impaccio?

SOCRATE – Certamente, non però prima che tu mi abbia spiegato quale risposta dare sulla maggiore o minore bellezza dei due mestoli. *[C]*

IPPIA – Ma, se proprio vuoi, rispondigli che è più bello quello fatto di legno di fico.

SOCRATE – Adesso dimmi pure quello che stavi per suggerirmi poco fa. Dopo questa tua risposta, infatti, se io gli dirò che il bello è l'oro, non si capirà più in che cosa l'oro possa essere più bello del legno di fico; ma ora, che cosa vuoi suggerirmi che è il bello?

Terza definizione: il bello è una vita lunga e felice

IPPIA – Te lo spiegherò; mi pare che tu cerchi una forma di bello tale *[D]* che mai, in nessun modo e per nessuno, possa diventare brutto[37].

SOCRATE – Esatto, Ippia, mi capisci perfettamente!

IPPIA – Ascoltami, e, se qualcuno oserà ancora criticarti, di' pure che non so niente di niente.

SOCRATE – Parla subito, in nome degli dèi!

IPPIA – Io dico dunque che, sempre per ogni uomo e dovunque, ciò che c'è di più bello è di essere ricco, sano, onorato dai Greci e, dopo aver raggiunto la vecchiaia e decorosamente deposto nella tomba i propri genitori, essere a sua volta sepolto dai propri figli *[E]* con decoro e splendore![38]

SOCRATE – O Ippia, hai parlato in modo magnifico, grandioso e veramente degno di te; e ti ammiro, per Era, poiché mi pare che per quanto è in tuo potere, ti sforzi di venirmi in aiuto con buone intenzioni. Ma, ugualmente, non abbiamo azzeccato la risposta; ed ora, sappilo, ci schernirà ancora di più.

IPPIA – Sarà uno scherno poco piacevole, o Socrate; se, infatti, non avrà

niente di valido da contrapporre alla nostra definizione, è di sé che dovrà ridere, e sarà preso in giro dai presenti. *[292 A]*

SOCRATE – Sarà, ma, se ben vedo, per questa risposta, forse, non si limiterà a deridermi!

IPPIA – Che cosa farà?

SOCRATE – Se si troverà fra le mani un bastone ed io non sarò pronto a scappare, cercherà di suonarmele di santa ragione.

IPPIA – Che cosa dici mai? Quest'uomo, allora, è un padrone per te, e non dovrà subire le conseguenze di un simile gesto ed essere trascinato in tribunale? La Città è dunque senza giustizia e lascia che i cittadini *[B]* si facciano del male nel disprezzo della legge?

SOCRATE – Ma non lo permette proprio!

IPPIA – Di certo allora sarà punito, se ti colpirà ingiustamente.

SOCRATE – Non ingiustamente, ma con buone ragioni, mi pare, se gli risponderò così.

IPPIA – Sembra anche a me, o Socrate, se tu stesso la pensi in tal modo.

SOCRATE – Mi lasci spiegare il motivo, per cui credo che sarei giustamente colpito dopo una simile risposta? O forse anche tu vuoi condannarmi senza possibilità di appello? Sei disposto ad ascoltarmi?

IPPIA – Sarebbe grave, o Socrate, se non ti ascoltassi; ma che cosa vuoi dirmi? *[C]*

SOCRATE – Ti parlerò allo stesso modo di poco fa, imitando quel tale, per non essere io direttamente a rivolgerti le espressioni dure ed inopportune che egli userà nei miei riguardi. Mi dirà: «Considera dunque bene e dimmi, o Socrate: credi che riceveresti ingiustamente percosse se, dopo aver cantato questo ditirambo[39] in modo così stonato avessi da tempo perso di vista la domanda iniziale?» «Ma in che modo?», gli dirò io. «Come, non ti ricordi neppure che ti avevo chiesto che cosa è il bello in sé, quel bello che, presente in qualsiasi cosa, la rende bella, *[D]* sia che si tratti della pietra, del legno, dell'uomo, della divinità, di un'attività o di una conoscenza? Io ti chiedo che cosa è il bello in sé e, per quanto gridi, non riesco a farmi capire da te, più che se avessi davanti un pezzo di marmo o una pietra da macina senza orecchie né cervello». Ti adireresti con me, tu, se io, impaurito, a questo punto rispondessi: «Ma, in verità, me l'ha detto Ippia che il bello è questo, *[E]* quando io gli ponevo le stesse domande che tu ora fai a me, cioè che cos'è per tutti in ogni momento il bello»? Che cosa ne dici, te la prenderai con me per questa risposta?

IPPIA – No, o Socrate; so bene che per tutti il bello è questo che io ho indicato e che tale sembrerà sempre.

SOCRATE – «E lo sarà anche? – mi chiederà – Il bello, infatti, deve essere bello sempre».

IPPIA – Certo.

SOCRATE – «E lo era?», mi chiederà.

IPPIA – Lo era.

SOCRATE – «E – osserverà – lo straniero di Elide disse che anche per Achille[40] il bello consisteva nell'essere sepolto per ultimo ed anche per il suo avo Eaco[41] e per tutti quanti discendono dagli dèi e per gli dèi stessi?». *[293 A]*

IPPIA – Ma che cosa dici? Sprofonda nell'Ade! Quell'uomo fa domande a sproposito!

SOCRATE – E perché? Il rispondere positivamente alla sua domanda non è forse indice di grave empietà?

IPPIA – Forse.

SOCRATE – «Allora – dirà –, forse sei tu che affermi che per tutti e per sempre il bello consiste nell'essere sepolti dai propri figli, dopo aver dato

sepoltura ai propri genitori, o dobbiamo fare un'eccezione per Eracle[42] e per tutti quelli di cui ora abbiamo parlato?».

IPPIA – Ma io non ho parlato degli dèi.

SOCRATE – Neppure degli eroi, a quanto pare. *[B]*

IPPIA – Non di quelli che erano figli di dèi.

SOCRATE – Ma di quanti non lo erano?

IPPIA – Esattamente.

SOCRATE – Allora, secondo il tuo discorso, una cosa, a quanto pare, è terribile, empia e turpe per Tantalo, Dardano, Zeto e bella per Pelope[43] e per quanti altri sono stati generati allo stesso modo.

IPPIA – Mi pare.

SOCRATE – «Insomma – dirà – a te pare, contro la tua precedente opinione, che l'essere sepolti alla fine della vita dai figli, dopo aver degnamente onorato i propri genitori, talvolta e per taluni possa essere brutto; *[C]* anzi risulta addirittura impossibile che ciò sia stato e sia sempre e per tutti il bello così che anche questa tua definizione ha gli stessi limiti e difetti della precedente che riguardava la bella ragazza e la bella pentola, cioè di essere contemporaneamente bella e brutta, ma in modo ancor più ridicolo. Quindi, o Socrate, per il momento, tu non sei ancora assolutamente in grado di dare una risposta alla domanda che cosa è il bello». Così dunque e con queste parole mi insulterà, se gli risponderò così.

Per lo più, o Ippia, discute con me in questo modo, *[D]* ma a volte, come preso da pietà per la mia inesperienza ed ignoranza, mentre mi interroga, egli stesso mi suggerisce la risposta, se per caso a me pare che il bello sia una determinata cosa. Può succedere anche a proposito di altro, se è su un altro argomento che mi sta interrogando o su di esso cade il discorso.

IPPIA – Che cosa vuoi dire con questo, o Socrate?

SOCRATE – Te lo dirò.

Le definizioni del bello proposte da Socrate

Prima definizione di Socrate: il bello è il conveniente

«Prodigioso Socrate – mi dice –, smetti di rispondermi in questo modo[44]; infatti le tue risposte sono troppo ingenue e facili da confutare. Riesamina invece, per vedere se corrisponda al bello, una delle definizioni che, poco fa, abbiamo criticato *[E]* quando dicevamo che l'oro è bello quando conviene e brutto quando non conviene e che, di conseguenza, lo stesso capita alle cose alle quali esso si aggiunge. Esaminiamo ancora, dunque, per il momento, il conveniente e la sua natura e vediamo se esso, per caso, non sia il bello»[45].

Quando quel tale mi interroga, io, di solito, mi mostro d'accordo in ogni circostanza, perché non sono in grado di rispondere: a te dunque, pare che il conveniente sia il bello?

IPPIA – Sicuramente, o Socrate.

SOCRATE – Indaghiamo per non cadere in qualche inganno.

IPPIA – Ma bisogna indagare!

SOCRATE – Rifletti, allora: dobbiamo dire che il conveniente è ciò che, aggiungendosi alle cose, *[294 A]* le fa sembrare belle, le fa essere belle, o nessuna delle due?

IPPIA – Mi pare che sia ciò che le fa sembrare belle; infatti, se un uomo indossa degli abiti o dei calzari che gli si addicono, anche se è un tipo ridicolo, sembra più bello.

SOCRATE – Dunque, se il conveniente rende una cosa più bella di quanto essa non sia veramente, allora il conveniente è un inganno in fatto di bellezza e non ciò che noi cerchiamo,

o Ippia; noi, infatti, siamo alla ricerca di ciò per cui *[B]* tutte le cose belle sono belle, come ciò per cui tutte le cose grandi sono grandi è qualcosa che dà loro la grandezza; per questo tutte le cose grandi sono grandi e lo sono necessariamente anche se questo qualcosa, che dà loro grandezza, non appare. Allo stesso modo che cos'è quel bello per cui tutte le cose belle sono belle, sia che lo sembrino sia che non lo sembrino? Non potrebbe sicuramente essere il conveniente; infatti, secondo il tuo discorso, esso fa apparire le cose più belle di quanto non siano e non permette alla loro vera natura di emergere; bisogna cercare di definire ciò che fa essere belle le cose *[C]* sia che ciò risulti evidente, sia in caso contrario: è questo che dobbiamo ricercare, se vogliamo trovare il bello.

IPPIA – Ma il conveniente, con la sua presenza, fa apparire e contemporaneamente essere belle le cose.

SOCRATE – È quindi di fatto impossibile che le cose belle non sembrino veramente tali, quando in esse è presente ciò che le fa apparire belle?

IPPIA – È impossibile.

SOCRATE – Ammetteremo dunque questo, o Ippia, che tutte le cose che, in realtà, sono belle, leggi, costumi[46], sono ritenute belle e tali paiono a tutti, *[D]* o che, al contrario, non sono riconosciute come tali e che, intorno ad esse, più che ad ogni altra cosa, ci sono contrasti e discussioni, sia privatamente, tra singoli, sia pubblicamente tra le Città?

IPPIA – È preferibile dire che sono poco conosciute.

SOCRATE – Sicuramente non sarebbe così, se alla realtà si aggiungesse anche l'apparenza; ed essa si aggiungerebbe, se il conveniente fosse il bello e non facesse solo essere, ma anche apparire belle le cose; così, se il conveniente è ciò che fa essere belle le cose, potrebbe essere il bello che noi stiamo cercando, *[E]* ma è evidente che, in questo caso, non le farebbe solo apparire belle; se, invece, il conveniente è ciò che fa apparire belle le cose, allora non potrebbe, in nessun caso, essere il bello che noi cerchiamo. Esso, infatti, fa essere belle le cose; di fatto, del far apparire e del far essere bella una cosa, non esiste un'unica ed identica causa, e non solo a proposito della bellezza, ma di qualsiasi altra realtà. Vediamo allora di stabilire se il conveniente è ciò che fa essere belle o fa apparire belle le cose.

IPPIA – A mio parere, Socrate, è ciò che le fa apparire belle.

SOCRATE – Ahimè, o Ippia, se ne fugge via da noi la possibilità di conoscere che cosa sia il bello, dal momento che il conveniente ci si è rivelato qualche cosa di diverso dal bello.

IPPIA – Sì, per Zeus, o Socrate, se ne fugge proprio ed in maniera molto strana, a mio giudizio.

SOCRATE – Un momento, caro, non lasciamo ancora cadere il discorso; *[295 A]* io, infatti, ho ancora qualche speranza di arrivare a scoprire che cosa sia il bello.

IPPIA – Ma sicuramente, o Socrate; infatti non è difficile scoprirlo. Io so bene che, se potessi riflettere, anche per poco tempo, da solo, ti potrei dare una definizione di una precisione assoluta.

Seconda definizione: il bello è l'utile

SOCRATE – Non fare progetti troppo arditi, o Ippia. Guarda quante difficoltà questo argomento ci ha già procurato; sta' attento che, esasperato, non se ne scappi via del tutto. Per quanto mi riguarda, non dico niente; lo so infatti che, quando tu sia solo, facilmente troverai la soluzione. *[B]* Ma, per gli dèi, se vuoi, vedi di trovarla in mia presenza, e, come poco fa, rendimi partecipe della ricerca. E, se

noi la troveremo, tutto andrà benissimo; in caso contrario, mi adatterò, credo, alla mia sorte e tu, dopo essertene andato, facilmente troverai la risposta per conto tuo.

Nel caso, invece, la scopriamo insieme ora, eviterò di insistere con le mie domande su che cosa tu avresti potuto scoprire da solo. Considera, ora, dunque, se questo che ti propongo ti pare essere il bello; infatti, io dico, ma tu prestami tutta la tua attenzione *[C]* per evitare che io sragioni, che il bello è per noi ciò che in qualche modo risulti utile[47]; e lo dico in base alle seguenti considerazioni.

Gli occhi belli, a nostro giudizio, non sono certo quelli incapaci di vedere, ma piuttosto quelli che sono in grado di vedere e risultano utili a tale scopo. Non è così?

IPPIA – Certo.

SOCRATE – Forse non consideriamo bello il corpo nel complesso delle sue membra, se adatto a correre, a lottare e così pure, riferendoci ad animali, non chiamiamo bello un cavallo, un gallo, una quaglia per le stesse ragioni, e allo stesso modo, *[D]* a proposito delle suppellettili, dei mezzi per muoversi per terra e per mare, navi mercantili e triremi, di tutti quanti gli strumenti musicali e di quelli delle altre arti, dei costumi, delle leggi, non giudichiamo forse belle più o meno tutte queste cose, se rispondono alle caratteristiche sopra indicate? Osservando ciascuno di questi oggetti nella sua natura, nel modo con cui è stato fabbricato, nella sua struttura, noi lo giudichiamo utile, in quanto serve ad un determinato scopo e in certe circostanze e, poiché utile, lo consideriamo anche bello, brutto invece se non presenta utilità sotto nessun punto di vista. *[E]* Non sei d'accordo?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Allora diciamo una cosa giusta affermando che l'utile è, a maggior diritto di ogni altra cosa, il bello?

IPPIA – Giusta, o Socrate.

SOCRATE – Si può chiamare utile ciò che possiede una certa capacità verso qualche cosa e inutile ciò che non la possiede?

IPPIA – Certamente.

SOCRATE – La potenza, dunque, è una cosa bella e l'impotenza una cosa brutta?

IPPIA – Sicuramente; del resto, una prova è fornita, tra l'altro, *[296 A]* dalla politica: infatti, tra i politici e nella propria Città, l'avere potere è la cosa più bella, il non averne la cosa più brutta[48].

SOCRATE – Dici bene: dunque, per gli dèi, o Ippia, è per questo motivo che il sapere è la cosa più bella ed il non sapere la più brutta?

IPPIA – Ma, dove vuoi arrivare, o Socrate?

SOCRATE – Un momento di pazienza, caro amico, perché io sono ancora intimorito da ciò che, in un certo senso, stiamo dicendo.

IPPIA – Di che cosa hai paura, o Socrate, *[B]* dal momento che ora il tuo ragionamento fila perfettamente?

SOCRATE – Lo vorrei, in verità; ma prima rifletti con me su questo: potrebbe una persona fare qualche cosa che non conoscesse o non fosse assolutamente in grado di fare?

IPPIA – Assolutamente no; come potrebbe infatti fare ciò che non è in grado di fare?

SOCRATE – Allora, chi sbaglia e chi lavora male e chi fa del male, anche involontariamente, non lo farebbe di certo, se non avesse il potere di farlo?

IPPIA – È chiaro!

SOCRATE – Ma quelli che possono, possono per la potenza, *[C]* non certo per l'impotenza?

IPPIA – Vero.

SOCRATE – Quelli che fanno qualche cosa sono, dunque, in grado di

fare ciò che fanno?

IPPIA – Certo.

SOCRATE – Ma tutti quanti gli uomini, a cominciare dalla fanciullezza, fanno molto più male che bene, e sbagliano senza rendersene conto[49].

IPPIA – È così.

SOCRATE – Dobbiamo perciò dire che questa potenza e questa utilità sono belle anche quando servono a fare del male o dobbiamo stare in guardia da una simile osservazione?

IPPIA – Dobbiamo stare attenti ad affermare ciò. *[D]*

SOCRATE – Il piacere e l'utile, allora, a quanto pare, o Ippia, non sono il bello?

IPPIA – Lo sono nel caso in cui, o Socrate, possano operare il bene ed essere utili in tal senso.

Precisazione di Socrate: il bello è il vantaggioso

SOCRATE – Addio, dunque, all'idea che il potente e l'utile puri e semplici coincidano con il bello. Ma, o Ippia, ciò che avevamo veramente intenzione di dire era che il bello coincide con l'utile e con la possibilità di fare qualche cosa di buono?

IPPIA – Mi pare proprio di sì. *[E]*

SOCRATE – Ma questo è il vantaggioso! O no?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Così, dunque, i bei corpi e le belle leggi e la sapienza e tutto ciò di cui ora abbiamo parlato, sono belli in quanto vantaggiosi.

IPPIA – È chiaro.

SOCRATE – Allora, il vantaggioso ci pare essere il bello, o Ippia.

IPPIA – Sicuramente, o Socrate.

SOCRATE – Ma il vantaggioso è ciò che è in grado di produrre il bene?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – E ciò che produce qualche cosa d'altro non è che la sua causa o no?

IPPIA – Lo è.

SOCRATE – Il bello, allora, è causa del bene. *[297 A]*

IPPIA – Lo è.

SOCRATE – Ma la causa e ciò di cui la causa è causa, cioè l'effetto, sono due realtà distinte: infatti la causa non potrebbe in nessun modo essere causa di se stessa. Rifletti, dunque: non ci pareva che la causa fosse ciò che produce l'effetto?

IPPIA – Certamente.

SOCRATE – Allora, dalla causa efficiente niente altro può essere prodotto se non l'effetto, certo non la causa stessa.

IPPIA – È così.

SOCRATE – E una cosa è il prodotto, una cosa il produttore.

IPPIA – Certo.

SOCRATE – Dunque, la causa non può essere causa della causa, ma solo dell'effetto che da essa proviene.

IPPIA – Sicuramente. *[B]*

SOCRATE – Se, dunque, il bello è causa del buono, ne risulterebbe, come conseguenza, che dal bello verrebbe generato il buono; e, per questo, come pare, noi ricerchiamo l'intelligenza e tutte le altre cose belle, perché ciò che esse producono e generano, cioè il bene, è degno di essere ricercato. C'è però il rischio di scoprire, a seguito di queste considerazioni, che il bello è una specie di padre del buono[50].

IPPIA – È vero, dici bene, Socrate!

SOCRATE – Mi pare opportuno precisare con chiarezza anche questo, che né il padre è il figlio né il figlio è il padre.

IPPIA – Giusto. *[C]*

SOCRATE – La causa, infatti, non coincide con l'effetto né l'effetto con la causa.

IPPIA – Vero.

SOCRATE – Per Zeus, o carissimo, allora il bello non è il buono ed il buono non è il bello; o non ti pare, in base ai nostri ragionamenti?

IPPIA – Per Zeus, non vedo altra possibilità.

SOCRATE – A questo punto siamo proprio soddisfatti; vogliamo concludere che il bello non è il buono ed il buono non è il bello?

IPPIA – No, per Zeus, non ne sono per niente convinto.

SOCRATE – Hai ragione, per Zeus, o Ippia; tra tutte le conclusioni che abbiamo tirato, è quella che mi soddisfa meno[51]. *[D]*

IPPIA – Proprio così.

SOCRATE – Accade, in base ai nostri ragionamenti, che quello che ci pareva il più bello tra i discorsi, che cioè la bellezza coincidesse col vantaggioso, con quell'aspetto, quindi, dell'utile che è possibilità di operare il bene, non regga più, anzi si riveli ancor più ridicolo dei precedenti, che identificavano la bellezza con una bella ragazza e con altri oggetti.

IPPIA – Ne convengo.

SOCRATE – Ed io, o Ippia, non so più da che parte girarmi e mi trovo in grande difficoltà; tu hai qualche cosa da dire?

Terza definizione: il bello è il piacere prodotto dalla vista e dall'udito

IPPIA – Al momento presente, no; ma, come dicevo poco fa, *[E]* dopo aver indagato, so bene che troverò la soluzione.

SOCRATE – Purtroppo, a causa della mia ansia di sapere, non sarò capace di aspettarti; ed infatti penso di aver già trovato poco fa una qualche soluzione. Considera, dunque: se noi chiamassimo bello ciò che ci procura piacere, alludendo non ai piaceri in generale, ma ai piaceri visivi e uditivi, ti pare che proporremmo una soluzione adeguata? *[298 A]* Le belle persone e tutte le belle decorazioni e i bei dipinti e le belle sculture ci procurano piacere, quando li guardiamo; e i bei suoni e tutta la musica e i discorsi e le favole producono il medesimo effetto; così che, se noi rispondessimo a quell'insolente: «Il bello, nobile amico, è ciò che è dolce ad udirsi e a vedersi»[52], credi che riusciremmo a spezzare la sua baldanza?

IPPIA – Mi pare, o Socrate, che tu definisca bene il bello. *[B]*

SOCRATE – Vuoi ripensarci un attimo? Diremo dunque che le belle istituzioni e le belle leggi sono belle per il piacere che ci procurano, guardandole e ascoltandole o che hanno qualche altro carattere?

IPPIA – Forse, Socrate, questa differenza sfuggirà al nostro uomo.

SOCRATE – Non sfuggirà certo a quell'individuo davanti al quale, più che di fronte a qualsiasi altro, io mi vergognerei di sragionare e di parlare a vanvera.

IPPIA – Ma chi è costui?

SOCRATE – Socrate, figlio di Sofronisco, che non mi permetterà di fare con leggerezza simili osservazioni più che di fingere di sapere ciò che non so. *[C]*

IPPIA – Ma, in verità, anche a me, dopo che tu vi hai fatto cenno, pare che il caso delle leggi sia diverso.

SOCRATE – Va' piano, Ippia; infatti corriamo il rischio, ripiombati nella medesima difficoltà di poco fa circa il bello, di illuderci, invece di aver un'altra via di uscita.

IPPIA – Come mai dici questo, o Socrate?

SOCRATE – Ti esprimerò la mia opinione qualunque validità essa abbia. Tutto ciò che riguarda leggi e istituzioni potrebbe non essere estraneo *[D]* alle percezioni visive ed uditive; ma noi limitiamo il nostro discorso all'affermazione che il bello possa essere il piacere proveniente dalla vista e dall'udito, lasciando perdere quanto concerne le leggi. Nel caso però che, sia quel tale, sia chiunque altro ci chiedesse: «O Ippia, o Socra-

te, perché mai isolate questo aspetto del piacere, in cui, a parer vostro, risiede il bello, e trascurate, invece altri tipi di piacere quali quelli legati a bevande, amori e a tutte le altre cose di tal genere? *[E]* O siete del parere che questi non siano fonti di sensazioni piacevoli e non siano assolutamente piaceri, poiché non esiste piacere al di fuori dell'udire e del vedere? Che cosa diremo, o Ippia?

IPPIA – Diremo, o Socrate, che anche nelle altre cose vi sono grandi piaceri.

SOCRATE – «Perché, dunque – ribatterà –, a questi che sono piaceri non meno di quelli, togliete questo nome e li private della prerogativa di essere belli?». *[299 A]* «Perché – risponderemo –, se noi dicessimo che mangiare non è piacevole ma bello, e definissimo un odore non piacevole, ma bello, tutti riderebbero di noi; quanto all'amore, tutti ammetterebbero con noi che è estremamente piacevole, ma che è necessario, quando lo si pratica, non farsi vedere, dal momento che essere visti è estremamente vergognoso».

Se noi faremo questi discorsi, il nostro uomo risponderà: «So bene anch'io che vi vergognate, e da tempo, di ammettere che questi piaceri sono belli, poiché su ciò la gente non sarebbe d'accordo; *[B]* ma io non volevo sapere che cosa pare bello ai più, ma che cosa è il bello in sé». Noi, in tal caso, e, di conseguenza, risponderemo che pensiamo esso sia quella parte del piacere legata a sensazioni visive ed uditive[53]. Sei d'accordo su questo discorso o dobbiamo dire altro, o Ippia?

IPPIA – Bisognerà rispondere proprio così alle sue affermazioni.

SOCRATE – «Dite bene – ammetterà –. Dunque se il bello è quanto di piacevole ci giunge attraverso la vista e l'udito, *[C]* quanto di piacevole deriva da altre fonti è chiaro che non è il bello». Siamo d'accordo?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – «Allora, il piacere visivo – dirà – è causato dalla vista e dall'udito ed il piacere uditivo dall'udito e dalla vista?». «In nessun modo – noi risponderemo – il piacere prodotto da una delle due potrebbe essere prodotto da entrambe – mi pare che tu dica proprio questo –; noi affermiamo invece che ciascuno di questi due piaceri è di per sé bello e che quindi entrambi lo sono». Risponderemo così?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – «Ma, dunque – dirà –, un piacere qualsivoglia *[D]* si differenzia da un altro quanto all'essere piacere?[54] Non ha quindi importanza se un piacere è più grande o più piccolo o se lo è in maggiore o minore misura dell'altro, ma se uno è piacere e l'altro no». A noi pare così, non è vero?

IPPIA – Ci pare proprio.

SOCRATE – «Dunque – continuerà –, avete distinto questo dagli altri piaceri per un altro motivo che per il fatto che sono piaceri, *[E]* vedendo che entrambi hanno qualche cosa che li differenzia dagli altri ed in base al quale voi dite che sono belli. Infatti, il piacere visivo non è bello per il fatto che è visivo; se questo per esso fosse il motivo dell'essere bello, ne deriverebbe che il piacere uditivo non sarebbe bello: quindi la ragione del suo essere bello non sta nel fatto che è procurato dalla vista». «Dici la verità», gli risponderemo.

IPPIA – Infatti.

SOCRATE – «Il piacere uditivo, allora, non è bello *[300 A]* per il fatto che ha origine dall'udito, poiché, in tal caso non potrebbe essere bello quello proveniente dalla vista; non sta, dunque, in questo la ragione della sua bellezza».

Diremo, o Ippia, che il nostro uomo dice la verità?

IPPIA – La verità.

SOCRATE – «Ma l'uno e l'altro sono belli, dite voi». Lo diciamo?

IPPIA – Lo diciamo.

SOCRATE – «Hanno qualche cosa di identico che li fa essere belli, che è comune ad entrambi insieme ed a ciascuno dei due in particolare; diversamente, infatti, *[B]* non sarebbero belli, considerati insieme e singolarmente». Rispondimi dunque, come se tu parlassi con lui.

IPPIA – Rispondo che anche a me pare che le cose stiano proprio come tu dici.

SOCRATE – Se, dunque, un carattere fosse comune a entrambi, ma non appartenesse a ciascuno in particolare, non si troverebbe in questo la ragione del loro essere belli.

IPPIA – E come potrebbe avvenire, o Socrate, che entrambi abbiano in comune un carattere, che è, invece, estraneo ad essi singolarmente presi?

SOCRATE – Non ti pare possibile? *[C]*

IPPIA – Dovrei essere del tutto inesperto sia della natura di tali ragionamenti che del modo adatto ad esprimerli.

SOCRATE – Ben detto, o Ippia. Ma io, forse mi illudo di intravedere qualche cosa che è proprio come tu dici, cioè impossibile, e magari non vedo niente.

IPPIA – Non ti stai illudendo, o Socrate, ma stai proprio facendo delle considerazioni inesatte.

SOCRATE – Alla mia mente si presentano molti simili casi, ma io diffido di essi, dal momento che non risultano egualmente chiari a te, che hai guadagnato moltissimo denaro con la tua sapienza, come a me che non ho mai guadagnato niente. Temo, pertanto, caro, che tu ti prenda gioco di me e, deliberatamente, mi inganni, *[D]* tanto grandi sono la chiarezza e la frequenza con cui tali casi si verificano.

IPPIA – Nessuno saprà meglio di te, Socrate se io scherzo o non scherzo, quando mi farai presenti questi casi; risulterà, allora, che parli a vuoto. Tu non riuscirai mai a trovare qualche cosa che né tu né io possediamo, che sia però comune ad entrambi.

SOCRATE – Che cosa dici, o Ippia? Forse tu parli *[E]* a ragion veduta, ma io non capisco; ascolta ciò che io cerco di dirti in termini ancora più chiari. Mi pare possibile che una affezione che io non ho mai avuto, non ho in questo momento e neanche tu, entrambi invece la possediamo e che, invece, un'altra che, presi insieme, possediamo, non appartenga a noi singolarmente.

IPPIA – O Socrate, mi rispondi in maniera ancor più strana che poco fa. Considera, infatti: se entrambi siamo giusti, forse non lo siamo l'uno e l'altro singolarmente? E se ciascuno di noi è ingiusto, non lo saremo anche entrambi? E se tu ed io siamo sani individualmente, non lo siamo forse anche presi insieme? O, se ciascuno di noi è malato, ferito, colpito, *[301 A]* e se soffre di qualsivoglia altra affezione, forse che di questa non soffriamo entrambi? Ancora: se entrambi fossimo d'oro, d'argento, d'avorio o, se tu preferisci, fossimo nobili, sapienti o onorati o vecchi o giovani o ci trovassimo a essere in qualunque altra condizione umana, non sarebbe inevitabile che l'uno e l'altro, individualmente considerati, possedessimo queste caratteristiche?

SOCRATE – Sicuramente. *[B]*

IPPIA – Ma tu, o Socrate, come tutta la tua cerchia, non consideri le cose nella loro totalità; voi fate un'analisi del bello e di ogni altro ente, cogliendolo solo in parte e lo spezzettate nei vostri discorsi; così vi sfuggono nella

loro grandezza e continuità i grandi corpi dell'essere. Ed ora, a tal punto questo ti è sfuggito, da farti credere che ci sia una qualche affezione o essenza che appartenga a due realtà contemporaneamente, ma che sia estranea a ciascuna di esse, singolarmente presa o che, al contrario, riguardi ciascuna nella sua individualità, *[C]* ma che non appartenga alle due considerate nel loro insieme; così pazzamente, scioccamente, assurdamente la pensate tu e quelli con cui abitualmente ti intrattieni[55].

SOCRATE – Questo è il nostro destino, o Ippia, di essere come si può e non come si vorrebbe, per usare un proverbio corrente; tu, con i tuoi ammonimenti ci sei di grande aiuto. Ma ora, prima che tu ci dia i tuoi avvertimenti, devo mostrarti in modo ancora più esplicito in quale sciocca condizione ci trovavamo, dicendoti ciò che noi pensavamo al riguardo? O no?

IPPIA – La dirai ad uno che la sa lunga, o Socrate; infatti mi rendo ben conto della situazione in cui versa chi fa il nostro mestiere; tuttavia, se ti fa piacere, parla! *[D]*

SOCRATE – Mi fa proprio piacere: noi, o carissimo, prima che tu dicessi ciò, eravamo tanto sciocchi da credere, riguardo a te e a me, che ciascuno di noi fosse uno, ma anche che ciò che ciascuno di noi era, non lo fossimo entrambi; infatti non siamo uno, ma due[56]. Così scioccamente la pensavamo. Ora da te abbiamo imparato che, se presi insieme siamo due, è necessario che anche ciascuno di noi sia due; se singolarmente siamo uno, è necessario che pure insieme siamo uno; non è infatti possibile che le cose stiano diversamente, *[E]* in base alla teoria esposta da Ippia della continuità dell'essere[57], ma ciò che entrambi si è, è necessario che lo si sia anche insieme. Convinto da te, dunque, io qui mi fermo. Prima, però, o Ippia, aiutami a chiarire questo punto: tu ed io siamo uno, oppure tu sei due ed io pure sono due?

IPPIA – Ma che cosa stai dicendo, o Socrate?

SOCRATE – Ciò che dico. Ho paura, infatti, che nelle tue parole ci sia un aperto rimprovero nei miei confronti, dal momento che tu ritieni di dire qualche cosa di giusto; *[302 A]* tuttavia, continua: ciascuno di noi, forse, non è uno e non ha questa caratteristica di essere uno?

IPPIA – Sì, senza dubbio.

SOCRATE – Se dunque ciascuno di noi è uno, è anche dispari, o non ammetti che l'unità è dispari?

IPPIA – Sì, lo ammetto.

SOCRATE – E noi insieme, che siamo due, siamo forse dispari?

IPPIA – Non potrebbe essere in alcun modo, o Socrate.

SOCRATE – Anzi, noi due siamo pari, vero?

IPPIA – Vero!

SOCRATE – E per il fatto che insieme siamo pari, forse anche ciascuno di noi è pari?[58] *[B]*

IPPIA – No.

SOCRATE – Allora non è per niente necessario, come dicevi poco fa, che si sia entrambi ciò che si è singolarmente e singolarmente ciò che si è entrambi.

IPPIA – Non è necessario a questo proposito, ma lo era in tutti i casi precedentemente detti.

SOCRATE – È sufficiente, o Ippia; accontentiamoci che in alcuni casi sia così, in altri no. Ed infatti io dicevo, se tu ricordi da dove è partito il discorso, che il piacere visivo e uditivo non è bello per le caratteristiche che ciascuno di essi possiede, *[C]* ma non possiedono entrambi, o che possiedono entrambi, ma manca individualmente a ciascuno, ma per qualche cosa che è comune ad entrambi e ad ognuno singolarmente preso, dal

momento che tu hai ammesso che sono belli e presi singolarmente e presi insieme. In base a ciò pensavo che bisognava fossero belli per un'essenza presente in entrambi, se entrambi sono belli, certo non per qualche cosa che venisse meno a uno di essi, singolarmente considerato[59]; ed anche ora lo credo. Ma dimmi, come già all'inizio: se il piacere visivo e quello uditivo sono belli e presi insieme e presi singolarmente, ciò che li rende belli *[D]* deve essere presente in essi e presi insieme e singolarmente considerati?

IPPIA – È chiaro!

SOCRATE – Ma, allora, per il fatto che essi sono piaceri, considerati sia singolarmente che insieme, per questo sarebbero belli? Da questo punto di vista, quindi, anche tutti gli altri piaceri non sarebbero meno belli[60]. Se ben ricordo, infatti, non mancava loro nulla per essere considerati piaceri a pieno titolo.

IPPIA – Me lo ricordo.

SOCRATE – Ma noi dicevamo che sono belli, *[E]* in quanto prodotti tramite la vista e l'udito.

IPPIA – Si diceva proprio così.

SOCRATE – Vedi dunque, se dico la verità: se ben ricordo, infatti, si diceva che il bello è il piacere, ma non tutto il piacere, solo quello che è prodotto dalla vista e dall'udito.

IPPIA – Vero!

SOCRATE – Allora questo carattere appartiene ad entrambi e non a ciascuno, singolarmente considerato? Infatti, come dicevamo prima, l'uno e l'altro di essi non è il prodotto della coppia, ma la coppia è il risultato di tutti e due e ciascuno invece no. È così?

IPPIA – È così.

SOCRATE – Se ne deduce che ciascuno di essi non è bello, per qualche cosa che non appartiene a ciascuno, e l'essere due non appartiene a ciascuno, così che, secondo la nostra ipotesi, non è possibile che entrambi siano belli, ma che l'uno e l'altro, individualmente non lo sia. O come dobbiamo dire? Non è questa la conseguenza? *[303 A]*

IPPIA – Pare proprio che sia così.

SOCRATE – Dobbiamo allora dire che sono belli entrambi, ma ciascuno non lo è?

IPPIA – Che cosa lo impedisce?

SOCRATE – Questo, a mio parere, o caro, il fatto che, in tutti gli esempi che tu ci hai portato, il rapporto tra le cose ed i loro caratteri era tale che, se un carattere appartiene alla coppia, appartiene anche a ciascun componente, e, se a ciascuno di questi, anche alla coppia. O no?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Ma negli esempi che portavo io, no; tra di essi c'era l'essere unità e l'essere coppia. Non è così?

IPPIA – Certo!

SOCRATE – In quale dei due casi ti pare che rientri il bello? *[B]* In quello di cui parlavi anche tu, che se cioè tu ed io siamo forti, lo siamo entrambi e, se entrambi, anche singolarmente; allo stesso modo che, se tu ed io siamo belli, lo siamo anche entrambi e, se lo siamo entrambi, lo è anche ciascuno di noi? O forse niente impedisce che, come di due numeri che, insieme, siano pari, l'uno sia pari e l'altro dispari o che, come di due elementi irrazionali l'insieme possa essere sia razionale che irrazionale *[C]* e che così avvenga in migliaia di altri casi analoghi, che, ti dicevo, mi venivano in mente? A quale di questi due gruppi ti pare che appartenga il bello? Sembra anche a te che il bello si trovi nella condizione in cui lo vedo io? Mi pare infatti una grande assurdità credere che entrambi considerati insieme siamo belli e singolarmente no, o che singolarmente siamo belli ed insieme no e così via. Sei d'accordo con me o la pensi diversamente?

IPPIA – Così, o Socrate.

SOCRATE – E fai bene, o Ippia, perché, in tal modo eviteremo di spingere oltre la nostra indagine: se, infatti, il bello appartiene a questo gruppo, esso non può identificarsi con ciò che è piacevole alla vista e all'udito; infatti, la bellezza di questi piaceri è legata all'elemento visivo ed uditivo che li caratterizza nel loro insieme, *[D]* ma non singolarmente. E ciò è impossibile, in base a quanto tu ed io abbiamo ammesso.

IPPIA – È vero!

SOCRATE – È impossibile, allora, che il bello sia ciò che di piacevole noi percepiamo tramite la vista e l'udito, dal momento che questa bellezza implicherebbe qualche cosa di impossibile[61].

IPPIA – È così.

Conclusioni e rinuncia alla soluzione del problema

SOCRATE – Di nuovo allora quel tale dirà: «Riprendete dall'inizio, *[E]* poiché in qualche cosa avete errato e precisate che cosa è questo elemento comune ad entrambi i piaceri e a causa del quale avete stimato questi belli a preferenza di altri». Mi pare che sia necessario dire, o Ippia, che essi sono i più innocui tra tutti i piaceri ed i migliori, sia presi insieme sia singolarmente considerati, o tu conosci qualche altra caratteristica, per la quale si differenziano dagli altri?[62]

IPPIA – No, o Socrate, in realtà essi sono i migliori.

SOCRATE – «Dunque – egli dirà –, voi affermate che il bello è un piacere che produce un certo giovamento?». «Mi pare proprio», dirò io; a te, non sembra?

IPPIA – Anche a me.

SOCRATE – «Ma il vantaggioso – ci farà notare – è ciò che produce il bene; il produttore ed il prodotto sono due realtà diverse: dunque il nostro discorso si ripete e ricade nella contraddizione di poco fa? Infatti, né il buono può essere il bello né viceversa, se ciascuno dei due è qualche cosa di distinto». *[304 A]* Se noi abbiamo un po' di buon senso dovremo mostrarci d'accordo, o Ippia. Non è infatti buona norma respingere l'opinione di uno che parla a ragion veduta.

IPPIA – Ma, o Socrate, che cosa pensi di tutta questa discussione? Per me si tratta di frammenti e ritagli di discorsi, come dissi poco fa; ciò che invece è veramente bello e di gran lunga importante è l'essere in grado di fare un discorso persuasivo in tribunale, davanti all'assemblea o ad una qualche autorità alla quale il discorso sia diretto, e, dopo aver convinto i presenti, andarsene con un premio non piccolo, ma con la più grande delle ricompense, la salvezza propria, dei propri beni e degli amici[63]. *[B]* Ecco ciò cui bisogna appassionarsi, dopo aver lasciato da parte questi stupidi frammenti di discorsi, per non sembrare completamente pazzi, come fai ora tu che cianci e dici sciocchezze.

SOCRATE – O caro Ippia, tu sì che sei un uomo felice[64], perché sai ciò che ognuno deve fare e di cui tu stesso, come dici, ti sei brillantemente occupato. Me, come hai visto, perseguita una maledizione divina, per cui vado vagabondo e mi trovo in difficoltà *[C]* e, quando mostro tale mia incapacità a voi che siete veramente sapienti, vengo insultato prima ancora di aver finito di parlare. Infatti voi dite, come tu hai ribadito anche ora, che io mi occupo di questioni di scarsa importanza, sciocche ed inconsistenti; ma, una volta che, persuaso da voi, ripeto ciò che voi dite, che cioè il meglio di tutto è l'essere in grado di fare un discorso convincente e ben condotto

in tribunale o in qualche altra assemblea, allora dalla gente di qui e da parte di quel tale che sempre mi confuta, sento ingiurie di ogni sorta[65]. *[D]*

Ed infatti quest'uomo è il più legato a me per parentela ed abita dove abito io; quando torno a casa e mi ascolta ripetere questi discorsi, mi chiede se non mi vergogno di parlare delle belle occupazioni, io che così evidentemente mi lascio smentire, quando parlo del bello, poiché neppure so che cosa esso sia. «Ed in che modo giudicherai se un discorso è bello o no, se una certa azione è o non è bella, tu che non conosci il bello? Ed in una tale condizione, *[E]* pensi che sia meglio vivere piuttosto che morire?». M'è capitato, come dico, di essere trattato male e d'essere insultato da voi, come da quel tale. Ma forse, o Ippia, è inevitabile che io debba sopportare tutto ciò; non mi stupirebbe, infatti, che ne uscissi avvantaggiato!

Mi pare, comunque, o Ippia, di aver tratto giovamento dai discorsi di voi due: credo infatti di comprendere a fondo ora il proverbio: le cose belle sono difficili![66]

NOTE

[1] Per quanto riguarda il sofista Ippia, cfr. *Presentazione*; cfr. anche *Ippia minore*, *Presentazione*.

[2] Fino dalla battuta di apertura viene indicato, seppure in tono ironico, il tema fondamentale del dialogo, che è appunto la ricerca del bello. Vedremo nello svolgimento dei vari momenti dell'opera come, in realtà, il Sofista sia stato scelto *ad hoc*, poiché, di fatto, egli è la negazione della vera bellezza.

[3] Elide era una città della Grecia e regione nella parte occidentale del Peloponneso; il territorio era celebre, tra l'altro, per il santuario di Olimpia, oltre che per l'allevamento dei cavalli.

[4] Bisogna tenere presente che, dal punto di vista dei costumi, della morale, Platone era un conservatore, tanto quanto era un innovatore nell'ambito del pensiero e della sua applicazione in campo politico. Nell'espressione «antichi uomini sapienti», si può avvertire un riferimento alla purezza dei costumi del passato, il rimpianto del *laudator temporis acti*. Per quanto riguarda i sapienti, una leggenda popolare, formatasi tra il VII e il VI sec a.C. nella Ionia, raccoglieva motti, proverbi, detti, attribuiti ai «sette sapienti»: Talete, Pittaco, Biante, Solone, Cleobulo, Misone, Chilone. A questi talvolta se ne aggiungevano altri, tra cui Periandro, Epimenide e Anassagora qui citato; cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 208-213.

[5] Biante, uno dei sette savi, nacque a Priene nella Ionia verso il VI sec. a.C.

[6] Dedalo, figlio di Metione, si diceva avesse inventato statue che muovevano gli occhi e le gambe ed una infinità di strumenti di lavoro. Imprigionato da Minosse nel labirinto da lui stesso creato a Cnosso, fabbricò per sé e per il figlio Icaro ali di penne, unite con la cera, per poter fuggire. Durante la fuga, Icaro precipitò per essersi eccessivamente avvicinato al sole (Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 15, 8, ss.). Cfr. *Eutifrone*, 11 C-D.

[7] Gorgia da Leontini, in Sicilia, celeberrimo sofista, nato intorno al 485-480 e vissuto per più di un secolo. Discepolo di Empedocle, viaggiò per tutta la Grecia e soggiornò ad Atene; grande maestro di retorica, ha legato il suo nome alla corrente del «nichilismo», di cui l'opera «Della natura e del non essere», costituisce una sorta di manifesto. A lui Platone dedica uno dei suoi dialoghi più appassionanti, il *Gorgia*, sul problema politico. Cfr. per Gorgia, come per gli altri Sofisti, Reale, *Storia...*, I, pp. 214-281; cfr. inoltre la *Presentazione* al *Gorgia*, e *Teagete*, nota 30.

[8] Il tema degli alti guadagni riportati da Gorgia e dai Sofisti in genere, costituisce una critica scottante e ricorrente, mossa da Socrate e Platone alla Sofistica. In realtà questa accusa va ridimensionata e letta in un'ottica più corretta. Essa infatti rispecchia la posizione aristocratica, che considerava la cultura come *otium* da godere al di fuori di ogni preoccupazione pratica; pareva pertanto indecoroso ed indice di bassezza morale il richiedere un compenso per gli insegnamenti dati. In realtà i Sofisti dovevano farsi pagare, poiché non avevano altra fonte di guadagno e viaggiavano molto per diffondere le proprie conoscenze. La critica, pertanto, va accettata solo se riferita ad eventuali abusi ed eccessi; cfr. *Teagete*, nota 31.

[9] Prodico, nativo di Ceo e vissuto probabilmente tra il V ed il IV sec. a.C. (l'anno di nascita va posto probabilmente intorno al 470-460 a.C.) fu mandato sovente come ambasciatore ad Atene, dove tenne lezioni con notevole successo. Autore delle *Horai*, cui

apparteneva forse il famoso apologo di *Eracle al bivio* (cfr. nota 42) fondava la sua abilità sulla sinonimica, cioè sulla distinzione tra i vari sinonimi. Interessante anche la sua teoria degli dèi identificati con le cose utili della vita dell'uomo. Cfr. *Carmide*, nota 28; *Teagete*, nota 29.

[10] La Bulè era un consiglio ateniese di cinquecento membri, tratti a sorte tra i cittadini di trent'anni (cfr. *Menesseno*, nota 3).

[11] Protagora è il più grande e famoso tra i Sofisti. Nacque ad Abdera e visse nel V sec. a. C.; come tutti i Sofisti viaggiò molto in Grecia e soggiornò più volte ad Atene, dove ebbe importanti incarichi tra cui quello ricevuto da Pericle di preparare la legislazione per la nuova colonia di Turi (444 a.C.). La sua proposizione fondamentale dovette essere: «l'uomo è misura di tutte le cose», con cui poneva le premesse del più assoluto relativismo, sostenuto dall'affermazione che su ogni argomento esistono due posizioni contrapposte ed in grado di eludersi a vicenda (antilogie). Platone gli dedica un famoso dialogo. Sul suo pensiero cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 230-242; cfr. inoltre la *Presentazione* del dialogo omonimo.

[12] La mina corrisponde a 100 dracme ed ogni dracma a gr. 3,41 di argento.

[13] Inico, città della Sicilia, attuale Caltabellotta; cfr. Erodoto, *Storie,* VI 24.

[14] Anassagora, nativo di Clazomene in Asia Minore, filosofo del V sec. a. C., venne ad Atene intorno al 460 e vi rimase circa trent'anni, all'epoca di Pericle. Autore dell'opera Sulla natura delle cose, venne per questa accusato di empietà e morì a Lampsaco qualche anno più tardi (probabilmente nel 428 a.C.). La sua filosofia poneva all'origine dell'universo le «omeomerie», semi guidati da una mente ordinatrice (*nous*). Cfr. Anassagora di Clazomene, in Reale, *Storia...*, I, pp. 162-170.

[15] Abitanti di Inico (cfr. nota 13).

[16] L'educazione a Sparta aveva un carattere fortemente conservatore. Delle tre classi sociali esistenti in questo Stato, solo gli Spartiati erano considerati cittadini a pieno titolo e godevano dei diritti civili. La loro educazione, fino ai sette anni era affidata al padre, poi direttamente allo Stato. A vent'anni i giovani iniziavano il servizio militare vero e proprio e continuavano a prestarlo fino ai sessanta; sempre a vent'anni erano obbligati a prendere moglie, anche se, per i dieci anni successivi, continuavano a vivere con i compagni d'arme. Dopo i trent'anni rimaneva l'obbligo per gli Spartiati di prendere i pasti in comune (*sissizie*), ritenuti indispensabili per il mantenimento della coesione di gruppo.

[17] Il termine greco è «eunomìa», cioè buon governo, ordinato e fondato sulla giustizia. Tirteo e Solone composero delle elegie con questo titolo. Cfr. nota 11 e *Carmide*, nota 20.

[18] Ippia aveva scoperto nell'ambito di questa scienza una curva, detta in seguito «quadratrice», che avrebbe dovuto permettere di risolvere il problema della quadratura del cerchio. Tale linea retta risulta dalla combinazione di due movimenti, è cioè il luogo dei punti formati dall'intersezione di due linee in movimento.

[19] Nell'epoca classica, in Atene, gli arconti furono i primi magistrati; essi assunsero definitivamente il potere legale a partire dal 683 a.C. quando questo cessò di appartenere ad un solo uomo. Erano in numero di nove e tra di essi si distinguevano l'arconte eponimo, l'arconte re, l'arconte polemarco e sei tesmoteti. Ci furono arcontati anche in altre città oltre che ad Atene.

[20] Solone di Atene, vissuto tra il VII ed il VI sec. a.C., uomo politico, legislatore, poeta. Il suo senso di giustizia e di umanità, l'opera svolta per l'elevazione morale e culturale del suo popolo lo fecero annoverare tra i sapienti. Fu arconte nell'anno 494 a.C.; cfr. *Carmide,* nota 11.

[21] Neottolemo, detto anche Pirro, figlio di Deidamia e di Achille. Allevato a Sciro, dopo la morte del padre, fu fatto venire a Troia da Ulisse, poiché era stato predetto che, senza di lui, non si sarebbe potuta conquistare la Città. Era coraggioso, ma spietato e crudele (*Iliade*, XIX 326 ss.; *Odissea*, IV 5, ss. e scol. *ad loc.*; III 188 ss.; XI 503 ss.).

[22] Nestore, figlio di Neleo e di Clori, partecipò, ormai vecchio alla guerra di Troia, come valente consigliere degli Achei (*Iliade*, I 247; II 76 ss.; 336-368; 432-440; 591 ss.; IV 293 ss.; VI 66 ss.; VII 123 ss., ecc.; *Odissea*, III 165 ss.; 452 ss.).

[23] Di Feidostrato non si sa nulla; Eudico è uno dei protagonisti dell'*Ippia minore*. Cfr. pertanto la nota 1 di questo dialogo e la *Presentazione* al medesimo.

[24] Riguardo a questo personaggio misterioso, alle valutazioni che ne sono state fatte, alle interpretazioni che ne sono state date, rimando alla *Presentazione*. Mi limito qui a ribadire che esso non è di secondo piano né si riduce ad un espediente drammatico, ma è parte integrante nella trattazione del problema del bello. Esso riveste inoltre notevole importanza per quanto riguarda il problema dell'autenticità dell'opera, della sua datazione e dello sviluppo del pensiero platonico, di cui è voce attendibile e significativa.

[25] A questo punto per la prima volta nella trattazione del dialogo, viene posto il problema in modo chiaro e metodologicamente corretto; la domanda di Socrate (**αὐτὸ τὸ καλὸν ὅ τι ἐστίν**) mira infatti a cogliere l'essenza della bellezza e a fare subito una scelta qualitativa. Proprio dalla incapacità del Sofista di distinguere il Bello dai singoli oggetti belli, nascerà la confutazione socratica, delle tre definizioni di Ippia nella prima parte del dialogo.

[26] Platone dimostra, a questo punto, di avere ben chiara la teoria delle Idee e le sue caratteristiche fondamentali. Infatti dal passo 287 A-C si può rilevare quanto segue: a) la giustizia, la sapienza, la bontà, la bellezza sono qualche cosa di reale ed in grazia di queste le singole cose sono giuste, sagge, buone, belle; b) esiste una differenza sostanziale, un vero e proprio salto qualitativo tra il senso della domanda «che cosa è il bello?» (**ὅτι ἐστι τὸ καλόν**) e «che cosa è bello?» (**τί ἐστι καλόν**).

[27] In uno scolio a Teocrito (XIV 48) viene citato un oracolo che si esprime in questi termini: «Argo pelasgico è la miglior terra, cavalla di Tracia e donna spartana».

[28] L'Elide, terra di Ippia, insieme con la Tessaglia e l'Argolide, era nota nella Grecia per i suoi allevamenti di cavalli (cfr. nota 3).

[29] Questo è uno dei passi in cui emerge più clamorosa la distinzione tra le posizioni di Socrate e di Ippia. Dopo che Socrate ha posto la sua domanda «Che cosa è il bello?», Ippia non ha colto il significato e la portata di tale domanda e l'ha ritenuta equivalente ad un'altra: «Che cosa è bello?». In parole povere ha confuso l'essenza (**τὸ εἶδος**) con l'oggetto, la cosa concreta; in seguito a questo errore, che il filosofo coglie immediatamente, diventa facile per quest'ultimo introdurre tutta una serie di cose belle che, sul piano empirico, equivalgono alla bella ragazza.

[30] Il congio, boccale (**χοῦς**), è una misura corrispondente a circa lt. 3,5 e a 12 cotile.

[31] Si tratta di Eraclito di Efeso, il grande filosofo presocratico del VI sec. a.C. cui la filosofia platonica tanto deve per la concezione del divenire. Per la citazione cfr. fr. 82 Diels-Kranz.

[32] Infatti Socrate aveva chiesto «che cosa è il bello?», non «che cosa è bello e brutto contemporaneamente?».

[33] La seconda definizione di Ippia in base alla quale il bello sarebbe l'oro non è qualitativamente diversa dalla prima, se non per un aspetto che il Sofista non riesce adeguatamente a sviluppare, cioè quello della convenienza, della opportunità.

[34] La confutazione di Socrate è lineare: se il bello è ciò che rende belle le cose ad esse

aggiungendosi, come fa per esempio l'oro, perché allora non potrebbero essere belli anche l'avorio o il marmo che Fidia, grande artista, usò per la sua statua di Atena? Questo interrogativo comporta due conseguenze: a) il bello si identifica con materiali diversi (oro, avorio, marmo), a seconda dell'uso più o meno conveniente di questo in rapporto alle cose da rendere belle. b) L'elemento che discrimina tra questi due materiali è la «convenienza».

[35] Fidia, figlio di Carmide, il più grande scultore greco; nato ad Atene, operò intorno alla metà del V sec., nell'età di Pericle di cui fu amico e da cui fu incaricato nel 447 di ornare di sculture il Partenone. Nel 438, nella cella grande del tempio fu collocata la statua crisoelefantina di Atena, alta oltre 12 metri, una delle sue opere più significative. Nello stesso anno andò ad Olimpia per preparame una analoga dedicata a Zeus. Nel 432 fu accusato dagli Ateniesi di essersi impadronito di una parte dell'oro destinato alla statua di Atena. In realtà Fidia, che morì in carcere nel 431, subì la sorte di Anassagora e Protagora, in quanto era amico di Pericle e divenne il bersaglio degli avversari politici di questi. Cfr. Protagora, 311 C e nota 15 a questo dialogo.

[36] Questi ed i passi seguenti sono fondamentali per l'interpretazione e l'identificazione del terzo personaggio anonimo, che risulta avere tuttavia tutte le caratteristiche dell'indole socratica e del suo indefesso metodo di indagine, applicato a contenuti che, da «socratici», diverranno, nella seconda parte del dialogo, sempre più apertamente «platonici»; cfr. a questo proposito la *Presentazione*.

[37] Con questa affermazione Ippia sembra aver compreso finalmente che cosa Socrate va cercando e lo esprime in modo metodologicamente ineccepibile, tanto che Socrate gli risponde: «Esatto, Ippia, mi capisci perfettamente!» (291 D). La sua comprensione, però, è soltanto formale, non sostanziale, come si vedrà nella successiva definizione.

[38] Tra le definizioni del Sofista, questa è sicuramente la più originale ed affascinante per gli echi mitologici e letterari che suscita e perché è, per così dire, la più «greca». Che poi da un punto di vista speculativo risulti scorretta né più né meno che le precedenti, è vero e Socrate lo metterà in evidenza nel capitolo successivo. Ma cerchiamo di capire che cosa Platone, attraverso questa proposta di Ippia voglia esprimere: senz'altro un ideale di vita che riassume, a grandi linee, tutta la tradizione famigliare e sociale del mondo greco e che culmina in alcune delle più belle figure della poesia epica greca: basti pensare a Ulisse, a Ettore, ad Achille, ad Agamennone che rappresentano, di volta in volta, gli eroi e le vittime di questo intramontabile ideale. In particolare due sembrano i richiami opportuni: innanzi tutto ad Ulisse che, guerriero per dieci anni e per dieci anni esule controvoglia per il Mediterraneo, vittima della vendetta di Posidone, neppure per un attimo dimentica la patria, la moglie, il figlio e vuol tornare a Itaca perché questo è il luogo dove può essere pienamente se stesso e legarsi al proprio passato e futuro. Non esiste alternativa che lo distragga da questo richiamo vitale, neppure la promessa dell'immortalità da parte della ninfa Calipso. D'altra parte, Achille (*Odissea*, XI 467-503) che, per amore della gloria, ha scelto un'esistenza breve ed eroica, mentre percorre i campi ricoperti di asfodeli degli Elisi, dichiara di rimpiangere amaramente un'esistenza anonima, ma condotta entro quella cornice famigliare e sociale che, unica, può risultare nobile e consolatoria per l'uomo. Platone ha voluto qui riproporre un modello di vita valido «per ogni uomo in ogni tempo e dovunque» (291 E) ed ha colto nel segno perché esso esprime la massima aspirazione per il greco del tempo di Omero, come per quello del suo tempo.

[39] La parola «ditirambo» viene usata in senso ironico, per rendere ridicolo il tono un po' enfatico usato da Ippia. Il ditirambo è un canto corale lirico, connesso con le feste della vendemmia, in onore di Dioniso. Diviene genere letterario a Corinto con Arione (VII secolo a.C.); dalla forma popolare, secondo Aristotele (*Poetica*, IV 1449 a 9), sarebbe nata la tragedia (cfr. Lesky, *Storia*..., I, pp. 205-206 298-308).

[40] Achille, figlio di Peleo e di Teti, nato a Ftia in Tessaglia. La madre lo immerse nello Stige per renderlo invulnerabile e tale divenne fuor che nel tallone per il quale la madre lo teneva. Il fato gli lasciò la scelta tra una vita lunga ed anonima ed una breve e piena di gloria; egli scelse quest'ultima. Cfr. *Iliade*, II 681-694, XI 781-790; Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 13, 6 ss.

[41] Eaco, padre di Peleo e, quindi, avo di Achille. Discendente da Giove, fu molto amato dagli dèi per la sua pietà e dolcezza; dopo la morte fu posto con Minosse e Radamanto, quale giudice, negli Inferi. Cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 12, 6; Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, 4, 61, 1 ss.

[42] Eracle, il più grande eroe della mitologia greca, figlio di Zeus e di Alcmena. A lui, incerto sulla strada da prendere nella vita, si presentarono due donne di aspetto venerando, la Mollezza che gli dipinse una vita piena di piacere e la Virtù che gli prospettò un'esistenza piena di fatica, ma che lo avrebbe condotto alla gloria. Eracle scelse quest'ultima. Dopo aver compiuto le famose dodici fatiche, fu assunto in cielo da Zeus e fu deificato; cfr. *Liside*, nota 11.

[43] Tantalo, ricchissimo re della Lidia cui è legato l'omonimo supplizio di non poter bere, pur avendo prossima l'acqua e di non poter mangiare, pur nell'abbondanza di cibo (*Odissea*, XI 582 ss.; Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 5, 6). Dardano figlio di Zeus e di Elettra, fu capostipite dei Troiani; cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, 5, 48, 2, ss. Zeto, figlio di Zeus e di Antiope, fu gemello di Anfione con cui fu abbandonato ed allevato da un pastore. Entrambi conquistarono il regno di Tebe; cfr. *Odissea*, XI 260 ss.; Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 735-741; Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 5, 5 ss. Pelope, figlio di Tantalo e di Dione, fu fatto a pezzi ed offerto in pasto agli dèi dal padre che voleva metterli alla prova. Fu da questi fatto ritornare alla vita. Cfr. *Iliade*, II 104 ss.; e scol. a I, 38; Pindaro, *Olim-pica*, I 40 ss.

[44] Possiamo considerare conclusa, a questo punto, la prima parte del dialogo che potremmo chiamare «socratica», perché il messaggio che essa contiene risponde pienamente alle caratteristiche del filosofo, del suo pensiero, del suo metodo, ed aperta la seconda ormai nettamente «platonica».

[45] Il conveniente (τὸ πρέπον), proposto come definizione risolutiva e ormai platonica, si ricollega, come ben si può rilevare, alla seconda proposta di Ippia riguardante l'oro come materia che rende belle le cose. Di tale proposta cerca di superare i limiti attraverso un passaggio dal concreto all'astratto.

[46] Per l'interpretazione di questo punto occorre precisare che ciò che al nostro modo di pensare può apparire strano, in realtà era perfettamente comprensibile nella realtà del mondo greco. La legge, l'istituzione, il costume erano parte integrante della vita della polis e del cittadino, che avvertiva queste realtà come un elemento costitutivo di sé. Richiamo, a questo proposito, l'atteggiamento assunto da Socrate di fronte alle leggi nel *Critone*. Che leggi, istituzioni, costumi, costituiscano una manifestazione tangibile del bello ad un livello elevato, è dottrina del *Simposio*.

[47] Inizia la seconda definizione socratica determinante per la valutazione finale del bello ed articolata in due momenti successivi che corrispondono rispettivamente a bello-utile (τὸ χρήσιμον) e bello-vantaggioso (τὸ ὠφέλιμον).

[48] Questa affermazione è perfettamente in linea con la concezione politica espressa dalla Sofistica (cfr. in particolare il *Gorgia*) e diametralmente opposta a quella platonica.

[49] Per Socrate la virtù è scienza, mentre il vizio è mancanza di scienza, cioè ignoranza. Per il significato di questa dottrina, cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 287-381.

[50] Interessante, a tal proposito, il confronto con *Repubblica*, VI 508 E, 509 A, 506 E.

[51] Questa conclusione non soddisfa per niente Ippia e fa inorridire Socrate; si tratta

infatti di un passo cruciale, non solo da un punto di vista filosofico. Il legame tra il buono ed il bello è istintivo, immediato nel greco, e la percezione di un divario, di una discrepanza tra le due realtà suscita reazioni istantanee e concordi di rifiuto.

[52] Si apre, a questo punto, la terza definizione socratica che, in effetti, di socratico non ha più nulla, poiché è quella in cui Platone si esprime nel modo più completo dal punto di vista speculativo ed anche umano. È pure la definizione che riassume tutte le precedenti, in quanto implica il concetto di convenienza, utilità, vantaggio e, nello stesso tempo, è la più originale di tutta l'opera.

[53] È evidente che con questa definizione Platone vuole introdurre e quindi sottoporre a giudizio una valutazione puramente estetica del bello. Sta di fatto che la sua analisi avviene su di un piano logico, cui manca ogni pur minima sfumatura di fascino artistico. In questo dialogo, molto più e molto prima che nel *Simposio* e nel *Fedro* troviamo conferma del fatto che in Platone il Bello è legato all'erotica e non all'estetica e che, pertanto, qualsiasi tentativo di interpretazione che non tenga conto di ciò è scarsamente fedele al pensiero del filosofo. Egli ha certamente subito sia il fascino della bellezza fisica che quello dell'arte, ma alla prima ha dato una precisa collocazione nella scala dell'ascesa al Bello (*Simposio*), rendendola oggetto di amore, dell'altra ha proposto una valutazione complessivamente negativa e non le ha riservato alcuno spazio costruttivo nel suo sistema.

[54] Questa distinzione è capziosa e, nella strana, discutibile classificazione di piaceri, fatta dal filosofo, possiamo rilevare contraddizioni ed incongruenze. Egli tuttavia vuole arrivare ad affermare un ben diverso e rigoroso principio ed è proprio all'interno di questa definizione che pone le basi fondamentali dell'Uno e della Dualità; la sua confutazione avviene su un piano non etico, ma metafisico poiché i due principi appartengono ad un livello fondante nei confronti dell'etica e su questo ha dovuto porsi il filosofo.

[55] In questo passo troviamo una interpretazione ironica del metodo induttivo maieutico di Socrate e del suo insistente dialogare, basato su domanda e risposta. Tale metodo, che per Ippia e per i Sofisti risultava fastidioso, in quanto li costringeva ad un confronto spietato con la verità, prepara la scoperta dell'Idea platonica, in questo dialogo ben presente. Cfr. *Ippia minore*, 369 B-D e Reale, *Storia...*, I, pp. 355-375.

[56] Non è qui la sede per riprendere il tema della presenza dei Principi Primi in quest'ultima parte del dialogo; rimando, per un eventuale approfondimento, al già citato articolo, Liminta, *Per una rilettura...*, pp. 55-61.

[57] C'è una chiara allusione al sapere enciclopedico di Ippia, alla sua «polimathia»; cfr. *Presentazione*.

[58] È possibile intravvedere senza eccessiva difficoltà l'intuizione da parte di Platone di alcune Metaidee, in particolare, nel presente caso, pari-dispari, come più avanti uguaglianza-differenza. Per un approfondimento ulteriore del problema si veda i cap. VIII e IX di Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 228-265.

[59] Mi pare incontestabile che Platone, a questo punto, abbia ben chiara l'Idea e le sue caratteristiche e qui, in particolare, il rapporto di presenza (παρουσία) tra l'Idea e la realtà, tra l'intelligibile ed il sensibile.

[60] Si tratta proprio di quanto si diceva prima (cfr. nota 54) e che Socrate ed Ippia avevano di comune accordo rifiutato, per concentrare la propria attenzione sui termini «visivo ed uditivo».

[61] Questa è la ragione, espressa in modo netto e matematico, per cui si rifiuta l'ultima definizione socratica della Bellezza, mentre vengono cautamente espressi i caratteri dei Principi Primi, dell'Uno e della Dualità.

[62] In effetti l'elemento che avrebbe dovuto accomunare entrambi i piaceri era il duplice

termine «visivo ed uditivo», rivelatosi poi inadeguato, dato che il termine «piacere» (299 D) era già stato escluso come comune denominatore. Ora con l'affermazione che ciò che invece hanno in comune i piaceri provenienti dalla vista e dall'udito è l'essere i più innocui ed i migliori tra i piaceri, si ritorna alla seconda definizione socratica (il bello è l'utile, il bello è il vantaggioso) ed alle contraddizioni che in questa si erano presentate, per cui il cerchio si chiude di nuovo. Di fatto, a questo punto, la parte vitale del dialogo è esaurita, tutto ciò che doveva essere detto è stato detto e l'opera si avvicina alla conclusione anche letteraria ed artistica, cui si debbono le ultime battute dell'*Ippia maggiore*.

[63] Ippia riprende la sua originaria posizione e ripresenta qui il suo programma professionale e di vita, come aveva fatto nella parte introduttiva dell'opera, senza nessuna differenza, in perfetta sintonia con la sua identità di Sofista. Dimostra, con ciò, di non avere capito nulla di quanto Socrate ha suggerito e di non aver tratto giovamento alcuno dalla discussione. Ciò non depone certo a favore dell'acutezza di Ippia, che, ripeto, Platone, in questo dialogo, ha veramente ridicolizzato.

[64] In quest'ultimo capitolo troviamo una bella ed ironica esposizione della cosiddetta «ignoranza socratica» e della presunta sapienza del Sofista Ippia, che, in questo preciso passo, rappresenta l'intera sofistica. Essa ha rinunciato alla ricerca della verità, dubitando della sua esistenza e colmando il vuoto con la proposta di uno *status symbol* sociale ed economico, che diventa anche modello educativo.

[65] La ragione di questa implacabile ricerca da parte di Socrate di ciò che esiste «in sé» viene giustificata dall'autorità della coscienza. Infatti «quest'uomo che è il più legato a me per parentela ed abita dove abito io e (che), quando torno a casa e mi ascolta ripetere questi discorsi, mi chiede se non mi vergogno a parlare...» (304 D), altri non è se non la parte più profonda ed interiore di Socrate, quella sua intima coscienza in cui intuito divino ed umano razionalizzato, operano le scelte fondamentali dell'esistere. In questo dialogo tuttavia, la voce interiore dell'anonimo personaggio si arricchisce di un contenuto più maturo, perché suggerisce a Socrate dottrine proprie del suo discepolo e di un periodo più che giovanile. Platone ha fatto proprio l'anelito di Socrate al bello e gli ha dato connotazioni speculative che ormai sono solo sue.

[66] Χαλεπὰ τὰ καλά. La chiusa è ironica ed è affidata in modo lapidario ad una massima attribuita a Solone (cfr. Plutarco, *Vita di Solone*, 14) e ripetuta più volte nei testi platonici (*Repubblica*, 345 C, 497 D; *Cratilo*, 384 B). Pare quasi che Platone voglia dare alle sue conclusioni una valenza universale e non solo strettamente filosofica, poiché l'esperienza della bellezza è propria di ciascun uomo. Anche nell'*Ippia maggiore* Platone preferisce un finale apparentemente aporetico, un dire senza averne l'aria, un lasciar intuire, più che un esplicitare.

IPPIA MINORE

[Sulla falsità]

Fammi un piacere e non rifiutarti di curare la mia anima, perché mi renderai un favore più grande, guarendomi dall'ignoranza dell'anima che da una malattia del corpo.

372 E - 373 A

Presentazione, traduzione e note di

Maria Teresa Liminta

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Ippia minore»

I. Prologo. Incontro di Socrate con Ippia e tema della discussione [363 A - 364 A]

II. È migliore Achille o Odisseo? [364 A - 365 C]

III. Natura del veritiero e del mentitore [365 C - 366 B]

IV. Che cosa significa essere capace [366 B - 368 A]

1. Capace è chi è in grado di fare qualche cosa in un dato ambito [366 B - D]
2. Capace è chi è in grado di mentire e di dire la verità in un dato ambito [366 D - 368 A]

V. Breve intermezzo. Crisi di Ippia [368 A - 369 C]

VI. La posizione di Socrate [369 C - 376 B]

1. Mendace e veritiero sono la stessa persona [369 C - 372 A]
2. Chi fa il male volontariamente è migliore di chi lo fa involontariamente [372 A-D]
3. Invito di Socrate ad Ippia affinché si prenda cura della sua anima [372 D - 373 C]
4. Chi fa il male volontariamente è migliore di chi lo fa senza volerlo? [373 C - 375 D]
5. La giustizia è potere e scienza. L'anima giusta e l'ingiusta [375 D - 376 A]
6. Solo l'anima giusta è capace di commettere il male volontariamente [376 A-B]

VII. Conclusione [376 B - C]

I personaggi

Questo dialogo, come l'*Ippia maggiore,* è dedicato al famoso sofista nativo di Elide, vissuto nella seconda metà del V sec. a.C. Dotato di memoria straordinaria, eresse ad arte sistematica la mnemotecnica; geniale, versatile, era anche caratterizzato da una sconfinata vanità e da un sensibile amore per la ricchezza. Socrate, che trattò tutti i grandi Sofisti con una sorta di rispetto compatibile con la profonda diversità delle rispettive concezioni di vita, è spietatamente ironico nei riguardi di Ippia. Questi appare costantemente inadeguato nei confronti dei problemi affrontati, in genere addirittura incapace di afferrarne la vera natura e portata, sempre impossibilitato a proporre per essi una accettabile soluzione. La discussione tra lui e Socrate, sia nel dialogo *minore*, come nel *maggiore*, assume, a volte, sfumature grottesche ed accenti di assurdità, perché più che mettere in evidenza una divergenza di opinioni, rivela l'appartenenza dei due a sfere di pensiero talmente estranee

l'una all'altra, da rendere impossibile una reale comunicazione reciproca.

Ippia ha comunque una capacità di ripresa eccezionale, quando capisce di essere in difficoltà; la sua fiducia in sé stesso è incrollabile e non si lascia scalfire neppure in superficie dalle critiche dell'avversario. Egli fa ricadere su Socrate e sul suo metodo di indagine la totale responsabilità del fallimento della ricerca, da cui esce indenne ed ulteriormente imbaldanzito.

Platone ne fa un personaggio vivace, gli riconosce doti non comuni di erudizione e di personale abilità, ne evidenzia il successo in termini di fama e denaro, ma ironizza senza pietà sulla sua statura umana e sulla sua inconsistenza di educatore e filosofo.

Di Eudico, figlio di Apemanto, sappiamo molto poco, a parte che fu un ammiratore di Ippia e si interessò di esegesi omerica.

Quanto al personaggio di Socrate all'interno di questo dialogo, esso sembra in linea con quei caratteri che lo contraddistinguono in tutte le opere giovanili di Platone, anche se, in quest'opera, il filosofo gli ha affidato una trattazione per certi aspetti paradossale, ma pienamente rispettosa della sua originale concezione etica. Cfr., a questo proposito, soprattutto le note 34 e 35.

Scena, autenticità e cronologia del dialogo

La scena del dialogo è costituita da uno dei numerosi ginnasi di Atene, in cui il sofista Ippia ha pronunciato un altisonante discorso su Omero, suscitando entusiasmo nella folla degli ascoltatori e perplessità in Socrate.

L'autenticità non è mai stata messa in discussione, in quanto attestata da un passo di Aristotele (*Metafisica*, IV 29, 1025 a 6), in cui, alludendosi apertamente all'*Ippia minore* si dice «nell'Ippia» (ἐν τῷ Ἱππίᾳ) ed Ippia doveva essere il nome del dialogo senza distinzione alcuna.

Per quanto concerne la tematica, Aristotele vi fa riferimento nell'*Etica Nicomachea* (VI 5, 1140 b 22), in cui accenna all'impossibilità di sostenere sul piano etico la teoria, tecnicamente valida, che colui che sbaglia volontariamente è superiore a chi commette errore senza volerlo.

L'opera appartiene ai dialoghi giovanili e alla prima fase della produzione platonica. Può essere stata scritta poco dopo la morte di Socrate (399 a.C.), forse durante il soggiorno di Platone a Megara presso Euclide, il più vecchio tra i discepoli di Socrate ed il più vicino alla sottile dialettica degli Eleati, di cui si sente l'influenza nel dialogo.

È anche probabile che appartenga al periodo in cui furono scritti il *Protagora* e lo *Ione*, sia per la somiglianza di non pochi caratteri stilistici che per l'atteggiamento assunto nei confronti dei poeti.

Interessante è anche l'opinione secondo la quale (Friedländer, *Platon*..., vol. I, p. 134) bisogna pensare a una datazione anteriore al 399 a.C. ed anche di molto, perché è impensabile che, dopo la sua morte e con la preoccupazione sempre presente di fare una apologia della sua figura, Platone mettesse in bocca a Socrate delle affermazioni paradossali e di non immediata comprensione.

Prologo. Incontro di Socrate con Ippia e tema della discussione

[Steph., I, p. 363 A]

EUDICO[1] – Perché te ne stai zitto, o Socrate, dopo che Ippia[2] ha dato una tal prova di sé e non ti unisci al coro delle lodi per il discorso fatto[3] o non esprimi delle critiche, se ti pare che, su qualche punto, non abbia parlato bene? Tanto più che siamo rimasti solo noi che, più di chiunque altro, avremmo la pretesa di interessarci di discussioni filosofiche.

SOCRATE – In effetti, Eudico, ci sono alcune cose tra quelle che poco fa Ippia raccontava a proposito di Omero, su cui volentieri lo interrogherei. *[B]* Sentivo dire anche da tuo padre Apemanto che, tra i poemi omerici, l'*Iliade* sarebbe più bello dell'*Odissea*, di tanto più bello di quanto Achille risulterebbe superiore ad Odisseo; precisava, infatti, che entrambi i poemi erano stati composti l'uno in onore di Odisseo, l'altro in onore di Achille. Ed è proprio su tale argomento che vorrei sentire da Ippia, se naturalmente egli fosse d'accordo, che cosa ne pensi di questi due uomini e quale egli giudichi superiore, perché ha mostrato di conoscere ancora molti fatti e di vario genere *[C]* su altri poeti e su Omero[4].

EUDICO – Ma sì, non c'è dubbio che Ippia non si rifiuterà di risponderti, se gli rivolgi delle domande; o non è vero, o Ippia, che, se Socrate ti interrogherà, gli risponderai? O come ti comporterai?

IPPIA – Sarebbe veramente strano, Eudico, se io, che sono solito recarmi, dalla mia patria Elide ad Olimpia, al raduno solenne dei Greci, quando si celebrano le Olimpiadi[5] e lì, nel santuario[6], mettermi a disposizione, sia per pronunciare, a richiesta, qualcuno dei discorsi *[D]* precedentemente preparati[7], sia per rispondere a chiunque su qualsiasi argomento voglia interrogarmi, se io, appunto, ora, evitassi le domande di Socrate.

SOCRATE – O Ippia, sei un uomo davvero fortunato *[364 A]* se, ad ogni Olimpiade puoi entrare nel tempio, così certo di possedere la sapienza nel tuo animo, e resterei veramente stupito se qualche atleta andasse a gareggiare nello stesso luogo con altrettanta sicurezza e fiducia nel proprio fisico, quanta tu ne hai nella tua mente.

IPPIA – È logico, Socrate, che sia così; infatti da quando ho iniziato a partecipare alle gare d'Olimpia, non mi sono mai imbattuto in nessuno che mi fosse superiore in niente.

È migliore Achille o Odisseo?

SOCRATE – Hai ragione, o Ippia, a sostenere che senza dubbio la tua fama *[B]* è un monumento di sapienza per la tua città, Elide e per i tuoi genitori. Ma, ora, che cosa ci dici a proposito di Achille e di Odisseo? Chi dei due ritieni superiore e perché? Infatti, quando noi eravamo dentro e tenevi il tuo discorso, a un certo punto non riuscii più a seguire le tue parole; esitavo, però, a farti domande, perché dentro c'era un folto pubblico e non volevo con i miei quesiti essere d'impaccio al tuo discorso; ma ora, poiché siamo in meno ed Eudico mi spinge a chiedere, ripetici e chiariscici che cosa *[C]* dicevi di questi due uomini: come li giudicavi?

IPPIA – O Socrate, voglio spiegarti ancor più chiaramente di prima il mio pensiero su questi ed anche su altri. Io affermo che Omero ha rappresentato Achille come il migliore tra quanti

giunsero a Troia, Nestore come il più saggio ed Odisseo come il più astuto.

SOCRATE – Povero me, o Ippia; mi farestí il favore di non prendermi in giro, se faccio fatica a comprendere le tue parole e ti rivolgerò parecchie domande? Tu sforzati *[D]* di rispondermi con calma e cortesia.

IPPIA – Sarebbe veramente una vergogna, o Socrate, se io, che proprio in queste cose sono maestro degli altri, e ritengo di conseguena giusto farmi pagare, interrogato da te, non mi mostrassi indulgente e non ti rispondessi gentilmente!

SOCRATE – Molto bene. Invero, allorché affermavi che Achille era stato rappresentato come il migliore, avevo l'impressione di comprenderti e lo stesso *[E]* a proposito di Nestore come il più saggio; ma, quando dicesti che il poeta aveva dipinto Odisseo come il più scaltro, a dire la verità, non ho proprio afferrato che cosa tu intendessi. Ma ora dimmi e chissà che, per questa strada io non riesca a capire di più: Achille è stato rappresentato da Omero come scaltro?

IPPIA – Per niente, o Socrate, anzi come il più semplice e sincero[8], perché anche ne «Le Suppliche», quando li rappresenta a colloquio fra loro, Omero fa dire ad Achille nei confronti di Odisseo: *O divino figlio di Laerte, Odisseo dalle molte risorse, / [365 A] è necessario che io esprima il mio pensiero con franchezza, / secondo la mia determinazione e come si compirà; / infatti mi è odioso al pari delle porte dell'Ade / chi nasconde un pensiero nell'animo e ne dice un altro. / [B] invece io parlerò nei termini in cui le cose avverranno*[9].

Con questi versi mette in evidenza l'indole di entrambi, che cioè Achille è sincero e privo di doppiezze, Odisseo, al contrario, è ricco di espedienti ed ingannatore, tanto è vero che rappresenta Achille proprio mentre rivolge querste parole ad Odisseo.

SOCRATE – Ora forse, Ippia, comincio a capire ciò che vuoi dire; a quel che sembra, tu per scaltro, intendi mentitore.

IPPIA – Esattamente, o Socrate; *[C]* Omero, infatti, ha rappresentato così Odisseo in molti passi, sia dell'Iliade che dell'Odissea.

SOCRATE – Allora, secondo Omero, altro è l'uomo sincero, altro il bugiardo, non la stessa persona.

IPPIA – E come potrebbe essere diversamente, o Socrate?

SOCRATE – Anche tu sei dello stesso parere, o Ippia?

IPPIA – Assolutamente, e sarebbe grave se così non fosse.

Natura del veritiero e del mentitore

SOCRATE – Lasciamo stare Omero[10] allora, perché è impossibile chiedergli che cosa avesse in mente *[D]* nello scrivere questi versi; ma tu, poiché sembri accogliere la stessa causa e condividere con lui questa posizione, rispondimi per ambedue, per Omero e per te.

IPPIA – Lo farò, ma tu sii breve nel chiedermi ciò che vuoi sapere.

SOCRATE – Quando parli dei mentitori, tu intendi delle persone che, come gli ammalati, sono incapaci di fare qualche cosa o ne sono capaci?

IPPIA – Capaci, eccome, e di molte altre cose e, soprattutto, di ingannare gli uomini.

SOCRATE – Ma, secondo le tue parole, hanno delle capacità e sono ricchi di risorse o no? *[E]*

IPPIA – Sì.

SOCRATE – E sono astuti ed ingannatori per stupidità e ingenuità o per scaltrezza e una certa intelligenza?

IPPIA – Per scaltrezza e, soprattutto, per intelligenza.

SOCRATE – Allora, a quanto pare, sono intelligenti.

IPPIA – Sì, per Zeus, fin troppo.

SOCRATE – E in quanto intelligenti, sanno ciò che fanno o non lo sanno?

IPPIA – Lo sanno molto bene; per questo fanno del male.

SOCRATE – E, sapendo ciò che sanno, sono ignoranti o sapienti?

IPPIA – Sapienti, in questo perlomeno, nell'ingannare. *[366 A]*

SOCRATE – Un momento, facciamo il punto su ciò che stai dicendo: tu affermi che i mentitori sono capaci ed intelligenti, consapevoli e sapienti nelle cose in cui mentono?

IPPIA – Infatti.

SOCRATE – E che i sinceri e i bugiardi sono diversi, anzi opposti fra loro?

IPPIA – È ciò che dico.

SOCRATE – Quindi, a quanto sembra, in base al tuo discorso, i mentitori fanno parte dei capaci e dei sapienti.

IPPIA – Certo.

SOCRATE – E quando tu dici che i bugiardi sono capaci e sapienti proprio in questo, intendi che, se vogliono sono capaci di mentire o che non lo sono in quelle cose in cui appunto mentono? *[B]*

IPPIA – Che sono capaci.

SOCRATE – Insomma, mentitore è chi sa e che può mentire.

IPPIA – Esatto.

SOCRATE – Pertanto un uomo incapace di mentire e ignorante non può essere un bugiardo.

IPPIA – È proprio così.

Che cosa significa essere capace

Capace è chi è in grado di fare qualche cosa in un dato ambito

SOCRATE – Capace[11] è uno che può fare ciò che vuole quando vuole, non dico nel senso che non sia impedito da malattia *[C]* o da simili affezioni, ma così, come tu sei in grado di scrivere il mio nome quando lo desideri; non è chi si trova in questa condizione che tu chiami capace?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Dimmi, o Ippia, non è vero che sei esperto di numeri e della tecnica del calcolo?

IPPIA – Più di tutti, o Socrate.

SOCRATE – E, se uno ti chiedesse che cosa fa tre per settecento, tu, se volessi, *[D]* saresti in grado di dire l'esatto risultato, più rapidamente e meglio di chiunque altro?

IPPIA – Certo!

SOCRATE – Perché in questo sei il più capace ed il più sapiente?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Ed in questo campo, quello appunto del calcolo, in cui sei il più capace ed il più sapiente, sei solo tale o sei anche il migliore?

IPPIA – Naturalmente anche il migliore, o Socrate.

SOCRATE – E sei quello che, con più capacità, potrebbe dire il vero a questo proposito o no?

IPPIA – Credo proprio di sì.

Capace è chi è in grado di mentire e di dire la verità in un dato ambito

SOCRATE – E, se sullo stesso argomento si trattasse di dire il falso? *[E]* Rispondimi, come hai fatto finora con magnanima generosità, o Ippia. Se uno ti chiedesse che cosa fa tre per settecento, saresti in grado di mentirgli più di chiunque altro e di ripetergli, a tale proposito continuamente il falso con l'intenzione di ingannarlo e di non dirgli in alcun modo la verità, o uno che fosse ignorante nei calcoli, potrebbe dire bugie, meglio di te, *[367 A]* che pur desideri farlo? O, invece, l'ignorante, pur volendo spesso dire il falso, si trova a dire, suo malgrado, la verità, se gli capita, proprio per il fatto di non sapere, mentre tu che sei sapiente, se vuoi mentire, lo puoi sempre fare allo stesso modo?

IPPIA – È così come dici tu.

SOCRATE – Uno che è mentitore, lo

è negli altri campi, ma non nel calcolo ed in questo non può mentire?

IPPIA – Sì, per Zeus, lo può anche nel calcolo.

SOCRATE – Dobbiamo dunque ammettere questo, o Ippia, che ci possa essere qualcuno che menta anche nei numeri e nei calcoli? *[B]*

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Chi potrebbe essere costui? Non bisogna forse supporre che uno, se ha l'intenzione di mentire, abbia anche la capacità di farlo, come tu dicevi poco fa? Infatti, se ben ricordi, affermavi che chi non è capace di mentire non potrebbe mai farlo.

IPPIA – Me ne ricordo, si è detto proprio così.

SOCRATE – E, poco fa, non è parso che tu fossi il più capace di mentire nei calcoli?

IPPIA – Si è detto anche questo.

SOCRATE – Ma non sei anche il più capace di dire la verità in fatto di numeri? *[C]*

IPPIA – Certo.

SOCRATE – Dunque la stessa persona è la più capace di dire il vero ed il falso sui numeri e questa è quella che è dotata di capacità in questo campo, cioè chi è capace di calcolare.

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Chi allora è mentitore nei calcoli, o Ippia, se non chi sa farli? E costui è anche capace e, in quanto capace, è pure veritiero.

IPPIA – Pare.

SOCRATE – Ma non vedi che è lo stesso uomo a essere veritiero e mentitore a questo proposito e che il veritiero non è affatto migliore del mentitore? È la stessa persona, non ha caratteri opposti, come tu credevi. *[D]*

IPPIA – Almeno in queste cose, sembra di no.

SOCRATE – Vuoi che estendiamo l'indagine ad altri aspetti?

IPPIA – Se vuoi.

SOCRATE – Tu sei esperto anche di geometria?

IPPIA – Certo.

SOCRATE – E non avviene così anche nella geometria? Non è lo stesso ad essere il più capace di mentire e di dire il vero sulle figure geometriche, cioè il geometra?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Ed in questo, chi altri, se non lui, è bravo?

IPPIA – Nessun altro. *[E]*

SOCRATE – Allora non è il geometra competente e sapiente il più capace in entrambe le cose? E se ci fosse uno in grado di mentire sulle figure geometriche, sarebbe necessariamente questo competente; egli, infatti, può mentire, l'inesperto invece ne è incapace. E chi non sa mentire, l'abbiamo detto, non può essere mentitore.

IPPIA – È così.

SOCRATE – Esaminiamo ora un terzo campo, quello dell'astronomia, *[368 A]* arte nella quale tu pensi di essere ancora più sapiente che nelle precedenti; è così, vero, Ippia?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Nell'astronomia, non si verifica lo stesso?

IPPIA – È naturale, o Socrate.

SOCRATE – Anche nell'astronomia, se mai c'è un mentitore, questi sarà il buon astronomo, che è in grado di mentire, non certo l'incapace; costui, infatti, è ignorante.

IPPIA – Così pare.

SOCRATE – E lo stesso uomo sarà quindi sincero e mentitore in astronomia.

IPPIA – Sembra.

Breve intermezzo. Crisi di Ippia

SOCRATE – Orsù, Ippia, esamina liberamente ogni altra scienza, per vedere se, per caso, in qualcuna le cose stiano diversamente *[B]* da così; tu, infatti, tra tutti gli uomini sei il più preparato nella stragrande maggio-

ranza delle arti, come, in un'occasione, ti sentii vantare, mentre davi un saggio della tua abbondante ed invidiabile sapienza nell'agorà, vicino ai banchi dei cambiavalute. Dicevi che una volta eri andato a Olimpia[12], non portando su di te nulla che non fosse opera delle tue mani; innanzi tutto l'anello – cominciasti da lì, infatti – che dicevi essere opera tua, poiché sei in grado di incidere anelli ed anche il sigillo, lo strigile[13] e l'ampollina con l'olio, *[C]* tutti oggetti lavorati da te; poi i calzari che ti vantavi d'aver fatto di persona, come pure di aver tessuto il mantello e la tunica[14], ma ciò che parve a tutti una straordinaria dimostrazione della più grande arte fu il sentirti dire che la cintura del chitone era uguale alle più raffinate dei Persiani e che anche questa era stata intrecciata da te. Dicevi poi di aver portato alcune tue composizioni poetiche, poemi epici, tragedie, ditirambi e molti discorsi in prosa *[D]* su temi d'ogni genere; e di essere giunto con una preparazione superiore agli altri nelle arti di cui parlavo poco fa e anche nella correttezza dei ritmi, delle armonie e delle lettere[15] ed ancora in moltissime altre cose, se ben ricordo. Ah, dimenticavo quella tua mnemotecnica nella quale, a quanto pare, ti ritieni il più brillante e chissà quante altre me ne sono sfuggite[16]. *[E]*

Ma, è qui che voglio arrivare; tu, dopo aver esaminato le tue arti – ce ne sono a sufficienza! – e quelle altrui, dimmi se, sulla base di ciò che abbiamo concordato, ne trovi qualcuna in cui il veritiero e il mentitore sono distinti l'uno dall'altro e non sono la stessa persona. Esaminala pure nella forma di sapienza e di scaltrezza che vuoi, o comunque desideri chiamarla; ma, amico, non la troverai. Non c'è, infatti; dunque parla. *[369 A]*

IPPIA – Ma, Socrate, ora come ora non sono in grado di dirtelo.

SOCRATE – E non lo sarai neanche in futuro, per quel che ne so; se quella che sto dicendo, infatti, è la verità, pensa un po' Ippia, alle conseguenze del nostro ragionamento.

IPPIA – Non riesco proprio a capire quello che dici, o Socrate.

SOCRATE – Forse in questo momento non usi la tua arte mnemonica; è chiaro, infatti, che pensi di non averne bisogno, ma ti aiuterò io a ricordare; sai, vero, di aver detto che Achille è veritiero e Odisseo, invece, mentitore e ricco di espedienti? *[B]*

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Capisci ora che lo stesso uomo è risultato mentitore e veritiero così che, se Odisseo era mentitore, è anche veritiero e, se Achille era veritiero, è pure mentitore e che i due non differiscono fra loro, non sono in opposizione, ma sono simili?

IPPIA – Socrate, tu intrecci sempre discorsi di tal genere e, isolando la parte più fastidiosa del ragionamento, ti attacchi ad essa, demolendola *[C]* pezzo per pezzo[17] e non ti raffronti con la totalità dell'argomento su cui il discorso verte; ed anche ora, se vuoi, io ti mostrerò, con una adeguata dissertazione, fondata su molte testimonianze, che Omero ha fatto Achille migliore di Odisseo e privo di menzogna, l'altro, invece, ingannatore, capace di mentire in molti modi e peggiore di Achille. Se vuoi, a tua volta, contrapponi[18] pure argomento ad argomento, per dimostrare che, invece, è l'altro a essere migliore e i presenti sapranno con maggior sicurezza chi di noi due ha ragione.

La posizione di Socrate

Mendace e veritiero sono la stessa persona

SOCRATE – Ippia, io non discuto che tu sia più preparato di me, *[D]* ma ho l'abitudine, quando qualcuno

di-ce qualche cosa, di stare attento, soprattutto quando mi sembra che chi parla sia sapiente e, poiché sono desideroso di imparare ciò che dice, gli faccio domande e torno sull'argomento e confronto le cose dette per capire; se, invece chi parla è un uomo di poco valore, non riprendo la questione con domande, né mi curo di ciò che egli afferma. Tu da questo riconoscerai chi io giudichi sapiente; troverai, infatti che io insisto sulle raccomandazioni fatte da lui *[E]* e lo interrogo per trarre vantaggio dal suo insegnamento. Per esempio anche ora, mentre tu parlavi, ho osservato che nei versi citati da te poco fa, per dimostrare che Achille si rivolge ad Odisseo come a un imbroglione, è perlomeno strano, se è vero quel che dici, che Odisseo *[370 A]* non appaia mai come un mentitore, lui che pure è uno scaltro e Achille invece, sempre in base alle tue parole, risulti astuto; mente, infatti, dopo aver pronunciato i versi che tu hai ricordato prima: *mi è odioso, invero, al pari delle porte dell'Ade / chi nasconde un pensiero nell'anima e ne dice un altro,* tanto è vero che, poco dopo, afferma che non si lascerebbe persuadere da Odisseo *[B]* e Agamennone e non rimarrebbe assolutamente a Troia, ma *l'indomani, fatti i sacrifici a Zeus e a tutti gli dèi, / caricate bene le navi e dopo averle spinte verso il mare, / vedrai, se vuoi e se ti sta a cuore, / di buon mattino le mie navi veleggiare sull'Ellesponto pescoso / ed in esse uomini desiderosi di remare; [C] / se l'inclito Scuotitor*[19] *della terra concederà una buona navigazione, / il terzo giorno giungerò a Ftia*[20] *ricca di zolle*[21]. E ancora prima aveva detto, rivolto ad Agamennone: *ora io ritorno a Ftia, poiché è di gran lunga preferibile / tornare in patria con le navi ricurve, / e non ho nessuna intenzione, restando qui, di accumulare onori e ricchezze per te*[22].

E, *[D]* pronunciate queste parole, qui, alla presenza dell'esercito e là dei suoi compagni, mai pare aver intrapreso preparativi per la partenza né aver spinto in mare le navi per ritornare in patria, ma piuttosto con un atteggiamento assolutamente spregiudicato, non darsi pensiero alcuno di tener fede a quanto dichiarato.

Questo è il vero motivo, Ippia, per cui fin dall'inizio ti interrogavo, poiché mi trovavo in difficoltà nel decidere chi di questi due uomini sia stato rappresentato dal poeta come il migliore, da un lato, ritenendoli entrambi eccellenti, *[E]* dall'altro giudicando difficile stabilire chi dei due sia il migliore per quanto concerne la menzogna, la verità ed ogni altra manifestazione di virtù; entrambi, infatti, anche in tal caso, sono molto vicini.

IPPIA – Non procedi correttamente nella tua indagine, Socrate; le false affermazioni di Achille non sono fatte di proposito, ma involontariamente, costretto com'è dai rovesci dell'esercito a trattenersi e a portargli aiuto, ma là dove Odisseo mente, lo fa per libera scelta ed intenzionalmente.

SOCRATE – Mi inganni, Ippia carissimo ed anche tu imiti Odisseo.

IPPIA – Ma per niente, o Socrate! Che cosa dici e perché? *[371 A]*

SOCRATE – Perché tu neghi che Achille menta di proposito, lui che era tanto impostore e perfido nella sua millanteria che, stando alla rappresentazione che ne fa Omero, pare più abile di Odisseo nell'ingannarlo, senza che egli se ne accorga, al punto da osare affermazioni contraddittorie davanti a lui e far sì che Odisseo non se ne avveda; non risulta, almeno, che Odisseo gli abbia risposto come se si fosse accorto delle sua menzogne. *[B]*

IPPIA – A che versi alludi, Socrate?

SOCRATE – Non sai che, dopo aver dichiarato ad Odisseo che sarebbe salpato all'alba, rivolto ad Aiace, non

solo non afferma che partirà, ma dice tutt'altro?

IPPIA – In che punto?

SOCRATE – Dove dice: *non mi darò pensiero della cruenta battaglia / prima che il figlio del saggio Priamo, Ettore divino, [C] / giunga alle navi ed alle tende dei Mirmidoni*[23] */ per uccidere gli Argivi e dia fuoco alle navi; / davanti alla mia tenda ed alla nera nave / io sono certo di fermare Ettore, per quanto bramoso egli sia di combattere*[24].

Tu, dunque, Ippia, credi che il figlio di Tetide, il discepolo del sapientissimo Chirone[25], fosse tanto smemorato che, mentre poco prima aveva disprezzato con estrema violenza *[D]* i millantatori, subito dopo dicesse a Odisseo che era pronto a partire e ad Aiace invece che intendeva rimanere, ma che non lo facesse di proposito e convinto che Odisseo fosse un ingenuo e che egli sarebbe riuscito a superarlo anche in questo, nel mentire e nell'ingannare?

IPPIA – A me non pare, o Socrate, ma piuttosto indotto dalla sua semplicità, ripeté queste cose ad Aiace *[E]* in modo diverso che a Odisseo; Odisseo, invece, sia quando dice la verità, sia quando mente, lo fa sempre in modo intenzionale.

SOCRATE – A quel che pare, dunque, Odisseo è migliore di Achille.

IPPIA – Per niente, o Socrate.

SOCRATE – E come? Non ci era parso poco fa che chi mente volontariamente è migliore di chi lo fa involontariamente?[26]

IPPIA – Ma, Socrate, come potrebbe chi volontariamente commette ingiustizia e insidia e fa del male, essere migliore di chi, invece, *[372 A]* fa tutto questo senza volerlo e che, peraltro, sembra meritare molta indulgenza, se agisce ingiustamente, mente e fa qualche altro male senza averne consapevolezza? Le leggi stesse sono molto più severe con chi volontariamente si comporta male ed inganna che con chi lo fa involontariamente.

Chi fa il male volontariamente è migliore di chi lo fa involontariamente

SOCRATE – Vedi, Ippia, che dico la verità, quando affermo che sono solito insistere nell'interrogare *[B]* i sapienti? E forse ho solo quest'unica buona qualità, mentre in tutto il resto valgo ben poco; non riesco infatti a cogliere la vera realtà delle cose e me ne sfugge anche l'esatta condizione[27].

Una dimostrazione sufficiente ne è il fatto che, quando mi trovo con qualcuno di voi che godete di eccellente fama per la vostra sapienza, di cui tutti i Greci possono dare conferma, sembra che non sappia nulla; infatti ho come l'impressione di non essere d'accordo con voi su niente; e quale prova maggiore di ignoranza più grande che il dissentire dai sapienti? *[C]* La mia salvezza sta nel possedere quest'unico straordinario bene; non mi vergogno, infatti di imparare, ma chiedo e interrogo e sono molto grato a chi mi risponde e mai a nessuno ho rifiutato la mia riconoscenza. Né mai ho negato di aver appreso qualcosa, vantando come mia scoperta quanto avevo imparato da altri; anzi lodo come sapiente chi mi è stato maestro, mostrando ciò che ho appreso da lui. Ed anche ora non sono d'accordo con te sulle tue parole, ma ne dissento *[D]* con molta decisione e so bene che questo avviene per causa mia, perché appunto sono come sono, per non dire di peggio.

Invito di Socrate ad Ippia affinché si prenda cura della sua anima

In verità, io la penso in modo diametralmente opposto a te, o Ippia; mi pare che chi danneggia gli altri, commette ingiustizia contro di loro, mente, inganna e sbaglia volontariamente, sia migliore di chi agisce involonta-

riamente. Talvolta mi sembra che anche il contrario possa essere vero ed allora resto dubbioso, evidentemente perché non comprendo. Ma ora, in questo preciso momento mi ha assalito come una sorta di accesso febbrile e ho proprio l'impressione *[E]* che chi volontariamente commette qualche errore sia migliore di chi invece lo fa senza volerlo.

Ora io faccio risalire la mia presente situazione ai discorsi fatti prima, così che, al momento, mi pare che quelli che involontariamente compiono queste azioni siano più malvagi di quelli che le fanno coscientemente.

Tu allora fammi un piacere e non rifiutarti di curare la mia anima[28], perché mi renderai un favore più grande, guarendomi dall'ignoranza dell'anima che da una malattia del corpo. *[373 A]*

Se però vuoi farmi un lungo discorso, ti avverto prima che non riuscirai a risanarmi – infatti non potrei seguirti –: ma se, come poco fa, vorrai darmi delle risposte, mi farai un gran bene e penso che anche tu non ne riceverai danno.

Avrei buoni motivi per rivolgermi anche a te, figlio di Apemanto; sei stato tu, infatti, a spingermi a discutere con Ippia; ed ora, se Ippia non vuole rispondermi, pregalo tu per me.

EUDICO – Ma, Socrate, credo che Ippia non avrà bisogno del mio intervento; non erano tali le sue premesse, bensì che non avrebbe evitato le domande di nessuno; *[B]* o non è così, Ippia? Non avevi detto questo?

IPPIA – Certo, o Eudico, ma Socrate porta sempre confusione nei discorsi, dà addirittura l'impressione di farlo con voluta malizia.

SOCRATE – Ippia carissimo, non lo faccio di proposito – in tal caso, infatti, secondo quanto tu hai detto, io sarei sapiente ed abile –, ma del tutto involontariamente, così che devi aver comprensione per me; tu sostieni, infatti, che bisogna essere indulgenti con chi agisce male senza volerlo.

EUDICO – Non fare diversamente, o Ippia, ma per una gentilezza nei nostri confronti *[C]* ed in grazia dei tuoi precedenti discorsi, rispondi alle domande di Socrate.

IPPIA – Risponderò, allora, vista la tua insistenza; chiedi ciò che vuoi.

Chi fa il male volontariamente è migliore di chi lo fa senza volerlo?

SOCRATE – O Ippia, io desidero intensamente andare a fondo della questione di poco fa, se cioè sono migliori quelli che sbagliano di proposito o involontariamente. E credo che questo sia il modo migliore di procedere nell'indagine: c'è qualcuno che tu chiami buon corridore?

IPPIA – Certo. *[D]*

SOCRATE – E cattivo?

IPPIA – Anche.

SOCRATE – Buon corridore è chi corre bene e cattivo chi corre male?

IPPIA – Naturalmente.

SOCRATE – Corre male chi corre lentamente e corre bene chi corre velocemente?

IPPIA – Appunto.

SOCRATE – Nella corsa, allora, la velocità è un bene e la lentezza un male?

IPPIA – E come no?

SOCRATE – E qual è il miglior corridore, chi di proposito corre lentamente o chi lo fa senza volerlo?

IPPIA – Chi lo fa di proposito.

SOCRATE – Ed il correre non è un fare?

IPPIA – Lo è.

SOCRATE – E se è un fare è anche un operare qualche cosa?

IPPIA – Certo. *[E]*

SOCRATE – E chi corre male, opera qualche cosa di brutto e di negativo nella corsa?

IPPIA – Di brutto senz'altro: come

potrebbe essere diversamente?

SOCRATE – E chi corre lentamente, corre male?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Il buon corridore, quindi, opera qualche cosa di brutto e di negativo di proposito, il cattivo corridore, invece, involontariamente?

IPPIA – Pare.

SOCRATE – Nella corsa, allora, è peggiore chi opera involontariamente il male, rispetto a chi lo fa di proposito?

IPPIA – Nella corsa sì. *[374 A]*

SOCRATE – E nella lotta? Qual è il lottatore migliore, quello che cade perché vuole o quello che lo fa involontariamente?

IPPIA – A quanto sembra chi cade di proposito.

SOCRATE – E nella lotta è cosa peggiore e fonte di maggior vergogna il cadere o l'atterrare l'avversario?

IPPIA – Il cadere.

SOCRATE – Anche nella lotta dunque chi di proposito opera male e vergognosamente è migliore di chi lo fa involontariamente?

IPPIA – Pare.

SOCRATE – E in ogni altra attività fisica, non è migliore, nel fisico appunto, chi può operare in entrambi i modi, sia dando prova di forza che di debolezza, sia di condotta vergognosa che lodevole, *[B]* così che il più dotato nel fisico, qualora negli esercizi operi male, lo fa di propria volontà, e il meno dotato, invece, involontariamente?

IPPIA – Per quanto riguarda le manifestazioni di forza, pare che sia proprio così.

SOCRATE – E per quanto riguarda un buon portamento, o Ippia? Non è di chi è fisicamente più dotato il poter assumere deliberatamente atteggiamenti indecorosi e sgradevoli ed invece del meno dotato il farlo inconsapevolmente? Non è così?

IPPIA – È così.

SOCRATE – Il brutto portamento, allora, quando è voluto, deriva da una virtù del corpo, quando è involontario, *[C]* da un suo difetto?

IPPIA – Sembra.

SOCRATE – E della voce, che cosa mi dici? Quale ritieni sia migliore, quella che stona volontariamente o involontariamente?

IPPIA – Volontariamente.

SOCRATE – E peggiore quella che stona involontariamente?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Tu preferiresti avere caratteristiche buone o cattive?

IPPIA – Buone.

SOCRATE – Piedi che zoppicano quando vuoi o anche indipendentemente dalla tua volontà?

IPPIA – Quando voglio.

SOCRATE – Ma lo zoppicare non è un difetto ed una deformità? *[D]*

IPPIA – Sì.

SOCRATE – E poi: la miopia non è un difetto degli occhi?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – E tu, quali occhi vorresti avere e ritrovarti, quelli con cui tu potresti vedere poco e male volendo, o anche indipendentemente dalla tua volontà?

IPPIA – Volendo.

SOCRATE – E delle tue facoltà, ritieni migliori quelle che operano male di proposito o involontariamente?

IPPIA – In tal caso, volontariamente.

SOCRATE – E questo vale per ogni organo, come per esempio orecchie, naso, bocca e per tutti i sensi: *[E]* non ne è desiderabile il possesso se svolgono involontariamente male le proprie funzioni, in quanto sono difettosi, ma esso è auspicabile, se agiscono così di proposito, perché efficienti.

IPPIA – Pare anche a me.

SOCRATE – E di quali strumenti risulta migliore l'uso, di quelli con i quali si opera male volontariamente o

di quelli con cui lo si fa involontariamente? Per esempio è preferibile un timone col quale si governerà male un'imbarcazione, senza volerlo o perché lo si vuole?

IPPIA – Quello con cui si vuole governare male.

SOCRATE – E non sarà lo stesso per un arco, una lira, un flauto e per tutti gli altri strumenti?

IPPIA – Dici la verità.

SOCRATE – E, poi, è meglio possedere un cavallo di un'indole[29] tale per cui *[375 A]* lo si cavalcherà male, se si vuole, o uno con cui lo si dovrà fare anche senza volerlo?

IPPIA – Quello con cui si cavalcherà male, se si vuole.

SOCRATE – Infatti è migliore.

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Con un cavallo di miglior natura, allora, si potrebbero fare le operazioni equestri male, se lo si volesse, mentre con uno di indole peggiore vi si sarebbe costretti anche contro voglia?

IPPIA – Certo.

SOCRATE – E non sarà lo stesso con un cane e con tutti gli altri animali?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Andiamo avanti: per un uomo è meglio possedere un'indole di arciere con cui volontariamente egli fallisca la mira, o una con cui sbagli involontariamente?

IPPIA – Quella con cui fallisca volontariamente. *[B]*

SOCRATE – Quest'indole, quindi, è migliore anche per quanto riguarda l'arte di tirare con l'arco?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – E la natura che sbaglia senza volerlo, è peggiore di quella che lo fa di proposito?

IPPIA – Nella tecnica dell'arco, sì.

SOCRATE – E nella medicina? Non è forse più competente quella natura di medico che opera volontariamente male sui corpi?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – In quest'arte, dunque, una tal natura è migliore di quella che lo fa involontariamente?

IPPIA – Migliore.

SOCRATE – E nel suonare la cetra, il flauto ed in tutte le manifestazioni di tecnica e di scienza, *[C]* non è forse migliore quell'indole che, di proposito, opera male, dà cattiva prova di sé e sbaglia e peggiore quella che fa tutto questo involontariamente?

IPPIA – Sembra.

SOCRATE – Ma allora dovremmo desiderare di possedere servi con un carattere tale che volontariamente sbaglino ed operino male piuttosto che altri che lo facessero senza volerlo, perché sicuramente i primi, in queste loro attività, sarebbero migliori?

IPPIA – Certo.

SOCRATE – Ed ancora, la nostra anima[30], non vorremmo possederla che fosse la migliore possibile?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Ed essa non sarà migliore se farà del male e *[D]* sbaglierà volontariamente piuttosto che senza volerlo?

IPPIA – Ma sarebbe veramente tremendo, o Socrate, se coloro che di proposito commettono ingiustizia, fossero migliori di quelli che lo fanno involontariamente.

SOCRATE – Eppure dal nostro ragionamento risulta proprio questo.

IPPIA – Per me no!

La giustizia è potere e scienza. L'anima giusta e l'ingiusta

SOCRATE – Io, invece, Ippia, credevo che paresse così anche a te. Ma rispondimi ancora: la giustizia è un potere, una scienza o entrambe le cose? O non è necessario che sia qualcuna di queste?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – E allora, se la giustizia è un potere[31] dell'anima, *[E]* l'anima

più potente è anche la più giusta; infatti, carissimo, un'anima di tal genere ci è parsa migliore.

IPPIA – In effetti.

SOCRATE – E se invece è una scienza? L'anima più sapiente sarà più giusta e quella più ignorante sarà più ingiusta?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – E se fosse entrambe le cose? L'anima che possedesse contemporaneamente scienza e potenza, non sarebbe forse più giusta e più ingiusta di quella ignorante? Non sarebbe così di necessità?

IPPIA – Pare.

SOCRATE – Allora l'anima più dotata di poteri e più sapiente è risultata migliore ed in grado di operare meglio in entrambe le direzioni, nel bene e nel male, in ogni attività. *[376 A]*

IPPIA – Sì.

Solo l'anima giusta è capace di commettere il male volontariamente

SOCRATE – Pertanto, qualora operi il male, lo fa volontariamente, perché possiede scienza ed arte[32] e queste sembrano essere proprie della giustizia, entrambe o una delle due.

IPPIA – Sembra.

SOCRATE – Ma il commettere ingiustizia è un fare del male, il non commetterla è agire bene?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Allora l'anima più potente e migliore, quando commetta ingiustizia lo farà volontariamente, quella peggiore, invece, senza volerlo?

IPPIA – Pare.

SOCRATE – E l'uomo che possiede un'anima buona non è forse buono, *[B]* e malvagio chi ne possiede una malvagia?

IPPIA – Sì.

SOCRATE – Allora è proprio di un uomo buono agire ingiustamente, se lo vuole[33], di un malvagio, invece, senza volerlo, posto che, s'intende, il buono abbia un'anima buona.

IPPIA – Ma certo che ce l'ha.

SOCRATE – Chi dunque sbaglia e commette azioni malvagie e ingiuste volontariamente, o Ippia, se mai un uomo simile esiste, altri non può essere che il buono[34].

IPPIA – Non vedo proprio come possa dichiararmi d'accordo con te, a questo proposito, o Socrate.

Conclusione

SOCRATE – Neppure io con me stesso, o Ippia; ma è inevitabile che dal nostro ragionamento scaturisca ora questa conclusione. *[C]*

Come appunto dicevo poco fa, a questo proposito, io vado sempre errando in su e in giù e mai mi pare di pensarla allo stesso modo; e non c'è da stupirsi se io o un altro uomo qualsiasi siamo preda di tali incertezze; ma, se anche voi che siete i sapienti cadrete vittime del dubbio, sarà veramente tremendo per noi, allora, non trovare soluzione ai nostri interrogativi, neppure ricorrendo al vostro aiuto[35].

NOTE

[1] Eudico figlio di Apemanto. Cfr. *Presentazione*.

[2] Ippia, famoso sofista, nativo di Elide, città non lontana da Olimpia e che dava il nome alla medesima regione (Peloponneso nord-occidentale). Vissuto nella seconda metà del V sec. a.C., dotato di memoria straordinaria, eresse ad arte sistematica la mnemotecnica; aveva una cultura enciclopedica, era uomo geniale e versatile, caratterizzato da una sconfinata vanità e uno spiccato amore per il denaro. Per questo Socrate, che pur tratta con una sorta di rispetto altri Sofisti quali Gorgia e Protagora, mostra nei suoi riguardi una spietata ironia. Cfr. la *Presentazione* a questo dialogo e all'*Ippia maggiore* e le note 1 e 2 a quest'ultimo dialogo. Per saperne di più su Ippia, cfr. Reale, *Storia...*, vol. I, pp. 264-270.

[3] L'ἐπίδειξις era il discorso d'occasione, con cui, volendo illustrare specifici argomenti, l'oratore dava un saggio della sua capacità e del suo virtuosismo. Diede origine al genere oratorio epidittico o dimostrativo di cui Isocrate fu il massimo esponente.

[4] L'interesse che Platone manifesta in quest'opera nei confronti dell'*Iliade* e dell'*Odissea* è di natura esclusivamente etica. Non bisogna dimenticare che, prima della nascita della filosofia, gli educatori del popolo greco furono i poeti e che, da più parti e giustamente, è stato osservato che l'*Iliade* e l'*Odissea* furono una sorte di Bibbia per i Greci, «...nel senso che la prima grecità cercò alimento spirituale essenzialmente e prevalentemente nei poemi omerici, da cui attinse modelli di vita e motivi di riflessione, stimolo alla fantasia e, quindi, tutti gli elementi essenziali alla propria educazione e formazione spirituale. Cfr. Reale, *Storia...*, I, p. 21.

[5] I giochi olimpici erano i più famosi giochi greci; istituiti nel 776 a.C., si svolgevano ogni quattro anni ed erano punto di riferimento per le datazioni. Durante tali giochi non si svolgevano solo gare ginniche, ma probabilmente anche certami di poesia, letteratura ecc.

[6] Il grande tempio di Zeus a Olimpia era uno dei più vasti e dei più belli della Grecia. I giochi olimpici si svolgevano in onore di Zeus.

[7] Anche nell'*Ippia maggiore* (286 A-B) Ippia giunge ad Atene con un discorso preparato e studiato nelle sue più sottili sfumature lessicali. Probabilmente, in entrambi i dialoghi, si allude al «Dialogo troiano» del Sofista (cfr. Diels-Kranz, 86 A2; B5).

[8] Questo è il titolo che i grammatici alessandrini conservarono a quella parte del l. IX dell'*Iliade*, in cui viene riferita l'ambasceria di Odisseo, Aiace e Fenice alla tenda di Achille per indurlo a riprendere la guerra. Altra citazione delle «Suppliche» in *Cratilo*, 428 C.

[9] *Iliade*, IX 308-310, 312-314.

[10] Si può notare nell'opera una certa ironia e sfiducia nella veridicità dei testi poetici e non soltanto perché è impossibile chiedere ad Omero un parere preciso, ma perché il testo poetico si offre, e con buone ragioni, alle più diverse interpretazioni; cfr. *Protagora*, 347 E ss. e *Liside*, nota 29. Va osservato che questa polemica è propria di Platone, non di Socrate, se dobbiamo credere a quanto Senofonte fa dire a quest'ultimo a proposito degli antichi sapienti, di cui certamente facevano parte i poeti (*Memorabili*, 1, 6, 14). Platone, con questo atteggiamento polemico vuole colpire i Sofisti che, nella loro attività di educatori, facevano un ampio uso dei testi letterari e poetici, e probabilmente Antistene, autore di opere esegetiche e retoriche su Omero ed anche su singoli eroi, particolarmente

su Eracle ed Odisseo. Convinto di essere l'erede spirituale di Socrate, questi fondò una scuola socratica minore che, sul piano educativo, accentuava alcuni elementi socratici non troppo lontani dalla Sofistica. Platone lo definì «*afilosofos, amusos, apaideutos*»; cfr. *Sofista*, 251 B-C; *Fedone*, 91 A; *Teeteto*, 155 E ss.

[11] Δύνατος è colui che possiede la δύναμις, cioè la possibilità di fare qualche cosa ed è quindi capace di fare qualche cosa. Cfr., a proposito di capacità e volere, *Menone*, 78 B, dove si dimostra che nessuno vuole il male e *Gorgia*, 466 D ss., per la differenza tra l'autentico volere ed il semplice opinare.

[12] Si parla qui di uno di quei viaggi che Ippia era solito compiere ogni quattro anni in occasione dei giochi Olimpici.

[13] Gli atleti, prima degli esercizi ginnici, si ungevano il corpo con l'olio, contenuto in una piccola ampolla, λήθυκος, appesa alla cintura e dopo gli esercizi si detergevano con una sorta di raschiatoio (στλέγγις; lat. *strigilis*). Cfr. *Carmide*, nota 24.

[14] L'ἱμάτιον era il mantello sotto cui era portata una corta tunica, il χιτωνίσκος.

[15] Con il termine γραμμάτων ὀρθότης si intendono non solamente l'ortografia e l'ortofonia, ma soprattutto quel complesso di studi grammaticali e linguistici (semantica, sinonimica, etimologia)cui i Sofisti si dedicavano.

[16] L'*Ippia minore* contiene un elogio del maestro da parte di Platone, attraverso un confronto con il vanitoso ed erudito Ippia che riscuote, senza fatica, successo e denaro e che soccombe alla dialettica socratica, pur impegnata in un'indagine tutto sommato semplice sul piano logico. Il risultato è uno stridente contrasto, ancora più accentuato dalle manifestazioni di baldanzosa sicurezza del Sofista e dalla dichiarata confusione ed incertezza da parte di Socrate. Che questo tema elogiativo sia presente nel dialogo, è fatto riconosciuto da tutta la critica, come pure c'è convergenza sul significato dei due personaggi chiave che servono al filosofo per introdurre il tema del veritiero e del mentitore, soprattutto su Odisseo, il versatile eroe di Omero, personificazione della scaltrezza e capace degli espedienti più ingegnosi, pur di ottenere uno scopo per lui vantaggioso e che, come vedremo, diventerà il simbolo di Socrate stesso. Cfr. Szlezák, *Platone...*, p. 140.

[17] Cfr. *Ippia maggiore*, 301 B-C e nota 55 del medesimo dialogo.

[18] Si noti l'opposizione tra il metodo socratico del ragionare per mezzo di brevi domande e risposte ed il metodo sofistico che mirava a condurre la dimostrazione attraverso lunghi discorsi, elaborati e stilisticamente raffinati, con lo scopo non di scoprire il vero, ma di incantare gli spettatori. Metodo dialettico quello socratico, retorico quello dei Sofisti. L'esempio più significativo di questa contrapposizione è nel *Protagora*.

[19] Scuotitore della terra, ἐννοσίγαιος, è un epiteto frequente per Posidone, dio del mare.

[20] Ftia, capitale della Tessaglia, era relativamente poco rocciosa rispetto al resto della regione.

[21] *Iliade*, IX, 357-363.

[22] *Iliade*, I, 169-171.

[23] Mirmidoni, letteralmente significa formiche. Dopo che il popolo di Egina era stato distrutto, si racconta che Zeus, pregato da Eaco, avrebbe trasformato in uomini un formicaio di formiche appunto. Questi poi sarebbero emigrati con Peleo in Tessaglia. Il loro antenato ed eroe eponimo, Mirmidone appunto, attraverso la moglie Polidora sarebbe stato genero di Peleo. Cfr. Servio, *Commento a Virgilio, Eneide*, 2, 7; scolii ad *Iliade*, XVI 177.

[24] *Iliade*, IX 650-655.

[25] Chirone, il più famoso dei Centauri, era figlio di Crono e di Filira, una figlia dell'Oceano; perciò appartiene alla stessa generazione divina di Zeus e degli Olimpici. Per generarlo Crono si era unito a Filira sotto forma di un cavallo, e ciò spiega la sua doppia natura. Era nato immortale e viveva sul monte Pelio, in Tessaglia, in una grotta. A differenza degli altri centauri, si distingueva per le sue doti benefiche, tra cui l'arte di guarire uomini e animali. Fu maestro di Asclepio, amico di Peleo, pedagogo di Achille. Il suo insegnamento era basato sulla musica, l'arte della guerra e della caccia, la morale e la medicina che praticava insieme alla chirurgia. Ferito per disgrazia da Eracle suo amico, con una freccia avvelenata durante il massacro dei Centauri, si ritirò nella sua grotta e volle morire, benché fosse immortale, poiché le ferite inferte da Eracle erano inguaribili. Fu Prometeo, nato mortale, a cedergli il suo diritto alla morte. Così egli poté trovare riposo e Zeus lo mise tra le costellazioni col nome di Sagittario. Cfr. Omero, *Iliade*, II 831; Ovidio, *Fasti*, 5, 384; 413; Pindaro, *Pitiche*, 3, 5; 9, 64).

[26] Il concetto socratico-platonico della libertà di volere è strettamente connesso con il concetto di Bene, perché ad esso unicamente si riferisce (cfr. *Protagora*, 358 A ss.; *Repubblica*, 412 E; *Leggi*, V 731 C; IX 860 D ss.). Bisogna notare che nel testo greco viene usato il termine ἑκών (di propria spontanea volontà) che assume il ruolo di δυνατός (capace).

[27] La tesi di un dialogo antisocratico presenta dei limiti e delle incongruenze, perché tutto il complesso dell'opera è socratico e del suo contenuto troviamo conferma nel *Critone*, 440 D e nello storico Senofonte (*Memorabili*, IV, 2, 19, ss.), per non parlare degli sviluppi che il tema della giustizia ha nel primo libro della *Repubblica*. Al principio della involontarietà del male Platone resterà fedele per tutta l'opera successiva (cfr. *Protagora*, 354 D; *Gorgia*, 509 E; *Menone*, 77 D-E; *Repubblica* III 413; *Timeo*, 86 D; *Leggi*, V 731 C, 734 B; IX 860 D), senza tener conto del fatto che il passaggio dalla dipendenza socratica all'autonomia da parte di Platone avviene, negli altri dialoghi, attraverso un superamento interno, ma mai per una polemica, che, secondo l'interpretazione di un *Ippia minore* antisocratico, si dovrebbe ammettere ed anche in termini decisi. Di certo nel dialogo c'è una forte componente giocosa, ironica, innanzi tutto nei confronti di Ippia, della sua sterile quanto boriosa erudizione e dei suoi metodi, davanti ai quali Socrate si dichiara impotente, ma di cui si serve con un'abilità tale da trarne con facilità conclusioni opposte a quelle del Sofista.

[28] È il punto nodale dell'opera. Questo invito, carico di valenza etica, che pare così fuori luogo in un dialogo che si muove, potremmo dire esclusivamente, sul piano logico, lascia sconcertati, ma offre anche la chiave per interpretare l'opera. Infatti, più ancora che in una scelta diversa del modo di procedere (lunghi discorsi contrapposti, secondo Ippia, domanda e risposta per Socrate) il divario tra i due personaggi si manifesta proprio in questi momenti di totale incomprensione da parte del Sofista. Egli si muove nell'ambito della comune opinione e della legge (372 A) che proclamano e difendono il giusto e l'ingiusto senza conoscerne i fondamenti e che, pertanto, rischiano, soprattutto in campo educativo, di sottometterli e di condizionarli a esigenze che non sono quelle della salute dell'anima. A Socrate il giusto importa, ma come espressione del Bene in cui fortemente si radica e che l'uomo deve conoscere, se vuole appunto essere capace di attuarlo in se stesso e nella società. L'invito che Socrate rivolge a Ippia a prendersi cura della sua anima, altro non significa se non un'invocazione di salvezza che trova una sua perfetta corrispondenza in *Eutidemo* 393 A.

[29] Il termine greco ψυχή, che corrisponde al latino «anima» indica l'indole, la natura, il carattere. Ben diverso sarebbe l'equivalente di *animus* che è proprio solo dell'uomo e che corrisponde al termine greco νοῦς.

[30] Nel dialogo compaiono alcuni punti deboli nel procedimento. Risulta, infatti piuttosto arbitrario partire da esempi tratti da lavori comuni ed arti in cui si possono

commettere volontariamente degli errori per trasferire la validità di questo principio sul piano etico. Anche Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (VI, 5, 1140 b 22) si dimostra disposto ad accettare la superiorità di chi sbaglia deliberatamente, purché non si esca da un campo strettamente tecnico. Ora è impensabile che questa fragilità di ragionamento, evidente all'occhio del lettore comune, sia sfuggita a Platone; se l'ha introdotta con evidenza nel suo scritto, è perché essa aveva una funzione.

[31] Traduco δύναμις, che indica possibilità, capacità, potenzialità, con il termine «potere».

[32] Nell'argomentazione socratica la parola sapere, conoscere, assume contemporaneamente il significato di τέχνη e di ἐπιστήμη, cioè di arte e scienza, mentre, per il Sofista, essa continua ad avere una valenza solo tecnica. Nel testo greco viene usato ancora il termine δυνατός che ha assunto quello di ἐκών, capace.

[33] L'espressione «se lo vuole» (376 B) non è da intendersi come una capacità tecnica, che possa riferirsi tanto al bene quanto al male, ma come una libertà guidata nel significato etico-platonico del sapere, la quale impedisce di fare il male. Pertanto la parola «buono» (ἀγαθός) non indica un essere buono in un ambito specifico (366 D 4), ma qualifica il bene morale che è in stretta connessione con il Bene in sé»

[34] Al suo maestro il filosofo riconosce una forza dialettica non comune: egli chiede dei chiarimenti ad Ippia, ma ha un possesso precedente e sicuro dell'oggetto delle proprie domande; è il vero Odisseo della situazione, non nel senso che menta, ma perché si rivela capace tanto di dire la verità quanto di tacerla a seconda dell'interlocutore; imposta il problema, ma volutamente non lo risolve come accade in altri dialoghi, perché non ha davanti a sé la persona adatta ed il suo insegnamento andrebbe perduto. Le espressioni di riferimento al presente momento che nelle parole di Socrate si evidenziano soprattutto in due punti: «al momento» (372 A) e «scaturisca ora questa conclusione» (376 C) indicano non la difficoltà o l'impossibilità di trovare un risultato soddisfacente, quanto piuttosto il rimandare ad un'altra volta ed evidentemente anche alla presenza di un diverso interlocutore il chiarimento del risultato stesso. Al contrario, quando Ippia (369 A) afferma: «Ma io, o Socrate, in questo momento almeno, non sono in grado di dirtelo», rivela una sua condizione strutturale e destinata a permanere per tutto il dialogo ed anche oltre. Cfr. Szlezák, *Platone...*, p. 143.

[35] È evidente che la conclusione ironica, l'incertezza e la confusione di Socrate sono solamente apparenti. L'aporia conclusiva dell'*Ippia minore* è da intendersi non diversamente da quelle che chiudono tutti i dialoghi del periodo giovanile socratico. Esse nascondono un risultato ormai ottenuto, perlomeno come indicazione di una strada da percorrere per raggiungerlo; qui esso non viene esplicitato, anzi lasciato ancor più nascosto che altrove, perché è di importanza fondamentale nel pensiero del filosofo e nella formazione dei discepoli. Il risultato paradossale non è la conclusione di un ragionamento erroneo, ma di un fraintendimento da parte di Ippia del vero valore delle affermazioni e delle parole di Socrate. Il suo superamento avviene, se lo si interpreta, non solo in base alla correttezza formale del ragionamento, ma con l'aiuto della teoria delle Idee di Platone e, soprattutto, con il riferimento al Bene.

IONE

[Sull'Iliade]

I poeti ci dicono che attingono i loro canti da fonti che versano miele e da giardini e da boschetti che sono sacri alle Muse, e che a noi li portano come fanno le api, anch'essi volando come le api. E dicono il vero! Infatti, cosa lieve, alata e sacra è il poeta, ed è incapace di poetare, se prima non sia ispirato dal dio e non sia fuori di senno, e se la mente non sia interamente rapita. Finché rimane in possesso delle sue facoltà, nessun uomo sa poetare o vaticinare.

534 A - B

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dello «Ione»

I. Breve preludio. Presentazione del rapsodo [530 A - C]

II. Parte prima. L'attività del rapsodo non è un'arte [530 C - 533 C]

1. Ione dice d'intendersi solo di Omero [530 C - 531 D]
2. Confutazione delle tesi di Ione [531 D - 532 B]
3. L'abilità di Ione non si basa su conoscenza e su scienza [532 B - 533 D]

III. Parte seconda. Il fondamento della poesia [533 C - 536 D]

1. I poeti sono tali per divina ispirazione [533 C - 535 A]
2. La divina ispirazione si infonde anche nel rapsodo e coinvolge gli ascoltatori [535 A - E]
3. La magica catena che la divina ispirazione produce [535 E - 536 D]

IV. Parte terza. Pretesa di Ione di avere anche scienza e sua inconsistenza [536 D - 541 B]

1. Le conoscenze vertono su specifici oggetti [536 D - 538 A]
2. La poesia tratta di molte cose di cui né i poeti né i rapsodi sono conoscitori specifici [538 A - 539 D]
3. L'arte del rapsodo riguarderebbe ciò che è conveniente dire [539 D - 540 D]
4. Un buon rapsodo sarebbe anche un buon condottiero [540 D - 541 B]

V. Conclusione. Il rapsodo svolge la sua attività non per scienza ma per ispirazione [541 B - 542 B]

Il personaggio Ione e il rapsodo

Ione viene descritto all'inizio con l'articolo premesso al suo nome (τὸν Ἴωνα χαίρειν), che indica personaggio noto (come anche in italiano, ad esempio, si dice il Pascoli, il Carducci, ecc.). Tuttavia, il personaggio non ci è noto da altre fonti.

Rappresenta in modo emblematico il «rapsodo» e la sua professione. Il rapsodo per parecchio tempo presso i Greci ebbero il r[illegible]blo di recitare le poesie e in particolare i poemi omerici.

Recitavano a memoria, su una specie di palco, anche con abilità di attori (cfr. 532 D, 536 A), con attraenti vesti e ben adornati (530 B, 535 D). Dapprima accompagnarono la recitazione dei poemi con il suono della lira; successivamente tennero in mano una verga a mo' di scettro.

Nelle grandi feste partecipavano a gare organizzate nelle maggiori Città greche. Ebbero all'inizio molta importanza nella società greca in quanto costituirono uno strumento di comunicazione significativo nell'ambito della cultura consegnata prevalentemente all'oralità.

La loro massima diffusione ebbe luogo nei secoli V e IV. Ma non tardarono le critiche, col nascere e diffondersi di una cultura critica. Erano giudicati in possesso

di non adeguate e poco credibili conoscenze. Lo *Ione* è appunto un documento esemplare di queste critiche. Cfr. anche quello che dice Senofonte, *Memorabili*, IV 2, 10.

Tuttavia, non è il rapsodo come tale il centro focale del dialogo: Platone, partendo dal rapsodo, mira a chiarire quale sia la natura del fatto artistico e del poeta: fondamento della poesia non è la scienza, ma l'ispirazione.

Scena e cronologia del dialogo

Il luogo e il tempo dell'azione dello *Ione* sono lasciati indeterminati.

Invece, c'è un elemento che potrebbe aiutarci a datarne la composizione in modo abbastanza preciso.

A p. 541 C Ione dice che Efeso, la sua Città natale, era governata dagli Ateniesi. Ora, nel 412 a.C. Efeso era contro Atene (cfr. Tucidide, IV 50). Nel 394 a.C., fu invece ancora sotto il dominio di Atene. Ma nel 390 tornò ad essere alleata di Sparta contro Atene. Dunque, la composizione del dialogo va collocata fra il 394 e il 391 a.C.

Una affermazione come quella che si legge a p. 541 C non potrebbe essere stata scritta prima del 394 e neppure dal 390 a.C. in poi.

Perciò Platone dovette avere circa 35 anni, quando compose lo *Ione*, e quindi dovette essere già in pieno possesso di una ben matura concezione della poesia (e degli interpreti dei poeti) quale frutto di divina ispirazione e non di scienza, come invece è la filosofia.

Sulla autenticità del dialogo oggi non ci sono più dubbi e i pregiudizi ottocenteschi sono stati ormai del tutto smantellati.

Breve preludio. Presentazione del rapsodo

[Steph., I, p. 530 A]

SOCRATE – Illustre Ione, salute! Da dove sei giunto, ora, fra noi? Dalla tua patria, Efeso?[1]

IONE – No, Socrate, da Epidauro[2]; dalle feste in onore di Asclepio[3].

SOCRATE – Come? Gli abitanti di Epidauro hanno organizzato anche gare di rapsodi in onore del dio?

IONE – Proprio così. E anche gare di altre arti sacre alle Muse.

SOCRATE – Davvero? Anche tu hai partecipato a qualche gara per noi? E come ti è andata la gara? *[B]*

IONE – Abbiamo vinto i primi premi, o Socrate!

SOCRATE – Bene! Fa' in modo che vinciamo anche alle Panatenee[4].

IONE – Sarà così, se dio vorrà.

SOCRATE – Ho invidiato spesso voi rapsodi per la vostra arte, o Ione. Infatti, è davvero invidiabile sia l'essere ornati nel corpo in modo che sia sempre conveniente per la vostra arte e avere un così splendido aspetto, sia l'essere sempre in compagnia di molti e buoni poeti, in specie di Omero, che è il più eccellente e divino di tutti i poeti, e intendere *[C]* non solo le loro parole, ma anche il loro pensiero. Infatti, uno non sarebbe un buon rapsodo, se non comprendesse le parole del poeta[5]. Il rapsodo deve essere, per i suoi uditori, l'interprete del poeta, e non può fare questo chi non intende ciò che dice il poeta. Tutto ciò è veramente degno d'invidia!

Parte prima. L'attività del rapsodo non è un'arte

Ione dice d'intendersi solo di Omero

IONE – Dici il vero, o Socrate! È proprio questa la parte della mia arte che mi ha dato più da fare. Ma ora credo di saper parlare di Omero meglio di tutti, così che né Metrodoro *[D]* di Lampsaco[6], né Stesimbroto di Taso[7], né Glaucone[8], né alcun altro di quanti mi hanno preceduto, seppe dire così tanti e bei pensieri su Omero, quanti ne so dire io!

SOCRATE – Bene, Ione! È chiaro, allora, che non ti rifiuterai di darmi un saggio di questo.

IONE – E vale proprio la pena di udire come io ho bene adornato Omero: tanto che mi ritengo degno di essere incoronato con una corona d'oro dagli Omeridi![9]

SOCRATE – E io lascerò ogni altra mia faccenda per poterti ascoltare! *[531 A]* Ora, però, rispondi a questa domanda: solo su Omero sei esperto, oppure anche su Esiodo[10] e su Archiloco?[11]

IONE – No, solo su Omero. E mi pare che basti!

SOCRATE – Ma c'è qualcosa su cui Omero ed Esiodo dicono le medesime cose?

IONE – Certamente, e molte cose!

SOCRATE – E per quanto riguarda queste cose, tu sapresti spiegare meglio ciò che dice Omero o ciò che dice Esiodo?

IONE – Allo stesso modo, *[B]* o Socrate, almeno per quanto riguarda questi argomenti sui quali dicono le medesime cose.

SOCRATE – E per quanto riguarda quelle cose su cui non dicono le medesime cose? Per esempio: non dice qualcosa Omero intorno alla divinazione, e così anche Esiodo?

IONE – Certamente.

SOCRATE – E le cose che questi due poeti dicono in modo eguale e quelle che dicono in modo diverso intorno

alla divinazione, le potresti spiegare meglio tu, oppure un buon indovino?

IONE – Un indovino.

SOCRATE – Ma se tu fossi indovino e fossi in grado di spiegare quello che dicono in modo eguale, non sapresti spiegare anche quello che dicono in modo diverso?

IONE – Evidentemente. *[C]*

SOCRATE – E perché, dunque, di Omero tu sei un esperto e di Esiodo no, e neppure degli altri poeti? Forse Omero parla di cose diverse da quelle di cui parlano tutti gli altri poeti? Non ha forse cantato, per lo più, di guerre e di reciproci rapporti fra buoni e cattivi, di privati e di artefici, e di dèi che stringono relazioni fra di loro e con gli uomini e come stringono tali relazioni, e di quello che accade in cielo e nell'Ade e delle generazioni di dèi *[D]* e di eroi? Non sono forse queste le cose di cui Omero cantò nei suoi poemi?

IONE – È vero, Socrate.

Confutazione delle tesi di Ione

SOCRATE – E allora gli altri poeti? Non hanno cantato le medesime cose?

IONE – Sì, o Socrate, ma non le hanno cantate come Omero.

SOCRATE – E come? Le hanno cantate peggio?

IONE – Di molto!

SOCRATE – E Omero, invece, meglio?[12]

IONE – Meglio davvero, per Zeus!

SOCRATE – E allora, caro Ione, quando molti parlano di numeri e uno solo ne parla in modo eccellente, c'è qualcuno che saprà riconoscere *[E]* quello che parla bene?

IONE – Sì.

SOCRATE – Ed è lo stesso che sa riconoscere anche quelli che ne parlano male, oppure è un altro?

IONE – È lo stesso, evidentemente.

SOCRATE – E, questi, non è forse colui che possiede l'arte aritmetica?

IONE – Sì.

SOCRATE – E allora? Quando molti discutono di vivande sane, e uno solo ne parla in modo eccellente, la persona che sa riconoscere costui che parla in modo eccellente sarà diversa da quella che saprà riconoscere colui che parla peggio, oppure sarà la medesima?

IONE – È evidente che sarà la medesima!

SOCRATE – E chi è costui? E come si chiama?

IONE – Medico.

SOCRATE – In breve diciamo, dunque, che la stessa persona, sempre, riconoscerà, riguardo ai molti che parlano di una medesima cosa, *[532 A]* chi di loro parla bene e chi male. E se non conoscerà chi parla male, evidentemente, non conoscerà neppure chi parla bene, almeno intorno allo stesso argomento.

IONE – È così.

SOCRATE – Allora la medesima persona risulta essere esperta in ambedue le cose?

IONE – Sì.

SOCRATE – E tu non dici forse che Omero e gli altri poeti, fra i quali Esiodo e Archiloco, parlano delle stesse cose, pure se in modo non eguale, ma il primo bene e gli altri peggio?

IONE – E dico il vero.

SOCRATE – Dunque, se tu conosci colui che parla bene, *[B]* dovrai conoscere, anche, che coloro che parlano peggio, parlano, appunto, peggio.

IONE – Sembra di sì.

SOCRATE – Pertanto, o carissimo, dicendo che Ione è esperto e di Omero e degli altri poeti, non sbaglieremo, dal momento che egli ammette che la medesima persona sa giudicare adeguatamente tutti coloro che parlano delle medesime cose, e riconosce, anche, che pressoché tutti parlano delle medesime cose!

L'abilità di Ione non si basa su conoscenza e su scienza

IONE – E quale è mai, o Socrate, la ragione per cui, se qualcuno parla di qualche altro poeta, io non faccio attenzione *[C]* e non so dire nulla di valido e perfino sonnecchio, mentre, non appena qualcuno nomina Omero, improvisamente mi sveglio, sto bene attento e le parole mi vengono facili?

SOCRATE – Non è difficile, amico, indovinare la ragione. È chiaro a ciascuno, infatti, che tu non sai parlare di Omero per arte e per scienza, perché, se lo sapessi fare per arte, sapresti parlare anche di tutti gli altri poeti. L'arte poetica costituisce, infatti, un intero. O non è così?

IONE – Sì. *[D]*

SOCRATE – Ora, quando si prenda in considerazione una qualsiasi arte nel suo intero, il metodo con cui la si esamina non è lo stesso che vale anche per tutte le altre? O c'è bisogno, Ione, che io ti spieghi perché dico questo?

IONE – Certo, per Zeus, o Socrate! Me la godo udire voi sapienti.

SOCRATE – Vorrei proprio che tu dicessi il vero, o Ione. Ma sapienti siete voi rapsodi e attori e coloro dei quali recitate i poemi. Io, invece, dico nient'altro che la semplice verità, *[E]* così come può fare un profano. Infatti, vedi quanto sia da inesperto e da profano e alla portata di tutti la cosa che poco fa ti ho chiesto, ossia che, quando si prende in considerazione un'arte nella sua interezza, vale per essa lo stesso metodo di esame. Scegliamone una come esempio: la pittura è un'arte che costituisce un intero?

IONE – Sì.

SOCRATE – E hai mai visto qualcuno che di Polignoto figlio di Aglafonte[13] sappia mostrare quali opere siano belle e quali no, e che, invece, non sappia fare questo per gli altri pittori? *[533 A]* E, anzi, che quando qualcuno gli mostri opere di altri pittori si addormenti, si trovi impacciato e non sappia assolutamente che cosa dire, mentre quando debba dire il suo parere su Polignoto, o su qualunque altro pittore tu voglia, purché sia un pittore unico, improvvisamente si risvegli, si faccia attentissimo e gli vengano con facilità le parole?

IONE – No per Zeus! No certo!

SOCRATE – E allora? Hai mai visto nel campo della scultura, qualcuno che sappia mostrare le statue ben scolpite solamente di Dedalo figlio di Metione[14], *[B]* o solo di Epeo figlio di Panopeo[15], o di Teodoro di Samo[16], o di qualunque altro scultore tu voglia, e che, invece, di fronte alle statue di altri scultori non sappia dire parola, sia impacciato e sonnecchiante?

IONE – No, per Zeus, neanche questo non ho mai visto.

SOCRATE – Ma io penso che, neppure nell'arte del suonare il flauto o in quella di suonare la cetra né nell'arte del canto con cetra, né in quella della rapsodia, tu abbia mai visto uno che sia valente interprete di Olimpo[17] o di Tamiri[18] o di *[C]* Orfeo[19], o di Femio il rapsodo d'Itaca[20], e che, invece, solo per Ione di Efeso resti impacciato e non sappia dire quali canti reciti da buon rapsodo e quali no!

IONE – Su questo non ho nulla da obiettarti, o Socrate. Ma so di certo questo: che, quando io parlo di Omero, parlo meglio di tutti e ho facilità di parole, e anche gli altri lo riconoscono; invece, sugli altri poeti no! Vedi un po' tu quale sia la ragione di questo fatto.

Parte seconda. Il fondamento della poesia

I poeti sono tali per divina ispirazione[21]

SOCRATE – Lo vedo, o Ione, e cercherò di far vedere anche a te *[D]* come mi pare stia la cosa.

Questa che ti fa parlare tanto bene su Omero, come dicevo poco fa, non è un'arte: ciò che ti muove è una divina forza, come nella pietra che Euripide ha chiamato «Magnete» e che la gente chiama «Eraclea»[22]. Anche questa pietra, infatti, non solo attira gli anelli di ferro, ma infonde altresì una forza negli anelli medesimi, in modo che, a loro volta, essi possano produrre questo stesso effetto della pietra e attrarre altri *[E]* anelli: e in questo modo, talvolta, si forma una lunga catena di anelli che pendono l'uno dall'altro. E tutti quanti dipendono dalla forza di quella pietra!

Così, anche la Musa rende <i poeti> ispirati, e attraverso questi ispirati, si forma una lunga catena di altri che sono invasati dal dio.

E, certo, tutti i buoni poeti epici non per possesso di arte, ma perché sono ispirati e posseduti dal dio compongono tutti questi bei poemi, e, così, anche i buoni poeti melici: e come i coribanti *[534 A]* danzano fuori di senno, così, fuori di senno, i poeti melici compongono i loro bei carmi, e quando entrano nell'armonia e nel ritmo, sono invasati e squassati da furore bacchico.

E come le baccanti[23], allorché sono invasate, attingono ai fiumi miele e latte e invece allorché sono in senno non lo sanno fare, così si comporta anche l'animo dei poeti melici, come essi stessi dicono. Infatti, proprio i poeti ci dicono che *[B]* attingono i loro canti da fonti che versano miele e da giardini e da boschetti che sono sacri alle Muse, e che a noi li portano come fanno le api, anch'essi volando come le api.

E dicono il vero!

Infatti, cosa lieve, alata e sacra è il poeta, e incapace di poetare, se prima non sia ispirato dal dio e non sia fuori di senno, e se la mente non sia interamente rapita. Finché rimane in possesso delle sue facoltà, nessun uomo sa poetare o vaticinare[24].

Dunque, poiché non per arte poetano e dicono molte e belle cose *[C]* intorno agli argomenti di cui trattano, come tu intorno ad Omero, bensì per sorte divina, ciascuno dei poeti può fare bene solamente ciò a cui la Musa lo spinge: chi ditirambi[25], chi encomi[26], chi iporchemi[27], chi poemi[28], chi giambi[29]; per tutto il resto, invece, ciascuno di essi non vale nulla.

In effetti, non per scienza compongono i loro carmi, ma per una forza divina, perché, se sapessero parlare bene di una cosa per arte, saprebbero parlare bene anche di tutte le altre. E il dio toglie loro la mente e si serve di loro come di ministri, *[D]* così come fa con i vati e con i profeti, perché noi, ascoltandoli, possiamo comprendere che non sono essi che dicono cose tanto mirabili, dal momento che la loro mente non è in loro, ma che è il dio stesso che le dice, e parla a noi attraverso loro.

E la prova più grande di quanto sto dicendo è Tinnico di Calcide[30], il quale non compose alcun carme degno di ricordo, ma solo il peana che tutti cantano, che è forse il più bello di tutti i canti e che, come dice lui stesso, è interamente *[E]* «invenzione delle Muse».

Soprattutto in questo caso a me pare che il dio abbia voluto chiaramente dimostrarci, perché non avessimo alcun dubbio, che quei bei poemi non sono umani, né opera di uomini, ma che sono divini e opera di dèi, e che i poeti non sono altro che interpreti degli dèi, in quanto ognuno è posseduto da quel dio che lo possiede. E, per dimostrare ciò, il dio per bocca del poeta del più modesto valore *[535 A]* cantò il canto più bello.

Ti pare che dica il vero, o Ione, oppure no?

IONE – Sì, per Zeus! Tu mi tocchi l'anima con questi ragionamenti, o Socrate! Pare anche a me che i buoni poeti siano, per divina ispirazione, gli interpreti degli dèi presso di noi!

La divina ispirazione si infonde anche nel rapsodo e coinvolge gli ascoltatori

SOCRATE – E voi rapsodi, dal canto vostro, non interpretate le opere dei poeti?

IONE – È vero anche questo.

SOCRATE – E, dunque, non siete voi interpreti di interpreti?

IONE – Certamente. *[B]*

SOCRATE – Allora dimmi anche questo, o Ione, e non nascondermi ciò che ti chiedo. Quando tu reciti bene dei versi e commuovi profondamente gli spettatori, sia che tu canti Odisseo che balza sulla soglia di casa e appare ai Proci spargendo le frecce ai suoi piedi[31], o Achille che si lancia su Ettore[32] o qualcuna delle sventure di Andromaca[33], o di Ecuba[34], o di Priamo[35]; ebbene, in quel momento, sei in possesso della tua ragione o sei fuori *[C]* di te, e l'anima tua per ispirazione divina crede di essere presente ai fatti che narri, sia che essi avvengano in Itaca, a Troia o in altro luogo qualsiasi cui si riferiscono i carmi?

IONE – Come è chiara, per me, o Socrate, questa prova che mi porti! Ti risponderò senza nasconderti nulla. Quando recito qualche cosa che muove a compassione, gli occhi mi si riempiono di lacrime; e quando recito qualcosa di pauroso e terribile, mi si rizzano i capelli sul capo dallo spavento, e il cuore mi sussulta! *[D]*

SOCRATE – E allora? Diremo, o Ione, che sia in senno quest'uomo, il quale, ornato di variopinte vesti[36] e di corone d'oro, pianga nei sacrifici e nelle feste, senza che abbia perduto nessuna di queste sue cose, o provi timore stando in mezzo a più che ventimila persone amiche, senza che nessuno lo spogli o gli faccia ingiustizia?

IONE – No, per Zeus, o Socrate, a dire il vero.

SOCRATE – E non sai che sulla maggior parte degli spettatori voi producete questi medesimi effetti? *[E]*

IONE – Lo so bene, perché ogni volta, dall'alto del mio palco, li vedo piangere, guardare attoniti e allibire alle mie parole. Io devo fare bene attenzione: infatti, se piangeranno, riderò poi io ricevendo i denari; e se rideranno, piangerò io perdendo i denari.

La magica catena che la divina ispirazione produce

SOCRATE – E sai che questo spettatore è l'ultimo degli anelli, che, come ti dicevo, ricevono, l'uno dall'altro, la forza della pietra Eraclea?

Quello che sta in mezzo sei tu, *[536 A]* rapsodo e attore; il primo è il poeta stesso.

E il dio, attraverso tutti questi anelli trae l'anima dell'uomo dove vuole, facendo in modo che ricevano la forza uno dall'altro.

E dal poeta, come da quella pietra, pende una assai lunga catena di coreuti, di maestri e istruttori, che stanno appesi lateralmente agli anelli che pendono dalla Musa.

E un poeta pende da una Musa e un altro da un'altra: e questo noi lo chiamiamo «essere posseduto», il che *[B]* significa pressoché la stessa cosa, perché «è tenuto».

E da questi primi anelli, ossia dai poeti, altri pendono a loro volta, e sono ispirati chi da uno chi da un altro: alcuni da Orfeo, altri da Museo[37]; ma i più sono «posseduti» e sono «tenuti» da Omero!

E tu, o Ione, sei uno di questi e sei posseduto da Omero. E quando qualcuno canti qualche altro poeta, tu ti

addormenti e non sai che dire, mentre, non appena uno canta un carme di Omero, improvvisamente ti risvegli, la tua anima sobbalza, e le cose che dici ti vengono con facilità! *[C]* Questo avviene perché non per arte né per scienza tu dici quel che dici intorno ad Omero, ma per sorte e possessione divina .

E come i coribanti sentono acutamente solo il canto di quel dio da cui sono posseduti e trovano con facilità gesti e parole per quel canto, mentre degli altri canti non si danno cura, allo stesso modo anche tu, o Ione, non appena qualcuno menzioni Omero, hai facilità di parola, mentre degli altri poeti non sai che cosa dire. *[D]* E la ragione che tu mi domandavi, ossia perché su Omero hai facilità di parola e non per gli altri poeti, è proprio questa: che non per arte, ma per sorte divina tu sei valente elogiatore di Omero.

Parte terza. Pretesa di Ione di avere anche scienza e sua inconsistenza

Le conoscenze vertono su specifici oggetti

IONE – Tu dici bene, o Socrate. Però mi stupirei se tu dicessi tanto bene da convincermi che io esalto Omero in uno stato di possessione e di mania. Anzi, penso che non sembrerei tale neppure a te, se mi ascoltassi quando parlo su Omero.

SOCRATE – Ma io voglio proprio ascoltarti, però non prima *[E]* che tu mi abbia risposto a questa domanda: delle cose di cui parla Omero, di quale, in particolare, tu sai parlare bene? Non certo di tutte quante!

IONE – Sappi, o Socrate, che non ce n'è neppure una di cui io non sappia parlare bene!

SOCRATE – Non, però, anche di quelle cose che, per caso, ignori e di cui, invece, Omero parla.

IONE – Quali sono queste cose delle quali Omero parla e che io ignoro? *[537 A]*

SOCRATE – Non parla forse Omero, di arti, molto e in molti luoghi? Ad esempio, egli parla – tra l'altro – dell'arte dell'auriga. Se mi ricordo i versi te li dirò.

IONE – Te li dirò io. Li so a memoria!

SOCRATE – Dimmi, allora, quello che Nestore dice a suo figlio Antiloco, quando lo esorta a fare attenzione alla voltata nella corsa dei cavalli fatta in onore di Patroclo.

IONE – *Piegati intanto nel cocchio ben intrecciato, / [B] un poco a sinistra di quelli; ma il cavallo di destra / pungola e sprona, allentando le redini, / e il cavallo di sinistra ti sfiori la mèta, / in modo che il mozzo sembri raggiungere l'esterno / della ruota ben fatta; ma cerca di non sfiorare la pietra*[38]. *[C]*

SOCRATE – Basta così. Ora, o Ione, se in questi versi Omero parli in modo giusto oppure no, lo saprà meglio un medico o un cocchiere?

IONE – Un cocchiere, evidentemente!

SOCRATE – Forse per il motivo che possiede quest'arte, o per qualche altro motivo?

IONE – No, ma perché possiede l'arte.

SOCRATE – E non è forse stata data dal dio a ciascuna arte la capacità di conoscere un dato oggetto? Infatti, ciò che conosciamo con l'arte del pilota, non lo conosciamo anche con la medicina.

IONE – No certo.

SOCRATE – Né le cose che conosciamo con l'arte medica le conosciamo anche con l'arte del costruire. *[D]*

IONE – No certo.

SOCRATE – E non è così anche per tutte le altre arti? Ciò che conosciamo con una data arte non lo conosciamo

anche con un'altra? Ma, dimmi, prima, questo: affermi tu che un'arte è differente da un'altra?

IONE – Sì.

SOCRATE – Allora guarda il procedimento che io seguo: quando un'arte è conoscenza di determinati oggetti e un'altra arte è conoscenza di altri oggetti, io do ad una un nome e all'altra un nome diverso. *[E]* Fai così anche tu?

IONE – Sì.

SOCRATE – Infatti, se fossero conoscenza dei medesimi oggetti, come potremmo distinguere l'una dall'altra, dal momento che le medesime cose si potrebbero conoscere per mezzo dell'una e dell'altra? Per esempio: io so che queste sono cinque dita e, questo, lo sai anche tu come lo so io. Orbene, se ti chiedessi se tu ed io conosciamo queste stesse cose con la medesima arte, cioè con l'aritmetica, oppure con una diversa arte, tu mi risponderesti, senza alcun dubbio, che lo facciamo con la medesima arte.

IONE – Sì. *[538 A]*

SOCRATE – E ora rispondimi alla questione che prima ti esponevo: se, cioè, ti sembra che sia così anche nel caso di tutte le altre arti; se ti pare, cioè, che con la medesima arte necessariamente noi conosciamo le medesime cose, e con diverse arti cose che non sono le stesse. Infatti, se si tratta di arte diversa, necessariamente conosceranno cose diverse.

IONE – Così mi sembra, o Socrate.

La poesia tratta di molte cose di cui né i poeti né i rapsodi sono conoscitori specifici

SOCRATE – Dunque, chi non possiede un'arte, non sarà in grado di conoscere bene le cose che si dicono e che si fanno con quest'arte. *[B]*

IONE – Dici il vero.

SOCRATE – Allora, tornando ai versi che mi hai recitato, saprai meglio tu oppure un auriga se Omero dice bene o dice male?

IONE – Un auriga.

SOCRATE – Infatti, tu sei un rapsodo e non un auriga.

IONE – Appunto.

SOCRATE – E l'arte rapsodica è diversa dall'arte dell'auriga?

IONE – Sì.

SOCRATE – E se è diversa, deve essere, anche, conoscenza di cose diverse.

IONE – Sì.

SOCRATE – E quando Omero narra di Ecamede, ancella di Nestore, che dà da bere una pozione a Macaone ferito, *[C]* dice all'incirca così: *con vino di Pramno, e sopra grattava formaggio di capra / con una grattugia di bronzo, e aggiungeva cipolla, companatico alla pozione*[39].

Ebbene, se Omero dica correttamente o no, lo dovrà giudicare la medicina o l'arte rapsodica?

IONE – La medicina.

SOCRATE – E quando Omero dice: *[D] e calò al fondo, simile ad una palla di piombo, / la quale lungo un corno di bue agreste impetuosa / scende a portare rovina fra i pesci voraci*[40], noi affermiamo che è compito dell'arte della pesca, oppure dell'arte rapsodica, il giudicare queste cose che egli dice e se le dice bene?

IONE – È evidente, o Socrate, che sarà compito dell'arte della pesca.

SOCRATE – Fa' ora attenzione. Se, interrogandomi, tu mi facessi questa domanda: «Poiché, *[E]* dunque, o Socrate, tu trovi in Omero argomenti il cui giudizio spetta a ciascuna di queste arti di cui si è detto; ebbene, trovami anche quelle che sono di competenza degli indovini e dell'arte divinatoria: trovami, cioè, quali sono quelle cose che spetta all'indovino saper giudicare se siano dette bene o male».

In tal caso, fa' bene attenzione

come io ti risponderei in modo semplice e corretto. Infatti, molte volte Omero parla di queste cose, nell'*Odissea*, per esempio, là dove l'indovino Teocli-meno[41], appartenente ai discendenti di Melampo[42], dice ai Proci: *[539 A] O sciagurati, che sventura state per subire? La notte a voi / avvolge le teste, le facce e, in basso, le gambe, /un forte gemito vi brucia, e le guance son piene di lacrime; / di ombre è pieno il vestibolo, e pieno anche il cortile, /che stan scendendo dall'Erebo sotto la tenebra; e il sole / [B] dal cielo è scomparso e si è diffusa una infesta caligine*[43].

E anche in molte parti dell'*Iliade*, per esempio nella battaglia presso le mura: *E un uccello a loro venne, mentre bramavano passare, / un'aquila dal volo alto, che stringeva a sinistra la schiera, / [C] che portava negli artigli un serpe rosso sanguigno, mostruoso, / vivo e ancora palpitante; ancor pronto a combattere. / E infatti colpì l'aquila che lo teneva, nel petto alla base del collo, / piegandosi indietro; allora essa lo gettò a terra lontano da sé /colta dal dolore, e lo scagliò giù in mezzo alla folla, [D] / e, lanciato un grido, fuggì a volo con i soffi del vento*[44].

Sono queste e altre simili a queste – io ti risponderei – le cose che tocca ai vati giudicare e considerare.

IONE – E diresti bene, o Socrate.

L'arte del rapsodo riguarderebbe ciò che è conveniente dire

SOCRATE – Anche tu dici il vero, o Ione. Ed ora, come ti ho scelto dall'*Odissea* e dall'*Iliade* le cose che sono di competenza del vate, quelle che lo sono del medico, *[E]* quelle che lo sono del pescatore, così sceglimi tu pure, dal momento che sei più esperto di Omero, le cose che sono di competenza del rapsodo e dell'arte rapsodica: quelle, cioè, che al rapsodo, e solo al rapsodo, e non agli altri, tocca esaminare e giudicare.

IONE – Te lo dico, o Socrate; tutte quante!

SOCRATE – Ma non dire «tutte quante», o Ione! O sei così smemorato? Davvero non conviene, ad un rapsodo, essere smemorato![45] *[540 A]*

IONE – E di che cosa mai non mi ricordo?

SOCRATE – Non ti ricordi di aver detto che l'arte del rapsodo è diversa da quella del cocchiere?

IONE – Me ne ricordo.

SOCRATE – E, se sono diverse, non dovrai forse convenire, anche, che conosceremo cose diverse?[46]

IONE – Sì.

SOCRATE – Dunque, stando al tuo ragionamento, l'arte rapsodica non conoscerà tutto, e neppure il rapsodo!

IONE – Eccetto, forse, queste cose, o Socrate. *[B]*

SOCRATE – Eccetto tutte le cose di questo tipo, vuoi dire: cioè, all'incirca, tutte le cose che appartengono alle altre arti. Ma che cosa conoscerà, allora, l'arte rapsodica, dal momento che non conoscerà tutto?

IONE – Quelle cose, io penso, che conviene dire ad un uomo, quali a una donna, quali ad un servo, quali ad un libero, quali ad uno che comanda e quali ad uno che è comandato.

SOCRATE – E quelle cose che conviene dire a colui che comanda la nave in mare quando è sbattuta dalla tempesta, secondo te, lo saprà meglio il rapsodo oppure il pilota?

IONE – No, ma, questo almeno, lo saprà meglio il pilota. *[C]*

SOCRATE – E ciò che deve dire chi governa un malato, lo saprà meglio un rapsodo o un medico?

IONE – No, neppure questo!

SOCRATE – Ma quello che conviene dire ad un servo, intendi dire?

IONE – Sì.

SOCRATE – Per esempio, quello che conviene dire al servo che si occupa di

buoi, quando ammansa i buoi selvaggi, lo saprà meglio il rapsodo oppure il mandriano?

IONE – No certo!

SOCRATE – Ma forse, quello che conviene dire ad una donna che tesse la lana per ciò che riguarda la tessitura della lana? *[D]*

IONE – No.

SOCRATE – Allora conoscerà quello che conviene che dica un condottiero di eserciti quando esorta i soldati?

IONE – Sì, queste sono le cose che conoscerà il rapsodo!

Un buon rapsodo sarebbe anche un buon condottiero

SOCRATE – E allora? L'arte del rapsodo sarà l'arte del condottiero?

IONE – Comunque sia, io saprei quali cose convenga dire ad un condottiero.

SOCRATE – Forse perché sei anche condottiero, o Ione! E, infatti, se ti trovassi ad essere esperto di cavalli e ad un tempo anche esperto di cetra, sapresti distinguere i cavalli *[E]* ben addestrati e mal addestrati. Ma se io ti domandassi: «Con quale delle due arti, o Ione, tu conosci i cavalli ben addestrati? Con l'arte che ti fa essere esperto di cavalli o con quella che ti fa essere esperto della cetra?». Ebbene, che cosa mi risponderesti?

IONE – Con quella che mi fa essere esperto di cavalli, ti risponderei.

SOCRATE – E se tu conoscessi anche i buoni suonatori di cetra, converresti di conoscerli con quell'arte che ti fa essere esperto di cetra, non con quella che ti fa essere esperto di cavalli!

IONE – Sì.

SOCRATE – Ma poiché tu conosci anche le cose riguardanti l'arte del condottiero, le conosci in quanto sei condottiero, o in quanto sei un rapsodo?

IONE – Non mi pare che ci sia differenza. *[541 A]*

SOCRATE – Come? Dici che non c'è differenza? Secondo te, l'arte del rapsodo e l'arte del condottiero sono una sola oppure sono due?

IONE – Mi sembra che siano un'arte sola.

SOCRATE – Dunque, chi è buon rapsodo sarà, ad un tempo, anche buon condottiero?

IONE – Certo, Socrate!

SOCRATE – E allora, anche chi è buon condottiero sarà, ad un tempo, buon rapsodo?

IONE – Questo non mi sembra.

SOCRATE – Ma questo almeno ti sembra: che chi è buon *[B]* rapsodo è, ad un tempo, anche buon condottiero.

IONE – Certamente.

SOCRATE – Ora, tu non sei forse il miglior rapsodo dei Greci?

IONE – Sì, Socrate. E di molto!

SOCRATE – Dunque, o Ione, tu sei anche il migliore condottiero dei Greci.

IONE – Certamente, o Socrate: e lo sono perché anche questo l'ho imparato dai poemi di Omero.

Conclusione. Il rapsodo svolge la sua attività non per scienza ma per ispirazione

SOCRATE – E perché, dunque, o Ione, per gli dèi, essendo tu fra i Greci sommo rapsodo e sommo condottiero, te ne vai in giro per la Grecia a fare il rapsodo e non fai il condottiero? *[C]* O ti sembra che i Greci abbiano molto bisogno di un rapsodo incoronato di aurea corona e non di un condottiero?

IONE – La nostra Città, o Socrate, è governata da voi politicamente e militarmente e non ha bisogno di un condottiero[47]; la vostra Città, così come quella degli Spartani, non mi sceglierebbe certo come stratega, perché voi ritenete di bastare a voi stessi.

SOCRATE – O Ione carissimo, non conosci Apollodoro di Cizico?[48]

IONE – E chi è costui?

SOCRATE – È quello che gli Ateniesi hanno più volte eletto come loro condottiero, *[D]* anche se era uno straniero. E Fanostene di Andro[49], ed Eraclide di Clazomene?[50] Anche costoro, pur essendo stranieri, la nostra Città, dopo averli accolti perché sono degni di stima, li eleva alle cariche di condottiero ed anche ad altre cariche! Invece Ione di Efeso non lo sceglierà come condottiero e non lo onorerà, anche se sembrerà degno di considerazione? E che, dunque? Non siete forse voi di Efeso Ateniesi fin dal tempo antico[51], e non è forse Efeso *[E]* inferiore ad alcun'altra Città?

Ma tu, o Ione, se dici il vero, se, cioè, per arte e per scienza sai esaltare Omero, ti comporti in modo ingiusto: dopo avermi dichiarato di sapere molte e belle cose su Omero, e dopo aver promesso di darmene un saggio, ora mi inganni e sei tanto lontano dal darmi questo saggio, che non mi vuoi nemmeno dire quali sono le cose di cui tu sei esperto, anche se io sto insistendo già da un bel pezzo! Ma come Proteo[52], tu ti tramuti in mille forme, rivolgendoti in su e in giù, finché, da ultimo, dopo essermi sfuggito di mano, sei ricomparso condottiero, pur di non farmi vedere quanto sei bravo nella sapienza su Omero! *[542 A]*

Se dunque, come dicevo poco fa, sei bravo su Omero per arte, e, dopo avermene promesso un saggio, mi inganni, sei ingiusto. Se, invece, non per arte, ma per sorte divina, posseduto da Omero, senza che tu nulla sappia, dici molte e belle cose sul poeta, come io sostenevo, non sei ingiusto.

Scegli, dunque, come tu vuoi essere considerato da noi: uomo ingiusto o uomo divino. *[B]*

IONE – C'è una bella differenza, o Socrate: è molto meglio essere considerato uomo divino!

SOCRATE – E ciò che tu ritieni essere meglio noi te lo accordiamo, o Ione: sii lodatore di Omero come un uomo divino e non come uno che ha l'arte.

NOTE

[1] Efeso era una delle Città dell'antica Ionia, situata sulla costa occidentale dell'Asia minore. Fu famosa nell'antichità per il suo tempio consacrato ad Artemide. Ad Efeso nacque uno dei più grandi filosofi presocratici: Eraclito.

[2] Epidauro era una Città dell'Argolide, sacra ad Asclepio, dio della medicina. In essa si trovava anche una scuola medica consacrata al dio, che nell'antichità fu molto famosa.

[3] Le grandi feste in onore di Asclepio si celebravano ogni quattro anni.

[4] Sulle Panatenee si veda quanto diciamo alla nota 17 dell'*Eutifrone*.

[5] Sulla figura del rapsodo si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[6] Metrodoro di Lampsaco, discepolo di Anassagora (n. 61 nella raccolta Diels-Kranz), propose una interpretazione allegorica di Omero, che cercava di presentare gli dèi omerici come rappresentazioni di elementi o realtà naturali; in tal modo Omero veniva riscattato dalle severe critiche e condanne di Senofane.

[7] Stesimbroto di Taso dava lezioni a pagamento su Omero, come ci informa Senofonte, *Simposio*, III 6.

[8] Questo personaggio è di difficile identificazione. Può essere Glaucone di Teo, di cui parla Aristotele, *Retorica*, 1040 3 b 26. Sempre Aristotele cita un Glaucone senza indicazione del luogo di origine, come qui Platone, in *Poetica*, 1641 b 1 e si potrebbe trattare di Glaucone di Reggio, autore di un'opera dal titolo *Sui poeti e sui musici antichi*. A meno che, non indicando il luogo di origine, gli autori non pensassero a un Glaucone di Atene, che però non ci è noto.

[9] Sugli Omeridi si veda quanto diciamo nella nota 103 al *Fedro*.

[10] Su Esiodo si veda la nota 27 al *Carmide*.

[11] Archiloco di Paro fu poeta lirico del sec. VII a.C., molto apprezzato dagli antichi. Di lui ci sono pervenuti solo frammenti.

[12] Si tenga presente che, nel ragionamento che qui fa Platone, «meglio» e «peggio» riguardano i contenuti conoscitivi del discorso, non il modo formale (oggi diremmo «estetico») di comunicarli. Insomma, la poesia e il suo interprete sono affrontati da Platone nell'ottica della conoscenza del vero.

[13] Polignoto di Tarso fu un celebre pittore della prima metà del V secolo a.C. Era particolarmente famoso per i suoi dipinti fatti nella Stoa Pecile, il grande portico che fu scelto dagli Stoici come luogo di incontro (e da cui presero nome). È menzionato anche da Aristotele, *Politica*, VIII 5, 1340 a 37; *Poetica*, 2, 1448 a 5; 6, 1450 a 27 s. (in quest'ultimo passo lo giudica «un valente pittore di carattere»).

[14] Su Dedalo si veda quanto diciamo nella nota 24 all'*Eutifrone*.

[15] Epeo era stato artefice del cavallo di Troia, sotto la guida di Atena; cfr. Omero, *Odissea*, VIII 493 e XI 523.

[16] Teodoro di Samo visse a cavaliere fra il VII e il VI secolo a.C.; cfr. Erodoto, I 51.

[17] Olimpo era considerato dagli antichi discepolo di Marsia, da cui aveva imparato, e quindi diffuso, l'arte di suonare il flauto; cfr. *Simposio*, 215 C; *Leggi*, III 677 D.

[18] Tamiri, mitico aedo e suonatore di cetra, essendosi vantato della sua arte al punto

di ritenersi capace di vincere perfino le Muse, fu da esse punito con l'accecamento e la dimenticanza della sua arte; cfr. Omero, *Iliade*, II 594 ss.

[19] Su Orfeo, mítico poeta della Tracia, considerato figlio di Apollo e della Musa Calliope, si veda quanto diciamo alla nota 35 al *Simposio* e 28, 46 al *Protagora*.

[20] Femio era il cantore della corte di Ulisse; cfr. Omero, *Odissea*, I 154, 325 ss.; XVII 263; XXII 330 ss.

[21] Le pagine che seguono sono diventate un luogo classico. Quanto qui viene detto va messo in connessione con il concetto di «divina mania» di cui Platone parla nel *Fedro*.

[22] Euripide parlava del *magnete* nell'*Eneo*, tragedia perduta (fr. 567 Nauck), traendo il nome dalla Città di Magnesia, mentre la gente la chiamava *eraclea*, traendo il nome dalla Città di Eraclea in Asia Minore, non lontana da Magnesia.

[23] Sui coribanti e sulle Baccanti (o Menadi, o Tiadi), cfr. quanto diciamo sopra alle note 12, 106 al *Fedro*, 30 al *Critone;* cfr. anche nota 33 all'*Eutidemo*.

[24] Gli studiosi rilevano un certo anticipo di questa concezione in Democrito; si vedano i frammenti 17 e 18 Diels-Kranz.

[25] Il ditirambo era un canto in onore di Dioniso; cfr. *Leggi*, III 700 B.

[26] L'encomio è un canto di elogio, cantato specialmente in occasione di banchetti celebrativi o nelle feste.

[27] L'iporchema era un canto corale accompagnato da danze specialmente in onore di Apollo e Artemide.

[28] Come quelli di Omero.

[29] I giambi erano prevalentemente poesie satiriche, composte in metro giambico.

[30] Tinnico è un poeta a noi sconosciuto. A lui fa riferimento Porfirio, *De abstinentia*, II 18, il quale riferisce un aneddoto secondo cui Eschilo rifiutò l'invito dei sacerdoti di Delfi di comporre per loro un peana, dicendo che quello composto da Tinnico era già il migliore.

[31] Cfr. Omero, *Odissea*, XXII 1-35.

[32] Cfr. Omero, *Iliade*, XXII 312 ss.

[33] Cfr. Omero, *Iliade*, VI 370 ss.; XXII 437 ss.; XXIV 723 ss.

[34] Cfr. Omero, *Iliade*, XXII 79 ss., 405 ss.; XXIV 747 ss.

[35] Cfr. Omero, *Iliade*, XXII 33 ss., 408 ss.; XXIV, *passim*.

[36] Questo rientrava nel costume dei rapsodi che erano anche un po' attori. Si vestivano con colori diversi a seconda che recitassero l'*Iliade* o l'*Odissea*.

[37] Museo è un poeta mitico, discepolo di Orfeo. Cfr. sopra, nota 19.

[38] Cfr. Omero, *Iliade*, XXIII 335-340.

[39] Cfr. Omero, *Iliade*, XI 639-640.

[40] Cfr. Omero, *Iliade*, XXIV 80-82. Era usanza dei pescatori mascherare l'amo con corno di bue per attirare i pesci in questo modo.

[41] Teoclimeno è l'indovino che predisse ai Proci la triste fine che su loro incombeva.

[42] Melampo fu un celebre indovino, considerato quasi l'antenato degli indovini.

[43] Cfr. Omero, *Odissea*, XX 351-353 e 355-357.

[44] Cfr. Omero, *Iliade*, XII 200-207.

[45] Non è lecito, perché il rapsodo doveva sapere a memoria tutto ciò che esponeva.

[46] Cfr. sopra, 537 A-B; 537 D-E; 538 A.

[47] Su questa dichiarazione, che è un ottimo fondamento per stabilire la data di composizione dello *Ione*, si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[48] Questo Apollodoro di Cizico non è identificabile.

[49] Fanostene di Andro ebbe un ruolo di stratega in Atene nel 406-405 a.C.; cfr. Senofonte, *Elleniche*, I 5, 18 s.

[50] Eraclide di Clazomene divenne celebre per aver aumentato a due oboli la retribuzione della presenza alle sedute dell'Assemblea; cfr. Aristotele, *Costituzione di Atene*, 41.

[51] Secondo la tradizione un figlio del re di Atene Codro fondò in Asia minore la colonia in cui sorse Efeso.

[52] Sul dio marino Proteo, che si trasformava nei più vari modi, per non essere preso e costretto a vaticinare, si veda quanto diciamo nella nota 33 all'*Eutifrone*.

MENESSENO

[L'epitafio]

È infatti la costituzione dello Stato che forma gli uomini, buoni, se essa è buona, malvagi in caso contrario...

238 C

Presentazione, traduzione e note di

Maria Teresa Liminta

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Menesseno»

I. Incontro di Socrate e Menesseno e tema del dialogo [234 A - 236 A]

II. Socrate riferisce il discorso di Aspasia sui caduti per la patria [236 A - 249 D]

1. Esordio e motivi del discorso [236 D - 237 A]
2. Elogio dell'Attica [237 A - 246 A]
   A) La buona nascita [237 A-E]
   B) L'educazione [237 E - 239 A]
      a) L'Attica produce nutrimento adatto all'uomo [237 E - 238 B]
      b) L'Attica introduce gli dèi come maestri [238 B]
      c) L'Attica ha un regime politico aristocratico, ma col consenso popolare [238 B - 239 A]
   C) Le imprese militari degli Ateniesi [239 A - 241 E]
      a) Gli Ateniesi hanno sempre difeso la libertà [239 A-B]
      b) Difesa dei Greci contro Eumolpo e le Amazzoni [239 B-C]
      c) Conquiste di Ciro, Cambise, Dario [239 C - 240 A]
      d) La battaglia di Maratona [240 A - E]
      e) Le battaglie di Salamina e Artemisio [240 E - 241 C]
      f) Lo scontro di Platea [241 C-D]
      g) La battaglia dell'Eurimedonte, la spedizione contro Cipro ed altri episodi della guerra contro i Persiani [241 D-E]
   D) Le guerre contro i Greci [242 A - 246 A]
      a) La guerra della Beozia [242 A-C]
      b) La guerra archidamica [242 C-E]
      c) La spedizione in Sicilia [242 E - 243 D]
      d) La guerra civile [243 D - 244 B]
      e) La guerra di Corinto [244 B - 246 A]
3. L'oratore rivolge consigli ai genitori e ai figli dei caduti [246 A - 249 D]
   a) Esordio [246 A-D]
   b) Esortazione ai figli [246 D - 247 C]
   c) Consolazione per quelli che restano [247 C - 248 D]
   d) Congedo [248 D - 249 D]

III. Conclusione [249 D-E]

I personaggi

I personaggi del dialogo sono due, Menesseno e Socrate, più un terzo, Aspasia, evocato da Socrate e di cui si riferisce il lungo epitafio che costituisce il tema del dialogo e ne esaurisce il contenuto, a parte il proemio introduttivo all'argomento ed alcune brevi battute finali.

Menesseno, figlio di Demofonte, appartiene ad una famiglia che, ad Atene, aveva sempre dato uomini politici e, a sua volta, aspirava alla vita politica. La sua età, in

questo dialogo, si aggira sui 18-20 anni, poiché la sua entrata nel mondo politico pare prossima ed egli pensa di aver completato la sua preparazione nel campo della retorica e soprattutto della filosofia, punto d'arrivo dell'iter educativo. (A 18 anni, l'età dell'efebia, i giovani di Atene si iscrivevano nei registri del proprio demo ed entravano in possesso della maggior parte dei diritti civili).

Di Menesseno Platone ci parla nel *Fedone* (59 B), come di un discepolo di Socra-te, fedele alla dottrina del maestro, e nel *Liside* (211 B), dove, ancora ragazzo, mostra attitudini al confronto ed alla discussione. Nel dialogo, egli non ha una rilevanza particolare; Platone non gli affida alcun compito specifico se non quello di fare «da spalla» a Socrate ed offrirgli l'occasione per riferire il famoso elogio dei caduti in battaglia per la patria. È un giovane entusiasta, molto sicuro di sé, ma anche sinceramente disposto ad accogliere i consigli del filosofo sulla sua maturità e profondamente ammirato di fronte al discorso da lui pronunciato.

Aspasia non è fisicamente presente nell'opera, ma, come si è già detto, di lei Socrate riferisce un celebre epitafio, dal momento che il giovane Menesseno lo invita a farlo.

Nata a Mileto da illustre famiglia, aprì la sua casa di Atene ai sapienti del tempo e andò famosa per la sua bellezza e la sua cultura; fu amica di Socrate e di Platone, che in questo dialogo non fa mistero della ammirazione nei suoi confronti. Di lei si innamorò Pericle che divorziò dalla moglie per sposarla; ebbe anche una grossa influenza sulla politica dell'epoca.

Quello di attribuire a questo celebre personaggio l'epitafio, è un espediente che non solo risponde ad una tecnica platonica abbastanza frequente (basti pensare all'anonimo personaggio dell'*Ippia maggiore*, alla sacerdotessa Diotima del *Simposio*, al discorso sull'amore attribuito a Lisia nel *Fedro)*, ma pare, in questo caso, anche ispirato dalla commedia antica e dai suoi scherzi relativi alla figura della bella e colta etera, presentata dai comici come maestra ed ispiratrice dello stesso Pericle. Che l'elogio sia opera dello stesso Platone e che esso, nel suo genere, costituisca, con pochi altri, un vero capolavoro è fatto di cui nessuno dubita.

Quanto a Socrate, al quale viene affidato il compito di recitare l'epitafio, esce ingrandito, forse anche nobilitato dalla lunga celebrazione di Atene, in cui la realtà storica viene letta nella prospettiva dello stato ideale platonico e non si può certo negare, anche in questo dialogo, la presenza di un intento apologetico nei suoi confronti.

In epoca antica il *Menesseno* è stato accettato e considerato opera eccellente: il retore Ermogene lo giudicava il più bello tra i panegirici (*Περὶ Ἰδεῶν*, 403); Dionigi di Alicarnasso (*Sul vigore dell'eloquenza di Demostene*, 30), pur con qualche riserva, accenna ad esso come ad una brillante orazione civile e ad un elogio funebre veramente degno di lode. Cicerone (*Orator*, 44) dice che, ai suoi tempi, ogni anno, veniva recitato ad Atene.

Autenticità, scena e cronologia del dialogo

L'autenticità del dialogo, contestata a lungo da grandi studiosi (Ast, Suckov, Schaarschmidt, Susemihl, Steinhart, Zeller, Blass), non costituisce più un problema oggi, poiché essa è generalmente riconosciuta. È peraltro confermata da più di una testimonianza di Aristotele (*Retorica*, I 1367 b; III 1415 b) in cui si fa esplicita allusione al dialogo.

Il luogo di svolgimento del dialogo non è precisato; probabilmente una via o una piazza di Atene, in cui Socrate incontra casualmente Menesseno. L'occasione della discussione è data dalla annuale celebrazione dei caduti per la patria (epitàfia), che risaliva ai tempi di Solone e che avveniva solennemente e pubblicamente.

La data di composizione è sicuramente posteriore al 387 a.C., anno della pace di Antalcida, che Platone mostra di conoscere; probabilmente non si allontana molto da essa, per il fatto che non ci sono né narrazioni né cenni ad altri successivi avvenimenti. L'opera appartiene comunque alla fase di passaggio che, dai dialoghi socratici, giunge a quelli della maturità.

Incontro di Socrate e Menesseno e tema del dialogo.

[Steph., II, p. 234 A]

SOCRATE – Vieni dall'agorà[1] o da dove, Menesseno?[2]

MENESSENO – Dall'agorà, Socrate, e dal Buleuterio[3].

SOCRATE – E che cosa hai a che fare tu, in particolare, col Buleuterio? È evidente che tu pensi di avere un pieno possesso dell'educazione e della cultura e che, credendo di conoscerle ormai a sufficienza, pensi di assumerti impegni di maggior responsabilità[4] e, alla tua età, di governare noi che siamo più anziani, perché la tua famiglia non cessi mai di mettere a disposizione qualcuno che si prenda cura di noi. *[B]*

MENESSENO – Se tu mi dai la tua approvazione, o Socrate, anzi, mi incoraggi, io lo farò con entusiasmo, in caso contrario, no; oggi appunto sono andato al Buleuterio, sapendo che la Boulè avrebbe scelto l'oratore per il discorso funebre[5] sui caduti; sai, infatti, che stanno preparando i loro funerali.

SOCRATE – Certo; e chi hanno scelto?

MENESSENO – Nessuno, ma hanno rimandato la decisione a domani; penso però che ne sarà incaricato Archino o Dione[6].

SOCRATE – In verità, o Menesseno, da molti punti di vista *[C]* pare che sia bello morire combattendo; infatti, anche a chi è povero, tocca un funerale solenne e magnifico e, se anche uno non vale un granché, viene fatto oggetto di elogio da parte di uomini di cultura, che non lo celebrano in modo convenzionale, ma con discorsi preparati da lungo tempo e sono così abili nell'elogiare che, mentre ricordano le qualità che ciascuno possiede ed anche quelle che non ha *[235 A]* ed adornano[7] quanto dicono con i termini più splendidi, affascinano le nostre anime e, contemporaneamente, lodano in ogni modo la Città, esaltano i caduti in guerra, tutti quanti i nostri antenati e noi che siamo ancora in vita.

Così, o Menesseno, a mia volta, compreso nella loro esaltazione, mi sento nella più nobile delle disposizioni e mentre mi ritrovo, ad ogni occasione, rapito ad ascoltarli[8] *[B]* mi convinco di essere diventato in quel momento più grande, più valoroso e migliore; se poi, come quasi sempre succede, mi accompagnano degli stranieri e ascoltano insieme con me, ai loro occhi io divento subito più degno di considerazione; mi sembra infatti che siano spinti a condividere i miei medesimi sentimenti e che, sotto l'influenza dell'oratore, la loro ammirazione, sia nei confronti miei che di tutta quanta la Città, aumenti rispetto a prima.

Questo stato di grazia mi dura più di tre giorni *[C]* e l'impressione del discorso, il tono della voce dell'oratore penetrano così profondamente nelle mie orecchie che, a fatica, il quarto o il quinto giorno, io mi ricordo chi sono e mi rendo conto di avere i piedi per terra, perché, fino a quel momento, io credo di vivere nelle isole dei beati[9], tanto i nostri oratori sono abili.

MENESSENO – Tu, o Socrate, non perdi proprio mai l'occasione di prendere in giro gli oratori, ma io penso che in questo caso, il prescelto si troverà in grande difficoltà, perché l'elezione è stata indetta[10] da un momento all'altro, così che, forse, chi

parlerà, sarà più o meno costretto ad improvvisare.

SOCRATE – E perché mai, o mio caro? *[D]* Ciascuno di loro ha dei discorsi preparati e, d'altra parte, su questo tema, non è difficile improvvisare; se infatti si trattasse di fare un elogio di Ateniesi davanti a dei Peloponnesiaci o viceversa, allora sì ci sarebbe bisogno di un oratore valente, che unisse doti di persuasione a capacità di ottenere il successo, ma finché si tratta di mettersi alla prova davanti a quelli stessi che ci si appresta a celebrare, non ci vuole molto a parlar bene.

MENESSENO – Pensi di no, Socrate?

SOCRATE – Certamente, per Zeus.

MENESSENO – Tu ti sentiresti in grado di parlare, se fosse necessario *[E]* e la Bulè ti scegliesse?

SOCRATE – In verità, Menesseno, non sarebbe per niente strano che io ne fossi capace, dato che, per sorte, ho avuto una maestra di retorica tutt'altro che mediocre e che ha formato molti altri valenti oratori e, eccellente fra tutti i Greci, Pericle, figlio di Xantippo.

MENESSENO – Di chi si tratta? O non c'è dubbio che stai parlando di Aspasia[11]?

SOCRATE – Infatti e anche di Conno[12], figlio di Metrobio; sono i miei due maestri, uno di musica, l'altro di retorica; *[236 A]* non deve quindi far meraviglia che un uomo, cresciuto a questa scuola, sia capace di fare un discorso; ma anche uno che avesse avuto una educazione inferiore alla mia, per esempio da parte di Lampro[13] nella musica e di Antifonte di Ramnunte[14] nella retorica, sarebbe comunque in grado di tenere un'orazione celebrativa di Ateniesi davanti a degli Ateniesi.

MENESSENO – E tu, se ti si affidasse l'incarico di parlare, che cosa diresti?

Socrate riferisce il discorso di Aspasia sui caduti per la patria

SOCRATE – Di mio probabilmente niente, ma anche ieri, ascoltavo[15] Aspasia fare un discorso funebre *[B]* proprio su questi; aveva infatti sentito dire quanto tu mi riferisci, che cioè gli Ateniesi avevano intenzione di scegliere un oratore. Di conseguenza, andava componendo, sul momento, alcune parti dell'eventuale discorso; per le altre invece, mi pareva che si rifacesse all'orazione funebre pronunciata da Pericle, da cui sceglieva certi brani, ricomponendoli insieme.

MENESSENO – E saresti in grado di ricordare quanto disse Aspasia?

SOCRATE – Se non lo fossi sarei ben colpevole; l'ho imparato da lei e per poco non le ho prese, quando me ne dimenticavo. *[C]*

MENESSENO – Perché allora non me lo riferisci?

SOCRATE – Ho paura che se la prenda con me, se divulgo il suo discorso.

MENESSENO – Ma no, Socrate, parla pure e mi farai certo cosa gradita a ripetere il discorso, sia esso di Aspasia o di chiunque altro; parla dunque!

SOCRATE – Ma forse tu mi prenderai in giro, se ti parrà che, alla mia età, io abbia ancora voglia di scherzare.

MENESSENO – Proprio per niente, Socrate; anzi, parla come preferisci.

SOCRATE – Bisogna proprio accontentarti allora e, se anche tu mi ordinassi di spogliarmi e danzare, io credo che acconsentirei, dato che siamo soli. *[D]* Ascolta dunque; a quanto ricordo, mi pare che cominciasse a parlare proprio in questo modo, prendendo lo spunto dai caduti.

Esordio e motivi del discorso

«Nei fatti[16] questi morti hanno ricevuto gli onori dovuti e, ottenutili, intraprendono il viaggio fatale, accompagnati dal cordoglio pubblico

della Città e dal compianto privato dei famigliari; la legge prescrive[17] ed il dovere ci impone di tributare a questi uomini una parte di riconoscimento anche a parole. *[E]*

«Infatti, è grazie ad un bel discorso che il ricordo e la dignità di nobili azioni si rinsaldano nell'animo degli ascoltatori nei confronti di chi le ha compiute. È dunque necessario che chi riceverà l'incarico di tale orazione provveda a lodare sufficientemente i caduti, ma, nello stesso tempo, ad ammonire positivamente i vivi col risvegliare nei figli e nei fratelli l'emulazione del loro valore, d'altra parte consolando padri e madri ed altri più lontani ascendenti, se ve ne sono ancora in vita. *[237 A]*

«Ma quale discorso potrebbe avere tutte queste funzioni? O da dove potremmo cominciare a tessere le lodi di uomini valorosi che, in vita, per il loro comportamento virtuoso, furono la gioia dei loro cari e che, con la loro morte, hanno conquistato la libertà per i vivi?

Elogio dell'Attica

La buona nascita

«È bene, a parer mio, procedere secondo natura e, come essa li generò nobili, così seguirla anche nelle lodi. Essi nacquero nobili, poiché ebbero la vita da padri nobili; esaltiamo[18] innanzi tutto la loro buona nascita e, in un secondo momento, il modo in cui furono allevati ed educati, per giungere infine a dimostrare come il compimento delle loro imprese *[B]* sia stato conseguente e degno di queste premesse.

«Il primo fondamento della loro buona nascita sta nell'origine dei loro antenati, non straniera, che ha permesso ai discendenti di non essere, nel paese, dei meteci provenienti dal di fuori, ma autoctoni[19] che di fatto hanno abitato e vissuto nella patria di origine, allevati non da una matrigna[20] come gli altri, ma dalla terra madre su cui abitavano *[C]* e di giacere, morti, nel grembo famigliare di lei, che li ha generati, nutriti, accolti; nulla di più giusto che esaltare innanzi tutto quella madre, perché così, nel contempo, si celebra la loro nobile nascita.

«Questa terra è degna di essere lodata dall'umanità intera, non solo da noi, per molte e varie ragioni, ma innanzi tutto e soprattutto, perché le è toccato in sorte di essere prediletta dagli dèi; ne sono testimonianza, infatti, la lotta ed il giudizio delle divinità, che per essa vennero a contesa[21]; *[D]* se essi la celebrarono, perché, a buon diritto, non dovrebbe essere elogiata da tutti gli uomini?

«Un secondo motivo che giustificherebbe la sua esaltazione è che, in quel tempo in cui tutta la terra produceva e generava ogni specie di animali, selvatici e domestici, allora appunto il nostro paese risultò improduttivo e puro di bestie selvagge, ma scelse tra i viventi e generò l'uomo che supera gli altri per intelligenza e, unico, riconosce la giustizia e gli dèi. *[E]*

L'educazione

L'Attica produce il nutrimento adatto all'uomo

«Esiste una prova decisiva del fatto che questa terra generò gli antenati dei caduti che sono anche i nostri; ogni essere che viene alla luce, riceve il nutrimento adatto da chi l'ha generato e la vera madre si distingue da quella che non lo è, ma a torto vorrebbe appropriarsene il nome, perché questa non ha in sé di che nutrire il proprio piccolo.

«E la nostra terra, che è anche nostra madre, offre una sufficiente dimostrazione di aver generato degli

uomini; unica, infatti, a quel tempo e per prima produsse un nutrimento[22] adatto all'uomo, *[238 A]* il frumento e l'orzo con cui alimenta, nel modo migliore e più confacente, la stirpe umana, proprio come se essa stessa l'avesse generata.

«E queste prove sono ancor più valide per la terra che per la donna; infatti non la terra ha imitato nel concepimento e nella generazione la donna, ma la donna la terra. E non fu gelosa di questo frutto, ma lo distribuì anche agli altri e più tardi, per i suoi figli, fece crescere l'ulivo, sostegno nelle fatiche. *[B]*

L'Attica introduce gli dèi come maestri

«E, dopo averli nutriti ed allevati fino all'età della giovinezza, introdusse come loro guide e maestri gli dèi, di cui conviene[23] qui tacere i nomi – li conosciamo infatti –, che ci aiutarono ad adattare la nostra vita alle esigenze quotidiane, educando noi per primi alle arti ed insegnandoci a procurarci le armi e ad usarle per la difesa del paese.

L'Attica ha un regime politico aristocratico, ma col consenso popolare

«Generati e allevati in tal modo, i progenitori di costoro vivevano secondo un ordinamento politico da loro predisposto, *[C]* che è giusto ora brevemente ricordare.

«È infatti la costituzione dello stato che forma gli uomini, buoni, se essa è buona, malvagi in caso contrario; si deve mostrare come i nostri antenati crebbero in un buon regime politico, grazie al quale divennero virtuosi sia loro che gli uomini di oggi di cui fanno parte i caduti; quel regime allora, come ai giorni nostri, è il medesimo, l'aristocrazia, da cui siamo retti e che si è conservata, da quel tempo fino ad oggi, quasi ininterrottamente: uno lo chiama democrazia, un altro con un altro nome che gli piace; *[D]* in verità si tratta di un'aristocrazia[24] accompagnata dal consenso popolare.

«Abbiamo sempre avuto dei re[25], o di nascita o di elezione, ma padrone della Città è stato per lo più il popolo che affida cariche e poteri a chi, ogni volta, ne sembra più degno, senza che alcuno ne venga escluso per mancanza di appoggi, povertà o oscurità di nascita né per condizioni opposte venga insignito di onori, come nelle altre Città, ma questa sola norma vige, che abbia i poteri e governi chi gode fama di saggio e virtuoso[26].

«Il fondamento di questo tipo di costituzione è l'eguaglianza dell'origine; *[E]* mentre le altre Città sono formate da uomini di disparati generi e provenienze, così che anche i loro governi risentono di tali disuguaglianze e sono tirannidi ed oligarchie e quanti vi abitano si considerano reciprocamente o schiavi o padroni, noi e i nostri, invece, tutti fratelli, perché generati da una stessa *[239 A]* madre, non riteniamo giusto essere schiavi o padroni gli uni degli altri, ma l'uguaglianza della nascita, secondo natura, ci spinge a ricercare anche la parità giuridica attraverso la legge e a non sottometterci gli uni agli altri, se non di fronte a superiorità di virtù e di intelligenza.

Le imprese militari degli Ateniesi

Gli Ateniesi hanno sempre difeso la libertà

«È per ciò che i padri di costoro e i nostri e questi stessi, cresciuti nella più vera libertà e nobilmente generati, hanno dato prova di molte e belle imprese davanti all'umanità intera, privatamente e pubblicamente, poiché hanno giudicato doveroso *[B]* combattere per la libertà anche contro i Greci, in difesa dei Greci e con-

tro i barbari a difesa di tutti i Greci.

Difesa dei Greci contro Eumolpo e le Amazzoni

«Per raccontare degnamente come si difesero dall'invasione di Eumolpo e delle Amazzoni ed anche dai precedenti attacchi e di come si schierarono con gli Argivi contro i Cadmei e con gli Eraclidi contro gli Argivi, non c'è tempo sufficiente, tanto più che i poeti, celebrandolo nei loro carmi, hanno abilmente immortalato per tutti il loro valore[27]; *[C]* se dunque noi ora volessimo esaltare le stesse imprese con un discorso in prosa, risulteremo sicuramente secondi.

«Per questo mi pare opportuno lasciarle perdere perché esse hanno già avuto un giusto riconoscimento; mi pare invece che si debbano ricordare quelle da cui nessun poeta ha tratto una fama commisurata alla rilevanza dei fatti, e che giacciono nella dimenticanza[28], esprimendo la mia ammirazione e facendomi promotore presso altri perché, nei loro canti e in forme poetiche, le esaltino in modo degno di coloro che le compirono.

Conquiste di Ciro, Cambise, Dario

«Queste sono le prime tra quelle di cui intendo parlare: furono i figli di questa terra, *[D]* i nostri padri, a fermare i Persiani[29], signori dell'Asia e pronti a sottomettere l'Europa, ed è quindi il loro valore che è giusto e doveroso innanzi tutto ricordare.

«Bisogna vederlo, se lo si vuole degnamente celebrare, ritornando col pensiero al tempo in cui tutta quanta l'Asia era soggetta al terzo Re. Di questi il primo, Ciro, liberati i Persiani, asservì con un suo piano grandioso i suoi compatrioti insieme con i Medi dominatori *[E]* e regnò su tutta quanta l'Asia fino all'Egitto; suo figlio[30] sull'Egitto e sulla Libia fin dove gli fu possibile spingersi nella conquista; il terzo, Dario, estese il suo dominio per terra, fino agli Sciti, mentre con le sue navi conquistava *[240 A]* il mare e le isole così che nessuno osava ostacolarlo. Le coscienze di tutti gli uomini erano state asservite, tanto numerose, grandi e bellicose erano le stirpi che il potere dei Persiani era riuscito a sottomettere.

La battaglia di Maratona

«Dario, dopo aver accusato noi e gli Eretriesi, adducendo come scusa nostre presunte macchinazioni contro Sardi, inviati cinquecentomila uomini[31] su imbarcazioni da trasporto e da guerra e trecento navi militari con a capo Dati[32], gli ordinò di conquistare il territorio di Eretria e di Atene *[B]* se voleva aver salva la testa. Ed egli, dopo aver navigato verso Eretria contro uomini che, tra i Greci del tempo, erano i più stimati nelle arti belliche e non erano pochi, li conquistò in tre giorni[33] e, perché nessuno scappasse, fece controllare tutto il loro paese nel modo seguente: giunti ai confini dell'Eretria, i suoi soldati, dispostisi a catena, da un mare all'altro, tenendosi per mano, percorsero tutto quanto il paese *[C]* per poter rassicurare il Re che nessuno era loro sfuggito.

«Con le medesime intenzioni salparono da Eretria alla volta di Maratona, convinti che non avrebbero avuto difficoltà a condurre gli Ateniesi sotto lo stesso giogo degli Eretriesi.

«Dopo che alcuni di questi fatti erano avvenuti ed altri erano in via di svolgimento, nessuno dei Greci venne in aiuto degli abitanti di Eretria né degli Ateniesi[34] tranne gli Spartani, – ma questi giunsero il giorno dopo la battaglia[35] –; tutti gli altri spaventati, accontentandosi di esser salvi al presente, se ne rimasero in disparte. *[D]*

«Sarebbe stato necessario essere là per conoscere il valore dei combat-

tenti, che a Maratona si trovarono a sostenere l'urto violento dei barbari e a fiaccare l'orgoglio di tutta l'Asia e ad innalzare per primi un trofeo sui barbari, dimostrando ed insegnando agli altri che la potenza dei Persiani non era invincibile e che non c'è numero o ricchezza capace di resistere al valore[36]; quindi io affermo che quegli uomini non ci furono padri solo in senso fisico, *[E]* ma generarono anche la libertà nostra e di tutti quelli che abitano su questo continente.

Le battaglie di Salamina e dell'Artemisio

«Tenendo lo sguardo rivolto a quell'avvenimento, infatti, i Greci, divenuti discepoli dei combattenti di Maratona, osarono affrontare le successive battaglie per la propria salvezza; ad essi dobbiamo attribuire il primo premio del valore col nostro discorso, il secondo a quanti per mare combatterono e vinsero a Salamina e all'Artemisio; *[241 A]* ed infatti anche di loro molto si dovrebbe narrare, quali assalti sostennero per terra e per mare e come da questi si difesero; ma io farò menzione unicamente di quella che pare sia stata la loro più bella impresa, l'aver portato a compimento l'opera iniziata a Maratona.

«Gli eroi di Maratona mostrarono ai Greci *[B]* solamente che era possibile, pur essendo pochi, difendersi da molti barbari per terra, ma, per mare[37], dove i Persiani godevano fama di invincibili per numero, ricchezza di mezzi, abilità e forza, questo non era ancora stato dimostrato.

«È di questo, dunque, che è giusto lodare gli uomini che, in quelle occasioni, combatterono, di aver liberato i Greci dalla paura in essi radicata ed aver posto fine al loro terrore per la moltitudine delle navi e dei soldati.

«Il risultato ottenuto da entrambi, dai combattenti di Maratona e dai vincitori per mare *[C]* a Salamina, fu che il resto dei Greci, dagli uni per terra, dagli altri per mare, apprese e si abituò a non temere i barbari.

Lo scontro di Platea

«La terza impresa decisiva per la salvezza della Grecia affermo che fu, per numero e valore, quella di Platea, comune a Spartani e Ateniesi[38]; tutti insieme, infatti, affrontarono il più grande e tremendo dei pericoli e, grazie a questo loro coraggio, sono ora lodati da noi e lo saranno in futuro dai posteri; *[D]* ma, dopo di ciò, ancora molte Città dei Greci stavano con il barbaro e si vociferava che il Re stesso progettasse una nuova spedizione contro la Grecia.

La battaglia dell'Eurimedonte, la spedizione contro Cipro ed altri episodi della guerra contro i Persiani

«È giusto pertanto ricordarsi anche di quelli che portarono a compimento l'opera di salvezza dei loro predecessori, liberando definitivamente il mare e cacciando da esso ogni traccia di barbaro. Si tratta di quanti combatterono sulle acque dell'Eurimedonte, *[E]* organizzarono la spedizione contro Cipro e navigarono alla volta dell'Egitto e di molti altri luoghi[39]; bisogna ricordarli e nutrire riconoscenza per loro, poiché costrinsero il Re, preso da timore, a preoccuparsi della propria salvezza[40] e a non progettare la rovina dei Greci.

Le guerre contro i Greci

La guerra della Beozia

«E questa guerra *[242 A]* contro i barbari fu sostenuta dalla Città intera nell'interesse proprio e di tutti quelli che parlavano la stessa lingua; fatta la pace e salita la Città in grande onore, si verificò ciò che suole accadere, da parte degli altri uomini, a chi ottiene il

successo: nacque in un primo tempo la gelosia e dalla gelosia l'invidia; e questo portò la Città, pur controvoglia, alla lotta con i Greci; poi, scoppiata la guerra, i nostri si trovarono a combattere insieme a Tanagra contro gli Spartani per la libertà della Beozia[41] e, nell'incertezza dell'esito della battaglia, *[B]* fu decisivo ciò che seguì.

«Gli Spartani, infatti, ad un certo punto se ne andarono, abbandonando quelli [i Beoti] dei quali erano venuti in aiuto; i nostri, nel giro di tre giorni, vincitori a Enofita, riportarono giustamente in patria coloro che, contro ogni diritto, ne erano stati banditi[42].

«Essi che, per primi dopo la guerra persiana, vennero in aiuto a uomini Greci per difendere la loro libertà contro altri uomini Greci ed acquistarono gloria per sé e libertà per coloro in soccorso dei quali *[C]* si erano mossi, furono anche i primi ad essere sepolti con tutti gli onori, a spese dello stato, in questo sacrario.

La guerra archidamica

«Più tardi, allargatosi sempre di più il conflitto, quando tutti i Greci si schierarono contro di noi e devastarono il nostro territorio[43], contraccambiando in modo offensivo la nostra Città, i nostri che li vinsero per mare e catturarono a Sfacteria[44] i loro capi spartani, pur avendo la possibilità di ucciderli, li risparmiarono, li restituirono[45] e fecero la pace, *[D]* convinti che, contro un popolo della medesima stirpe, si debba combattere fino alla vittoria e non, per l'odio particolare di una Città, compromettere l'intera comunità dei Greci, ma che, contro i barbari, bisogna persistere fino allo sterminio.

«È giusto lodare questi uomini che, sostenuta tale guerra, giacciono ora qui, poiché mostrarono che, se qualcuno aveva dubitato che, nel precedente conflitto, quello contro i barbari, altri avessero dato di sé una prova più nobile che gli Ateniesi, il dubbio era privo di fondamento. In tale occasione, infatti, essi, trionfando con le armi sulla Grecia *[E]* in rivolta e dominando coloro che erano a capo degli altri Greci, dimostrarono di saper vincere da soli quelli con i quali un tempo avevano ottenuto una comune vittoria sui barbari.

La spedizione in Sicilia

Dopo tale pace, scoppiò una terza, imprevista, terribile guerra[46], in cui molti e valorosi combattenti perirono ed ora riposano qui; molti che, dopo aver innalzato un grandissimo numero di trofei in Sicilia, battendosi per la libertà dei Leontini *[243 A]*, per aiutare i quali avevano intrapreso una lunga navigazione verso le loro terre, fedeli ai patti precedentemente stretti, si trovarono a mal partito e dovettero soccombere, mentre la Città, in difficoltà per la lunghezza del viaggio per mare, non era in grado di intervenire ad aiutarli.

«Ma i nemici, che pure li hanno combattuti, li lodano per la moderazione ed il valore, più di quanto gli amici facciano con gli altri. Molti, invece, perirono nelle battaglie navali dell'Ellesponto[47], dopo aver catturato in un sol giorno tutte[48] le navi dei nemici ed aver riportato la vittoria su molte altre; *[B]* ma ciò per cui ho definito terribile ed imprevista questa guerra è che tutti gli altri Greci giunsero ad un tal punto di gelosia nei confronti della Città, da trattare col peggiore dei loro avversari, il Gran Re[49] che, unitamente a noi, avevano respinto e che ora, per iniziativa personale, nuovamente ci riconducevano contro, un barbaro contro dei Greci, facendo coalizzare contro la Città tutti, Greci e barbari.

«Ma anche in tale frangente rifulsero la sua forza ed il suo valore; *[C]* mentre infatti i nemici erano convinti che essa fosse prossima a cedere e la flotta era bloccata a Mitilene, i nostri, andando in aiuto con sessanta navi, su cui essi stessi si erano imbarcati, uomini sull'eccellenza del cui valore c'è peraltro unanime consenso, vinti i nemici e liberati gli amici, ebbero tuttavia un destino ingrato, poiché i loro corpi non poterono essere recuperati dal mare[50] per trovare sepoltura qui.

«Noi dobbiamo comunque loro perpetuo ricordo e lode; *[D]* grazie al loro valore infatti noi non vincemmo solo quella battaglia navale, ma il resto della guerra[51]; per merito loro, la Città acquistò la fama di non poter essere sconfitta con le armi neppure dal mondo intero e fu fama ben fondata, poiché noi fummo vinti dalla nostra discordia, non certo dagli altri.

«Anche ora restiamo invitti da parte loro, mentre noi stessi abbiamo vinto noi e da noi stessi ci siamo procurati la sconfitta.

La guerra civile

«Dopo che a questi avvenimenti seguì un periodo di tranquillità e pace con gli altri[52], scoppiò tra di noi una guerra civile *[E]* tale che, se mai il destino decidesse che degli uomini debbano vivere nella reciproca discordia, nessuno potrebbe augurarsi per la propria Città una sofferenza diversa dalla nostra[53]. Con quanta gioia e familiarità i cittadini del Pireo e del centro urbano si unirono fra loro e, contro ogni speranza, agli altri Greci e con quanta moderazione posero termine alla guerra contro gli Eleusini! *[244 A]* E ciò fu possibile grazie ad una effettiva comune origine, che poté garantire non a parole, ma nei fatti, salda e fraterna amicizia.

«Bisogna pure che ricordiamo quanti perirono in queste lotte intestine, gli uni a causa degli altri e che, poiché noi abbiamo ritrovato la concordia, facciamo riconciliare, come possiamo, anche loro, innalzando, come avviene in tali cerimonie, preghiere e sacrifici agli dèi, nelle cui mani ora si trovano[54]. Non fu per malvagità né per odio che arsero gli uni contro gli altri, ma per sventura[55]; noi, che siamo vivi, ne siamo testimoni *[B]* e, in quanto appartenenti alla loro stessa stirpe, ci perdoniamo a vicenda ciò che abbiamo fatto e sofferto.

La guerra di Corinto

«Poiché seguì un periodo di pace generale, la Città visse tranquilla, mostrando indulgenza ai barbari che avevano ricambiato, invero con la stessa moneta, il male che essa aveva loro inflitto, ma indignazione verso i Greci; non poteva infatti dimenticare di quale riconoscenza avevano dato prova nei suoi confronti, dopo essere stati da lei beneficati, sia col rendersi colpevoli dell'alleanza coi barbari *[C]* sia per aver distrutto le navi che un tempo li avevano salvati ed aver abbattuto le mura, che non avevamo esitato a sacrificare, pur di salvare le loro[56].

«Decisa a non muoversi più a difesa dei Greci, qualora fossero minacciati di schiavitù o da loro stessi o dai barbari, la Città viveva comportandosi di conseguenza.

«Mentre ci trovavamo in questa situazione, gli Spartani, convinti che noi, i difensori per eccellenza della libertà, fossimo ormai senza risorse, e che fosse giunto il loro momento di sottomettere gli altri, lo fecero. *[D]*

«Ma perché dilungarci ancora? Gli avvenimenti successivi non appartengono al passato né a precedenti generazioni; noi stessi, infatti, sappiamo come, sgomenti, ricorsero all'aiuto della Città, primi tra i Greci, gli Argivi, i Beoti, i Corinzi e, cosa più straordinaria di tutte, anche il Gran

Re venne a trovarsi in una necessità tale da non potersi aspettare la salvezza da altra parte se non da questa città[57] che con tanto accanimento *[E]* aveva tentato di distruggere.

«Se qualcuno, a ragione, volesse muovere delle accuse alla Città, di questo solo potrebbe con fondatezza rimproverarla, di essere sempre eccessivamente compassionevole e pronta a mettersi al servizio del più debole. E così, anche in quel tempo, non fu capace di resistere e di restare fedele alla risoluzione presa, di non correre in aiuto di nessuno di quelli che le avevano recato offesa, *[245 A]* nel caso la loro libertà fosse messa in pericolo, ma si piegò, si mosse a soccorrere e, con il suo intervento, liberò dal pericolo della schiavitù i Greci, così che furono liberi, finché di nuovo, da sé medesimi si asservirono; quanto al Gran Re, essa non osò andare direttamente in suo aiuto, per rispetto ai trofei di Maratona, Salamina e Platea, ma, col solo permettere agli esuli e ai volontari di prestargli soccorso, con ciò stesso, per unanime riconoscimento, lo salvò.

«Ricostruite le mura e ricostituita la flotta[58], *[B]* non si sottrasse alla guerra quando vi fu costretta e combattè in difesa dei Parii contro gli Spartani[59].

«Il Re, che ebbe paura della Città, quando vide che gli Spartani rinunciavano a battersi per mare, volendo staccarsene, pretendeva i Greci del continente[60] che, in precedenza, gli Spartani gli avevano concesso come condizione del patto[61] con noi e con gli altri alleati, convinto di ricevere un rifiuto che gli avrebbe offerto un pretesto per la propria defezione.

«Sugli altri alleati, si ingannò; *[C]* infatti i Corinzi, gli Argivi, i Beoti e gli altri alleati furono d'accordo, fecero un patto giurando di consegnare, in cambio di una ricompensa in denaro, i Greci del continente.

«Solo noi non osammo né cedere né giurare[62]; la generosità e l'amore per la libertà della Città sono così saldi, genuini e, per natura, avversi al barbaro, *[D]* per il fatto che noi siamo Greci puri e mai ci siamo mescolati con i barbari; da noi non ci sono né Pelopi[63] né Cadmei né Egizi né Danai né molti altri, barbari di natura e Greci per legge, ma solo noi, Greci autentici, che non abbiamo contaminato il nostro sangue con quello barbarico ed è per questo che si è impresso nel cuore della Città un vero odio per chi ha un'origine straniera.

«Nondimeno restammo di nuovo isolati per non aver voluto compiere l'azione turpe ed empia *[E]* di lasciare dei Greci in balia dei barbari; tuttavia, essendo ricaduti nella medesima situazione[64] che prima ci aveva messo a terra, con l'aiuto di dio, finimmo la guerra meglio di un tempo; uscimmo[65] infatti dal conflitto, conservando navi, mura e le nostre colonie, tanto che grande fu il sollievo anche dei nemici per la sua conclusione.

«È vero però che, anche in questa guerra, perdemmo uomini valorosi, a Corinto per le difficoltà del terreno, a Lecheo[66] per tradimento; valorosi furono anche quanti liberarono il Re *[246 A]* e cacciarono dal mare gli Spartani[67]: io ve li ricordo, ma bisogna che anche voi vi uniate a me nella lode e nell'esaltazione di questi eroi.

L'oratore rivolge consigli ai genitori e ai figli dei caduti

Esordio

«Invero le imprese che ho ricordato, compiute dagli uomini che qui giacciono e da quanti altri morirono in difesa della Città, sono numerose e belle, ma ancor più numerose ed esaltanti sono quelle che ho tralasciato. *[B]*

«Parecchi giorni e parecchie notti non basterebbero ad enumerarle tutte; bisogna allora che, per mantenerne vivo il ricordo, ciascuno esorti i loro discendenti, come in guerra, a non abbandonare la posizione degli antenati e a non indietreggiare per viltà[68]. Io dunque ora vi esorto, figli di uomini valorosi[69] e, per il tempo a venire, ovunque mi imbatta in qualcuno di voi vi esorterò *[C]* e vi inviterò a comportarvi come uomini il più eccellenti possibile.

«Al presente mi pare giusto riferirvi quanto i padri ci raccomandarono di annunciare ai superstiti, nel caso fosse loro capitata qualche sventura, allorché si apprestavano ad affrontare il pericolo. Vi dirò dunque ciò che ho sentito dalla loro bocca e che essi, se lo potessero, volentieri vi ripeterebbero, basandomi sulle loro parole; e voi immaginate di ascoltare da loro direttamente ciò che sto per riferirvi. *[D]*

Esortazione ai figli

«Dicevano dunque: "O figli, che voi siate nati da genitori valorosi, la situazione presente lo dimostra a sufficienza; benché potessimo vivere senza gloria, abbiamo preferito morire coraggiosamente, pur di non coprire voi e i vostri discendenti di vergogna e di non disonorare i nostri padri e la nostra stirpe, convinti che, per chi getta l'onta sui suoi, la vita non sia più degna d'essere vissuta e che, a un tale individuo, né un dio né un uomo, né in vita né in morte, possa più essere amico.

«"Bisogna dunque che, rammentando le nostre parole, *[E]* facciate con virtù qualunque cosa decidiate di compiere, consapevoli che, in sua assenza, ogni acquisto e possesso è indecoroso e disonesto; la ricchezza non porta lustro a chi la possiede senza onore – per un altro questo infatti è ricco, non per se stesso –; la bellezza e la forza fisica mal si adattano ad un individuo timoroso e malvagio, anzi producono uno stridente contrasto, attirano ancor più l'attenzione su di lui e ne rivelano la viltà; ogni scienza poi, quando è disgiunta dalla giustizia e dalle altre virtù, *[247 A]* non è sapienza, ma astuzia[70].

«"Voi quindi, in principio, alla fine e per tutta la vostra vita, impegnatevi a fondo, per superare nella gloria noi e i nostri antenati. In caso contrario, sappiate che, per noi, se vi superiamo in virtù, la vittoria sarà motivo di vergogna, la sconfitta, se vinti, ci farà felici.

«"Ed il modo più sicuro perché noi siamo vinti e voi vincitori è che vi impegniate a non disperdere né a dissipare *[B]* la fama dei vostri progenitori, ben sapendo che, per chi crede di valere qualche cosa, non c'è nulla di più vergognoso che vantare un onore non conquistato per meriti propri, ma per la fama degli antenati.

«"È infatti un tesoro bello e magnifico la gloria dei genitori per i figli; tuttavia, godere di questo tesoro di ricchezze e di onori, ma non trasmetterlo ai propri discendenti, per mancanza di acquisti e di apporti personali, è vergognoso ed indegno di un uomo; se voi farete quanto vi ho consigliato, quando per voi giungerà il giorno fatale, *[C]* da amici raggiungerete noi che vi attenderemo come amici; ma, se non avrete cura di voi e vi comporterete in modo disonorevole, nessuno vi accoglierà con benevolenza; e questo sia detto ai nostri figli!

Consolazione per quelli che restano

«"Quanto ai nostri padri, se sono ancora in vita, ed alle nostre madri, bisogna esortarli sempre ad affrontare la sventura quanto più coraggiosamente è loro possibile, se essa sopravviene e non unirsi ai loro lamenti[71] *[D]* – non avranno, infatti, necessità che

altri li rattristi, la sorte basterà a questo –, ma, cercando di calmarli e di consolarli, rammentare loro che, delle preghiere da essi fatte, gli dèi hanno esaudito le più importanti; non chiesero, in verità, di avere figli immortali, ma buoni e onorati e questo, che è il più grande dei beni, lo ottennero. D'altra parte è difficile per un mortale che tutto nella vita vada secondo i suoi desideri.

«"Sopportando coraggiosamente le sciagure, confermeranno di essere padri di uomini coraggiosi e di esserlo loro stessi; *[E]* soccombendo, faranno nascere il sospetto o di non essere i nostri genitori o che quanti ci lodano mentano. Nessuna di queste due ipotesi deve verificarsi, ma proprio loro devono essere i primi ad esaltarci, offrendo di se stessi, nei fatti, l'immagine di uomini veri che hanno generato uomini veri.

«"Fin dai tempi antichi il detto *nulla di troppo*[72] è parso bello e lo è in effetti. Chi, invero, fa dipendere unicamente da se stesso il conseguimento della felicità, o comunque *[248 A]* di una analoga condizione e non invece da altri, la cui buona o cattiva sorte finisce per condizionare anche la sua, questi appunto si è preparato a vivere nel modo migliore.

«"È saggio, coraggioso, prudente; di fronte alla nascita dei figli o all'acquisto di ricchezze, come davanti alla loro morte e perdita, seguirà in tutto e per tutto il motto, non parrà né esaltarsi né abbattersi eccessivamente, perché *[B]* conterà solo su se stesso[73].

«"Tali noi pensiamo che siano i nostri e vogliamo che siano così e diciamo che lo sono, mentre anche di noi stessi ora ci sforziamo di offrire una tale immagine, senza lasciarci turbare né prendere dalla paura se, in questo momento, ci tocca di morire.

«"Preghiamo dunque i nostri padri e le nostre madri di affrontare in questa disposizione d'animo il resto della vita e di rendersi conto che, con i loro pianti ed i loro lamenti, non ci faranno assolutamente cosa gradita, anzi, se ai morti è dato percepire ancora qualche cosa del mondo dei vivi[74], così tormentando se stessi e mal sopportando le sventure, ci riusciranno oltremodo sgraditi. *[C]*

«"Se le affrontassero invece con senso di sopportazione e misura, ne saremmo molto lieti; la fine cui potrebbero andare incontro è la più bella che possa capitare ad un uomo, tanto che conviene celebrarla piuttosto che piangerla.

«"Se poi si prenderanno cura delle nostre donne, dei nostri figli, se li manterranno e in questo compito impegneranno intensamente se stessi, più facilmente potranno dimenticarsi della sventura e continueranno a vivere più serenamente, più rettamente e in modo più consolante per noi. *[D]*

Congedo.

«"Questo basti raccomandare ai nostri da parte nostra.

«"Alla Città vorremmo chiedere di occuparsi dei nostri genitori e dei nostri figli, dando a questi una buona educazione e provvedendo degnamente alla vecchiaia degli altri; ma sappiamo che, anche senza una precisa richiesta, essa non si sottrarrà a questo dovere".

«O figli e genitori dei defunti, queste sono le raccomandazioni che essi ci hanno affidato da riferire a voi *[E]* ed io, con quanta più partecipazione mi è possibile, ve le ripeto.

«A mia volta chiedo, a nome loro, ai figli di imitarli, ai padri di non temere per la propria sorte, poiché privatamente e pubblicamente ci prenderemo cura di voi, quando uno di noi si imbatta in un famigliare dei defunti. Quanto alla Città, voi sapete con quanta cura essa abbia emanato delle

leggi a tutela dei figli e dei genitori dei morti in guerra e come, a differenza che per gli altri cittadini, abbia affidato alla più alta delle magistrature[75] il compito *[249 A]* di vegliare perché i padri e le madri di costoro non subiscano offesa.

«I figli poi, li alleva essa stessa in comune[76], curando che risentano il meno possibile della loro condizione di orfani, assumendosi le funzioni di padre, finché essi sono piccoli e, una volta che sono diventati adulti, li rimanda alle loro case col dono di una completa armatura e mostra e fa loro ricordare le azioni dei padri *[B]* con l'affidare loro gli strumenti della virtù paterna e, nel medesimo tempo, concede, a titolo di buon augurio, che entrino nella casa del padre rivestiti delle armi[77], per esercitarvi la piena autorità.

«La Città poi non cessa mai di onorare questi defunti, ma celebra per loro tutti, in pubblico ogni anno, le cerimonie che, in privato, è consuetudine dedicare a ciascuno, istituendo gare ginniche ed ippiche ed ogni sorta di concorsi musicali. *[C]*

«In breve, nei confronti dei morti si assume il ruolo di figlio e di erede, di padre verso i figli e di tutore verso i genitori; si preoccupa, in ogni modo, di tutti, sempre.

«Consapevoli dunque di tale realtà, occorre che sopportiate la sventura con più rassegnazione; sarete così quanto più accetti possibile ai morti e ai vivi e, più facilmente, diventerete motivo ed oggetto di conforto.

«Ora, insieme con gli altri, elevato il comune compianto, secondo quanto la legge stabilisce, allontanatevi»[78].

È questo il discorso di Aspasia di Mileto, o Menesseno! *[D]*

Conclusione

MENESSENO – Per Zeus, o Socrate, questa tua Aspasia è veramente fortunata se, donna, è capace di comporre simili discorsi!

SOCRATE – Se non ci credi, vieni con me e la sentirai di persona.

MENESSENO – Mi è capitato più volte, o Socrate, di incontrare Aspasia e so chi è.

SOCRATE – E dunque, allora? Non l'ammiri e non le sei grato per questo discorso?

MENESSENO – Io provo veramente tanta riconoscenza per colui o per colei, chiunque sia, che ti ha recitato questo discorso, *[E]* ma anche da parte di molti altri, per chi me lo ha riferito.

SOCRATE – Bene! Ma sta' attento a non denunciarmi, se vuoi che ti ripeta tanti altri suoi bei discorsi di carattere politico.

MENESSENO – Sta' tranquillo, non ti denuncerò, purché tu me li dica.

SOCRATE – Promesso!

NOTE

[1] L'agorà, detta del Ceramico, si trovava a nord-ovest dell'Acropoli.

[2] Menesseno vedi *Presentazione*.

[3] Il Buleuterio era la sede della Bulè, Consiglio di 500 membri, tratti a sorte tra i cittadini di trent'anni. Cfr. *Ippia maggiore*, nota 10.

[4] Anche Teagete ed Alcibiade condividono con Menesseno la voglia di dedicarsi alla carriera politica, anche se quest'ultimo, a differenza degli altri due, fa dipendere il proprio futuro impegno dall'approvazione di Socrate. L'apertura di questo dialogo e delle due opere *Teagete* ed *Alcibiade maggiore* è, per questo aspetto, simile. Inoltre, fin dall'inizio si stabilisce uno stretto rapporto tra educazione e responsabilità politica.

[5] È una tradizione che risaliva forse alla prima guerra persiana e che poi era stata trasformata in legge da Solone (Diogene Laerzio, *Solone*, 8). Per essa ogni anno si organizzava una solenne e pubblica cerimonia funebre (epitafia), in onore di coloro che nel corso dell'anno erano morti per la patria. Al momento della sepoltura, nel cimitero del Ceramico, un oratore, designato su proposta del Consiglio, pronunciava un'orazione celebrativa. A questa cerimonia si accompagnavano anche dei giochi funebri. Dopo la conclusione delle guerre persiane, la *polis* si assunse il compito della sepoltura e degli onori funebri da tributare ai caduti in battaglia, fino ad allora affidati al *génos*. L'abitudine di seppellire i morti nel Ceramico era comunque piuttosto remota e anteriore al 490 a.C., tanto che furono ritenute una eccezione le tombe dei caduti di Maratona, erette nel luogo stesso della battaglia; cfr. Tucidide, *Storie*, II 34, 5.

[6] Di Dione non si sa nulla; di Archinoo, invece, ci è noto che, insieme a Teramene, Clitofonte, Anito e Formisio, cercò di costituire ad Atene, nel 405 a. C., all'epoca della vittoria degli Spartani, una corrente moderata contro gli estremismi oligarchici e democratici. Con Trasibulo lottò contro i Trenta nel 403 e, dopo la restaurazione della democrazia, contribuì alla ricomposizione dei partiti.

[7] Cfr. *Repubblica*, X 601 A; *Leggi*, II 655 A.

[8] Cfr. *Protagora*, 328 D; 351 A-B.

[9] Cfr. *Gorgia*, 351 A-B ss. Erano la sede destinata all'uomo giusto dopo la morte, in contrapposizione al Tartaro, carcere di pena e di espiazione per il malvagio.

[10] Non è stata ancora fatta la scelta dell'oratore, ma è stata presa la decisione di sceglierlo. Di fatto il Consiglio proponeva un oratore all'Assemblea che lo eleggeva.

[11] Aspasia, vedi *Presentazione*.

[12] Potrebbe essere l'oscuro citaredo cui (cfr. *Eutidemo*, 272 C, 295 D) erano state dedicate due commedie, una di Frinico e una di Ampisia; cfr. Aristofane, *Cavalieri*, 484. Secondo altri sarebbe stato un suonatore di flauto, più volte vincitore nei giochi.

[13] Lampro, celebre musico, maestro di Sofocle; cfr. Plutarco, *De musica*, 31.

[14] Antifonte di Ramnunte (480-411a.C.), uomo politico, oratore e maestro di retorica, celebrato da Tucidide (*Storie*, VIII 68) come l'iniziatore ed il più valido esponente dell'oratoria giudiziaria. Ad Atene, l'imputato e l'accusatore parlavano in prima persona, pronunciando dei discorsi che, appunto, venivano scritti dai logografi.

[15] Nel riferire il discorso di Aspasia, Platone sembra anticipare una analoga situazione

del *Fedro* (228 A), in cui il giovane discepolo riferirà un discorso sull'amore (ἐρωτικός) di Lisia. In realtà, dietro questi espedienti tipici della Commedia e dei poeti comici, si nasconde il pensiero di Platone, ancora una volta espresso attraverso la voce di Socrate.

[16] Cfr. Tucidide, *Storie* II 35, 46, per la contrapposizione tra ἔργῳ (funerali) e λόγῳ «orazione funebre».

[17] Si noti la distinzione tra l'obbligo, imposto dalla legge, e quello morale che è scelto.

[18] Si tratta dei temi propri dell'epitafio, come compare nei trattati di retorica. L'usanza del discorso funebre pare da riportare a una legge degli anni della prima guerra persiana e risale a una tradizione molto antica, in cui l'ideale celebrato da Tirteo, del cittadino che prende le armi per difendere la propria Città, si fonde con lo spirito del *threnos-encomion* e dell'epigramma simonideo, per dare origine appunto ad una nuova forma di eloquenza epidittica. Celebri, in epoca classica i *logoi epitafioi* di Pericle per i caduti del primo anno della guerra archidamica (430 a.C.; cfr.Tucidide, *Storie*, II 34, 6), di Gorgia, composto, probabilmente negli anni intorno alla pace di Nicia, del democratico Lisia e di Platone nel *Menesseno*. Lo schema che quest'ultimo segue è rigoroso e risponde alle regole dei trattati di retorica (ad es. il Περὶ ἐπιδεικτικῶν di Menandro.). Esso consta di due parti essenziali: l'elogio e la consolazione. L'elogio, a sua volta, comprende la celebrazione della stirpe, dell'educazione, delle imprese. La consolazione si compone di una breva parte introduttiva, l'esordio, di una esortazione ai discendenti dei caduti, di una consolazione ai genitori per la perdita subita e di una conclusione in forma di congedo. Per il tema della «buona nascita» cfr. *Liside*, 205 B, ss.; *Alcibiade maggiore*, 104 A-B, 123 D-E; *Eutidemo*, 279 A ss.; *Teeteto*, 174 E; *Repubblica*, III 414 B ss.

[19] Il tema dell'autoctonìa è un luogo comune dell'eloquenza attica (cfr. Erodoto, Aristofane, Euripide, Isocrate, Tucidide, Lisia, ecc.) ma è in contrasto con la tradizione delle famiglie ateniesi più celebri, che, invece, si riconoscevano in un'origine straniera.

[20] Altro tema ricorrente nella retorica. Cfr. Isocrate, *Panegirico*, 25; *Archidamo*, 108; cfr. *Repubblica*, V 470 D, 414 C-E; *Leggi*, V 740 A, *Politico*, 269 B - 271 B; *Sofista*, 247 C; *Timeo*, 23 D-E; *Crizia*, 109 C.

[21] La lotta tra Atena e Posidone, avvenuta sull'Acropoli nel luogo dove sorgeva l'Eretteo e che era raffigurata sul frontone ovest del Partenone, si era conclusa con la vittoria di Atena. Per quanto concerne il tema del particolare amore divino, cfr. *Alcibiade maggiore*, 134 D; *Filebo*, 39 E; inoltre *Leggi*, VI 716 D.

[22] Per quanto riguarda la ricchezza agricola ed in particolare cerealicola del paese, la produzione, di fatto, risultava inferiore ai bisogni della popolazione; il frumento era coltivato in particolare nella pianura di Eleusi, altrove cresceva l'orzo. Qui c'è un chiaro richiamo al mito di Demetra e di Core o Persefone, figlia di Demetra, simbolo delle nuove messi nate dalla terra madre, e di cui una spiga venne appunto donata a Trittolemo. Cfr. *Inno omerico a Demetra*, 153; 474; Pausania, I 14, 2 ss.; 38, 6, 41, 2.

[23] In una cerimonia funebre, i nomi degli dèi (in questo caso Atena, Efesto, Prometeo) non dovevano essere pronunciati.

[24] Per comprendere il valore dei termini aristocrazia, democrazia, tirannide ed oligarchia in Platone, cfr. *Repubblica*, VII 544 E - 577 B; *Politico*, 291 D - 303 E; *Leggi*, III. Cfr. inoltre Isocrate, *Panatenaico*, 131; *Areopagitico*, 20; Tucidide, *Storie*, II 37.

[25] Il valore simbolico della monarchia si è conservato nell'arcontato, in modo particolare nella figura dell'arconte re, che pure aveva una funzione eminentemente religiosa. Non è escluso che qui il termine «re» si riferisca genericamente a tutti gli arconti. Già in questo dialogo Platone anticipa quella forma ideale di governo, di cui parlerà in *Repubblica*, IV 445 D, definendola monarchia o aristocrazia a seconda del numero dei partecipanti. Il *Menesseno* contiene pure una critica alla democrazia come apparirà in

Repubblica, VII 557 D, cioè una sorta di emporio di tutte le possibili forme di governo e non una temperata compagine di esse. È però vero che, in quest'opera, tale critica non è ancora così esplicita e matura, come lo sarà appunto nella *Repubblica* e nel III libro delle *Leggi*, dove si parlerà apertamente contro la tesi sostenuta nel *Menesseno* che non è stata la libertà generale e legata alle varie forme di governo a procurare ad Atene il dominio, bensì il rispetto ed il servizio della legge.

[26] Per questo e per i passi seguenti cfr. *Leggi*, III 237 B ss., 696 B; *Repubblica*, III 414 B - 415 D; 463 A ss., V 470 C-E, VIII 547 C.

[27] Cfr. Erodoto, *Storie*, IX 27; Isocrate, *Archidamo*, 42; *Areopagitico*, 75, *Panatenaico*, 168-171. Eretteo, eroe ateniese, parente di Posidone, uccise in battaglia Eumolpo, figlio di Posidone. Le Amazzoni, per vendicarsi del rapimento della loro regina Ippolita, chiamata anche Antiope, da parte di Teseo, re di Atene, avevano invaso l'Attica, ma erano state respinte dallo stesso Teseo. I Cadmei, così chiamati dal loro fondatore Cadmo e dalla rocca Cadmea da lui eretta e noti più genericamente come Tebani, dopo aver sconfitto gli Argivi, non restituirono i corpi dei caduti; allora gli Ateniesi organizzarono una spedizione contro i Cadmei e riportarono i cadaveri per la sepoltura in Eleusi. Successivamente gli Ateniesi mossero contro gli Argivi, quando questi, spinti dal re Euristeo, pretesero la consegna dei figli di Eracle, eroe al quale Euristeo aveva imposto le famose dodici fatiche, e che avevano trovato rifugio in Atene.

[28] La traduzione si attiene al testo di I. Burnet, *Platonis Opera*, Tomus III, Oxonii MCMIX, che presenta, a questo punto, il termine ἀμνηστία. L. Méridier, *Platon, Oeuvres complètes*, Tome V, «Les Belles Lettres», Parigi 1949, preferisce, invece μνηστεία. Questa espressione viene usata per la donna vergine, che aspira al matrimonio. Qui indicherebbe pertanto un argomento storico non ancora toccato.

[29] Per queste vicende e per quelle narrate nei passi seguenti, la fonte è Erodoto di cui si richiamano i seguenti passi delle *Storie*: I 127-129 (Ciro libera i Persiani e sottomette i Medi), 75-83, 162-200 (conquiste di Ciro in Asia); III 1-13 (conquista della Lidia da parte di Cambise), 144, 151-159; IV.

[30] Cambise.

[31] Cfr. Tucidide, *Storie*, IV 116.

[32] Riferimento agli avvenimenti dell'estate del 491 a.C. quando una flotta partì da Samo al comando di un nipote di Dario e dell'ammiraglio dei Medi, Datì. Nasso, abbandonata dagli abitanti, e le Cicladi, furono conquistate. Per questi fatti cfr. Erodoto, *Storie*, VI 31.

[33] Non c'è concordanza sulla durata dell'operazione; Erodoto (*Storie*, VI 94), sostiene che durò sei giorni e si concluse il settimo per tradimento.

[34] Su richiesta degli abitanti di Eretria, Atene inviò loro 4.000 uomini, ma questi, spaventati e incerti, si ritirarono (Erodoto, *Storie*, VI 100). Quanto al fatto che nessuno dei Greci avrebbe aiutato Atene, la notizia non è esatta, perché mille Plateesi vennero in aiuto degli Ateniesi a Maratona e contribuirono alla vittoria. Non è chiaro il motivo per cui Platone, come pure Isocrate (*Panegirico*, 86-91) e Lisia (*Orazione funebre*, 23), tacciano di tale aiuto di cui pure, conoscendo l'opera di Erodoto, avevano notizia.

[35] Erano stati trattenuti dalle feste Carnee, in onore di Apollo Carneo.

[36] Cfr. *Repubblica*, IV 421 C-424 C.

[37] Platone elogia le due battaglie navali di Salamina e dell'Artemisio (cfr. *Leggi*, V 707 C), ma le considera un compimento di quanto era stato fatto a Maratona. Egli non valutava la vicinanza al mare come un elemento positivo per uno stato che fosse ben costituito (cfr. *Leggi*, V 740 A-705 D). Platone inoltre non accenna al fatto che nelle due battaglie navali la flotta non era costituita solo da navi ateniesi. Ha taciuto anche delle

Termopili. Ma tutto questo rientra nello schema dell'elogio. Cfr. *Presentazione*.

[38] In effetti furono circa una ventina, oltre a Sparta e ad Atene, le Città che parteciparono all'impresa (cfr. Erodoto, *Storie*, IX 28-29). Sempre secondo Erodoto (IX 30-32), a Platea c'erano circa 110. 000 Greci contro 350.000 barbari.

[39] Presso la foce del fiume Eurimedonte, in Panfilia (476 a.C.), gli Ateniesi, guidati da Cimone, figlio di Milziade, sostennero e vinsero in una duplice battaglia i Persiani (cfr. Tucidide, *Storie*, I 100). In seguito essi fecero sbarcare truppe in Egitto, per soccorrere le popolazioni attaccate dai Persiani; questa spedizione si rivelò fallimentare, ma nel 449 gli Ateniesi e i loro alleati ottennero una vittoria sui Fenici e i Cilici presso Salamina di Cipro. Cfr. Tucidide, *Storie*, I 104-109, 110, 112.

[40] In seguito alla pace di Callia, detta anche di Cimone (445 a.C.), i Persiani, infatti, si impegnarono a non occupare più l'Egeo con la propria flotta e a non pretendere più tributi dalle Città greche dell'Asia Minore.

[41] Di fatto, a Tanagra (558 a.C.), gli Ateniesi combatterono in difesa dei propri interessi contro i Tebani che erano appoggiati dagli Spartani. La battaglia rimase incerta fino alla fine, tanto che Tucidide (*Storie*, I 108) afferma che la vittoria fu degli Spartani e dei Tebani, Diodoro Siculo (*Biblioteca storica*, XI 80) sostiene invece che entrambe le parti si ritennero vincitrici. Le parole di Platone si riferirebbero più opportunamente allo scontro di Enofita in cui, dopo il ritiro di Sparta, gli Ateniesi attaccarono e vinsero i Beoti, ponendo fine al regime oligarchico.

[42] I democratici esiliati dal precedente regime.

[43] Si apre la prima fase della guerra del Peloponneso (431-421 a.C.), nota come guerra archidamica dal nome del re spartano Archidamo che invase l'Attica e conclusasi con la pace di Nicia (421 a.C.).

[44] Vittoria riportata sugli Spartani nell'isola di Sfagia o Sfacteria nel 425 a.C.

[45] Questo avvenne in seguito alle condizioni stabilite dalla pace di Nicia; il trattamento riservato ai prigionieri fu quello di ostaggi veri e propri su cui gravava la minaccia di morte, nel caso gli Spartani avessero nuovamente invaso l'Attica.

[46] Si tratta della successiva fase della guerra del Peloponneso, iniziatasi con la tragica spedizione in Sicilia. Bisogna però precisare che, in questo passo, Platone non fa distinzione tra l'azione che fu attuata per sollecitazione di Alcibiade e col pretesto di portare aiuto alla Città di Segesta contro gli abitanti di Selinunte e di Siracusa (Tucidide, *Storie*, VI 6) ed una precedente spedizione in Sicilia (426 a.C.) fatta su richiesta dei cittadini di Leontini (Tucidide, *Storie*, VIII 86), motivata dalla volontà di impedire agli Spartani di costituire in Sicilia una base militare; cfr. *Teagete*, nota 39.

[47] Battaglie di Cinossema, di Abido (411 a.C.) e di Cizico (410 a.C.).

[48] A Cizico.

[49] Si tratta del re di Persia col quale gli Spartani conclusero nel 412 a.C. un trattato rinnovato in seguito due volte nel 412-411; cfr. Tucidide, *Storie*, VIII 18; 36-37; 57-59.

[50] Nella battaglia delle Arginuse (405 a.C.), morirono circa 2000 Ateniesi di cui non si poterono recuperare i cadaveri; con tale battaglia furono liberate le navi di Conone, bloccate a Mitilene. Nello stesso anno, però, gli Ateniesi subirono, sempre per mare, la durissima sconfitta di Egospotami, perdendo, nel giro di un giorno, tutta la propria flotta (Senofonte, *Elleniche*, I 27 e 28).

[51] C'è una curiosa valutazione degli eventi da parte di Platone: egli tace del disastro di Egospotami che costrinse Atene alla resa dopo quattro mesi, ma attribuisce alla Città la vittoria della guerra che, nel 404, si concluse appunto con la resa di Atene. La spiegazione sta forse nelle righe che seguono e nella allusione alle gravi discordie interne che

generarono l'insuccesso di Atene e che rappresentavano dissensi tra Greci. Non si tratta quindi di una «guerra» vera e propria, che per Platone si verifica solo contro i «barbari» (cfr. *Repubblica*, V 470 C-E).

[52] Platone non accenna neppure alle durissime condizioni che Sparta impose ad Atene nel 404 a. C,. tramite Lisandro, a conclusione della guerra del Peloponneso: demolizione delle mura del Pireo, rinuncia ad ogni possedimento esterno, dipendenza da Sparta per la politica estera.

[53] Allusione al periodo di governo dei Trenta tiranni, cui seguì una restaurazione democratica ad opera dei democratici in esilio, sostenuti da Corinzi e Tebani.

[54] Gli dèi degli Inferi.

[55] Cfr. *Eutidemo*, 278 E ss, dove si afferma che non c'è «buona sorte» indipendentemente dalla sapienza. Bisogna rifarsi anche alla tesi che Adimanto esprime nella *Repubblica* (II 364 ss.) secondo la quale gli dèi danno sventure e una vita sciagurata a molti buoni e l'opposto ai malvagi. Per Socrate, proprio perché allo stato mancano i giusti fondamenti, né la discordia è da ritenersi una disgrazia né la salvezza una fortuna.

[56] Allusione alla battaglia di Egospotami e alle dure condizioni imposte da Sparta ad Atene.

[57] I fatti si svolsero diversamente: nel 395 a.C. Argivi, Beoti e Corinzi, con l'aiuto della Persia, costituirono una lega contro Sparta cui partecipò anche Atene. Le vicende furono alterne, ma certamente Atene non vi giuocò un ruolo determinante (Senofonte, *Elleniche*, IV 2-3).

[58] Fu grazie all'oro persiano ricevuto da Farnabazo, tramite Conone (Senofonte, *Elleniche*, IV 8), che Atene poté provvedere alla ricostruzione. Si tratta di un particolare che Platone tace, ma tutto il passaggio ha un tono un po' forzato, perché tenta di giustificare per Atene un comportamento che prima aveva rimproverato duramente agli altri.

[59] Nel 394-393 a.C. Pasino mosse contro Paro (Isocrate, *Eginetico*, 18), mentre Conone cercava di scacciare dalle Cicladi gli armosti persiani (Senofonte, *Elleniche*, IV 8).

[60] Asia Minore.

[61] Accordo del 412 a.C. (Tucidide, *Storie*, VIII 18).

[62] Guerra di Corinto (395-86 a C.), in cui Atene si trovò di nuovo contro la Persia, di cui respinse nel 391 le condizioni di pace.

[63] Pelope, figlio di Tantalo, re della Frigia, diede il nome al Peloponneso, regione nella quale venne ad abitare; Cadmo fu il mitico fondatore di Tebe; Danao ed Egitto erano fratelli ed avevano il primo cinquanta figlie e il secondo cinquanta figli. Danao fuggì ad Argo per non cedere le cinquanta figlie in mogli agli Egiziadi e ottenne dal re Gelanore il trono. Ma i figli di Egitto inseguirono le Danaidi e, sposatele, furono da queste uccisi la prima notte di nozze, ad eccezione di Linceo che fu salvato dalla moglie Ipermestra che successe a Danao (Apollodoro, *Biblioteca*, 2, 1, 4 ss.; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, V, 58). Platone qui allude al Peloponneso, alle Città di Tebe e Argo e ai suoi abitanti.

[64] Di lotte intestine.

[65] Con la pace di Antalcida, dal nome dello Spartano che, a Susa, negoziò il trattato al termine della guerra di Corinto nel 386 a.C. Il vero vincitore fu il re di Persia (la pace è detta anche «del Re»). Le clausole della pace furono presentate a Sparta a un Congresso degli stati greci che dovettero accettarle sotto l'incombere della potenza spartana e persiana riunite insieme.

[66] Brevi cenni ad alcuni episodi della guerra di Corinto in cui gli Ateniesi subirono del-

le sconfitte. Nel 393 a.C. gli Spartani riuscirono a penetrare di notte nelle mura che congiungevano Corinto al suo porto Lecheo. Gli Ateniesi ed i loro alleati ne furono ricacciati, come pure dal porto che rimase agli Spartani (Senofonte, *Elleniche*, IV 47, ss. ; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XIV 81).

[67] Si riferisce con ogni probabilità alla vittoria che Conone ateniese ottenne a Cnido sugli Spartani (395 a.C.) mentre comandava una flotta persiana.

[68] Si tratta di λιποταξίου γραφή, cioè abbandono del proprio posto nello schieramento da parte di un soldato. Atene non può rinunciare alla tradizionale funzione di baluardo della libertà dei Greci contro i barbari, se non vuole incorrere nella medesima grave responsabilità. Socrate (*Apologia di Socrate*, 28 D) usava il termine per indicare anche un venir meno al compito assegnato dalla divinità.

[69] Cfr. *Apologia di Socrate*, 30 A ed i numerosi passi del *Critone* in cui Socrate sostiene che i giovani devono ascoltare e seguire la voce dei padri.

[70] Cicerone nel *De Officiis* (I 19) traduce: «Scientia quae est remota a iustitia, callidítas potius quam sapientía est appellanda».

[71] La sfrenata ed incontenibile manifestazione di dolore è contraria all'educazione socratico-platonica. Cfr. *Repubblica*, III 387 E - 388 A dove c'è un'aperta condanna degli eccessi manifestati in tal senso dagli eroi omerici: «Avremo dunque ragione ad abolire i lamenti degli uomini celebri ed a farne materia da donne anzi da donnicciole e da uomini vili, affinché coloro che diciamo di educare per la difesa del paese disdegnino di comportarsi in modo simile a loro». Cfr. anche *Leggi*, VII 800 D, dove l'espressione incontrollata del dolore viene definita propria di prefiche e mercenari.

[72] La massima, attribuita a uno dei sette sapienti era scritta sui muri del tempio di Apollo a Delfi insieme con quella celeberrima «conosci te stesso»; cfr. *Protagora*, 343 B-C; *Carmide*, 164 C ss.

[73] Cfr. *Repubblica*, III 389 D-E. Si possono qui individuare elementi che saranno propri della dottrina dello stoicismo ed in particolare della figura del saggio.

[74] Cfr. *Leggi*, XI 927 A.

[75] Di fatto l'incarico non spettava all'arconte eponimo, ma al polemarco.

[76] Di questa cura dello stato verso i caduti testimonia Tucidide, *Storie*, II 46; Lisia, 76; Iperide, 41-42. Si trattava di provvedimenti che venivano fatti risalire a Solone. Nell'ultima parte dell'epitafio il legame di Platone con la tradizione diventa più intenso. Già Pericle aveva concluso con l'assicurazione che lo stato avrebbe provveduto alla sorte degli orfani. In questo egli sembra aver anticipato sia la *Repubblica* che, in particolare, le *Leggi* (XII 947 E).

[77] Eschine richiama questa cerimonia nell'*Orazione contro Ctesifonte* (154). Essa si svolgeva nelle Grandi Dionisie, prima dell'agone tragico, quando gli orfani venivano ufficialmente presentati al popolo, armati da opliti, nel teatro.

[78] La conclusione dell'epitafio è uguale a quella dell'epitafio di Pericle (Tucidide, *Storie*, II 46).

CLITOFONTE

[Protrettico]

O Socrate, vorrei confessarti che per l'uomo che ancora attende d'essere esortato tu sei assolutamente indispensabile; ma quando uno sia già stato spronato, starei per dire che sei quasi d'inciampo per chi vuol raggiungere il culmine della virtù e con esso la felicità.
410 E

Presentazione, traduzione e note di

Roberto Radice

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Clitofonte»

1. I punti di accordo fra Clitofonte e Socrate: la dottrina dell'involontarietà del male [406 A - 407 E]
2. Altri punti di accordo fra Clitofonte e Socrate [407 E - 408 D]
3. Critica all'inconcludenza del sapere socratico [408 D - 409 D]
4. Necessità di dare un contenuto preciso alla ricerca sulla giustizia [409 D - 410 D]
5. Giudizio conclusivo di Clitofonte sul metodo di Socrate [410 D-E]

Personaggio

Clitofonte – il solo protagonista del nostro dialogo –, come dice Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 29, 2-3, fu un uomo politico di Atene legato al partito oligarchico, in netta ascesa nella Città all'indomani della sconfitta in Sicilia (413 a.C.); fu anzi uno degli artefici dell'instaurazione del Comitato dei Quattrocento che resse le sorti di Atene per qualche tempo. Il vertice del movimento oligarchico era allora tenuto da una élite intellettuale costituita per lo più di retori, poeti e sofisti; e appunto nel novero di questi ultimi va incluso il nostro personaggio.

Platone lo cita anche in *Repubblica*, I 328 B, dove, insieme al retore Carmantide e a Trasimaco, fa parte del gruppo di uditori di Socrate; ma qui, a differenza di Trasimaco, egli non ha alcun ruolo.

L'autenticità di questo dialogo non è pienamente provata, e tuttavia, alcuni punti di contatto con l'inizio del II libro della *Repubblica* (part. 358 B ss.) e poi anche il senso generale dello scritto, mostrano d'essere perfettamente compatibili con i temi platonici.

Luogo dell'azione e cronologia

Il luogo e il tempo in cui si svolge l'azione non vengono indicati.

Per i rapporti che ha con la *Repubblica*, il *Clitofonte* può dirsi contemporaneo alla composizione della *Repubblica* e comunque espressione dei dibattiti in corso all'interno dell'Accademia.

I punti di accordo fra Clitofonte e Socrate: la dottrina dell'involontarietà del male

[Steph., III, p. 406 A]

SOCRATE – Poco fa una certa persona ci riferiva che Clitofonte, figlio di Aristonimo[1], durante una discussione con Lisia[2], disprezzava i dialoghi che si fanno con Socrate, e invece lodava fino alla esagerazione gli incontri che si hanno con Trasimaco[3].

CLITOFONTE – Quella persona, caro Socrate, non è stata precisa nel riportarti quanto ho detto a Lisia sul tuo conto, perché se è vero che su certe cose non ti lodavo, è anche vero che su altre ero d'accordo con te. In ogni modo, dato che evidentemente mi disapprovi, nonostante la tua aria distaccata, sarei proprio felice di riferirti di persona quei discorsi, approfittando del fatto, del tutto casuale, che ci troviamo qui noi due soli; così ti renderai conto che io sono meno mal disposto nei tuoi confronti <di quel che sembra>.

In questo caso, forse, non hai avuto informazioni esatte, sicché mi pare chiaro che tu sia troppo duro nei miei confronti.

Se, pertanto, mi dai l'occasione di parlar liberamente, la coglierò al volo, dato che ho un vivo desiderio di dire la mia. *[407 A]*

SOCRATE – Sarebbe davvero brutto se io non incoraggiassi questa tua intenzione di venirmi in aiuto. È ovvio infatti che se conoscessi i miei punti deboli e quelli forti, questi li cercherei per svilupparli ancor più, quegli altri, invece, metterei ogni impegno per fuggirli.

CLITOFONTE – E allora stammi a sentire. Quando, caro Socrate, ero al tuo seguito[4], mi capitava spesso d'essere toccato dalle tue parole, e mi pareva che tu fossi di tutti gli uomini il miglior parlatore quando, come un dio su una macchina di scena[5], rampognavi gli uomini con queste sublimi parole: *[B]* «Dove vi fate portare, uomini? Non vedete che nessuna vostra azione è conforme al dovere, dal momento che ogni vostra preoccupazione è rivolta alle ricchezze, allo scopo di appropriarvene, mentre per i figli ai quali dovrete pur lasciarle né cercate maestri di giustizia – posto che la giustizia si possa imparare –, né maestri che la facciano esercitare e coltivare come si deve – ammesso che essa possa essere solo esercitata e coltivata –, né, prima ancora, vi prendete voi stessi cura di loro?

«E poi, una volta che vi siete resi conto *[C]* che, acquisiti da voi e dai vostri figli i rudimenti del leggere e dello scrivere, della musica e della ginnastica – dato che proprio in ciò, a vostro giudizio, consiste la perfetta educazione alla virtù –, non avete per niente migliorato il vostro atteggiamento nei confronti delle ricchezze, perché non avete ripudiato l'educazione di oggi e non andate in cerca di chi riesca a porre rimedio a questa contraddizione?

«Eppure è proprio per una tale trascuratezza e per questa forma di indolenza, e non certo per un errore di battuta nel suono della lira, che il fratello contro il fratello, le città contro le città, senza ordine *[D]* né limiti insorgono gli uni contro gli altri e si fanno guerra, e in ciò subiscono e fanno danni irreparabili.

«Voi, invece, sostenete che gli ingiusti sono tali non per mancanza di educazione e di conoscenza, ma per loro scelta, e d'altra parte non temete

di dire che l'ingiustizia è cosa turpe ed odiosa agli dèi.

«E allora chi mai sceglierebbe di sua spontanea volontà un male tanto grave?

«Chi è succube dei piaceri, rispondereste voi.

«Ma se il vincere è un atto volontario, anche questo non dovrebbe essere involontario.

«Comunque sia, la ragione decide per l'involontarietà dell'atto ingiusto e di questo fatto deve assolutamente tener conto, *[E]* assai più di quanto non si faccia oggi, ogni uomo nella sua vita privata e anche ogni Stato nella sfera pubblica»[6].

Altri punti di accordo fra Clitofonte e Socrate

Tutte le volte che ti sento ripetere queste parole, caro Socrate, mi rallegro molto e sono io stesso sorpreso da come mi trovano consenziente.

Inoltre, la medesima cosa capita quando trai da ciò le debite conseguenze, affermando che chi esercita il corpo trascurando l'anima non fa altro che abbandonare a se stessa la parte egemone per aver cura di quella che è dominata.

E ancora sono d'accordo con te quando sostieni che se uno non sa usare di una certa cosa è meglio che la lasci perdere; così, se un uomo non sa fare un retto uso dei suoi occhi o delle orecchie o di tutto intero il suo corpo, è meglio che non usi affatto né dell'udito né della vista e neppure di qualche altra facoltà del corpo, piuttosto che impiegarla in una maniera impropria. *[408 A]*

Considerazioni analoghe valgono anche per l'arte.

Chi non sa adoperare la propria lira è ovvio che non sa usare neppure di quella del vicino, e, viceversa, se uno non sa servirsi della lira degli altri non saprà far uso neppure della propria; e lo stesso dicasi per ogni altro strumento o oggetto.

In tal modo, questo tuo ragionamento giunge coerentemente a concludere che a chiunque non sappia adoperare l'anima conviene lasciarla inattiva; vale a dire che è meglio per lui non vivere affatto, piuttosto che vivere a proprio capriccio.

E se pure qualcuno fosse costretto a vivere, tanto vale allora che viva una vita da servo *[B]* piuttosto che da libero, affidando, quasi fosse una nave, il timone della sua coscienza ad un altro, che conosca l'arte di governare gli uomini, quella, o Socrate, che tu suoli chiamare politica, facendola in tutto identica alla pratica e alla virtù della giustizia[7].

Ebbene, a tali ragionamenti e a molti altri dello stesso tenore, tutti ugualmente rigorosi – per esempio, la dottrina della insegnabilità della virtù[8], e del dovere di prendersi cura soprattutto di se stessi – *[C]* penso di non aver mai mosso obiezioni, né credo che mai ne muoverò in futuro, per il semplice motivo che ne apprezzo l'alta funzione protrettica e la straordinaria utilità, nonché il fatto che sono strumenti indispensabili per strapparci dal sonno in cui siamo immersi.

Critica all'inconcludenza del sapere socratico

Tuttavia, la mia aspirazione era quella di sentire anche il seguito di ciò.

Per questo, o Socrate, da principio non rivolsi domande a te, ma a qualche tuo coetaneo, o concorrente, o amico, o comunque si vogliano chiamare coloro che dialogano con te su questi temi. E a partire proprio da quelli che sembravano godere della tua particolare stima[9] domandai come continuava il discorso, *[D]* un po' come fai tu, e cioè provocandoli con

le seguenti parole.

«O voi, uomini eccellenti, come si fa oggi ad accettare l'invito di Socrate alla virtù, se questo rimane tale, senza uno sbocco nella sfera pratica, un compito da assolvere fino in fondo, ma solo questo ci resta da fare finché campiamo: estendere l'invito alla virtù a chi non l'ha ancora ricevuto e poi far sì che egli faccia altrettanto con gli altri? *[E]*

«È posto anche che si sia tutti d'accordo su questo dovere dell'uomo, dopo di ciò resta pur sempre la necessità di rivolgere a Socrate o a noi stessi la domanda: e poi che si farà? Quale deve essere a nostro giudizio il punto di partenza per imparare la giustizia? È come se uno, vedendo che noi, al pari dei bambini, neppure ci accorgiamo dell'esistenza della ginnastica e della medicina, da un lato ci invitasse ad avere cura del corpo, e dall'altro, subito dopo, si arrabbiasse con noi, rinfacciandoci come atto indegno il darsi troppa cura del grano, dell'orzo, della vite, insomma di tutti quei beni per il cui possesso ci affatichiamo, perché vadano a vantaggio del corpo, mentre non facciamo nulla per scoprire qualche arte e qualche strumento – i quali pure esistono – per rendere il corpo davvero eccellente.

«E se noi chiedessimo a chi *[409 A]* ci esorta in tal senso di dirci quali sono queste arti, egli probabilmente non mancherebbe di rispondere: la ginnastica e la medicina. E ora, quale diciamo che sia l'arte inerente alla virtù dell'anima? Suvvia, la si dica una buona volta!».

E quello fra gli interlocutori che pareva il più ferrato in materia mi rispose trattarsi di quell'arte appunto di cui sentivo discorrere Socrate: nient'altro che la giustizia.

Ma io gli obiettavo: «Non limitarti a dirmene il nome, di' piuttosto così. *[B]* Si sostiene che ci sia un'arte che si chiama medicina, la quale si prefigge due obiettivi: formare sempre nuovi medici, oltre a quelli esistenti, e la salute. So che di questi due obiettivi, uno, vale a dire la salute, non è più un'arte, ma il risultato dell'insegnamento e dell'apprendimento dell'arte. Lo stesso vale per l'architettura: da un lato c'è la costruzione e dall'altro la tecnica della costruzione: e l'una è l'opera e l'altra l'insegnamento. Altrettanto può ripetersi della giustizia; da un lato mettiamo la capacità di formare uomini giusti, come nel nostro esempio ciascuna arte formava i suoi esperti; dall'altro *[C]* quello che fa il giusto a nostro vantaggio.

«Ebbene che cosa diciamo che sia ciò? Coraggio, rispondi!».

E quello, se non mi sbaglio, mi rispondeva essere il conveniente; un altro diceva essere il dovere, un terzo l'utile e un quarto il vantaggioso.

E io di nuovo a insistere, obiettando: «Ma, espressioni come "agire convenientemente", o "far cose vantaggiose e utili", e altre simili, si trovano tali e quali in tutte le arti, che però, per quanto è di loro competenza, preciseranno che cosa intendono con ciascuna di esse.

«Così, ad esempio, per l'arte del carpentiere il buono, il bello, il conveniente sono tali *[D]* in funzione del dare una certa forma al legno grezzo, la quale, però non è l'arte. Mi si dica allora il corrispettivo di ciò, per quanto riguarda l'effetto della giustizia».

Necessità di dare un contenuto preciso alla ricerca sulla giustizia

Alla fine, caro Socrate, uno dei tuoi amici, quello che mi sembrava dire le cose più sensate, mi rispose che l'effetto specifico della giustizia, che non appartiene a nessun'altra virtù, consiste nel creare amicizia all'interno degli Stati[10]. E, incalzato dalle mie domande, costui finì con l'ammettere

che l'amicizia è sempre un bene e mai un male; che quelle che noi chiamiamo amicizie fra bambini e animali, in verità non vanno prese come tali, perché, per quanto ne sapeva lui, *[E]* queste erano più di danno che di vantaggio. Insomma, egli riuscì ad aggirare il problema, negando che queste fossero vere amicizie e affermando che sbagliava chi le chiamava con tale nome. Al di là di ogni dubbio, dunque, la vera e autentica amicizia è l'uniformità di pensiero.

Ancora costrettovi dal mio domandare se per uniformità di pensiero egli volesse intendere l'avere le stesse opinioni, o la stessa scienza, egli scartava la prima ipotesi, perché fra gli uomini si trovano fatalmente molte opinioni comuni che sono dannose, mentre aveva convenuto che l'amicizia dovesse sempre essere un bene e un prodotto della giustizia. Di conseguenza, egli riteneva che lo stesso dovesse affermarsi dell'uniformità di pensiero, trattandosi di una scienza e non di una opinione.

Il discorso, dunque, problema dopo problema, era giunto fino a questo punto, *[410 A]* quando i presenti si credettero in dovere di accusarlo d'essere tornato al punto di partenza, criticandolo con le seguenti argomentazioni.

«Anche la medicina è in un certo qual modo una uniformità di pensiero, e così tutte le altre arti; solo che queste sanno precisare l'oggetto della loro uniformità, mentre quello a cui tende questa tua cosiddetta giustizia o uniformità ci è del tutto sfuggito; e parimenti non è chiaro quali siano i suoi effetti specifici».

Queste domande, Socrate, alla fine le ho rivolte anche a te e tu mi hai detto che la giustizia consiste nel nuocere ai nemici *[B]* e nel fare del bene agli amici. Ma in seguito è risultato che l'uomo giusto non nuoce mai a nessuno, perché agisce sempre nell'interesse di tutti[11]. Questa domanda non te la rivolsi una sola volta, e neppure due, ma con pazienza, insistendo per parecchio tempo, finché ho desistito.

Così, pur ritenendo che tu non sei secondo a nessun uomo nell'indirizzare gli altri sulla via della virtù, ora mi si prospetta una duplice alternativa.

<La prima ipotesi>, che per altro può verificarsi in ogni altra arte, è che tu sappia fare solo questo e niente di più. Ad esempio, anche uno che non sia nocchiero, potrebbe mettersi a celebrare *[C]* questa tecnica come la più importante per gli uomini; e lo stesso vale per le altre arti. La medesima critica può, in un certo senso, essere rivolta a te, a proposito della giustizia: il fatto di saperla lodare così bene, non implica che altrettanto bene tu la conosca. Non credo, però, che le cose stiano in questo modo.

Pertanto, l'alternativa è duplice: o non sai o non vuoi rendermi partecipe di quel che sai. Pertanto, dal momento che continuo ad essere nel dubbio, penso proprio che me ne andrò da Trasimaco o da chiunque altro io possa.

E tu, se davvero vuoi porre fine a queste tue esortazioni *[E]* nei miei riguardi, segui l'esempio fatto a proposito della ginnastica: dopo avermi richiamato al dovere di non trascurare il fisico, fa' seguire al tuo discorso esortativo informazioni sulle cure di cui il mio corpo ha bisogno, in relazione alla sua natura. Insomma, cerca di comportarti anche in questo caso, nel modo che si è detto.

Giudizio conclusivo di Clitofonte sul metodo di Socrate.

Fa' conto, quindi, che Clitofonte sia pienamente consenziente sul fatto che sia ridicolo curarsi di ogni altro

bene, e non dell'anima[12] *[E]* che è la causa di questa stessa nostra cura, e per tutto il resto ritieni che io, dicendo quel che ho appena detto, non abbia fatto altro che trarre da tali premesse le debite conseguenze.

La mia preghiera è, dunque, che tu non abbia a comportarti in altra maniera, affinché io non sia costretto in parte a lodarti e in parte a biasimarti, come poc'anzi ho fatto alla presenza di Lisia e degli altri.

Per concludere, o Socrate, vorrei confessarti che per l'uomo che ancora attende d'essere esortato tu sei assolutamente indispensabile; ma quando uno sia già stato spronato, starei per dire che sei quasi d'inciampo per chi vuol raggiungere il culmine della virtù e con esso la felicità.

NOTE

[1] Su Clitofonte si veda sopra la *Presentazione*.

[2] Su Lisia si veda la *Presentazione* al *Fedro*.

[3] Su Trasimaco si veda *Fedro*, note 139 e 165 e la *Presentazione* alla *Repubblica*.

[4] Si veda l'intervento di Clitofonte nella *Repubblica*, I 340 A s.

[5] Allusione all'intervento del *deus ex machina*, che in molte tragedie o commedie veniva fatto intervenire per risolvere in un certo modo situazioni che parevano insolubili.

[6] La tesi secondo cui l'uomo pecca involontariamente e che quindi il vizio è ignoranza è tipica di Socrate e accettata e ribadita da Platone. Si veda il *Protagora*, *passim* e *Leggi*, particolarmente V 731 C-D.

[7] Si veda il *Gorgia*, *passim*.

[8] Su questa tesi cfr. *Protagora* e *Menone*, *passim*.

[9] Ossia soprattutto dai suoi discepoli.

[10] Non è possibile individuare quale sia il discepolo di Socrate che sosteneva questa tesi, perché non ci sono giunte testimonianze che riferiscano tale pensiero a un qualche socratico a noi noto.

[11] Cfr. *Repubblica*, I 332 A - 336 A.

[12] Cfr. *Apologia di Socrate*, *passim*.

REPUBBLICA

[Sulla giustizia]

Prima che la stirpe dei filosofi non diventi padrona della Città, non ci sarà tregua dei mali, né per la Città né per i cittadini, né quella forma di Stato che nel nostro discorso stiamo narrando per immagini potrà di fatto trovare compimento.

VI 501 D

La virtù non ha padroni: quanto più ciascuno... la onora, tanto più ne avrà; quanto meno l'onora, tanto meno ne avrà.

X 617 E

Presentazione, traduzione e note di

Roberto Radice

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto della «Repubblica»

LIBRO PRIMO

I. Prologo drammaturgico [327 A - 328 D]

1. L'incontro di Socrate con Polemarco [327 A - 328 B]
2. L'incontro di Socrate col vecchio Cefalo [328 B - D]

II. Il discorso fra Cefalo e Socrate sul tema della vecchiaia [328 D - 331 C]

1. Se la vecchiaia sia un male [328 D - E]
2. Il pregio della vecchiaia sta nella pace dei sensi che procura [329 A - D]
3. La ricchezza è causa necessaria, ma non sufficiente di una buona vecchiaia [329 D - 330 D]
4. Il pregio della ricchezza sta nel poter rimediare alle ingiustizie commesse [330 D - 331 C]

III. Intervento di Polemarco e passaggio al tema della giustizia [331 C - 336 B]

1. La domanda di Socrate: qual è la definizione della giustizia? [331 C - D]
2. Prima risposta: giustizia è restituire il dovuto [331 D - 332 C]
3. Seconda risposta: giustizia è beneficare gli amici e nuocere ai nemici [332 C - 334 B]
4. Terza risposta: il giusto è beneficare l'amico buono e nuocere al nemico malvagio [334 C - 335 B]
5. Conclusioni di Socrate: il giusto non può nuocere a nessuno [335 B - 336 B]

IV. Intervento di Trasimaco. La giustizia è il vantaggio del più forte [336 B - 354 C]

1. Trasimaco pretende una nuova impostazione del problema della giustizia [336 B - 337 D]
2. Socrate costringe Trasimaco a pronunciarsi sulla giustizia [337 D - 338 C]
3. La tesi di Trasimaco: il giusto è l'interesse del più forte [338 C - 339 B]
4. Socrate evidenzia le assurdità contenute nell'affermazione di Trasimaco [339 B - 340 C]
5. Precisazione di Trasimaco: il giusto è l'utile del più forte, quando agisce nel suo vero interesse [340 C - 341 C]
6. Confutazione di Socrate: ogni arte soccorre l'oggetto di cui è arte, in ciò in cui è debole [341 C - 342 C]
7. Socrate capovolge la tesi di Trasimaco: il vero governante è chi cerca l'utile del più debole [342 C - 343 A]
8. Per Trasimaco sono i fatti a dimostrare che l'ingiusto ha più successo

del giusto [343 A - 343 E]
9. Radicalizzazione della tesi di Trasimaco: l'assoluta ingiustizia del tiranno corrisponde alla perfetta felicità [343 E - 344 E]
10. Il totale dissenso di Socrate: il vero politico cerca il vantaggio degli altri e non il proprio [344 E - 345 E]
11. Il guadagno non rientra nei fini specifici di nessuna arte e tanto meno della politica [345 E - 347 A]
12. I vantaggi che offre la politica non interessano l'onesto [347 A - E]
13. Per Socrate la vita dell'ingiusto non è migliore di quella del giusto [347 E - 348 B]
14. Il radicale utilitarismo di Trasimaco riduce la giustizia ad una forma di stupidità e il vizio in saggezza [348 B - 349 B]
15. Confutazione della tesi che l'ingiustizia è un bene [349 B - 350 C]
16. Prova dell'inefficacia dell'ingiustizia: perfino i criminali devono ispirarsi a criteri di giustizia [350 C - 351 D]
17. L'ingiustizia toglie armonia e coordinazione e quindi impedisce ogni azione efficace [351 D - 352 B]
18. Ribaltamento delle tesi di Trasimaco: il giusto è più sapiente, virtuoso e concludente dell'ingiusto [352 B - D]
19. Solo un'anima giusta è nel pieno delle sue facoltà e può assicurare una vita beata [352 D - 354 A]
20. Autocritica di Socrate: non si doveva trattare dei caratteri del giusto prima di averne colto l'essenza [354 A - C]

LIBRO SECONDO

I. L'opinione comune sulla giustizia [357 A - 367 E]

1. I beni desiderabili solo per sé [357 B - C]
2. I beni desiderabili per sé e per gli effetti che procurano [357 C]
3. I beni apprezzabili solo per i loro effetti [357 C - 358 A]
4. La giustizia si trova fra i beni del secondo tipo e non del terzo come credono i più [358 A - B]
5. Glaucone si fa difensore dell'ingiustizia, per sollecitare le risposte di Socrate [358 B - E]
6. I più ritengono la giustizia un compromesso fra l'utile del debole e del forte [358 E - 360 E]
7. L'uomo perfettamente giusto e totalmente ingiusto a confronto [360 E - 361 D]
8. La tragica sorte del giusto e la fortuna dell'ingiusto [361 D - 362 D]
9. La gente non apprezza la virtù in quanto tale, ma la buona fama che da essa deriva [362 D - 363 E]
9. La facilità del vizio e la possibilità di eludere la punizione divina rendono appetibile la vita del malvagio [363 E - 365 A]
10. I motivi per cui la cultura dell'ingiustizia è dominante fra i giovani [365 A - 366 B]
11. Il discredito in cui si trova la giustizia dipende dalla mancanza di una adeguata difesa [366 B - D]
12. La giustizia va difesa per sé e per gli effetti che ha nell'animo [366 D - 367 E]

II. Il discorso di Socrate sulla giustizia politica e sulla sua origine [367 E - 370 C]

1. Si deve partire dalla giustizia politica, in quanto amplificazione della giustizia dell'anima [367 E - 369 A]
2. Il fatto che nessun uomo sia autosufficiente, ha determinato l'origine dello Stato [369 A - D]
3. La divisione del lavoro garantisce la soddisfazione dei bisogni primari e il rispetto delle inclinazioni naturali [369 D - 370 C]

III. La classe degli artigiani, contadini e commercianti [370 C - 374 A]

1. La formazione della classe dei contadini, degli artigiani e dei mercanti [370 C - 371 B]
2. L'istituzione della classe dei mercanti al minuto e dei salariati [371 B - E]
3. La frugalità dei cittadini in una società dai sani costumi [371 E - 372 D]
4. Dalla ricerca del lusso si origina una Città sproporzionata e malata [372 D - 374 A]

IV. La classe dei Custodi e i suoi modelli etici e religiosi [374 A - 383 C]

1. I Custodi devono avere caratteri in sé opposti: mitezza con i concittadini, aggressività coi nemici [374 A - 375 E]
2. L'attitudine filosofica dei Custodi sta nel distinguere gli amici dai nemici solo sulla base della conoscenza [375 E - 376 C]
3. La presenza della musica e della poesia nell'educazione dei Custodi [376 C - 377 A]
4. Necessità di un controllo sui modelli fantastici proposti ai fanciulli, in ragione del loro valore educativo [377 A - D]
5. Il carattere decettivo della mitologia poetica e la necessità di emendarla secondo un criterio morale [377 D - 378 E]
6. I poeti dovranno attribuire agli dèi solo caratteri moralmente positivi [378 E - 379 B]
7. Dio è buono ed è causa di soli beni, altra è la causa dei mali [379 B - 380 D]
8. Gli dèi non possono voler cambiare la loro forma e natura [380 D - 381 E]
9. Gli dèi non possono ingannarci, mostrando false immagini di sé [381 E - 382 E]
10. I poeti devono attribuire agli dèi semplicità, sincerità e immutabilità [382 E - 383 C]

LIBRO TERZO

I. L'educazione dei Custodi: il valore dei racconti poetici [386 A - 392 C]

1. I miti sull'aldilà influenzano l'atteggiamento dei Custodi di fronte alla morte e in guerra [386 A - 387 B]
2. Bisogna promuovere una mitologia che sdrammatizzi la morte ed inciti a comportamenti seri e virili [387 B - 389 B]
3. La sincerità, la temperanza e l'obbedienza sono le virtù che vanno poste a modello nei miti [389 B - E]
4. Esempi di comportamenti negativi attribuiti dai poeti agli dèi e proposti come modelli di vita [389 E - 391 C]
5. L'indegna condotta attribuita agli dèi finisce per legittimare i com-

portamenti immorali degli uomini [391 C - 392 A]
6. I modelli di comportamento proposti dai poeti vanno giudicati col criterio della giustizia [392 A - C]

II. L'aspetto formale della poesia e l'educazione dei Custodi [392 C - 398 B]

1. Superiorità della narrazione diretta sulla forma poetica imitativa e mista [392 C - 394 B]
2. I generi di poesia imitativo-drammaturgico, narrativo-ditirambico e il genere misto, tipico dell'epica [394 B - 394 D]
3. Casi in cui bisogna escludere l'imitazione dall'educazione dei Custodi [394 D - 396 C]
4. Anche l'imitazione ha effetti positivi quando spinge ad immedesimarsi in ruoli moralmente validi [396 C - 398 B]

III. Il canto e la melodia nell'educazione dei Custodi [398 B - 403 C]

1. Il recitato, l'armonia, il ritmo e i criteri che determinano la scelta dell'armonia [398 B - 399 E]
2. I criteri di scelta dei ritmi poetici [399 E - 401 D]
3. Il vero musico è colui che sa riconoscere l'armonia in tutte le sue realizzazioni [401 D - 402 E]
4. Il coronamento della musica è l'amore del bello [402 E - 403 C]

IV. L'educazione ginnico-musicale dei Custodi [403 C - 412 B]

1. L'alimentazione e il regime di vita più idonei ai guerrieri [403 C - 404 B]
2. La ginnastica, come la musica, deve essere improntata ad austerità [404 B - 405 A]
3. La litigiosità e le malattie da eccesso di cibo sono sintomi di ignoranza e di decadenza morale [405 A - 406 A]
4. L'eccessiva attenzione alla malattia non prolunga la vita, ma la malattia stessa con gravi danni per la società [406 A - 407 C]
5. La medicina deve curare solo quei casi in cui il ricupero di efficienza sarà totale [407 C - 408 D]
6. Come devono essere il medico e il giudice nello Stato ideale [408 D - 410 B]
7. L'equilibrio dell'anima nasce da una giusta proporzione di educazione ginnica e musicale [410 B - 411 E]
8. Il vero musico è colui che ha l'anima armoniosa [411 E - 412 B]

V. Funzioni e doveri dei Custodi [412 B - 417 B]

1. I capi dei Custodi devono dimostrare fedeltà allo Stato anche nel dolore e nelle tentazioni dei piaceri [412 B - 413 C]
2. I capi dei Custodi dovranno superare prove di resistenza alla fatica, al dolore e al piacere [413 C - 414 B]
3. I Custodi sono ad un tempo difensori dai nemici e guardiani della pubblica moralità [414 B - D]
4. Rappresentazione mitica dell'origine comune e delle differenze specifiche dei cittadini [414 D - 415 D]
5. Le abitazioni e il sistema di vita dei Custodi [415 D - 416 D]
6. La comunione dei beni dei Custodi impedisce ogni prevaricazione ai danni degli altri cittadini [416 D - 417 B]

LIBRO QUARTO

I. L'educazione dei Custodi in rapporto all'interesse generale dello Stato [419 A - 427 B]

1. Lo scopo del legislatore consiste nel realizzare il bene comune e non il benessere di alcuni [419 A - 421 C]
2. Le differenze economiche impediscono l'armonico sviluppo dello Stato e ne allentano la difesa [421 C - 422 E]
3. L'unità è il contrassegno della Città giusta; la disunione di quella ingiusta [422 E - 423 B]
4. Il criterio della massima unità possibile va applicato ai vari aspetti dello Stato e della educazione [423 B - 424 B]
5. Il ruolo centrale dell'educazione e la necessità di mantenerla immutata nel tempo [424 B - 425 C]
6. La mancanza di un principio ispiratore introduce precarietà nelle leggi e malcostume fra i cittadini [425 C - 427 B]

II. Il progetto dello Stato ideale verificato alla luce delle virtù [427 B - 434 D]

1. Le regole del culto come fondamento della legislazione [427 B - 428 A]
2. La sapienza dello Stato dipende dalla scienza dei suoi Custodi [428 A 429 A]
3. In che senso uno Stato debba ritenersi coraggioso [429 A - 430 C]
4. Perché uno Stato sia temperante deve essere «superiore a se stesso» [430 C - 431 D]
5. La temperanza garantisce l'armonia e l'accordo fra i cittadini [431 D - 432 B]
6. Uno Stato è giusto quando ciascuno realizza le sue naturali predisposizioni [432 B - 434 D]

III. La strutturale analogia fra anima e Stato [434 D - 445 E]

1. Il confronto fra la dimensione psicologica e politica della giustizia [434 D - 436 A]
2. Ogni atto psichico coinvolge tutta l'anima o solo una sua specifica facoltà? [436 A - 437 B]
3. L'esistenza di impulsi opposti presuppone che nell'anima ci siano facoltà diverse [437 B - 439 B]
4. Le pulsioni antagoniste dell'anima provano l'esistenza della facoltà razionale, irascibile e concupiscibile [439 B - 440 A]
5. L'anima irascibile è naturale alleata di quella razionale [440 A - 441 C]
6. La strutturale analogia fra la giustizia nell'uomo e nella Città [441 C - 442 B]
7. Si ha giustizia quando le parti dell'anima e le classi dello Stato svolgono l'opera che è loro propria [442 B - 443 B]
8. La giustizia e l'ingiustizia sono forze unificanti e disgreganti la società e l'anima umana [443 B - 444 C]
9. La giustizia consiste anche nel dare il potere alla parte che merita, tanto nell'anima quanto nello Stato [444 C - E]
10. Accenno alla tipologia dello Stato corrotto e ai vizi corrispondenti [444 E - 445 E]

LIBRO QUINTO

I. La comunione delle donne nella classe dei Custodi [449 A - 461 C]

1. L'invito rivolto a Socrate a non eludere questo problema [449 A - 451 C]
2. Le funzioni e l'educazione delle donne dei Custodi saranno simili a quelle degli uomini [451 C - 452 E]
3. Donne e uomini, essendo per natura diversi, come potrebbero assolvere i medesimi compiti? [452 E - 453 E]
4. In che senso la natura dell'uomo e quella della donna sono diverse [453 E - 455 A]
5. Le capacità delle donne sono diverse da quelle degli uomini non per natura, ma per quantità [455 A - 456 B]
6. Le donne dovranno avere la medesima educazione ginnico-musicale degli uomini [456 B - 457 C]
7. La comunione delle donne dei Custodi comporta notevoli vantaggi alla collettività [457 C - 458 D]
8. Le astuzie del legislatore per mantenere pura la razza dei Custodi [458 D - 460 B]
9. La scelta degli individui e del tempo migliore per l'accoppiamento [460 B - 461 C]

II. La comunione dei figli e la sua utilità per lo Stato [461 C - 464 B]

1. Per lo Stato il sommo bene è l'unità, il sommo male la disunione [462 A - E]
2. L'avere genitori e figli in comune affratella i cittadini ed assicura la massima coesione allo Stato [462 E - 464 B]

III. La comunione dei beni e i vantaggi che procura allo Stato [464 B - 466 E]

1. Il non aver nulla in uso privato toglie alimento ad ogni contesa [464 B - 465 B]
2. La pace e la serenità dei Custodi [465 B - 466 E]

IV. Dovere supremo dei Custodi è quello di provvedere alla difesa [466 E - 471 C]

1. Il dovere della difesa e l'educazione dei bambini alla guerra [466 E - 468 A]
2. Il coraggio in guerra è sommo criterio di distinzione fra i Custodi [468 A - E]
3. La venerazione dovuta agli eroi morti in guerra [468 E - 469 B]
4. Il codice d'onore di un soldato in guerra [469 B - 470 B]
5. La casa, i beni e la libertà dei Greci vanno rispettati anche in guerra [470 B - 471 C]

V. In che modo e in che limiti è attuabile la costituzione proposta [471 C - 473 C]

1. La costituzione finora elaborata ha un valore ideale ed esemplare [471 C - 472 B]
2. Nessun legislatore potrebbe realizzare pienamente l'ideale di giustizia proposto [472 B - E]
3. Il legislatore deve realizzare per quanto è possibile il modello ideale di Stato [472 E - 473 C]

VI. La figura del filosofo-reggitore dello Stato [473 C - 480 A]

1. Che cosa significa essere filosofi [473 C - 474 C]
2. Filosofo è colui che ama contemplare la verità nella sua interezza [474 C - 475 E]
3. Filosofo è l'amante della Bellezza in sé e non delle sue apparenze [475 E - 476 D]
4. Solo il filosofo ha vera conoscenza, perché solo l'oggetto a cui egli si rivolge ha vero essere [476 D - 477 A]
5. La differenza fra la scienza dei filosofi e l'opinione sta nel diverso valore ontologico dei rispettivi oggetti [477 A - 478 A]
6. Scienza, opinione e ignoranza si riferiscono, rispettivamente, al vero essere, all'opinabile e al non essere [478 A - E]
7. L'opinione si rivolge ad una realtà intermedia fra l'essere e il non-essere [478 E - 479 D]
8. Il filosofo è colui che ama l'essere in tutte le sue forme [479 D - 480 A]

LIBRO SESTO

I. I caratteri peculiari del filosofo reggitore dello Stato [484 A - 487 E]

1. Il filosofo ha sempre l'essere immutabile come punto di riferimento [484 A - 485 B]
2. Il filosofo ama la verità e realizza in sé le maggiori virtù [485 B - 486 C]
3. Al filosofo competono anche notevoli doti intellettuali [486 C - 487 A]
4. L'obiezione di Adimanto: i filosofi sono ritenuti dai più inidonei al comando [487 A - E]

II. Le cause della degenerazione della filosofia [487 E - 496 A]

1. Né il vero né il falso filosofo sono popolari, l'uno per il suo rigore morale e l'altro per la sua immoralità [487 E - 489 D]
2. Non la filosofia è responsabile della indegnità dei politici, ma numerose cause ad essa estranee [489 D - 490 E]
3. Il sofista corrompe i giovani filosofi, esponendoli ai condizionamenti della folla [490 E - 492 D]
4. Il sapere del sofista si riduce alla capacità di sfruttare a proprio vantaggio gli umori della folla [492 D - 494 B]
5. La corruzione del filosofo deriva anche dalle sue stesse doti, quando queste sono occasione di superbia [494 B - 495 B]
6. Il discredito della filosofia dipende da coloro che la praticano senza esserne degni [495 B - 496 A]

III. Il rapporto ideale tra filosofia e potere [496 A - 502 C]

1. Tanto lo Stato ha bisogno di buoni filosofi, quanto i filosofi hanno bisogno di un buono Stato [496 A - 497 A]
2. Nessuna delle costituzioni vigenti traduce l'ideale politico del filosofo [497 A - D]
3. L'educazione alla filosofia deve essere graduale e proporzionata [497 D - 498 C]
4. Bisogna che i filosofi prendano il potere, o che gli uomini di potere divengano filosofi [498 C - 499 A]

5. Il filosofo comunica alio Stato l'ordine ideale che contempla [499 A - 500 D]
6. Il vero filosofo si pone come esempio per gli altri cittadini [500 D - 502 B]

IV. L'Idea del Bene è il fondamento dello Stato ideale [502 C - 509 D]

1. Le doti intellettuali che il filosofo deve possedere [502 C - 503 E]
2. La conoscenza massima su cui devono cimentarsi i filosofi è l'Idea del Bene [503 E - 505 B]
3. Il nocciolo del problema consiste nel fornire una adeguata definizione del Bene [505 B - D]
4. La necessità di andare a fondo nella conoscenza del Bene [505 D - 506 D]
5. Socrate non dice che cosa sia il Bene, ma a che cosa assomiglia [506 D - 507 D]
6. Il Bene è simile al sole che rende visibili le cose e veggenti gli uomini [507 D - 508 C]
7. Il Bene è superiore alla Verità, alla scienza e allo stesso Essere[508 C - 509 D]

V. I vari tipi di conoscenza espressi nella metafora della retta [509 D - 511 D]

1. I gradi della conoscenza [509 D - 510 C]
2. La differenza fra conoscenza matematica e dialettica e la superiorità di quest'ultima [510 C - 511 D]

LIBRO SETTIMO

I. Il mito della caverna e il suo significato filosofico e morale [514 A - 521 C]

1. La condizione dei prigionieri nella caverna rappresenta la conoscenza delle realtà sensibili [514 A - 515 C]
2. La conversione verso la luce e la visione delle realtà intelligibili [515 C - 516 A]
3. La visione del mondo fuori dalla caverna culmina nella contemplazione del sole [516 A - C]
4. La difficoltà di adattamento e i rischi che corre chi rientra nella caverna [516 C - 517 A]
5. Il significato complessivo del mito: l'Idea del Bene è principio ontologico, gnoseologico e normativo [517 A - D]
6. Il disagio dei filosofi nella vita politica, spiegato alla luce del mito della caverna [517 D - 518 B]
7. L'educazione della intelligenza è una conversione all'Idea del Bene [518 B - 519 B]
8. Il filosofo deve tornare nella caverna per aiutare gli altri a liberarsi [519 B - 520 A]
9. Il filosofo terrà il comando per senso del dovere e per riconoscenza verso lo Stato che lo ha educato [520 A - 521 C]

II. L'importanza della matematica nell'educazione del filosofo [521 C - 527 D]

1. Insufficienza della ginnastica e della musica per la formazione del filosofo [521 C - 522 B]
2. La matematica nel suo aspetto pratico è utile alla guerra e in quello

teorico alla filosofia [522 B - 523 A]
3. La contraddittorietà del sensibile stimola la ragione a stabilire se l'oggetto percepito sia uno o molteplice [523 A - 524 D]
4. La matematica, evidenziando l'opposizione uno-molti, apre la mente alla contemplazione dei Principi [524 D - 525 B]
5. La matematica è mezzo di elevazione e conversione alla sfera del puro intelligibile [525 B - 526 C]
6. Anche la geometria, accanto ad un aspetto pratico, ne ha uno teorico che apre al mondo delle essenze [526 C - 527 B]
7. La geometria, in quanto ha per oggetto esseri che sempre sono è disciplina filosofica [527 B - D]

III. Il valore delle scienze astronomiche nella educazione del filosofo [527 E - 531 C]

1. Utilità pratica e teorica della stereometria e astronomia [527 E - 528 E]
2. L'astronomia mostra il migliore esempio di armonia universale [528 E - 530 A]
3. L'astronomia, come la geometria, è orientata alla contemplazione delle realtà soprasensibili [530 A - D]
4. Anche la scienza dell'armonia è puro studio di rapporti intelligibili [530 D - 531 C]

IV. La dialettica come coronamento dell'educazione del filosofo [531 C - 535 A]

1. Le scienze trattate sono una preparazione alla dialettica [531 C - 532 D]
2. Solo la dialettica raggiunge la conoscenza del vero essere [532 D - 533 C]
3. Ricapitolazione dei tipi di conoscenza e riaffermazione della superiorità della dialettica [533 C - 535 A]

V. L'educazione del dialettico [535 A - 541 B]

1. I requisiti intellettuali e morali del dialettico [535 A - 536 B]
2. Le discipline propedeutiche alla dialettica vanno insegnate in gioventù, in forma di gioco [536 B - 537 B]
3. Dopo un periodo di educazione ginnica, l'apprendista filosofo dovrà dar prova di capacità sintetiche [537 B - E]
4. Un uso incauto della dialettica può distruggere nel giovane ogni fiducia nei valori della tradizione [537 E - 539 A]
5. È necessario che alla dialettica si giunga in età matura [539 B - D]
6. Al periodo di studio della dialettica seguono quindici anni di pratica nell'amministrazione dello Stato [539 D - 540 A]
7. Solo a cinquant'anni il filosofo potrà mettersi a realizzare lo Stato ideale [540 A - 541 B]

LIBRO OTTAVO

I. Gli Stati storicamente realizzati dipendono dai caratteri dei loro cittadini [543 A - 545 C]

1. Ricapitolazione dei temi trattati e specificazione dei vari generi di costituzione esistenti [543 A - 545 A]

2. Premesse metodologiche allo studio delle forme politiche e l'ordine in cui vanno trattate [545 A - C]

II. Lo Stato timocratico e il tipo d'uomo che gli corrisponde [545 C - 550 C]

1. La degenerazione dell'aristocrazia in timocrazia dipende dal mancato rispetto dei cicli di fertilità dei Custodi [545 C - 546 D]
2. Il decadere dei Custodi porta al predominio di una oligarchia militare aggressiva e avida [546 D - 548 C]
3. Il confronto col cittadino dello Stato ideale evidenzia il carattere misto di bene e di male della timocrazia [548 C - 549 C]
4. Come l'influenza dei genitori e della gente può generare in un giovane smodata ambizione [549 C - 550 C]

III. Lo Stato oligarchico e il tipo d'uomo che gli corrisponde [550 C - 555 B]

1. Come lo Stato timocratico si trasforma in oligarchico [550 C - 551 A]
2. Nella oligarchia il comando non tocca a chi è virtuoso e competente, ma a chi è ricco [551 A - D]
3. L'antagonismo fra ricchi e poveri rompe l'unità dello Stato e lo indebolisce [551 D - E]
4. Le disuguaglianze sociali e l'assenza di valori creano miseria e criminalità [551 E - 553 A]
5. Le caratteristiche dell'uomo oligarchico [553 A - 554 A]
6. La strutturale analogia fra lo Stato oligarchico e il suo cittadino [554 A - 555 B]

IV. Lo Stato democratico e il tipo d'uomo che gli corrisponde [555 B - 562 A]

1. La pratica dell'usura, rovinando molti giovani, determina un clima di instabilità politica [555 B - 556 B]
2. La democrazia si realizza quando i poveri prevalgono sui ricchi [556 B - 557 A]
3. Individualismo, anarchia e sfrenata libertà sono i tratti tipici dell'uomo democratico [557 A - 558 C]
4. Nell'uomo democratico prevalgono i desideri non necessari [558 C - 559 D]
5. In assenza di educazione l'anima diviene teatro di opposte passioni che soppiantano ogni virtù [559 D - 561 A]
6. L'anima dell'uomo democratico è volubile e priva di equilibrio [561 A - 562 A]

V. Lo Stato tirannico e il tipo d'uomo che gli corrisponde [562 A - 569 C]

1. Il confondere la libertà con la licenza porta all'anarchia [562 A - 562 E]
2. L'anarchia porta al rifiuto del principio di autorità [562 E - 563 E]
3. Come una società troppo libera cada fatalmente nella più dura servitù [563 E - 564 C]
4. L'avidità induce i politici disonesti a perseguitare i ricchi per rubare i loro beni [564 C - 565 D]
5. Il politico senza scrupoli sobilla il popolo e si macchia di ogni genere di crimine [565 D - 566 B]
6. Come il tiranno da paladino del popolo diventi oppressore spietato [566 B - C]
7. Il tiranno usa le divisioni interne e le guerre per rafforzare il suo potere [566 D - 567 B]
8. Il tiranno è costretto a liberarsi di ogni saggio oppositore e a circon-

darsi di gente sempre più vile [567 B - 568 D]
9. Il popolo è ad un tempo artefice e vittima della tirannia [568 D - 569 C]

LIBRO NONO

I. Il carattere e il sistema di vita del tiranno [571 A - 580 D]

1. Esistono desideri irrefrenabili che si scatenano nel sonno in assenza di inibizioni [571 A - 572 B]
2. Nelle democrazie le cattive compagnie inducono i giovani a piaceri e amori intemperanti [572 B - 573 C]
3. Gli amori licenziosi rendono il giovane tiranno nei confronti dei genitori [573 C - 574 D]
4. Quando il desiderio ha rotto gli argini spinge l'anima verso ogni sorta di delitto [574 D - 575 A]
5. Gradualmente il vizio privato assume rilevanza sociale e prepara la tirannia [575 A - E]
6. Il tiranno non conosce amicizia né libertà [575 E - 576 D]
7. Fra l'anima del tiranno e lo Stato tirannico esiste una perfetta simmetria [576 D - 577 C]
8. La soggezione della parte migliore alla peggiore caratterizza tanto l'anima che lo Stato tirannico [577 C - 578 C]
9. La paura è il sentimento dominante di chi riesce a imporsi come tiranno [578 C - 579 D]
10. Il tiranno non gode di alcuna libertà e di tutti gli uomini è il più infelice [579 D - 580 D]

II. Il dominio della parte migliore sulla peggiore è fonte di felicità [580 D - 592 B]

1. La ricchezza, l'onore e il sapere sono le aspirazioni proprie delle tre parti dell'anima [580 D - 581 E]
2. Il filosofo, in quanto ha esperienza di tutti i tipi di piacere, è il solo capace di ben giudicare su di essi [581 E - 582 E]
3. Il piacere che prova il filosofo è il più soave [582 E - 583 B]
4. Nella valutazione dei piaceri è difficile sottrarsi al relativismo [583 B - 585 A]
5. Le realtà che hanno più essere e verità procurano un godimento più perfetto [585 A - 586 A]
6. Solo la ragione coglie verità stabili, e solo essa procura un vero piacere [586 A - 587 B]
7. Rappresentazione matematica della differenza fra il piacere del tiranno e quello degli altri tipi d'uomo [587 B - 588 A]
8. Rappresentazione metaforica dell'anima umana per confutare la tesi della felicità del malvagio [588 B - 589 B]
9. La virtù si realizza col predominio della parte migliore dell'anima su tutte le altre [589 B - 590 C]
10. La sottomissione alla parte razionale dell'anima corrisponde alla soggezione alla legge [590 C - 591 A]
11. Il successo conseguito a scapito della virtù procura un danno irreparabile all'anima [591 A - E]
12. Esiste una Città interiore a cui il filosofo principalmente si rivolge [591 E - 592 B]

LIBRO DECIMO

I. La condanna dell'arte e le sue motivazioni filosofiche [595 A - 608 C]

1. Il carattere imitativo dell'arte [595 A - 596 C]
2. Il Demiurgo come sommo artefice e i caratteri della sua opera [596 C - 597 D]
3. Le opere del pittore non sono altro che copie di copie del vero essere [597 D - 598 D]
4. Socrate valuta la competenza di Omero in campo militare, politico, etico e pedagogico [598 D - 600 E]
5. Omero e i suoi imitatori non si intendono della verità, ma delle apparenze [600 E - 601 C]
6. Se chi usa di un oggetto ha scienza di esso e il costruttore ne ha retta opinione, l'imitatore non lo conosce affatto [601 C - 602 C]
7. La pittura fa leva sulla parte arazionale dell'anima [602 C - 603 B]
8. I poeti sbagliano ad esaltare gli aspetti emotivi ed istintivi dell'uomo [603 B - 605 A]
9. La poesia manca di verità, si rivolge alla parte peggiore dell'anima e corrompe i buoni [605 A - 606 A]
10. In che modo la tragedia, la commedia e la poesia corrompono la personalità degli uomini [606 A - E]
11. La poesia è antagonista della filosofia, della ragione e della legge [606 E - 608 C]

II. La felicità del virtuoso si colloca nella dimensione dell'eterno [608 C - 614 A]

1. Dimostrazione dell'immortalità dell'anima a partire dal concetto di male specifico [608 C - 610 A]
2. L'anima non può essere uccisa né dal suo male specifico, il vizio, né da altro, e dunque è immortale [610 A - 611 A]
3. Per conoscere l'anima bisogna esaminarla quando è libera dal corpo, nella sua tangenza col divino [611 A - 612 A]
4. La prima ricompensa della giustizia è l'amore degli dèi e la possibilità di farsi simili a loro [612 A - 613 B]
5. Al giusto non mancheranno ricompense umane [613 B - 614 A]

III. Il mito di Er: il potere della filosofia va oltre la morte [614 A - 621 D]

1. Il mito di Er come rappresentazione dei destini escatologici del buono e del malvagio [614 A - 615 C]
2. Le colpe inespiabili dei tiranni [615 C - 616 B]
3. Il fuso della Necessità e le tre Parche [616 B - 617 D]
4. La responsabilità individuale nella scelta del paradigma di vita [617 D 618 B]
5. La filosofia e la virtù guidano l'anima nella scelta del modello di vita [618 B - 619 B]
6. L'inesperienza dei mali espone al rischio di una cattiva scelta della vita [619 B - D]
7. L'esperienza delle vite precedenti determina la scelta dei modelli di vita [619 D - 620 D]
8. La fissazione del destino scelto e la reincarnazione delle anime [620 D - 621 B]
9. Siccome l'anima è immortale, se sarà virtuosa, godrà di un'eterna felicità [621 B - D]

I personaggi

I personaggi del dialogo diretto non vengono indicati e Socrate narra direttamente, di continuo.

I personaggi del dialogo narrato sono, oltre naturalmente a Socrate, i seguenti.

Nella maggior parte dei libri (II-X) interloquiscono Glaucone e Adimanto, fratelli di Platone. Ricordiamo che il padre si chiamava Aristone ed è menzionato espressamente proprio all'inizio del dialogo.

Questi erano uomini eccellenti, sinceramente interessati ai problemi della filosofia, ma non filosofi in senso tecnico. Per tale motivo Platone costruisce il complesso gioco narrativo che ha la funzione di tener nascosti i principi ultimativi, proporzionando la portata e la complessità delle verità che espone alla capacità di recezione dell'interlocutore. E in effetti, come vedremo nella parte centrale e culminante del nostro dialogo, egli non parlerà propriamente dell'essenza del Bene, ma solamente del «figlio» oppure degli «interessi» del Bene.

Nel primo libro della *Repubblica* gioca un ruolo di rilievo Trasimaco di Calcedonia (in Bitinia, una colonia megarica), la cui attività si colloca negli ultimi decenni del secolo V a.C. Costui era un sofista politico estremista, sostenitore della tesi che la giustizia è il vantaggio del più forte, e su tali tesi si farà nel dialogo (I 336 B - 354 C) una adeguata e approfondita discussione (ricordiamo che la posizione di Trasimaco è assai vicina a quella che Platone mette in bocca a Callicle nel *Gorgia*).

Nel primo libro interviene anche Polemarco, che invita Socrate a fermarsi a casa sua, vicino al Pireo, da dove Socrate veniva.

Polemarco era figlio di Cefalo, che in quest'opera viene presentato come già molto vecchio, e che accoglie e si intrattiene brevemente con Socrate sul tema della vecchiaia (I 328 D - 331 C), ma che poi non segue il dialogo. Cefalo proveniva da Siracusa e, chiamato ad Atene da Pericle, costruì una fabbrica di armi al Pireo in cui lavoravano molti schiavi. Oltre che di Polemarco, fu padre anche di Lisia, il celebre oratore (su cui si veda quanto vien detto nella *Presentazione* al *Fedro*) e di Eutidemo (che non è da confondersi col sofista). Questi ultimi due personaggi sono presenti al dialogo, ma non vi partecipano attivamente.

Altri personaggi presenti senza interloquire – oltre a Lisia ed Eudemo – sono Nicerato, figlio di Nicia (su cui si veda la *Presentazione* al *Lachete*), Carmantide di Peana e Clitofonte figlio di Aristodemo. Quest'ultimo pronuncia solo qualche battuta nel libro primo (340 A s.). Su di lui si veda quanto diciamo nella *Presentazione* del dialogo a lui dedicato.

Scena e cronologia

La scena del dialogo diretto non viene indicata; quella del dialogo narrato è invece ben precisata.

Socrate sta tornando dalla festa della dea Bendis al Pireo, viene invitato da Polemarco a fermarsi a casa sua, e quindi la discussione si svolge nella casa di Cefalo.

La data in cui si svolge la discussione non è determinabile con esattezza.

Probabilmente,la stesura della *Repubblica* fu iniziata negli anni Ottanta, e il punto culminante della sua composizione cade negli anni Settanta del IV secolo a.C.

La *Repubblica* è considerata dalla maggior parte degli studiosi il capolavoro filosofico di Platone e, insieme al *Timeo* – che peraltro viene presentato come prosecuzione della *Repubblica*, ossia come la restituzione, da parte di Timeo, del favore fatto da Socrate con la narrazione dello Stato ideale –, presenta il quadro più ricco e più completo delle tematiche che Platone ha affidato alla scrittura.

[N.B. Nella traduzione di quei passi della *Repubblica* contenuti in G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), ci siamo attenuti alla versione e allla interpretazione di Reale, con lievi modifiche dovute a motivi di uniformità]

LIBRO PRIMO

Prologo drammaturgico

L'incontro di Socrate con Polemarco

[Steph., II, p. 327 A]

SOCRATE – Proprio ieri scesi al Pireo[1] in compagnia di Glaucone figlio di Aristone[2], per pregare la dea[3] e anche perché ero curioso di vedere in che modo avrebbero celebrato la festa, dato che era la prima volta che si svolgeva.

La processione degli abitanti del luogo mi sembrò ben fatta, e pure quella dei Traci non risultò da meno, quanto a decoro. *[B]*

Dopo aver pregato e goduto lo spettacolo, ci muovemmo alla volta della città.

Ci scorse però, di lontano, mentre dirigevamo verso casa, Polemarco figlio di Cefalo[4], il quale diede ordine allo schiavo ragazzo di raggiungerci di corsa e di convincerci ad aspettarlo.

E il ragazzo, presomi dietro per il mantello, disse: «Polemarco vi prega di aspettarlo».

Io mi voltai e gli chiesi dov'era, e lui mi rispose: «Eccolo qua dietro che sta arrivando. Aspettatelo!».

«Certo che lo aspettiamo!», esclamò Glaucone. *[C]*

E poco dopo eccoti Polemarco, e insieme a lui Adimanto fratello di Glaucone, Nicerato figlio di Nicia[5] ed altri probabilmente di ritorno dalla processione.

Al che Polemarco osservò: «Socrate, direi che siete incamminati verso la città, con l'intenzione di andarvene da qui».

«E non ti sbagli affatto», risposi.

«Ma non vedi quanti siamo?».

«Come no!».

«E allora – disse lui –, delle due l'una: o siete più forte di noi, o ve ne restate qui».

«Rimane, però, un'altra soluzione – gli obiettai –: potremmo convincervi che vi conviene lasciarci andare per la nostra strada».

«E voi – ribatté – riuscireste a persuadere uno che non vi ascolta?».

«No di certo!», disse Glaucone.

«E allora, ficcatevi bene in testa questo, che non vi presteremo orecchio minimamente». *[328 A]*

Al che intervenne Adimanto: «Non sapete che questa sera si terrà una corsa a cavallo con le fiaccole in onore della dea?».

«A cavallo? – domandai – Mi giunge nuova. Vuoi dire che si passeranno la fiaccola di mano in mano, correndo coi cavalli? O che altro?».

«Proprio così – precisò Polemarco –. E oltre a tutto ci sarà una gran festa notturna che è degna d'essere vista. Così usciremo di casa dopo la cena e vi assisteremo, e <chissà> che qui non si incontrino molti giovani con cui intavolare un discorso. Orsù, non vi resta altro da fare che rimanere». *[B]*

E Glaucone: «Sembra proprio che ci tocchi restare».

«Se sei contento tu – dissi io –, si faccia pure così».

L'incontro di Socrate col vecchio Cefalo

Ci recammo, dunque, alla casa di Polemarco e qui trovammo i suoi fratelli Lisia ed Eutidemo, ed inoltre Trasimaco di Calcedonia, Carmanti-

de di Peana e Clitofonte figlio di Aristonimo. In casa non mancava neppure Cefalo, padre di Polemarco[6].

Era del tempo che non lo vedevo e mi sembrò molto invecchiato. *[C]* Stava seduto su un sedile con un cuscino, con in capo una corona di fiori, perché, per combinazione, aveva appena terminato di offrire un sacrificio in cortile. Ci sedemmo tutti intorno a lui, approfittando del fatto che tutt'intorno erano disposte delle sedie.

Come Cefalo mi vide mi fece una gran festa e disse: «Caro Socrate, non vieni spesso a trovarci scendendo qui al Pireo; e invece dovresti. Se io fossi ancora nella condizione di recarmi facilmente in città, non saresti tu a dover venire *[D]* da noi, ma noi da te. Ora, invece, devi proprio farti vedere più spesso. Del resto, come ben sai, con l'attenuarsi degli altri piaceri del corpo, aumenta in me la voglia e il gusto di discorrere. Dunque, non ti resta che venire da noi più di frequente come si usa fra amici e buoni familiari, godendoti la compagnia di questi giovani».

Il discorso fra Cefalo e Socrate sul tema della vecchiaia

Se la vecchiaia sia un male

Ed io così risposi: «Cefalo caro, sono ben lieto di discutere *[E]* con persone di veneranda età, perché mi sembra doveroso chiedere lumi a chi ci ha preceduto sulla strada che anche noi, forse, dovremo percorrere, per sapere come essa sia, se malagevole ed erta, oppure piana e comoda. Pertanto, dal momento che ormai sei giunto a quella età che i poeti definiscono *la soglia di vecchiaia*[7], da te ascolterei volentieri un giudizio su questa età, se davvero essa è un periodo triste della vita, o se qualche altra cosa tu abbia da dirci». *[329 A]*

Il pregio della vecchiaia sta nella pace dei sensi che procura

«Per Zeus, Socrate – mi rispose –, stai certo che ti dirò la mia opinione proprio così com'è. D'altra parte, frequentemente, mi trovo con dei miei coetanei, giusto per dar ragione all'antico proverbio[8].

«In queste riunioni la maggioranza di noi non fa che lagnarsi, rimpiangendo le gioie della gioventù, ricordando i piaceri dell'amore, delle libagioni e dei banchetti e tutti gli altri che si accompagnano a questi; e i più si sentono infelici come se la sorte li avesse privati di chissà che, e quella fosse la vera vita, non questa, che non considerano neppure vita. *[B]* C'è poi chi si lagna dello scarso rispetto con cui i familiari trattano i vecchi, e anche per questo non desistono dal solito ritornello che vuol la vecchiaia responsabile dei loro mali.

«A dire il vero, Socrate, mi pare proprio che essi diano la colpa a chi non ce l'ha, perché se davvero responsabile di tutto ciò fosse la vecchiaia, anch'io, a motivo di essa, avrei dovuto incorrere nelle stesse sofferenze, e come me quelli che sono giunti alla mia età. Ora, invece, ho avuto l'occasione di incontrare altri vecchi che non la pensavano in tal modo, e fra questi anche il poeta Sofocle, il quale, a uno che gli chiedeva: *[C]* "Come te la cavi, Sofocle[9], con i piaceri del sesso? Sei ancora capace di giacere con una donna?", rispondeva: "Uomo, non me lo dire! Finalmente mi son tolto la più grande delle soddisfazioni: quella di sbarazzarmi di questi piaceri, come ci si libera da un padrone assillante e prepotente". Quella risposta allora mi sembrò ottima, e tuttora mi pare non meno valida, perché effettivamente nell'età avanzata si conquista una profonda pace e la liberazione da queste passioni, di modo che, quando i piaceri, scemando, si

affievoliscono fino al punto di acquietarsi, avviene esattamente quel che dice Sofocle; *[D]* cioè ci si libera da molti folli padroni. E poi, caro Socrate, è vero che c'è un'unica causa per tutto questo e per le lamentele contro i parenti, ma essa non è la vecchiaia, bensì il modo di comportarsi degli uomini. Infatti, con piaceri misurati e trattabili anche la vecchiaia pesa in misura sopportabile; in caso contrario, amico Socrate, non solo la vecchiaia, ma perfino la giovinezza sarebbe difficile da vivere in tali condizioni».

La ricchezza è causa necessaria, non sufficiente di una buona vecchiaia

Ed io che in cuor mio godevo a sentire queste sue parole, volendo che seguitasse *[E]* a parlare, lo provocavo in tal modo: «Cefalo, credo che la maggioranza, a sentirti dire queste cose, non le prenderebbe per buone, ma riterrebbe che tu porti bene la tua età non per il tuo modo di vivere, ma per le gran ricchezze che hai: non per nulla si dice che ai ricchi le consolazioni non mancano».

«È vero – ammise lui –, non le prendono per buone le mie affermazioni; e in qualcosa dicono il vero, non però nella misura in cui credono. In tal senso, ha ragione Temistocle, che a quel cittadino di Serifo che lo insultava dicendogli *[330 A]* che non a se stesso ma alla sua città doveva la sua fama rispondeva in questi termini: "Certo non avrei fama se fossi di Serifo[10]; ma nemmeno tu l'avresti se fossi di Atene". Allo stesso modo per i non abbienti che portano male gli anni della loro vecchiaia, ben si addice il medesimo discorso: indubbiamente anche l'uomo di senno, quando sia indigente, non potrebbe sopportare molto facilmente l'età di vecchiaia; ma l'insipiente, foss'anche stramicco, non troverebbe in sé la forza d'esser contento».

«Ma Cefalo – seguitai –, la tua fortuna è per lo più frutto d'eredità o te la sei fatta da te?». *[B]*

«Socrate – rispose –, tu vuoi sapere quali beni mi sia acquistato? Ti dirò che il mio patrimonio sta in mezzo fra quello di mio nonno e quello di mio padre. Mio nonno, che fra l'altro portava il mio nome, aveva ereditato una fortuna più o meno della stessa consistenza della mia, ma seppe moltiplicarla più e più volte; poi, però, Lisania, mio padre, assottigliò questo patrimonio più di quanto non sia ora. Per quel che mi riguarda, mi riterrei già soddisfatto se potessi lasciare a questi miei figli una fortuna non minore, ma semmai un poco più consistente, di quella che ho ereditato».

«Per questo ti ponevo una tale domanda – precisai –, perché anche tu, come di solito quelli che non si sono fatti ricchi da sé, non mi sembravi il tipo *[C]* da morir dietro alle ricchezze. Invece, chi se l'è sudate vi è attaccato due volte più degli altri. Avviene come per i poeti che prediligono le loro poesie, o per i padri che hanno un debole per i propri figli: anche costoro, infatti, che si sono guadagnati la loro fortuna, se la tengono stretta e perché la ritengono quasi una loro creatura, e perché, naturalmente, pensano di trarne, come tutti gli altri, un gran vantaggio. Comunque sia, star con loro non è piacevole, in quanto non fanno che esaltare la ricchezza».

«Ben detto!», esclamò. *[D]*

Il pregio della ricchezza sta nel poter rimediare alle ingiustizie commesse

«Proprio così – ribadii –. Ma dimmi ancora questo: quale è stato il più grosso vantaggio che, a tuo giudizio, hai potuto trarre dalla tua gran ricchezza».

E lui rispose: «Se lo dicessi temo proprio che non ci crederebbero in

molti. Devi pur sapere, caro Socrate, che man mano che uno si avvicina all'età in cui si pensa alla morte, l'assalgono paure e preoccupazioni che prima neppure lo sfioravano. Così quei racconti mitici sull'Ade – quelli, per intenderci, secondo cui il malvagio laggiù pagherebbe il fio delle proprie colpe –, *[E]* se fino a un certo punto erano oggetto di riso, ora cominciano a turbare l'anima subentrando il timore che possano essere veri. Comunque sia, resta il fatto che un uomo – non so dirti se per la debolezza della vecchiaia o perché essendo più vicino all'aldilà già intraveda qualcosa di quel mondo – si riempie di sospetto e di paura, e facendo l'esame di coscienza, considera se mai abbia ingiustamente trattato qualcuno in qualche cosa. E non appena riconosca le molte malefatte compiute nella sua vita, come i bambini, si sveglia di frequente dal sonno terrorizzato, *[331 A]* e vive ossessionato da brutti presentimenti. Chi, invece, ha coscienza di non aver commesso alcun male, si accompagna sempre a una dolce speranza, che, a dirla con Pindaro, è la buona nutrice dei vecchi. In effetti, caro Socrate, Pindaro, con non poca finezza, afferma che chi ha vissuto secondo giustizia e pietà *l'accompagna la dolce speranza, la nutrice / dei vecchi che alimenta il suo cuore; / la speranza che sopra ogni altra governa / il volubile pensiero degli uomini*[11]. Non c'è dubbio, il suo modo di esprimersi è meraviglioso.

«In conseguenza di ciò io ritengo che l'essere ricchi sia una grande fortuna, *[B]* non per chiunque, ma per l'uomo di senno ed equilibrato. In effetti, il possesso di ricchezze giova soprattutto a impedire che si defraudi o si imbrogli qualcuno anche senza volerlo e che si resti debitori di sacrifici agli dèi o di denaro agli uomini e che per tutto ciò si finisca laggiù nel terrore. La ricchezza offre senz'altro molti altri vantaggi, ma, caro Socrate, a esaminarli uno per uno, direi che un uomo di senno non potrebbe certo considerare come ultimo il fatto che essa sia estremamente utile allo scopo che s'è indicato». *[C]*

Intervento di Polemarco e passaggio al tema della giustizia

La domanda di Socrate: qual è la definizione della giustizia?

«Ben detto, caro Cefalo! – esclamai – Ma un tale comportamento, la stessa giustizia, possiamo ridurla al dir le cose come stanno, alla restituzione di ciò che si è avuto, oppure queste medesime azioni talvolta possono essere compiute in spirito di giustizia e tal altra no?

«Cito questo esempio. Chiunque converrebbe che se uno avesse in consegna delle armi da un amico quando questi è sano di mente, qualora gliele richiedesse in stato di pazzia, non sarebbe tenuto a restituirgliele, anzi si comporterebbe ingiustamente se lo facesse, e parimenti non sarebbe nel giusto se ad un uomo così ridotto volesse dire tutta la verità». *[D]*

«Giusto», ammise lui.

«Allora non è questa la definizione della giustizia: dire le cose come stanno e restituire quello che si è preso».

«E invece sì, caro Socrate – si intromise Polemarco –, se bisogna avere una qualche fiducia in Simonide».

Prima risposta: giustizia è restituire il dovuto

«A questo punto – intervenne Cefalo – vi cedo il mio posto nel discorso; ho da attendere ai miei sacrifici».

«E del resto – osservai –, non è proprio Polemarco il tuo erede?».

«Appunto!», rispose ridendo, e in-

tanto si dirigeva verso i luoghi delle sacre funzioni. *[E]*

«E allora parla – dissi –, visto che sei l'erede del discorso. Quale sarebbe quella famosa massima di Simonide sulla giustizia che tu affermi essere così esatta?».

«Che il giusto consiste nel restituire ciò che è dovuto[12]; e questo mi sembra proprio ben detto».

«Non c'è dubbio – ammisi –, è difficile non prestar fede a Simonide[13], perché, in effetti, era un uomo divino e sapiente. Ma il fatto è, Polemarco, che quel che egli dice, tu forse lo comprenderai, ma io non lo capisco per nulla. Però, una cosa è certa: egli non poteva intendere quello che poc'anzi dicevamo, ovvero che quanto si è avuto in consegna da una persona sana di mente le vada poi restituito quando sia fuori di senno, anche se insistentemente la richiede. *[332 A]* Eppure ciò gli è dovuto, avendolo egli dato in consegna. O non è vero?».

«Sì».

«Però non si deve restituirglielo se è fuori di sé, anche se lo pretende».

«È vero», disse lui.

«Allora, è ovvio che Simonide intende qualcosa di diverso quando afferma che il giusto consiste nel restituire ciò che si deve».

«Ma certo, per Zeus – esclamò –, qualcosa di diverso! Simonide è ben convinto che gli amici debbano fare agli amici il bene e non il male».

«Capisco – ripresi –: non sarebbe restituire il dovuto riconsegnare a qualcuno l'oro che ha affidato in deposito, se il dare *[B]* e il ricevere si traducono in un danno; posto, s'intende, che chi restituisce e chi prende siano in rapporto d'amicizia. Non diresti che è proprio questo ciò che intendeva Simonide?».

«Proprio questo».

«E poi, credi che ai nemici si debba restituire quello che è dovuto?».

«Altro che! Si deve loro proprio quanto si è tenuti a restituire; e fra nemici, io credo, questo solo si è tenuti a dare: il male».

«Dunque – seguitai –, parrebbe proprio che Simonide, sia pure in forma poetica, *[C]* avesse per cenni definito il giusto, in quanto, come risulta, egli lo interpretò come un dare a ciascuno quel che gli spetta. E, proprio questo intendeva dicendo "il dovuto"».

«Perché, non sei d'accordo?», mi chiese.

Seconda risposta: giustizia è beneficare gli amici e nuocere ai nemici

«Per Zeus! – risposi – E se uno gli domandasse: "Simonide, quale debito a un tempo dovuto e conveniente, un'arte dovrebbe restituire e a chi dovrebbe restituirlo, per meritarsi il nome di medicina?". Che cosa pensi ci risponderebbe?».

«È chiaro: deve dare ai corpi, farmaci, cibi e bevande».

«E parimenti qual è il destinatario, il debito e la spettanza che un'arte dovrebbe restituire, perché prenda il nome di culinaria?». *[D]*

«Dare condimento alle vivande».

«Bene, ma a chi e che cosa deve restituire la giustizia per avere tale nome?».

«Se – rispose – si deve essere coerenti con quel che si è affermato in precedenza, agli amici si deve rendere favori e ai nemici danni».

«Diresti, allora, che per Simonide la giustizia consiste nel beneficare gli amici e nel far del male ai nemici?».

«Direi di sì».

«Ora, riguardo alla salute e alla malattia, chi ha più possibilità di far del bene agli amici e di danneggiare i nemici, quando essi siano malati?».

«Il medico». *[E]*

«E chi ai naviganti, rispetto ai ri-

schi del mare?».

«Il nocchiero».

«E il giusto? In quale campo di azione e in quali circostanze può essere particolarmente utile all'amico e pericoloso per il nemico?».

«Direi nel combattere al suo fianco, oppure contro di lui».

«E sia, caro Polemarco; però che al sano il medico non serve».

«È vero».

«E a chi non è per mare non serve un nocchiero».

«Certamente».

«E allora, a chi non è in guerra, diremo che il giusto non serve?».

«Eh no! Questo proprio non lo direi».

«Dunque, la giustizia è utile anche in tempo di pace?». *[333 A]*

«Sì, è utile».

«E anche l'agricoltura è utile; o mi sbaglio?».

«Sì, è utile».

«In vista dell'acquisto dei frutti?».

«Sì».

«E l'arte del calzolaio?».

«È utile anch'essa».

«Immagino che tu dica per le scarpe che mette a disposizione».

«Certamente».

«E allora, in che senso, ovvero a vantaggio di chi diresti che la giustizia è utile anche in pace?».

«Nel campo degli affari, Socrate».

«Intendi i rapporti interpersonali, o che altro?».

«Proprio i rapporti interpersonali». *[B]*

«E nel por mano alle pedine chi è valido e utile socio, l'uomo giusto o il giocatore esperto?».

«Il giocatore esperto».

«E nel disporre le pietre da costruzione e i mattoni è meglio avere a fianco l'uomo giusto o il muratore?».

«Il muratore».

«E allora, in quale genere di rapporto il giusto può essere amico migliore del muratore e del citaredo, dal momento che quest'ultimo gli è superiore nel suonare le corde?».

«Direi, quando c'è di mezzo il denaro».

«Forse non sempre, Polemarco. Ad esempio non quando c'è bisogno di investire denaro nella compravendita di un cavallo. In tal caso, *[C]* direi che è meglio un esperto di cavalli. Non sei d'accordo?».

«Senz'altro».

«E così se si deve acquistare una nave non valgono forse più un costruttore di navi e un nocchiero?».

«Sembra proprio di sì».

«E quando e in relazione a che cosa il giusto risulterebbe valer più degli altri, in un rapporto di affari in cui ci sian di mezzo oro e argento?».

«Quando si voglia mettere in serbo il denaro e non spenderlo, o Socrate».

«Intendi quando non c'è alcun bisogno di esso e si può lasciarlo in deposito?».

«Esattamente».

«Sicché la giustizia torna utile, quando il denaro è inutile?». *[D]*

«Temo proprio di sì».

«E poi, non diresti che quando si debba custodire un falcetto la giustizia è utile sia pubblicamente che privatamente, invece, quando si tratta di usarne siamo costretti a ricorrere all'arte del viticultore?»

«È proprio così».

«E così dirai che quando bisogna tenere in serbo uno scudo o una lira senza farne uso, tornerà utile la giustizia; quando invece si tratta di usarne, allora è bene ricorrere all'esperienza del soldato e del musico».

«Per forza».

«E così dirai per tutto il resto: ossia che la giustizia serve quando una cosa non serve, e non serve quando quella medesima cosa serve».

«Temo proprio che sia così». *[E]*

«E allora, caro amico, non è un

gran che questa giustizia se serve per le cose inutili. Ma consideriamo la cosa da questo punto di vista. Non è forse vero che chi negli incontri pugilistici o in altri confronti è abilissimo ad attaccare, sa anche difendersi?».

«Certamente».

«E poi non è vero che chi è abile a difendersi da una malattia, lo è altrettanto nel diffonderla di nascosto?».

«Direi di sì». *[334 A]*

«Ma non sarà pure buona sentinella di un accampamento, chi sa anche carpire i segreti e gli altri piani d'azione dei nemici?»

«Senz'altro».

«Allora di ciò di cui uno è buona guardia, è anche buon ladro».

«Sembrerebbe».

«In tal caso, il giusto che è bravo a custodire il denaro lo è anche a rubarlo».

«Questo, almeno, è il significato del ragionamento», concluse lui.

«Insomma, stando all'evidenza, il giusto risulta essere un ladro; e temo proprio che ciò tu l'abbia appreso da Omero. Questi, infatti, aveva una particolare predilezione *[B]* per il nonno materno di Odisseo, Autolico, che, a sua detta, *spiccava fra tutti per i suoi furti e i suoi falsi giuramenti*[14]. Insomma, sembra che per te, per Omero, e anche per Simonide la giustizia abbia qualcosa a che fare col furto, se pure a vantaggio degli amici e a svantaggio dei nemici. O non è questo che dicevi?».

«No, per Zeus! – esclamò – Ma ormai io stesso non so più che cosa dicevo. Questo però lo tengo tuttora per certo: che la giustizia è giovare agli amici e nuocere ai nemici». *[C]*

Terza risposta: il giusto è beneficare l'amico buono e nuocere al nemico malvagio

«E per amici tu intendi quelli che a ciascuno sembrano essere persone per bene, oppure quelli che lo sono davvero, nonostante le apparenze? E lo stesso ragionamento lo faremo per i nemici?».

«È ovvio – rispose lui –: quello che uno ritiene per bene, lo ama; quello, invece, che ritiene malvagio, lo odia».

«Ma non si dà forse il caso che gli uomini cadano in errore in questo genere di cose, sì che a loro sembrino per bene molti che in verità non lo sono, e viceversa?».

«Certo, cadono in errore».

«Sicché per costoro i buoni finiscono con l'essere nemici e i malvagi amici?».

«Certamente».

«E pertanto per questa gente sarà giusto *[D]* far del bene ai malvagi, e invece far del male ai buoni?».

«Parrebbe di sì».

«Ma con ciò i buoni non smettono d'essere giusti e alieni da ogni forma di ingiustizia».

«È vero».

«Però, stando al tuo ragionamento, è giusto fare un torto a chi non fa nessun torto».

«Ma niente affatto, Socrate! – esclamò lui –. Questo ha tutto l'aspetto di un ragionamento fuorviante».

«E allora – seguitai –, è giusto far del male ai malvagi e del bene ai buoni?».

«Questo discorso sembra già meglio dell'altro».

«Insomma, caro Polemarco, in molti casi avverrà così: che per quelle persone che sbagliano *[E]* il giusto consisterà proprio nel trattar male gli amici, dato che ne hanno di malvagi e nel trattar bene i nemici, in quanto ne hanno di onesti. E con questo abbiamo finito col sostenere l'esatto contrario di quello che, come dicevamo[15], affermava Simonide».

«Capita proprio così – ammise –. Ma correggiamo il tiro, perché temo che non si sia ben calibrata la defini-

zione di quel che è amico e di quel che è nemico».

«E qual era questa definizione, Polemarco?».

«Che chi sembra buono, questi sia anche amico».

«E ora come dovremmo correggerla questa definizione?», domandai.

«Così – rispose –: che è amico colui che pare buono e anche lo è. *[335 A]* Chi sembra buono, ma non lo è, è un amico apparente, ma non vero. E lo stesso criterio vale anche per il nemico».

«Da questo ragionamento risulterebbe, allora, che amico è l'uomo onesto e nemico è il malvagio».

«Esattamente».

«Dunque, tu ci inviti a fare un'aggiunta alla precedente definizione del giusto. Si diceva infatti [16] che il giusto consisteva nel beneficare l'amico e nel recar offesa al nemico; ora a ciò dovremo aggiungere questa precisazione: il giusto consiste nel beneficare l'amico quand'egli sia buono e nel recar offesa al nemico quando sia malvagio». *[B]*

«Perfettamente – disse –. Così mi sembra ben detto».

Conclusioni di Socrate: il giusto non può nuocere a nessuno

«Ma – ripresi io – sarà davvero da uomini giusti il recar offesa a qualcuno, chiunque esso sia?».

«Non c'è il minimo dubbio: ai malvagi e ai nemici non si può far altro che recare offesa».

«Ma i cavalli che abbiamo maltrattato, mostrano miglioramenti o peggioramenti?».

«Peggioramenti».

«In rapporto alle prerogative dei cani o dei cavalli?».

«Alle prerogative dei cavalli».

«E così, di conseguenza, i cani maltrattati peggioreranno in rapporto alle loro stesse prerogative di cani e non a quelle dei cavalli».

«Necessariamente». *[C]*

«E per gli uomini, amico mio? Non dovremmo sostenere lo stesso, che, cioè, se li trattiamo male, peggiorano proprio in rapporto alla loro specifica virtù di uomini?».

«Di certo».

«E la giustizia non è una virtù umana?».

«Anche questo è necessario».

«E gli uomini che son vittime di maltrattamenti, caro amico, divengono fatalmente più malvagi».

«Sembrerebbe di sì».

«Ma diresti possibile che dei maestri di musica proprio ricorrendo alla musica rendano gli altri avversi alla musica?».

«È impossibile».

«E maestri di equitazione con la loro arte possono rendere qualcuno incapace a cavalcare?».

«Non può succedere».

«E allora? Renderemo forse con la giustizia ingiusti i giusti? *[D]* Insomma, faremo malvagio chi è buono, addirittura ricorrendo alla virtù?».

«Ma questo è assurdo!».

«E infatti non mi pare un effetto del caldo il rinfrescare, bensì del suo contrario».

«Senza dubbio».

«Né della siccità l'inumidire, ma del suo opposto».

«È evidente».

«E il giusto non è forse un bene?».

«Assolutamente».

«E dunque, Polemarco, non può essere una prerogativa del giusto il recar danno, né ad un amico né a chiunque altro; lo sarà semmai del suo contrario, ossia dell'ingiusto».

«Sono proprio convinto che tu sostenga il vero, Socrate», disse. *[E]*

«Non è dunque saggio chi sostiene che la giustizia consiste nel rendere a ciascuno quel che gli spetta [17], e con

ciò intende che l'uomo giusto deve restituire male per male ai nemici, e bene per bene agli amici. Costui invero non dice la verità, perché a noi è risultato chiaro che in nessun caso è giusto fare del male a qualcuno».

«Sono del tuo stesso avviso», riconobbe lui.

«E dunque – l'incalzai –, ci batteremo insieme, io e te, se qualcun altro attribuisse questo principio a Simonide, o a Biante, o a Pittaco o a qualcun altro di quegli uomini sapienti e beati?[18]».

«Da parte mia – affermò – sono pronto a fare la mia parte nella lotta al tuo fianco». *[336 A]*

«Ma lo sai – gli chiesi – a chi mi sembra appartenere questa massima per la quale il giusto consiste nel beneficare gli amici e nel nuocere ai nemici?».

«A chi?», domandò.

«Direi che sia di Periandro[19], o di Perdicca[20] o di Serse[21] o di Ismenia di Tebe[22] o di qualche altro uomo facoltoso che credeva anche di avere un gran potere».

«È verissimo quello che dici», ammise.

«E dunque – seguitai – dal momento che neppur questo ci è parso essere la giustizia e il giusto, che cos'altro mai potrebbero essere?». *[B]*

Intervento di Trasimaco. La giustizia è il vantaggio del più forte

Trasimaco pretende una nuova impostazione del problema della giustizia

E Trasimaco che nel bel mezzo della nostra discussione più e più volte aveva dato segni di impazienza e di voler intervenire, ma che ogni volta era stato trattenuto dai vicini che volevano seguire il ragionamento fino in fondo, non appena cessammo un attimo di parlare e al sentirmi profferire queste ultime parole, non si trattenne più, e raccogliendosi su se stesso come una fiera, ci assalì quasi volesse farci a pezzi. Al che io e Polemarco facemmo un salto per lo spavento. Ma quello, là in mezzo, seguitava a vociare.

«Che razza di chiacchiere ormai da tempo vi impegnano, *[C]* o Socrate? E quali ridicoli complimenti vi scambiate a vicenda? Se davvero vuoi sapere che cos'è il giusto, non basta chiedere per il gusto di confutar le risposte, perché lo sai bene, è più facile porre quesiti che dare soluzioni. Piuttosto, dalle tu queste risposte e dicci una buona volta che cosa intendi per giusto. E bada bene di non rispondermi che il giusto è *[D]* il dovere, o l'utile, o il vantaggioso, o il redditizio, o ciò che giova, ma nel parlare sii chiaro e preciso, perché sciocchezze di tal genere da te non son disposto ad accettarne».

Io, per la verità, ad ascoltarlo rimasi scosso, e a vederlo addirittura impaurito; e direi anzi che se non l'avessi visto per primo, e fosse stato lui a sorprendermi, avrei perso la parola[23]. Fortuna volle che fui io il primo a mettergli gli occhi addosso non appena per via del nostro discorso incominciava a dare in smanie. *[E]* Per questo ebbi ancora il coraggio di rispondergli, se pure parlandogli con voce tremante.

«O Trasimaco, non avercela con noi; se io e il mio amico in qualcosa abbiamo sbagliato nell'argomentare il nostro discorso, sappi bene che non l'abbiamo fatto volontariamente. Tu certo non ci crederai, ma se fossimo alla ricerca dell'oro non saremmo disposti a scambiarci fra noi insulsi complimenti col rischio di compromettere la ricerca; figurati un po' trattandosi della giustizia, che vale ben più di molti ori, se staremmo qui a farci assurde cerimonie, anziché impegnarci al massimo per far luce su di

essa. Credici, amico, la verità è che noi non ne abbiamo la capacità; e per questo, da uomini del vostro calibro *[337 A]* è bene che noi si abbia compassione, piuttosto che malanimo».

Udito ciò egli scoppiò in una risata sarcastica e se ne uscì con queste parole: «Per Eracle! Eccoci come al solito alle prese con la famosa ironia socratica[24]. Ma già lo sapevo e l'avevo pur anticipato a questa gente che tu ti saresti rifiutato di rispondere, avresti assunto la maschera dell'ironia, facendo di tutto pur di non dare risposte a chi te le avesse chieste».

«Sei proprio un gran sapiente, Trasimaco. Non ignoravi, io credo, che nessuno, ovviamente, avrebbe potuto dare risposta a un quesito così formulato. Come se tu alla domanda "da che cosa è formato il numero dodici" avessi aggiunto quest'altra limitazione: *[B]* "ma bada bene, o uomo, di non venirmi a raccontare che dodici è il doppio di sei, o il triplo di quattro, o il sestuplo di due, oppure il quadruplo di tre, perché tali sciocchezze da te non le bevo". Ma poni che quello t'avesse risposto in questi termini: "Trasimaco, che cosa vai affermando? Niente di quello che dicevi potrei usare come risposta? E se, bello mio, la risposta fosse proprio una di queste che tu escludi? Dovrei allora dire qualcosa che si discosti *[C]* dal vero? O che altro hai in mente?" Ebbene, che avresti da replicargli?».

«Suvvia! – esclamò –. Parli come se questo fosse lo stesso caso di quello».

«E che cosa lo impedisce? – domandai – Ma ammettiamo pure che non sia lo stesso caso, e che, tuttavia, così sembri a chi vien richiesto di una risposta; cionondimeno non penseresti che egli abbia il diritto di rispondere quel che gli pare, sia che noi glielo vietiamo, sia che no?».

«Senz'altro – disse – farai anche tu così: sceglierai una delle risposte che io ho escluso».

«Non ci sarebbe di che meravigliarsi – ribattei –, se dalla ricerca che conduco risultasse così». *[D]*

Socrate costringe Trasimaco a pronunciarsi sulla giustizia

«E che ne diresti – chiese – se io stesso mostrassi un'altra risposta sulla natura della giustizia, diversa da tutte queste e rispetto ad esse migliore? E che cosa credi ti aspetti?».

«E cos'altro vuoi che sia – risposi –, se non ciò che tocca di sopportare a chi è ignorante: l'imparare da chi sa? Ecco, questa è la pena che ritengo di meritare»[25].

«Ben gentile – replicò –. Ma oltre che imparare ti toccherà anche sborsare denaro»[26].

«D'accordo, ma quando ne avrò», dissi.

«Ma ce n'è di denaro! – intervenne Glaucone – E se è solo per i soldi, Glaucone, parla pure; tutti noi concorreremo a favore di Socrate». *[E]*

«Lo credo bene – disse –. Così Socrate potrà fare al suo solito modo: di persona non darà alcuna risposta, ma prenderà le fila delle risposte altrui, per confutarle».

Ma io gli replicai: «E, di grazia, ottimo amico, come potrebbe rispondere uno che, in primo luogo, non sa nulla e non si professa sapiente, e, in secondo luogo, quand'anche avesse una qualche convinzione, non potrebbe comunque manifestare le proprie opinioni, vietandoglielo un uomo di non poco prestigio? Piuttosto, *[338 A]* tocca a te parlare, dato che sei tu a professarti sapiente e ad avere qualcosa da dire. Pertanto, non comportarti in altro modo, ma fammi la grazia di rispondere e di non privare il nostro Glaucone e tutti gli altri del tuo insegnamento».

Non appena ebbi pronunciato queste parole anche Glaucone e gli

altri lo pregarono di non fare altrimenti. D'altra parte era pure manifesto che Trasimaco non vedeva l'ora di parlare per farsi bello, in quanto era sicuro d'avere in serbo una risposta davvero strepitosa: in verità la provocatoria richiesta che fossi io a rispondere era solo una finta, tant'è che alla fine si lasciò convincere, *[B]* e poi disse: «Eccola la sapienza di Socrate: non voler essere maestro di nulla, ed andarsene in giro a far da discepolo agli altri, senza per questo ricambiare neppure con un minimo di riconoscenza».

Al che ribattei: «È vero quel che affermi, Trasimaco: effettivamente, io imparo dagli altri. Sbagli, però, quando dici che non do nulla in cambio. In verità, contraccambio con quel che posso, e, dato che non possiedo ricchezze, pago solo con le lodi. Ma queste, quando uno mi sembri dire cose giuste, le faccio di cuore; e del resto non passerà molto che anche tu potrai rendertene conto, non appena inizierai a rispondere; sono convinto infatti, che dirai cose egregie». *[C]*

La *tesi* di Trasimaco: il giusto è l'interesse del più forte

«Allora presta bene orecchio – disse lui –. Io ritengo che il giusto non sia altro che l'interesse del più forte. Ebbene, che cosa aspetti ad applaudire? Ma certo, ti rifiuti di farlo».

«Sì – ribattei –, se prima non mi riesce di capire di che cosa parli, perché al momento non l'ho ancora compreso. Tu sostieni che il giusto è l'interesse del più forte, ma, con ciò, Trasimaco, che cosa intendi? Non vorrai forse dire che siccome il lottatore di pancrazio Polidamante[27] è più forte di noi, e siccome al suo fisico giova la carne di manzo, *[D]* questa dieta debba essere utile e adatta anche a noi, che siamo meno forti di lui?».

E lui, di rimando: «Sei insopportabile, caro Socrate! Tu prendi il discorso dal lato che lo rende peggiore».

«Neppure per sogno, ottimo amico – risposi –. Il fatto è che tu devi spiegarti meglio quando parli».

«Ignori forse – replicò – che ci sono Stati a regime tirannico, altri a regime democratico e altri ancora aristocratico?».

«E come no?».

«E che quelli che comandano in ciascuno di essi sono gli uomini di potere?».

«Senza dubbio». *[E]*

«Orbene, ogni governo pone delle leggi in vista del proprio tornaconto: la democrazia porrà leggi democratiche, la tirannia tiranniche, e così via. E una volta istituite, essi dispongono che il proprio utile diventi per i sudditi il giusto, sicché il trasgressore viene perseguito come nemico della legge e della giustizia. Ecco qui, ottimo amico, *[339 A]* quello che in ogni forma di governo io sostengo esser il giusto; in fondo è sempre la stessa cosa: ciò che giova al potere costituito. Questo, infatti, ha dalla sua la forza, e, quindi, chi ha il bene dell'intelletto non può non convenire che, in ogni caso, il giusto si identifica con il vantaggio del più forte».

«Finalmente – notai – ho capito di che cosa parli; mi resta, però, ancora da appurare se ciò sia giusto oppure no. Tuttavia, Trasimaco, dicendo che il giusto è l'utile, proprio tu hai dato quella risposta che a me invece avevi vietato. Solo che a questa definizione hai aggiunto "del più forte"». *[B]*

«E ti sembra forse un'aggiunta da poco?», domandò.

«Ma non è neppur chiaro se sia un'aggiunta rilevante. Quel che è certo, invece, è che bisogna esaminare se le tue tesi corrispondono al vero. In effetti, mentre io sono d'accordo con te nel dire che il giusto è utile, sull'ag-

giunta "del più forte" e sulla riduzione del giusto a questo, ho dei dubbi, e quindi ciò dev'essere oggetto di ricerca».

«E tu ricerca!», disse lui.

Socrate evidenzia le assurdità contenute nell'affermazione di Trasimaco

«Farò appunto così – ribadii –. Dunque, rispondimi: Non dici anche che il giusto consiste nell'ubbidire alle autorità?».

«Certamente». *[C]*

«E quelli che hanno il potere in ogni singolo Stato vanno esenti da errore, oppure sono per qualche aspetto fallibili?».

«Non c'è dubbio – rispose –, sono esposti alla possibilità di sbagliare».

«Allora, quando mettono mano alla legislazione, alcune leggi le porranno nel giusto modo, altre in modo sbagliato?».

«Direi di sì».

«Ma per "porre leggi nel giusto modo" s'ha da intendere, porle in maniera che a loro stessi siano utili; e, viceversa, "nel modo sbagliato" porle in maniera che a loro stessi siano dannose? O come intendi dire?».

«Proprio così».

«E le disposizioni che essi danno vanno comunque seguite dai sottoposti, perché in esse consiste il giusto?».

«E perché no?». *[D]*

«Dunque, stando al tuo ragionamento, il giusto non consiste solamente nel fare l'interesse del più forte, ma anche nel fare l'esatto contrario, e cioè il suo danno».

«Ma che cosa dici!», esclamò.

«Direi, quello che tu stesso vai sostenendo. Ma approfondiamo meglio. Non si era convenuto che chi detiene il potere, comandando certi comportamenti a chi gli è sottoposto, talvolta sbaglia nel giudicare ciò che è meglio per sé, e d'altra parte non si era pure d'accordo nel ritenere che per i sottoposti è giusto fare quello che le autorità comandano? Non eravamo giunti a tali conclusioni?».

«Mi pare di sì», ammise lui. *[E]*

«Però – gli obiettai – non dimenticare quello che tu stesso hai convenuto, cioè che il giusto consiste anche nel fare ciò che danneggia i più forti e i potentati, quando gli uni, i potentati, senza saperlo, comandano agli altri il proprio danno, e gli altri, come tu dici, tengono per giusto il fare tutto quanto questi dispongano. E allora, o sapientissimo Trasimaco, non va proprio a finire che il giusto è fare il contrario di quel che tu affermi? Infatti, non c'è dubbio che ai sudditi sia imposto di fare ciò che nuoce ai più forti». *[340 A]*

Al che intervenne Polemarco: «Sì, per Zeus, Socrate, è assolutamente evidente!».

«Tanto più che ci sei tu a certificare questo fatto!», aggiunse Clitofonte[28].

«Ma di che altra garanzia c'è bisogno? È lo stesso Trasimaco a convenire che talvolta chi è al potere dà ordini a proprio danno, e che per i sudditi il giusto consiste nell'ottemperare ad essi».

«Effettivamente, Polemarco, è stato proprio Trasimaco ad ammettere che è giusto dare esecuzione agli ordini ricevuti».

«Però, Clitofonte, lui ha detto anche che ciò che va a vantaggio del più forte *[B]* è giusto. E ponendo l'una e l'altra condizione ha altresì riconosciuto che talvolta i più forti comandano ai più deboli e ai sottomessi di fare cose che tornano a proprio svantaggio. Ora, se si concede ciò, segue che il giusto è il vantaggio del più forte non più che il suo svantaggio».

«Ma – notò Clitofonte –, Trasimaco sosteneva che il vantaggio del più forte consiste in quello che il più forte ritiene essergli utile; e che appunto questo il più debole doveva mettere

in pratica, dato che proprio a ciò egli riduceva il giusto».

«Però – intervenne Polemarco –, Trasimaco non si è espresso in questi termini». *[C]*

«Non fa alcuna differenza, Polemarco – gli dissi –, perché se ora Trasimaco difende questa tesi, ad essa dobbiamo attenerci. Piuttosto, dimmi un po', Trasimaco: volevi davvero sostenere che il giusto è il vantaggio del più forte così come pare al più forte, sia che risulti esserlo davvero, sia che no? Dobbiamo affermare che questa è la tua posizione?».

Precisazione di Trasimaco: il giusto è l'utile del più forte, quando agisce nel suo vero interesse

«No di certo! – rispose –. Credi davvero che io potrei definire più forte chi sbaglia, proprio quando gli capita di sbagliare?».

«A dire il vero – precisai –, questo era il tuo intendimento quando convenivi che gli uomini di governo non sono infallibili, ma talora commettono errori». *[D]*

E lui di rimando: «La verità è, caro Socrate, che tu quando discuti sei in mala fede[29]. Del resto, tanto per fare un esempio, chiami tu medico uno che fallisce la cura dei malati, proprio in quanto la fallisce? E uno a cui capiti di sbagliar calcolo, lo chiami esperto di calcolo, proprio quando commette l'errore e a motivo di esso? Piuttosto io credo che sia nient'altro che una frase fatta, l'affermare che il medico sbaglia, e che sbaglia l'esperto di calcolo e il grammatico. Però, a mio parere, ciascuno di questi, in quanto è quello *[E]* che diciamo essere, non sbaglia mai. Di conseguenza, a voler essere esatti – perché in effetti la precisione sta a cuore anche a te –, il competente in un certo ramo non può mai sbagliare: in verità chi sbaglia, sbaglia perché la conoscenza gli vien meno, e in questo senso non è più un competente. Da questo deriva che nessun esperto, sapiente o governante che sia, commette errori quando esercita la sua professione, e ciò anche se tutti continuano a dire che il medico sbaglia e che sbagliano i governanti.

Ecco il senso secondo cui intendevo risponderti poc'anzi. Questo, invero, potrebbe esporsi in forma ancor più pregnante in tal modo: l'uomo che comanda, *[341 A]* in quanto è uomo di comando, non può sbagliare, e non sbagliando, ordina sempre quel che è meglio per sé: e a questo comando i sottoposti devono attenersi. Quindi, torno a dire quel che dicevo all'inizio: il giusto consiste nel realizzare ciò che torna utile al più forte».

Al che aggiunsi: «Insomma, Trasimaco, sei proprio convinto che io non sia in buona fede?».

«Senza ombra di dubbio», rispose.

«E credi che la domanda che ti ho rivolto l'abbia fatta di proposito per stravolgere il tuo ragionamento?».

«Lo do per certo – disse –. E però non ti servirà a nulla, *[B]* perché né a me passerà inosservata la tua astuta manovra, né portatala allo scoperto, potresti mettermi sotto nel discorso».

«Ma, benedett'uomo – dissi –, non ci proverei nemmeno! In ogni caso, per non correre il rischio di trovarci ancora una volta in una situazione siffatta, definisci che cosa intendi per governante e per uomo più forte – precisa insomma, se l'intendi nell'accezione impropria, o nell'accezione specifica e rigorosa –, dato che, come hai appena finito di dire, il suo vantaggio, per il fatto d'essere lui il più forte, sarà il giusto che il più debole è tenuto a realizzare».

E lui mi rispose: «È il governante nel senso più rigoroso del termine. Ed ora stravolgi pure il mio discorso coi tuoi sofismi, se in qualche modo ti

riesce; non pretendo alcun riguardo, tanto non ci riuscirai». *[C]*

«Ma che credi – gli ribattei –, che io sia così incosciente da *tosare un leone*[30] e da gareggiare in sofismi con Trasimaco?».

«Eppure, or ora ci hai tentato – obiettò –, anche questa volta fallendo il colpo».

Confutazione di Socrate: ogni arte soccorre l'oggetto di cui è arte, in ciò in cui è debole

«Ora basta con tali discorsi – dissi –; rispondi piuttosto a questa domanda: Il medico nel vero senso del termine, che poc'anzi menzionavi, è quello che è attratto dal denaro, o che cura gli ammalati? Dimmi, suvvia, quello che è medico per davvero».

E lui: «Quello che ha in cura gli ammalati».

«E il nocchiero? Il nocchiero nel vero senso della parola è un semplice uomo di bordo o è il capo dei marinai?».

«È il capo dei marinai». *[D]*

«Né, se non erro, è determinante la circostanza, che egli sia imbarcato su una nave, e neppure gli spetta il nome di navigante, perché, in verità, è detto nocchiero non per il fatto di navigare, ma per l'arte di governare i marinai».

«È vero», ammise.

«Dunque, ciascuno di questi ha un suo utile particolare».

«Certamente».

«E non è l'arte – aggiunsi io – che è nata apposta per ricercare e provvedere l'utile per ciascuno di loro?».

«Sì, proprio per questo», rispose.

«E ciascun'arte in sé, ha forse qualche altro utile al di fuori dall'essere il più possibile perfetta?». *[E]*

«Che cosa significa questa tua domanda?».

«Ad esempio – precisai –, se tu mi domandassi se al corpo l'essere corpo è sufficiente <per sussistere> o se ha bisogno di qualcosa, non esiterei a risponderti: "Altro che, se ne ha bisogno! Non per altro c'è l'arte medica con le sue attuali scoperte, ma perché il corpo ha i suoi limiti e non è autosufficiente. Tale arte, dunque, è stata istituita per provvedere al corpo ciò che gli è utile". Ti sembra giusto – gli domandai – quello che dico, o no?».

«È giusto», riconobbe. *[342 A]*

«E poi – seguitai –, non è forse vero che anche la medicina ha i suoi limiti? E così pure ogni altra arte non ha forse bisogno di particolari facoltà, come gli occhi han bisogno della vista e le orecchie dell'udito, sì da richiedere una ulteriore arte, che, a un livello superiore, ricerchi e procuri il suo specifico vantaggio? Insomma, sei tu dell'avviso che nell'arte in quanto tale esiste una imperfezione, la quale fa sì che ciascuna di esse necessiti di un'altra arte che cerchi il suo utile, e poi di altre ancora che siano a loro volta alla ricerca del bene di quest'ultima, e così via all'infinito? *[B]* Oppure ciascuna ha la capacità di scoprire da sé il proprio utile? O, ancora, è vero che un'arte non ha bisogno né di sé né di altro per scoprire quel che le serve a sanare i suoi difetti? E non diresti che nessun'arte è suscettiva di errore o difetto, e neppure è tenuta a trovare l'utile di qualcos'altro che non sia dell'oggetto di cui è arte, e addirittura che sia perfetta e ineccepibile, quando sappia mantenersi nell'ambito della correttezza e ciascuna nel suo complesso conservare il suo rigore? E ora vedi un po' tu, con quel tuo metodo minuzioso: le cose stanno in questa maniera o in qualche altra?».

«In questa maniera», disse. *[C]*

Socrate capovolge la tesi di Trasimaco: il vero governante è chi cerca l'utile del più debole

«Eppure – gli obiettai –, la medicina non cerca il suo proprio utile, ma

quello del corpo».

«Sì», ammise lui.

«Ma neppure l'arte dell'allevare i cavalli cerca l'utile di sé, ma quello dei cavalli; né alcun'altra arte cerca il proprio vantaggio – non le servirebbe, infatti –, ma di quello di cui si occupa».

«È ovvio che sia così», disse.

«D'altra parte, Trasimaco, le arti hanno potere e influenza su ciò di cui sono arti».

E anche a questo diede il suo assenso, un assenso, invero, molto stentato.

«E dunque, non esiste scienza che abbia per oggetto l'utile del più forte e che lo imponga; ciascuna scienza, invece, si occupa del vantaggio del più debole, ossia di chi le è *[D]* sottomesso».

Anche se all'inizio Trasimaco aveva trovato a ridire su questo punto, da ultimo finì con l'accettarlo. Non appena riuscii a strappargli il consenso, ripresi a dire: «E non saresti pure dell'avviso che nessun medico, in quanto medico, ha di mira il proprio utile e lo prescrive agli altri, e che, invece, si propone l'utile del malato? In effetti, si era convenuto che il medico di coscienza è colui che ha potere sui corpi, e non un uomo venale. O non sei d'accordo su questo?».

Acconsentì.

«E non dirésti – seguitai – che anche il nocchiero, quello vero, dirige i marinai, pur non essendo lui stesso un marinaio?». *[E]*

Anche su questo fu d'accordo.

«Ora, un siffatto nocchiero, in quanto esercita un potere, non avrà di mira e non imporrà agli altri il suo interesse di nocchiero, ma il vantaggio del navigante e di chi gli è sottoposto».

Su ciò ebbi il suo assenso, ma non fu facile.

«Dunque, caro Trasimaco – conclusi –, nessun altro uomo in nessun'altra forma di governo, almeno nella misura in cui è governante, si proporrebbe come obiettivo il proprio vantaggio e lo imporrebbe agli altri; egli piuttosto cercherebbe l'utile di chi dipende da lui, essendo il beneficiario della sua arte. In tal senso, egli compie ogni sua azione, dice ogni sua parola guardando a lui, al suo interesse e a ciò che gli si addice». *[343 A]*

Per Trasimaco sono i fatti a dimostrare che l'ingiusto ha più successo del giusto

Si era appena giunti a questa fase del discorso in cui fu a tutti manifesto che la definizione del giusto era ormai stata letteralmente capovolta, quando Trasimaco, anziché rispondere, se ne uscì con questa domanda: «Dimmi, Socrate, ce l'hai una balia?».

«Ma che c'entra? – gli risposi –. Non è meglio che tu dia risposta piuttosto che fare simili domande?».

«Perché – disse – non ti accudisce mentre hai il moccio al naso e non te l'asciuga; e ne avrebbe pur bisogno uno come te che non sa distinguere le pecore dal pastore».

«E in particolare a che proposito?», domandai. *[B]*

«Tu sei convinto che pastori e bovari si propongano come obiettivo il bene delle pecore e dei buoi e li ingrassino e li allevino avendo altra mira che non il proprio tornaconto e quello dei padroni. E, inoltre, ti illudi che i potentati degli Stati – coloro, s'intende, che hanno davvero in mano il potere – siano mossi da intenzioni diverse da quelle che animano il pastore nei confronti del suo gregge, e che essi ad altro mirino giorno e notte, *[C]* che a trarre un vantaggio personale.

«Eppoi sei così lontano dal giusto e dalla giustizia, dall'ingiusto e dalla ingiustizia da ignorare che giusto e

giustizia sono sì un bene, ma per gli altri, in quanto sono di vantaggio a chi è più forte e ha il potere, mentre, per chi è costretto ad ubbidire, costituiscono in senso proprio un danno personale. Al contrario, l'ingiustizia la fa da padrona su quei veri ingenui che sono i giusti, dato che i sottomessi fanno l'interesse di chi è più forte, e in questo loro servire sono strumenti della sua felicità, *[D]* e non certo della propria. Inoltre, sciocco di un Socrate, devi considerare che il giusto, a confronto con l'ingiusto, ci perde sempre. Innanzi tutto nei reciproci rapporti di affari, quando uno stipuli un contratto con un altro, non troveresti mai, a operazione conclusa, che l'onesto abbia avuto di più del disonesto; ne avrà anzi sempre di meno. E poi anche nei rapporti con lo Stato, quando ci sia da pagare delle tasse il giusto, a parità di censo, pagherà di più, e l'ingiusto di meno. E se poi ci fosse da guadagnar qualcosa, *[E]* il primo resterebbe a bocca asciutta, e il secondo farebbe lauti guadagni. In effetti, posto che l'uno e l'altro assumano una data carica, al giusto, ben che gli vada, capita che i suoi affari, per il fatto di non essere seguiti, vadano alla malora, mentre dal denaro pubblico, proprio a motivo della sua rettitudine, non trae alcun vantaggio. A ciò si aggiunga che egli finisce per incrinare i rapporti con conoscenti e parenti, per il fatto di non voler rendere loro alcun illecito favore. Per il disonesto, invece, le cose vanno in tutt'altro modo.

Radicalizzazione della tesi di Trasimaco: l'assoluta ingiustizia del tiranno corrisponde alla perfetta felicità

«E dico *[344 A]* quel che ho detto, riferendomi a chi sa farsi valere sugli altri. A costui devi fare riferimento, se davvero vuoi valutare quanto più sia proficuo nella sfera privata essere ingiusto piuttosto che giusto. E te ne renderai conto ancor meglio, se ti orienterai verso la forma di ingiustizia più radicale, quella che rende chi la compie in sommo grado fortunato e chi la subisce e si rifiuta di compierla in particolar modo disgraziato. È questo il caso della tirannide, la quale non si limita a depredare i beni altrui – consacrati o profani, pubblici o privati che siano – un poco alla volta, con subdola violenza, ma arraffa *[B]* tutto in un colpo.

«Eppure se uno non riuscisse a farla franca in uno qualsiasi di questi reati preso isolatamente, non solo incapperebbe nella punizione, ma anche si tirerebbe addosso gli epiteti più infamanti. Non per nulla sacrileghi, schiavisti, scassinatori, rapinatori e malandrini sono chiamati quelli che si macchiano di siffatte colpe una alla volta.

«Al contrario, se qualcuno, oltre che appropriarsi dei beni dei cittadini, si appropriasse anche delle loro persone, facendoli schiavi, al posto di questi epiteti vergognosi si guadagnerebbe la nomea d'uomo felice e fortunato, *[C]* e non solo da parte dei concittadini, ma anche di tutti gli altri che siano a conoscenza della sua perfetta ingiustizia. In effetti, quelli che son soliti condannare l'ingiustizia, la condannano non perché abbiano paura di farla, ma di subirla.

«Ecco, Socrate, perché l'ingiustizia, quando sia in sé perfetta, è più forte, più libera, più autorevole della giustizia. Vale, insomma, quel che dicevo all'inizio[31], cioè che il vantaggio del più forte è il giusto, e che l'ingiustizia procura vantaggio e profitto a se stes- sa[32]». *[D]*

A questo punto del discorso Trasimaco aveva l'intenzione di andarsene, dopo averci versato addosso, a secchiate, questo profluvio di parole, giù per le orecchie. I presenti

però non glielo consentirono, ma l'obbligarono a restare per dare dimostrazione di quanto aveva sostenuto. E in verità io stesso lo pregai non poco con queste parole: «Divino Trasimaco, dopo averci travolto con questo po' po' di discorso non crederai forse di andartene, prima di averci a sufficienza istruito o di avere tu stesso verificato se le cose stanno o non stanno così come dici? *[E]* O credi che sia un affare da poco il definire la linea di condotta di tutta una vita, seguendo la quale ciascuno di noi potrebbe vivere la sua vita nella maniera più vantaggiosa?».

«E proprio io – rispose Trasimaco – dovrei pensare che le cose stiano in modo diverso da questo?».

Il totale dissenso di Socrate: il vero politico cerca il vantaggio degli altri e non il proprio

«Quel che mi pare – gli dissi – è che a te non importi nulla di noi, e che non ti preoccupi minimamente se viviamo nel modo migliore o peggiore, essendo all'oscuro di quel che tu affermi di sapere. E dunque, grand'uomo, trova la voglia di insegnarlo anche a noi *[345 A]* perché non mancherà di giovarti il renderci un favore, dato che, dopotutto, siamo un bel gruppo. Per quanto mi riguarda, io ti confesso che né sono persuaso né credo che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia, neppure se la si lasci dilagare non ponendo argini alle sue iniziative. Ma, buon amico, prendiamo pure un individuo ingiusto, che abbia il potere di fare il male o subdolamente o scendendo in campo a viso scoperto; ebbene, neppure costui riuscirebbe a persuadermi d'essere avvantaggiato rispetto <a chi è fautore della> giustizia.

Ora, in queste condizioni, *[B]* forse si trova anche qualcun altro di noi, oltre a me, e quindi, benedetto uomo, persuadici una buona volta che non è una buona idea la nostra di stimar più la giustizia che l'ingiustizia».

«E come potrò convincerti? – domandò –. Se non ti ha persuaso quello che ho appena detto, che cosa ancora potrei fare? Posso forse prendere il mio discorso e ficcartelo dentro nell'anima?».

«Per Zeus! – esclamai –. Non farlo! Ma almeno, come prima cosa, puoi mantener saldo quello che hai detto, oppure se vuoi cambiarlo, fa' ciò apertamente e non in modo da trarci in inganno. Perché vedi, caro Trasimaco – tanto *[C]* per tornare al problema indagato prima –, se all'inizio hai definito cos'è il vero medico, a un certo punto, per il vero pastore, hai ritenuto di non dover più attenerti allo stesso rigore, ma ti sei convinto che egli, in quanto pastore, facesse pascolare il gregge, non prefiggendosi il bene del gregge medesimo, ma ponendosi nell'ottica del commensale, di chi si dispone a mangiare <le sue bestie>, preparandole per un banchetto, oppure anche, *[D]* nell'ottica di un mercante, che intende venderle; in tutti i casi, non dal punto di vista del pa-store.

«L'arte del pastore in effetti non si prefigge altro scopo che quello di provvedere al meglio a ciò per cui è stata preordinata, dato che i caratteri che la fanno essere perfetta sono pienamente acquisiti fintanto che essa non manca di nessuno dei connotati essenziali della pastorizia. Per questo motivo io ancora poc'anzi ritenevo per noi necessario riconoscere che ogni forma di comando, in quanto tale, deve proporsi come scopo il bene maggiore non di qualche altra cosa, *[E]* ma proprio di quella che essa domina o cura, sia che si tratti di un potere politico, sia di un potere privato. E tu sei proprio dell'avviso che i reggitori degli stati, nella misura in cui

sono veri reggitori, esercitino il potere perché a loro piace?».

«No, per Zeus! – esclamò –. Non sono dell'avviso, ne sono assolutamente certo».

Il guadagno non rientra nei fini specifici di nessuna arte e tanto meno della politica

Al che ribattei: «Orsù, Trasimaco, non vedi che tutte le altre cariche pubbliche non c'è chi vorrebbe assumersele spontaneamente, ma ognuno pretende una ricompensa, perché è convinto che esse non avvantaggino chi comanda, *[346 A]* ma chi è comandato?

«Dimmi un po' questo: non sosteniamo noi che, caso per caso, ogni arte è diversa dall'altra, per il fatto che ha una differente funzione? Però, benedett'uomo, non darmi risposte assurde, così, per lo meno, concluderemo qualcosa».

«Ma sì – ammise –, differisce proprio per questo».

«E allora, non è forse vero che ciascuna di esse procura a noi un vantaggio specifico, e non tutte lo stesso vantaggio? Ad esempio, la medicina ci renderà la salute, l'arte del nocchiero una navigazione sicura, e così le altre».

«Certamente». *[B]*

«Dunque, non diresti che la professione del mercenario procura denaro? E d'altra parte questa è la sua funzione. Oppure chiameresti con lo stesso nome la medicina e la tecnica della navigazione? E volendoti attenere all'esatta definizione che ti proponevi, nel caso che uno guidando la nave guarisse, per il fatto che il viaggiare per mare gli giova alla salute, per questo preferiresti chiamare quell'arte, arte medica?».

«Sicuramente no», disse.

«Né, io penso, chiameresti medicina l'arte del mercenario, se nel praticarla uno ritrovasse la salute».

«No assolutamente».

«E allora? Daresti il nome di arte mercenaria alla medicina, se uno nel curare si facesse pagare?». *[C]*

«No», rispose.

«Eppure non avevamo convenuto che ciascun'arte ha una sua specifica utilità?».

«Sia pure», ammise.

«Ora, se gli artefici nel loro complesso avessero in comune un certo vantaggio, chiaramente ciò significherebbe che tutti insieme usano anche di un'altra arte, sempre la medesima, e che da questa, appunto, traggono profitto».

«Sembrerebbe di sì».

«Diciamo dunque così: il vantaggio della ricompensa viene agli artefici dal fatto che sfruttano oltre alla loro anche la professione del mercenario».

Mi diede ragione, però ce ne volle! *[D]*

«Pertanto, quello di far soldi, è un vantaggio che a un uomo non viene dalla sua arte specifica. Ma, se si vuol essere precisi, la medicina produrrà la salute, e l'arte di far soldi, la mercede; e così pure l'architettura produrrà la casa, ma sarà ancora l'arte di far soldi, quando ad essa si accompagni, a produrre profitto. E lo stesso vale per tutte le altre professioni: ciascuna esercita la sua funzione e offre quei vantaggi a cui è predisposta. In conclusione, se non gli venisse un compenso economico, credi che l'artefice saprebbe trarre qualche vantaggio dall'arte che gli è propria?».

«Non sembra davvero», disse. *[E]*

«E se l'esercitasse in forma gratuita, non è vero che non ne trarrebbe alcun profitto?».

«Lo credo bene!».

«E dunque, Trasimaco, questo, almeno, risulta chiaramente, che non esiste arte né forma di governo che rechi vantaggio a se stessa, ma, come

già da un pezzo affermiamo[33], ognuna fa e impone l'interesse di chi le è sottoposto, mirando all'utile del più debole e non del più forte. Non per nulla, caro Trasimaco, anch'io poco fa sostenevo[34] che nessuno vorrebbe volentieri assumere il governo e farsi carico dei problemi altrui per risolverli, *[347 A]* ma ciascuno pretende di essere pagato, perché chi ha intenzione di ben esercitare un'arte, non fa mai il proprio interesse, né lo impone ad altri – se davvero le sue disposizioni sono in sintonia con la sua arte –, bensì persegue l'interesse di chi gli è sottoposto. Pertanto è logico che ci debba essere un profitto – sia esso di tipo economico o valutabile in termini di prestigio personale – per quelli che hanno l'intenzione di dedicarsi al comando, oppure che ci sia una sanzione pecuniaria per chi rifiuti di dedicarvisi».

I vantaggi che offre la politica non interessano l'onesto

«Che cosa dici, Socrate? – chiese Glaucone –. Capisco i due tipi di ricompensa, ma mi sfugge il senso della sanzione di cui parli, e che nel discorso hai messo come corrispettivo della mercede».

«Invero – soggiunsi –, tu non comprendi la ricompensa dei migliori, per la quale *[B]* gli uomini più degni assumono il comando, quando proprio si decidano a farlo. Ignori forse che l'essere amante degli onori e del guadagno ha fama d'essere vergognoso, ed effettivamente lo è?».

«Io sì», disse lui.

«Allora – seguitai – i cittadini onesti non accettano di comandare né per le ricchezze né per gli onori. In effetti, né vogliono guadagnarsi la nomea di uomini venali perché ricevono legalmente una mercede in cambio della funzione di governo, né vogliono prendersi del ladro per il fatto d'essersi procacciata questa mercede per vie oscure. Ma neppure per la fama accettano di comandare, perché non sono mossi da ambizione. Non resta quindi *[C]* che imporre una multa, se si vuole che essi si dispongano all'esercizio del comando. Perciò avviene che l'offrirsi volontari ai ruoli di governo, senza esservi costretti, sia preso in senso negativo. D'altra parte, la più grave punizione consiste nell'essere governati dall'individuo peggiore, perché noi stessi ci rifiutiamo di farlo. Ed è proprio perché paventano una tale eventualità che gli uomini dabbene mi sembrano accettare il comando, quando l'accettano. Ma in tal caso essi si volgono al potere, non come se si muovessero verso un bene, per trovare in esso una qualche soddisfazione, ma *[D]* come verso una necessità, perché non trovano nessuno a cui cedere questo impegno che sia migliore di loro, o per lo meno alla loro altezza. In questo senso si può ipotizzare che se si desse una Città di uomini onesti, si farebbe a gara a fuggire il comando, esattamente come oggi si fa a gara per averlo; e in tale società sarebbe finalmente manifesto che il vero uomo di comando non è quello naturalmente portato alla ricerca del proprio tornaconto, ma quello che cerca il vantaggio di chi gli è sottoposto. È logico, quindi, che chiunque abbia il bene dell'intelletto preferirebbe trarre vantaggio dall'azione degli altri, piuttosto che farsi carico dell'altrui vantaggio. Quindi, su questo punto – *[E]* e cioè sul principio che il giusto è l'utile del più forte – non posso essere assolutamente d'accordo con Trasimaco. Ma su ciò torneremo ancora in seguito.

Per Socrate la vita dell'ingiusto non è migliore di quella del giusto

«Tuttavia, a me sembra essere ancor più grave l'affermazione di Trasi-

maco che la vita dell'uomo ingiusto sia migliore di quella del giusto. E tu, Glaucone – domandai – quale delle due posizioni sceglieresti? E quale affermazione ti sembra più consona alla verità?».

«Da parte mia ritengo di gran lunga più vantaggiosa la vita dell'uomo giusto». *[348 A]*

«Eppure – aggiunsi – hai anche tu ascoltato quante meraviglie Trasimaco ha messo sul conto dell'ingiusto?».

«Certo, l'ho sentito – disse –, ma non mi ha convinto».

«Vuoi, dunque, che cerchiamo di persuaderlo – se mai ne troveremo il modo – del fatto che si sbaglia?».

«E come potrei non volerlo?», rispose.

«Se dunque ci opponessimo a lui, ribattendo parola per parola – mostrando noi quanti vantaggi offre l'esser giusti, ed egli replicandoci, e noi, a nostra volta, ancora rispondendogli – si porrebbe la necessità di tirare le somme *[B]* dei beni e di soppesarli, quanti ne abbiamo detti noi e quanti lui; e a tale scopo avremmo bisogno di arbitri addetti al giudizio. Se, invece, come abbiamo fatto finora, porteremo innanzi la ricerca sulla base di reciproche concessioni, noi stessi saremo ad un tempo giudici e avvocati».

«Ottimamente», disse.

«Orbene – domandai –, quale delle due soluzioni preferisci?».

«Quest'ultima», rispose.

Il radicale utilitarismo di Trasimaco riduce la giustizia ad una forma di stupidità e il vizio a saggezza

Ed io: «Suvvia, Trasimaco, riprendi dal punto di partenza e rispondici. Tu affermi che una perfetta ingiustizia sarebbe più utile di una perfetta giustizia?». *[C]*

«Senza dubbio – replicò – e ho anche spiegato il perché».

«E a tal proposito sei d'accordo nel dire che l'una realtà ha il nome di virtù e l'altra di vizio?».

«Come no?»

«Dunque, la giustizia la chiami virtù e l'ingiustizia vizio?».

«Ma, caro mio – ribatté –, dovrebbe essere ovvio, dal momento che io sostengo che l'ingiustizia serve a qualcosa, mentre la giustizia a nulla».

«E allora che cosa dirai?».

«L'esatto contrario», fece lui.

«Ossia che la giustizia è un vizio?».

«Questo no, ma una specie di nobile stupidità *[D]*».

«E l'ingiustizia la diresti una forma di malizia?».

«No, la direi assennatezza», precisò.

«E allora, Trasimaco, ai tuoi occhi gli ingiusti risulteranno anche essere saggi e virtuosi».

«Sì – ammise , ma solo quelli che attuano l'ingiustizia fino in fondo e sanno piegare al proprio volere popoli e stati. Tu forse pensavi che io parlassi dei tagliaborse. Certo – aggiunse – anche una siffatta pratica può tornare utile se la si fa franca; ma non sono queste le cose importanti, bensì quelle che dicevo poc'anzi». *[E]*

«Non mi sfugge quel che vuoi dire, ma ciò che mi lascia sbalordito è il fatto che tu voglia equiparare l'ingiustizia alla sapienza e alla virtù, e la giustizia ai loro rispettivi opposti».

«Eppure è proprio questa la mia posizione».

«Caro mio – gli obiettai –, la tua tesi è davvero dura da accettare, e non è facile trovare un argomento da contrapporle. Se tu avessi posto che l'ingiustizia rende bene, nel contempo ammettendo, come fanno gli altri, che essa è un vizio e un qualcosa di turpe, argomenti da opporti ne avremmo avuti senza bisogno di scostarci dal comune buon senso. Ora, invece, pare

davvero che tu all'ingiustizia attribuisci forza e bellezza, nonché tutti gli altri pregi *[349 A]* che noi riserviamo alla giustizia", proprio perché non ti è mancata l'audacia di metterla in conto alla virtù e alla sapienza».

«Hai pienamente indovinato», disse.

«Ma – ripresi – non è il caso di perdere lo slancio nel proseguire la ricerca sulla base della ragione, finché non sia certo che tu dica davvero quel che hai in mente. Effettivamente, Trasimaco, ho la netta impressione che tu ora non stia affatto scherzando, ma stia invece esprimendo il tuo punto di vista sulla verità».

«Ma che ti importa quel che a me pare o non pare, non è forse il mio ragionamento che tu devi confutare?». *[B]*

Confutazione della tesi che l'ingiustizia è un bene

«Non mi importa, infatti – gli risposi –. Cerca allora, a tal punto, di rispondere a queste mie ulteriori domande: diresti che un uomo giusto potrebbe pretendere di avere di più di un altro uomo giusto?».

«Per niente – disse lui –. In tal modo egli perderebbe quel carattere di uomo sciocco e dabbene che ora ha».

«E che? Nemmeno se si trattasse di un affare onesto?».

«Neppure in un affare onesto», ribadì.

«Ed egli, secondo un criterio di equità, crederà di meritare più di uno ingiusto, oppure non lo crederà?».

«Certo che lo crederebbe! – rispose – Ne sarebbe anzi convinto, ma di fatto non avrebbe alcuna possibilità di avere di più».

«Non è questo che voglio sapere – replicai –, bensì se il giusto, *[C]* pur non ritenendo e non pretendendo di avere di più di un altro giusto, pretende di avere di più dell'ingiusto».

«La cosa sta proprio in questi termini», ammise lui.

«E l'ingiusto? Non si riterrebbe in dovere di aver di più dell'uomo giusto, e di prevaricare su ogni azione giusta?».

«Come no? – rispose –. D'altra parte egli ha la pretesa di avere più di tutti».

«E dunque egli vorrà avere più di un altro uomo ingiusto, pure quando si trattasse di iniquità, perché l'ingiusto farà sempre a gara per arraffare più di tutti».

«È così».

«Queste dunque sono le nostre conclusioni – dissi –: il giusto non pretende d'avere più di quanto abbia il suo simile, ma più di quanto ha chi gli è dissimile; l'ingiusto, invece, pretende di avere più dell'uno *[D]* e più dell'altro».

«Hai detto benissimo», ammise.

«L'ingiusto poi è ad un tempo assennato e virtuoso; il giusto, invece, no».

«Anche questo è ben detto», notò.

«Dunque – continuai – pensi anche che l'ingiusto somiglia all'uomo assennato e virtuoso, e, viceversa, il giusto non gli somiglia?».

«Perché no? – ribattè –. Visto che ha questi caratteri, perché non dovrebbe essergli simile, tanto più che il giusto non gli somiglia affatto?».

«Va bene. Dunque ciascuno dei due è come quello a cui è simile?».

«E perché no?», rispose.

«E sia, Trasimaco. E non diresti tu di qualcuno che è musico, e di un altro *[E]* che non lo è?».

«Sì».

«E quale è l'esperto, e quale l'inesperto?».

«No c'è dubbio: il musico è l'esperto, e l'altro l'inesperto».

«Dunque, per quello che egli sa, è buono, e per quello che non sa, cat-

tivo?».

«Certamente».

«E per il medico non è lo stesso?».

«Esattamente».

«E dunque, uomo eccelso, ti pare che il musico, quando accorda la lira, nel tendere e rilasciare le corde deve godere di maggior considerazione e pretendere di più di un suo collega musicista?».

«A me no».

«E di uno che non sa di musica?».

«Di questo sì, necessariamente», ammise. *[350 A]*

«E che cosa dire di un medico? Nel dar diete e pozioni potrebbe pretendere di valer di più di un suo collega medico, o delle prescrizioni della medicina?».

«No certamente».

«E di un non medico?».

«Di quello, sì».

«Considera ora la scienza e l'ignoranza in tutte le loro forme: ti pare che chiunque è competente vorrebbe sopravanzare, in ciò che fa o dice, uno come lui esperto, o non vorrebbe piuttosto, quando si tratta del medesimo oggetto, comportarsi al medesimo suo modo dato che gli è simile?».

«Ma forse – disse – deve comportarsi in quest'ultimo modo».

«E l'inesperto che cosa farà? Non vorrà egli *[B]* superare tanto l'esperto quanto l'inesperto?».

«Non è escluso».

«Ma l'esperto è sapiente?».

«Io dico di sì».

«E il sapiente è buono?».

«Sì».

«Dunque, chi è buono e sapiente non vorrà superare il suo simile, bensì chi è diverso da lui ed anzi opposto».

«Sembra proprio», ammise.

«Invece l'uomo malvagio e ignorante vuol superare non solo chi gli assomiglia, ma anche chi è tutt'affatto diverso».

«Così risulta».

«E allora, Trasimaco – dissi –, l'ingiusto di cui noi parliamo vorrà sopravanzare sia il suo simile che il diverso. O la tua posizione non è questa?».

«Sì», rispose. *[C]*

«Il giusto, invece, non vuol sopraffare il suo simile, ma solo il diverso».

«Esattamente».

«Però – soggiunsi – il giusto viene ad assomigliare al sapiente e al buono, e invece l'ingiusto al malvagio e all'ignorante».

«C'è questo rischio».

«Ma non s'era convenuto che l'uno e l'altro dovessero essere come quello a cui assomigliavano?».

«Sì, s'era convenuto».

«Ecco allora che l'uomo giusto ci si è rivelato buono e sapiente, e l'ingiusto, invece, ignorante e malvagio».

Prova dell'inefficacia dell'ingiustizia: perfino i criminali devono ispirarsi a criteri di giustizia

Trasimaco finì con l'acconsentire a tutte queste verità, ma non fu *[D]* un'impresa facile come ora la racconto: lo dovetti trascinare a forza, grondante di sudore, anche per il fatto che si era d'estate. E allora ebbi l'occasione di vedere – fatto del tutto inusitato – Trasimaco arrossire.

In ogni caso, una volta trovato il consenso sul fatto che la giustizia è virtù e sapienza e l'ingiustizia, vizio e ignoranza, seguitai in questo modo: «Su tale punto restiamo d'accordo così; però avevamo anche detto che l'ingiustizia ha un gran potere. Oppure, Trasimaco, te ne sei dimenticato?».

«Me ne ricordo eccome! – esclamò –. Ma a me non va neppure quello che ora vai dicendo, e avrei di che obiettare. D'altra parte se io mi mettessi a parlare, so bene che *[E]* tu m'accuseresti di fare un discorso da parata[37]. E allora, delle due l'una: o

mi lasci dire quello che voglio, oppure, se vuoi far domande, falle pure. Da parte mia, mi comporterò come si fa con le vecchie quando raccontano le loro storie: dirò "bene", e farò sì e no con la testa».

«Purché – obiettai – tu non dica cose che non pensi».

«Se è per farti piacere – disse –. D'altra parte tu non mi lasci parlare. E poi, insomma, che altro pretendi?».

«Nulla, per Zeus – risposi –, ma se vuoi fare così, fallo pure. Io ti porrò le domande».

«Chiedi pure».

«Come già prima[38], allo scopo di procedere per ordine *[351 A]* nella ricerca, ti chiedo quale sia il rapporto fra la giustizia e l'ingiustizia. A un certo punto, infatti, si era affermato[39] che l'ingiustizia aveva più potere ed efficacia della giustizia. Ora però – continuai – se è vero che la giustizia è una forma di sapienza e di virtù, mi par ovvio che essa sia anche più forte della ingiustizia, non foss'altro perché l'ingiustizia è ignoranza: un punto, questo, su cui nessuno potrebbe ancora eccepire. E tuttavia, Trasimaco, io non vorrei banalizzare un tale argomento, ma vederlo in quest'altra prospettiva. *[B]*

«Ammetti l'esistenza di uno Stato ingiusto che cerca di soggiogare illegalmente altri stati, che altri ne abbia già sottomessi, e molti ancora ne tiene in una condizione di soggezione?».

«E come no! – esclamò –. Anzi, proprio questo dovrà fare lo Stato che sopravanza ogni altro e che ha realizzato l'ingiustizia nella sua forma più piena».

«Capisco – dissi –. D'altra parte era questa la tua tesi. Tuttavia, a tale riguardo, faccio la seguente considerazione: lo Stato che conquista la supremazia su un altro, reggerà questo potere senza la giustizia, o col necessario apporto della giustizia?». *[C]*

«Se le cose stanno come tu dici – rispose –, ossia se la giustizia è sapienza, lo reggerà con giustizia; se invece stanno come io sostengo, lo reggerà con ingiustizia».

«Meriti i miei più vivi complimenti, Trasimaco! – esclamai –. Perché non ti limiti a far sì e no con la testa, ma anche rispondi in modo molto pertinente».

«Per farti contento», disse.

«E fai bene. Ma allora rendimi anche quest'altro favore e dimmi: ti sembra che una Città, o un esercito, o una banda di delinquenti o di ladri, o qualsiasi altra associazione che si formi allo scopo di delinquere, potrebbe combinare qualcosa, se al suo interno si comportasse al di fuori di ogni principio di giustizia?». *[D]*

«Sicuramente no», rispose.

«E se evitassero di comportarsi fra loro ingiustamente, non otterrebbero forse migliori risultati?».

«Molto migliori».

«L'ingiustizia, Trasimaco, è fonte di sedizioni, di odi, di conflitti fratricidi, la giustizia, invece, produce concordia e solidarietà. O non è così?».

«Facciamo che lo sia – rispose –, così non dovrò stare a litigare con te».

L'ingiustizia toglie armonia e coordinazione e quindi impedisce ogni azione efficace

«Ottima scelta, carissimo! Ma intanto dimmi quest'altro: se l'effetto tipico dell'ingiustizia è quello di suscitare odio dovunque essa si manifesta, posto che si generi fra liberi e schiavi, non susciterà fra loro odi e sedizioni sì da rendere impossibile *[E]* ogni forma di reciproca collaborazione?».

«Senz'altro».

«E che? Anche se si insinua fra due persone, non diresti che costoro tosto prenderanno le distanze, si odieranno e, infine, diverranno nemici fra loro e

dei giusti?».

«Certo, lo diverranno», rispose.

«E poi, uomo eccelso, se l'ingiustizia insorgesse in una sola persona, perderebbe la sua caratteristica o la manterrebbe inalterata?».

«La manterrebbe inalterata», rispose.

«Ecco, dunque, con quali caratteri si rivela l'ingiustizia. Quando essa si genera, sia in uno Stato, sia in un popolo, o in un esercito, o *[352 A]* in qualsiasi altra istituzione, in primo luogo toglie la possibilità di agire in una condizione di intrinseca armonia, per effetto delle discordie e delle divergenze; in secondo luogo, rende odiosi a se stessi, agli avversari e agli uomini giusti. O non è così?».

«Senz'altro».

«E quand'anche si generasse in un solo individuo, io credo che avrebbe gli stessi effetti che per natura è solita avere. In primo luogo gli toglierebbe la possibilità di agire, suscitando nel suo intimo contrasto e divisione, e poi lo renderebbe inviso a se stesso e ai giusti. Non ti pare?».

«Sì».

«Ma, caro amico, non sono anche gli dèi giusti?».

«Ammettiamolo pure», disse. *[B]*

«E così, Trasimaco, l'ingiusto sarà inviso agli dèi, e invece il giusto sarà loro amico».

E lui: «Buon pro ti faccia questa scorpacciata di parole. Non sarò certo io a contraddirti, col rischio di inimicarmi i presenti».

Ribaltamento delle tesi di Trasimaco: il giusto è più sapiente, virtuoso e concludente dell'ingiusto

«Suvvia – ripresi –, finisci di imbandirmi anche le altre portate del pranzo, rispondendomi come hai fatto finora.

«A conti fatti, risulta che gli uomini giusti sono anche più sapienti, moralmente superiori, e pure più efficaci nelle loro azioni, e che gli ingiusti, invece, non sono capaci di collaborare fra loro. *[C]* Anzi quando affermiamo che uomini ingiusti, operando insieme, talora combinano qualcosa di importante, non ci esprimiamo in un modo fino in fondo corretto. In effetti, se fossero totalmente ingiusti non si rispetterebbero l'un l'altro; è quindi chiaro che in loro rimaneva una certa qual forma di giustizia che faceva sì che essi non si arrecassero vicendevole danno, mentre erano intenti a far torto agli avversari. Pertanto, è proprio in virtù di questa giustizia che essi potevano fare quel che facevano, e il successo delle loro imprese illecite dipendeva solo dal fatto che erano ingiusti a metà, dal momento che l'uomo totalmente malvagio e quello radicalmente disonesto sono altresì del tutto impotenti e inconcludenti. E che le cose *[D]* stiano in questi termini, e non come tu supponevi, questo l'ho ben compreso.

Solo un'anima giusta è nel pieno delle sue facoltà e può assicurare una vita beata

«A questo punto, però, bisogna considerare il problema che ci eravamo prefissi di trattare per ultimo, e cioè se è vero che i giusti vivono meglio degli ingiusti e in modo più sereno. In verità, traendo le debite conseguenze da ciò che si è detto, fin da ora mi pare che così abbia ad essere. Comunque il discorso va approfondito, perché non si tratta di quisquiglie, bensì del criterio in conformità del quale bisogna vivere».

«E approfondiscilo!», esclamò.

Ed io: «Lo farò. Dimmi allora: ti sembra che ci sia una funzione specifica del cavallo?». *[E]*

«Direi di sì».

«E non supporresti che la funzione specifica del cavallo, come di qualsia-

si altro essere, è quella che si può attuare solo per mezzo suo, o piuttosto, che per mezzo suo si attua nel migliore dei modi?».

«Non ho capito», disse.

«Allora mettiamola così. Potresti tu vedere con altro mezzo che non con gli occhi?».

«No di certo».

«E ancora, sentire con altro mezzo che non con le orecchie?».

«Neanche per sogno!».

«Di conseguenza, siamo autorizzati a sostenere che queste sono le loro funzioni».

«Senz'altro». *[353 A]*

«E poi non potresti potare il tralcio della vite con un coltello, con un temperino e con molte altre lame?».

«Come no?».

«E tuttavia, io credo, con nessuno strumento lo potresti fare così agevolmente come col potatoio, il quale è fatto apposta per questo uso».

«È vero».

«Non supporremo, dunque, che questa sia la funzione specifica di questo aggeggio?».

«Sì, supponiamolo».

«Ora, io credo che tu potrai meglio comprendere il senso della mia precedente domanda, quando chiedevo se, per caso, la funzione specifica di un dato oggetto non fosse quella che solo esso riusciva a svolgere, o comunque che solo esso sapeva espletare nel modo migliore».

«Finalmente mi è chiaro – riconobbe – che proprio in ciò consiste *[B]* la funzione specifica di una data cosa».

«Va bene – ripresi io –. E allora non potrai neppur negare che ciascuna cosa a cui si attribuisce una certa azione specifica, abbia nel contempo una certa virtù. Torniamo agli esempi di prima: ammettiamo che ci sia una funzione degli occhi?».

«C'è».

«Allora ci sarà anche una virtù degli occhi?».

«Sì, anche una virtù».

«E poi, non c'è forse una funzione delle orecchie?».

«Sì».

«E quindi ci sarà anche una virtù?».

«Certo, anche una virtù».

«E lo stesso vale per tutte le altre cose. O non è vero?».

«È vero».

«Attenzione! Potrebbe darsi che gli occhi compissero egregiamente la loro opera *[C]* non disponendo della propria virtù peculiare, ma al posto di essa avendo un vizio?».

«E come potrebbe essere? – domandò –. Vuoi forse dire, avendo la cecità, invece della vista?».

«Qualunque sia la loro virtù – gli risposi –. In effetti non è ancora questo l'oggetto delle mie domande, ma se è vero che un dato organo fa bene la propria azione specifica grazie alla sua virtù, e la fa male a cagione del suo vizio».

«Quel che affermi è vero», disse.

«E allora anche le orecchie mutilate della loro virtù assolverebbero alla propria funzione in maniera imperfetta?».

«Senz'altro». *[D]*

«Allora facciamo valere per tutte le altre cose lo stesso criterio?».

«Mi sembra».

«Orsù, dopo ciò considera quanto segue. L'anima ha una funzione specifica, che non potrebbe essere espletata da nessun'altra realtà. Ad esempio, l'assolvere il ruolo di guida e di comando, il prendere decisioni, e tutti gli atti simili a questi, potrebbero sensatamente essere riferiti, o addirittura attribuiti come carattere peculiare, ad altra cosa che non sia l'anima?».

«A nient'altro».

«E il vivere? Vogliamo riconoscere anch'esso come una funzione specifica dell'anima?».

«In modo particolare», disse.

«Di conseguenza dobbiamo anche affermare che c'è una virtù propria dell'anima?».

«Sì, lo affermiamo». *[E]*

«E allora, Trasimaco, l'anima potrebbe mai compiere come si deve la funzione sua specifica in assenza della sua peculiare virtù, o sarebbe impossibile?».

«Impossibile».

«Allora, un'anima malvagia non potrà che esercitare in maniera imperfetta la sua attività di guida e di comando e, viceversa, un'anima buona farà tutto ciò nel modo dovuto».

«Per forza».

«Ma non si era convenuto[40] che la virtù dell'anima è la giustizia, e il vizio l'ingiustizia?».

«Infatti, si era convenuto proprio questo».

«Di conseguenza, l'anima giusta e l'uomo giusto avranno una buona vita, e malamente vivrà l'uomo disonesto».

«Stando al tuo ragionamento, si direbbe di sì». *[354 A]*

«Ma chi vive bene è sereno e felice, chi vive male è, invece, tutto l'opposto».

«Come no?».

«Allora il giusto è felice e l'ingiusto infelice».

«Ammettiamolo pure», concesse lui.

«Però, l'essere infelice non è di vantaggio, e, al contrario, l'essere felice lo è».

«Come negarlo?».

«E allora, caro Trasimaco, non c'è alcuna possibilità che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia».

«Con questo – disse –, caro Socrate, ecco imbandito il tuo pranzo celebrativo per le feste Bendidie».

Autocritica di Socrate: non si doveva trattare dei caratteri del giusto prima di averne colto l'essenza

Al che risposi: «Ma è merito tuo, Trasimaco, dal momento che mi hai usato gentilezze, e hai smesso di trattarmi villanamente. Anzi, se *[B]* non ho mangiato proprio bene, il responsabile son io e non tu. Infatti, come gli ingordi si buttano su ogni portata, prima ancora di aver potuto gustare a pieno il piatto precedente, così, a quanto mi sembra, ho fatto anch'io. Effettivamente, prima di aver trovato l'oggetto originario della nostra ricerca, ossia l'essenza del giusto, mi sono allontanato da esso e mi sono buttato a capofitto nell'impresa di ricercare se esso sia vizio e ignoranza, piuttosto che virtù e sapienza, e poi dopo di ciò, imbattutici nel problema se l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia, non m'è riuscito di trattenermi dal passare da quell'altro argomento a questo, col bel risultato, dopo tanto discutere, di *[C]* non essere approdato ad alcuna cognizione certa. Perché, se io non conosco con precisione che cosa sia il giusto, è difficile che mi riesca di sapere se per caso sia anche una virtù, oppure no, e se, possedendolo, esso mi renda infelice, o, invece, felice».

LIBRO SECONDO

L'opinione comune sulla giustizia

[Steph., II, p. 357 A]

Giunto a questo punto del discorso io ero convinto di essermi liberato del problema, ma, in verità, come poi risultò evidente, non ero che al proemio[47]. Infatti, Glaucone che sempre in tutte le occasioni è spavaldo, neppure allora si accontentò della ritirata di Trasimaco e disse:

«Socrate, preferisci aver l'aria di averci convinto, o vuoi persuaderci *[B]* davvero che in ogni caso è meglio essere giusti che ingiusti?».

«Se fosse in mio potere – risposi – sceglierei di persuadervi davvero».

«Allora – seguitò – non metti in pratica le tue intenzioni.

I beni desiderabili solo per sé

«Dimmi un po', non ti pare che potrebbe esistere un bene tale da farsi desiderare non per gli effetti che ha, ma perché è di per sé desiderabile? Pensa ad esempio alla gioia e a tutti quei piaceri non perniciosi dai quali, in prospettiva, non viene nessun altro vantaggio, se non quello di possederli».

«A mio giudizio – osservai – un tale genere di bene esiste davvero». *[C]*

I beni desiderabili per sé e per gli effetti che procurano

«E che dici? Esiste pure un'altra specie di bene che amiamo per se stesso e per le sue conseguenze, come ad esempio la possibilità di pensare, di vedere, di essere in salute? Questi beni, infatti, li amiamo e per l'uno e per l'altro motivo».

«Sì, esiste», ammisi.

I beni apprezzabili solo per i loro effetti

«E non individueresti anche un terzo genere di beni, come il fare ginnastica, il lasciarsi curare quando si è malati, oppure l'esercizio della medicina e le altre attività finalizzate al guadagno? Queste noi le diremmo gravose e tuttavia ci sono utili. Non gradiremmo, quindi, di averle per quel che esse sono, *[D]* ma solo in virtù di quel che rendono e per tutte le altre conseguenze che ne derivano».

«Certo – riconobbi –, c'è anche questo terzo tipo di beni. E allora?».

«In quale di questi generi – seguitò – tu collocheresti la giustizia?». *[358 A]*

La giustizia si trova fra i beni del secondo tipo e non del terzo come credono i più

«A mio parere – suggerii – la porrei nel genere più bello; ossia in quello che chiunque aspiri alla felicità non potrebbe non amare e per ciò che è, e per i vantaggi che offre».

«Però – obiettò – l'opinione più diffusa non è questa, bensì che la giustizia sia uno di quei beni gravosi che vanno coltivati per i vantaggi e per la buona fama che procurano, ma che di per sé andrebbero sfuggiti come un molesto infortunio».

Ed io: «Purtroppo so bene che la pensano così. Del resto è da un pezzo che Trasimaco la biasima per questo suo carattere, e loda, invece, l'ingiustizia. Ma io, come è evidente, sono duro di comprendonio». *[B]*

Glaucone si fa difensore dell'ingiustizia, per sollecitare le risposte di Socrate

«Suvvia – disse lui – da' un po' retta anche a me, che non si sa mai che anche tu ti scopra del mio stesso avviso. In verità mi sembra che Trasimaco si sia fatto incantare da te – neanche fosse un serpente! – prima del dovuto, mentre a me la tua dimostrazione non è andata a genio, né su un punto, né su un altro. Io mi aspetto di sentire che cosa sia la giustizia e l'ingiustizia, e quali conseguenze abbiano, rispettivamente, quando si fissino nell'anima. Quanto ai vantaggi e alle conseguenze che derivano da esse, preferirei lasciar perdere.

«Se non ti spiace, intenderei procedere in questo modo. Riformulerò *[C]* l'argomento di Trasimaco, e per prima cosa riferirò quel che si dice in giro dell'essenza della giustizia e della sua origine; in secondo luogo mostrerò che tutti quelli che la coltivano non la praticano per il gusto di praticarla, come si farebbe con un bene, ma per necessità. In terzo luogo dimostrerò che questo loro comportamento non è immotivato: la loro tesi, in effetti, è che la vita del disonesto è migliore di quella dell'onesto.

«In verità, Socrate, io non sono affatto di questa opinione, e tuttavia mi trovo nel dubbio, stordito nelle orecchie a furia di ascoltare Trasimaco e la massa di tutti gli altri. Eppure, una difesa della giustizia *[D]* che ne dimostri la superiorità rispetto all'ingiustizia, non ho mai avuto modo di intenderla nei termini in cui avrei voluto intenderla, cioè come una esaltazione della giustizia in quanto tale. Questo, appunto, vorrei ascoltare da te. A tale scopo, metterò ogni impegno a tesser le lodi della vita ingiusta, ma proprio tale mio dire ti mostrerà in qual misura desidero sentirti criticare l'ingiustizia, e, viceversa, lodare la giustizia. Ora però considera se quel che propongo ti va a genio».

«Perfettamente – risposi –. D'altra parte, quale altro argomento un uomo assennato potrebbe aver più piacere di trattare o di sentir trattare?». *[E]*

I più ritengono la giustizia un compromesso fra l'utile del debole e quello del forte

«Davvero ben detto! – esclamò –. Ma intanto senti il tema che avevo preannunziato: che cosa è e da dove viene la giustizia.

«Per sua natura – si dice – il fare ingiustizia è un bene; il male starebbe, invece, nel subirla[43]. Inoltre, il subire ingiustizia sarebbe, nel male, assai più di quanto non sia, nel bene, il farla; e poiché chi fa ingiustizia deve poi a sua volta patirla, talché ognuno è costretto a provare sia l'una cosa che l'altra, non potendo gli uomini scegliere l'una *[359 A]* e schivare quell'altra, ritengono più vantaggioso trovare fra loro una soluzione di compromesso: e cioè non causare né patire ingiustizia.

«Da qui, originariamente, venne l'usanza di porre leggi e convenzioni fra le persone, e quanto la legge imponeva prese il nome di giustizia e legalità. E dunque, questa fu l'origine e l'essenza della giustizia; un compromesso fra ciò che è la soluzione ottimale – ovvero, il commettere ingiustizia senza pagarne il fio –, e quella che è la soluzione peggiore, ossia il patire ingiustizia senza potersi vendicare. Ma il giusto, proprio per il fatto di porsi a mezza strada fra i due estremi, verrà apprezzato non *[B]* come un bene, ma in quanto l'incapacità a sopraffare gli altri lo fa apparire apprezzabile. S'intende che il vero uomo, il quale ha il potere di fare l'ingiustizia, non sottoscriverebbe mai con alcuno un impegno a non fare e a non subire ingiustizia; sarebbe infatti folle se lo facesse.

«Eccola, dunque, caro Socrate, la natura della giustizia; ed ecco pure le sue origini, almeno secondo la comune opinione.

«Il fatto che anche coloro che si attengono alla giustizia facciano ciò malvolentieri, solo perché non hanno abbastanza potere per soverchiare gli altri, ci apparirebbe ancor più evidente, se, *[C]* per pura ipotesi, immaginassimo di concedere all'uno e all'altro uomo, e cioè all'onesto e al disonesto, la possibilità di fare quel che vogliono, e di seguirli poi con lo sguardo per vedere dove la passione conduca ambedue. Allora, coglieremmo sul fatto anche l'uomo onesto mentre tende allo stesso obiettivo a cui tende l'ingiusto, mosso da quella ricerca dell'utile che ogni essere per natura perseguirebbe come un bene, se non ci fosse la legge a portarlo fuori strada con la violenza costringendolo a rispettare il principio di uguaglianza[44].

«Ma la libertà di cui io parlo sarebbe né più né meno quella che toccherebbe ai nostri personaggi se avessero il medesimo potere che *[D]* la tradizione attribuì a Gige, l'antenato di Creso[45]. Costui era pastore al soldo dell'allora sovrano di Lidia, quando per una violenta tempesta e per un sommovimento del suolo, si squarciò la terra e si aprì una voragine proprio nei pressi del luogo in cui pascolava il gregge.

«Assistere a questi eventi e trasecolare fu tutt'uno. E tuttavia discese <in questa voragine>, e fra le altre cose straordinarie di cui si favoleggia, vide anche un cavallo di bronzo, vuoto di dentro, con delle fenditure. Affacciandosi in esse ebbe modo di scorgere un cadavere che lì giaceva e che sembrava di statura maggiore di quella umana. Questo non aveva altro *[E]* che un anello d'oro su una mano; Gige glielo tolse e se ne uscì.

«Quando si tenne la solita riunione dei pastori, per il rendiconto mensile al re dello stato delle greggi, anch'egli vi andò con al dito il suo anello. Mentre sedeva fra tutti gli altri, casualmente, gli capitò di ruotare il castone dell'anello verso di sé, all'interno, verso il palmo della mano, e, detto fatto, *[360 A]* divenne invisibile a quelli che gli sedevano a fianco, i quali parlavano di lui come se se ne fosse andato. Non vi dico la sua meraviglia, tanto più che, di nuovo mettendo mano all'anello, e ruotandone il castone all'esterno, non appena l'ebbe volto ridivenne visibile. Avendo notato questo fatto, egli ripeté l'esperimento con l'anello per verificare se davvero possedeva quello straordinario potere. E il fenomeno si verificò puntualmente: come girava il castone all'interno scompariva alla vista, come lo girava all'esterno riappariva. Appena ebbe la certezza di questa eccezionale proprietà, si diede subito da fare per essere accolto nella delegazione che doveva recarsi dal re, e, come giunse alla sua corte *[B]* ne sedusse la moglie, e col suo aiuto, tramando ai danni del sovrano, riuscì ad ucciderlo e, in tal modo, a impossessarsi del potere.

«Orbene, se di questi anelli ne esistessero due, e l'uno lo infilasse il giusto, e l'altro l'ingiusto, sta' pur certo che nessuno sarebbe a tal punto integro da restar saldo nella giustizia, avendo la forza di tenersi lontano dai beni altrui, e di non toccarli, quando invece avrebbe la possibilità di prendere impunemente dai banchi del mercato tutto quello che desidera, *[C]* di penetrare nelle case e far l'amore con chi gli aggrada, di uccidere o liberare dai ceppi chi vuole, e poi di fare tante altre cose, quasi fosse un dio fra gli uomini. D'altra parte, comportandosi in tal modo egli non si differenzierebbe affatto dall'altro, ma

ambedue muoverebbero nella stessa direzione.

«Ecco, dunque, fornita la prova definitiva che nessuno di propria volontà si comporterebbe secondo giustizia, ma solo perché costrettovi; dal punto di vista del singolo individuo, infatti, la giustizia non è un bene, tant'è vero che non appena uno è convinto di poter sopraffare un altro, lo sopraffà. Insomma non c'è uomo che non creda che, *[D]* a livello personale, l'ingiustizia rende assai più della giustizia, e in ciò – direbbe chi segue questa linea di ragionamento – non ha affatto torto.

«In effetti, chi, godendo di una tale libertà, scegliesse di non compiere alcun atto di sopraffazione, né di mettere le mani sui beni altrui, agli occhi di chi sta a guardarlo si guadagnerebbe la fama di povero sciocco. Certo, quando fossero a tu per tu, ognuno lo loderebbe; ma si tratterebbe di un reciproco inganno, dettato dalla paura di subire ingiustizia.

«Ecco dunque come vanno le cose a tale proposito. *[E]*

L'uomo perfettamente giusto e totalmente ingiusto a confronto

«Comunque sia, per poter dare un giudizio serio sulla vita di questi tipi di cui parliamo, dovremmo trattare uno dopo l'altro dell'uomo perfettamente giusto e perfettamente ingiusto. In caso contrario falliremmo nell'impresa. Ebbene, come mettere in luce questa differenza? Così. Non si attenui in nulla né l'ingiustizia del disonesto, né la giustizia dell'onesto, ma ipotizziamo che l'uno e l'altro siano perfetti nel loro ruolo. In primo luogo, l'uomo ingiusto faccia come fanno i bravi professionisti – ad esempio il nocchiero esperto o il medico – e distingua le realizzazioni possibili e quelle impossibili nella sua arte, *[361 A]* e alle prime metta mano, le seconde, invece, le scarti; inoltre, sia in grado di rialzarsi, se gli capiti di cadere. Alla stessa maniera anche l'uomo ingiusto, dacché si accinge astutamente alle sue azioni delittuose, trovi il modo di non farsi sorprendere, se vuol essere davvero ingiusto, giacché chi si fa scoprire è considerato un inetto. La suprema forma di ingiustizia, infatti, è quella di passare per giusto quando giusto non si è. Insomma, bisogna concedere al vero disonesto la vera disonestà, senza limitazioni, ma, lasciandogli libertà di compiere i più grandi misfatti, gli si conceda altresì l'opportunità *[B]* di guadagnarsi la più vasta reputazione di giustizia. E se cade, gli si dia la facoltà di rialzarsi; e se venisse a galla qualcosa dei suoi reati gli si offra la possibilità di scusarsi, contando sulla sua forza di persuasione. E se le circostanze lo richiedano, gli si dia libero accesso alla violenza, fidando, da un lato, sull'ardimento e sulla forza, dall'altro su una buona scorta di amici e di ricchezze.

«Fissata in questi termini l'immagine dell'uomo ingiusto, poniamole accanto, nel discorso, la figura del giusto, dell'uomo semplice e buono, il quale, per dirla con Eschilo, *non vuole sembrar buono, ma esserlo davvero*[46]. Nel suo caso le apparenze non andranno neppur messe in conto. Infatti, se egli facesse mostra d'esser giusto *[C]* l'aspetterebbero onori e doni, appunto per tale suo apparire, sicché non si saprebbe più se questa sua virtù è dovuta a onestà, o ai doni e agli onori.

«Dev'essere, pertanto, spogliato di tutto tranne che della giustizia, sì da venir ridotto in uno Stato diametralmente opposto a quello che s'è descritto prima. Pur essendo innocente abbia tutta l'aria del delinquente, e ciò allo scopo di mettere alla prova la sua onestà: che non vacilli sotto i colpi della cattiva fama e delle

sue conseguenze, ma prosegua per la sua strada imperterrito fino *[D]* alla morte, condannato a sembrare ingiusto per tutta la vita, pur essendo giusto. A tal punto, giunti ambedue agli estremi limiti, l'uno della giustizia e l'altro della ingiustizia, si potrà finalmente decidere quale di loro è più felice».

«Perbacco, amico Glaucone! – esclamai –. Con che efficacia hai rifinito la figura di questi due uomini per offrirli al nostro giudizio, quasi fossero statue!».

La tragica sorte del giusto e la fortuna dell'ingiusto

«Ho fatto come meglio ho potuto – disse –. Tuttavia, io credo che, rappresentati in questi loro caratteri, non ci siano più ostacoli di sorta per seguire col discorso quale vita aspetta sia l'uno che l'altro. *[E]* Eccolo dunque questo discorso, e se mai sarà esposto in termini troppo duri, non credere che siano parole mie, ma di quelli che apprezzano l'ingiustizia al posto della giustizia.

«Diranno ciò: che il giusto, proprio per i suoi atteggiamenti, sarà flagellato, torturato, gettato in catene, *[362 A]* gli saranno bruciati gli occhi e da ultimo, dopo aver patito tutti questi mali, verrà affisso al palo. Allora finalmente comprenderà che quel che l'uomo deve proporsi non è l'essere giusto, ma l'averne l'aria. Il detto di Eschilo sarebbe molto più calzante riferito all'ingiusto. Invero, dato che l'ingiusto assume un comportamento corrispondente a verità e non vive conforme alle apparenze, diremo di lui che non vuol sembrare, ingiusto, ma esserlo veramente, *con la mente raccogliendo i frutti dal profondo solco /[B] da cui spuntano le nobili decisioni*[47]. E, in primo luogo, *spunta* la nobile decisione di prendere il potere nella Città sfruttando la fama di giusto; in secondo luogo quella di scegliersi la moglie che si vuole e di dare in spose le proprie figlie ai generi che preferisce; e poi ancora *spunta* la decisione di mettersi in affari e in società con chi si desidera e, oltre a tutto, di fare il proprio interesse con lauti guadagni, dato che non ha scrupoli ad agire da disonesto. In questa maniera, quando l'ingiusto concorre nelle pubbliche gare o in quelle private ha il sopravvento sugli avversari; addirittura li soverchia e, così facendo, accumula ricchezze *[C]* con le quali fa favori agli amici e reca danno ai nemici, e inoltre porta all'altare degli dèi offerte e doni votivi con il dovuto decoro. In tal modo egli tratta molto meglio del giusto e la divinità e quegli uomini che vuole, con l'evidente risultato d'essere più caro agli dèi che non il giusto. Per questo, caro Socrate, si dice che uomini e dèi riservano all'ingiusto una vita più bella che non al giusto». *[D]*

La gente non apprezza la virtù in quanto tale, ma la buona fama che da essa deriva

A queste parole di Glaucone avevo già in mente qualche parola di risposta, quando suo fratello Adimanto se ne uscì con questa domanda: «Non crederai, Socrate, che sull'argomento si sia detto abbastanza».

«E perché no?», domandai.

«È stato taciuto proprio quello che meritava di essere detto più di ogni altra cosa».

«E allora – seguitai –, avvenga secondo il detto "il fratello aiuti il fratello", di modo che anche tu se qualche mancanza c'è stata, gli venga in soccorso. Per quanto mi riguarda, son bastate le sue osservazioni a mettermi fuori combattimento e a rendere impossibile la difesa della giustizia». *[E]*

«Sciocchezze! – ribatté – Ascolta piuttosto questi altri argomenti. Per-

ché meglio risalti ciò che, a mio giudizio, intende dire Glaucone bisogna passare in rassegna anche i discorsi di contenuto opposto rispetto a quelli che lui ha fatto, ovvero i discorsi che tessono le lodi della giustizia e invece condannano l'ingiustizia.

«I padri e in genere tutti *[363 A]* coloro che hanno la responsabilità di guidare gli altri, affermano con tono di ammonimento che bisogna essere giusti; ma con ciò non lodano la giustizia, bensì la buona reputazione che deriva da essa. In tal modo, a colui che ha la nomea di giusto deriva, proprio grazie a questa fama, quel potere, quei buoni matrimoni, insomma tutti quei beni che Glaucone poc'anzi descriveva[48] come spettanti al giusto in quanto appare tale. Ma questi uomini tendono ad esagerare gli effetti della buona reputazione, in quanto, mettendo nel conto anche il credito che costoro godono presso gli dèi, hanno da citare innumerevoli beni che, stando a loro, gli dèi concederebbero alle persone pie. Addirittura, il nobile Esiodo e Omero dicono rispettivamente: *[B]* gli dèi fanno in modo che per i giusti *le querce portino ghiande alla sommità e api da miele nel mezzo / e le lanose pecore sono appesantite dal vello*[49] e a ciò aggiungono molte altre meraviglie.

«L'altro poeta si esprime in termini non dissimili, quando ci racconta *di quel re irreprensibile e timorato di dio / che tiene alta la giustizia e a cui la nera terra procura [C] / orzo e frumento e per lui gli alberi si pieghino per i frutti, / generino senza sosta i greggi e il mare offra il pesce*[50].

«E poi Museo[51] e suo figlio[52] consegnano ai giusti, a nome degli dèi beni ancor più prodigiosi. Infatti, nella finzione del discorso, li hanno condotti nell'Ade, li hanno messi a sedere, e, imbandito il banchetto dei santi, fanno loro passare tutto il tempo inghirlandati *[D]* in uno stato di ebbrezza, essendo proprio l'eterna ubriachezza quella che ritengono il miglior compenso della virtù.

«Altri poeti hanno poi la tendenza a dilatare ancor più nel tempo le ricompense divine. Sostengono, infatti, che l'uomo pio e quello che tien fede ai giuramenti lasciano alla loro morte figli, nipoti e una lunga discendenza. Sono dunque queste, ed altre dello stesso genere, le lodi che si fanno della giustizia.

«All'opposto, gli empi e gli ingiusti li immergono nel fango giù nell'Ade e li costringono a portar acqua col setaccio[53] e quando sono ancora in vita *[E]* li mettono in cattiva luce, comminando a loro quelle pene che Glaucone enumerava a proposito dei giusti con fama di disonesti, senza peraltro aggiungere qualcosa di nuovo.

«Ecco, dunque, o Socrate, la lode e il biasimo che toccano all'uno e all'altro tipo di uomo.

La facilità del vizio e la possibilità di eludere la punizione divina rendono appetibile la vita del malvagio

«Oltre a ciò, Socrate, tieni conto anche di un altro genere di discorso inerente alla giustizia e all'ingiustizia che è sulla bocca della gente qualunque e *[364 A]* dei poeti.

«Tutti, all'unisono, non fanno che ripeterti il solito ritornello: la saggezza e la giustizia sono certamente una bella cosa, ma costano fatica e impegno, invece l'intemperanza e l'ingiustizia sono piacevoli e alla portata di tutti; solo la legge e l'opinione comune le fanno apparire come qualcosa di male.

«Come sostengono i più, l'azione disonesta rende più di quella onesta e i malvagi, purché ricchi e dotati di altre risorse, sono propensi a considerarli felici e a rispettarli sia in privato

che in pubblico. Invece, quelli che in qualche misura son deboli o *[B]* poveri, riconoscono, sì, che sono migliori degli altri, ma intanto li disprezzano e li guardano con sussiego.

«Di tutti questi racconti, però, i più sorprendenti sono quelli che trattano degli dèi e della virtù. Dicono, infatti, che gli dèi abbiano riservato a molti uomini virtuosi avversità e vita grama, e invece agli uomini di indole opposta un destino opposto. Vagabondi e indovini, convergendo alle porte dei ricchi, li convincono di aver ricevuto dagli dèi il potere di rimettere le colpe, ricorrendo a feste e a piacevolezze del genere, nel caso che *[C]* loro stessi o i loro antenati si fossero resi responsabili di azioni ingiuste. Se poi qualcuno avesse anche nemici da sistemare – giusti o ingiusti, poco importa – con una piccola spesa, li rovinerebbero con certe fatture e certi legami magici, piegando, come essi sostengono, gli dèi alla loro volontà. A sostegno di queste loro pretese portano la testimonianza dei poeti. Gli uni, trattando del vizio, ed evidenziando la facilità con cui si realizza, usano questi termini: *anche in massa la malvagità la si può prendere, [D] / con facilità. La sua strada, infatti, è senza inciampo e la sua casa molto vicina; / invece, dinanzi alla virtù gli dèi posero il sudore*[54] e una via lunga, accidentata e scoscesa. Quelli, invece, che vogliono mettere l'accento sulla facilità con cui gli dèi si lasciano influenzare dagli uomini, citano a testimone Omero, in quanto anch'egli disse: *gli dèi, da parte loro, non ci vuol niente a piegarli con le preghiere / e con sacrifici e blandizie, [E] / con libagioni e profumi di arrosto gli uomini fan loro mutar parere, / supplicandoli quando qualcuno ha infranto la legge o ha commesso un peccato*[55].

«Inoltre presentano una quantità di testi di Museo[56] e di Orfeo[57] – poeti che, a loro detta, discendono direttamente dalla Luna e dalle Muse –, seguendo i quali, compiono riti. Con ciò riescono a convincere privati cittadini, e intere Città, che grazie a certi sacrifici e *[365 A]* divertenti giochetti, assicurano la remissione dei peccati e la purificazione, sia per i vivi che per i morti. Queste sono le cosiddette iniziazioni che ci scampano dai mali dell'aldilà[58]. Se, invece, qualcuno non partecipa ad esse, l'aspetta una sorte terribile.

I motivi per cui la cultura dell'ingiustizia è dominante fra i giovani

«Orbene, caro Socrate, quale effetto credi che abbiano tutti questi discorsi di un tal tenore che riguardano la virtù e il vizio e la considerazione in cui son tenuti dagli dèi e dagli uomini, quando ad ascoltarli siano anime di giovani di buona natura e capaci di volar alti su questi argomenti e di dedurre da essi qual sia il tipo d'uomo *[B]* e quale la via su cui incamminarsi, per trascorrere la vita nel modo migliore possibile? Si può star certi che quest'uomo ripeterebbe a se stesso il celebre verso di Pindaro: *dopo aver asceso il bastione più alto con la giustizia o con i tortuosi inganni*, dovrò condurre la mia esistenza rinchiudendomi in esso?[59]

In effetti, stando alle cose dette, se io fossi giusto senza sembrarlo, a quanto affermano, non mi sarebbe assicurato alcun beneficio ma solo pene e fatiche; invece all'ingiusto che sa crearsi l'immagine di uomo onesto promettono una vita da sogno. *[C]* Ora, siccome i sapienti mi garantiscono che *l'apparenza la spunta sulla verità*[60], ed anzi è la chiave della felicità, tanto vale rivolgersi ad essa. Disegnerò, dunque, tutt'intorno a me, come una facciata, un'immagine dipinta della virtù; mi porterò dietro la volpe del sapientissimo Archiloco[61],

astuta e dalle mille risorse. "E però – potrà dire qualcuno – non è facile tener sempre nascosta la propria natura malvagia". E noi risponderemmo: certo nessuna grande impresa è facile. *[D]* D'altra parte, se davvero ci importa di essere felici, questo è un passaggio obbligato, in quanto qui ci porta il filo del ragionamento. Per restare nell'ombra stipuleremo alleanze, ci affilieremo a sette. Ci sono poi veri e propri maestri nell'arte del convincere in grado di comunicare una scienza dell'eloquenza politica e forense[62], e così grazie ad essa alcuni li convinceremo con le buone, altri con le cattive, in modo tale da avere la meglio e da non dover rendere conto alla giustizia.

«Tuttavia, "all'occhio degli dèi non si può sfuggire, né si può usar la forza con essi". Però, se gli dèi non esistono, oppure se non si interessano delle vicende umane, *[E]* a che serve nascondersi? E, d'altra parte, se pure esistessero e si curassero di noi, degli dèi non avremmo conoscenza né notizia se non dai miti e dalle genealogie dei poeti[63] i quali ce li presentano come disponibili a cambiar parere in seguito ad offerte, preghiere propiziatorie e sacrifici. Ora, o ci fidiamo di loro in ambedue le affermazioni, oppure in nessuna. E se scegliamo di prestar fede ai poeti, converrà comportarsi ingiustamente, e poi *[366 A]* col ricavato fare sacrifici. Ad essere giusti, infatti, si andrà forse esenti dalle punizioni divine, ma si perdono i vantaggi che offre l'ingiustizia. Da disonesti, invece, godiamo di questi benefici, e per quanto immorali e peccatori, finiremo ancora col cavarcela, con qualche supplica agli dèi, convincendoli a risparmiarci le punizioni. "E però nell'Ade noi stessi e i nostri figli pagheremo il fio delle ingiustizie commesse su questa terra".

«Ma caro amico, risponderà quello con tutte le ragioni, i riti di iniziazione e gli dèi che assolvono dai peccati hanno un grande potere, come *[B]* proclamano le Città più importanti, i figli degli dèi, i poeti e i profeti di stirpe divina, i quali ci riferiscono, appunto, che le cose stanno in questo modo.

«E allora, per quale motivo dovremmo scegliere la giustizia anziché la più radicale delle ingiustizie, la quale, una volta acquisita insieme ad una rispettabilità di facciata, peraltro ingannevole, ci assicurerebbe un comportamento gradito ad uomini e a dèi, da vivi e da morti, come garantiscono sia la voce popolare che quella delle personalità più autorevoli?

Il discredito in cui si trova la giustizia dipende dalla mancanza di una adeguata difesa

«Ora, dopo quanto si è detto, *[C]* quale possibilità c'è, caro Socrate, che uno, dotato di risorse intellettuali, economiche e fisiche, o di buona famiglia, sia disposto a onorare la virtù, anziché mettersi a ridere al solo sentirne gli elogi? Per tal motivo, se pure qualcuno riuscisse a mostrare tutta la falsità di quanto si è sostenuto, facendo adeguatamente conoscere l'insigne valore della giustizia, dovrebbe ancora avere una gran pazienza con gli uomini ingiusti. Egli, infatti, non può non tener presente che, salvo il caso di alcuni che per natura divina provano un'immediata repulsione per l'ingiustizia, oppure di altri che se ne tengono lontani in grazia di un sapere acquisito, *[D]* dei rimanenti nessuno è giusto per scelta spontanea, ma dice male dell'ingiustizia solo perché non è in grado di metterla in pratica, o per viltà, o per l'età avanzata, o per debolezza. Ed è evidente che sia così, dal momento che i primi a commettere iniquità, quanto e come possono, sono proprio questi estimatori della

virtù, non appena ne abbiano la possibilità.

La giustizia va difesa per sé e per gli effetti che ha nell'animo

«E di tutto ciò, caro Socrate, non c'è altra causa se non quella da cui il ragionamento mio e di mio fratello ha preso le mosse, con tali precise parole: "O uomo eccellente, di tutti *[E]* voi estimatori della giustizia, a cominciare da quegli eroi delle origini le cui idee si sono mantenute fino ai nostri giorni, nessuno ha mai biasimato l'ingiustizia e lodato la giustizia se non per la reputazione, gli onori e i vantaggi economici che se ne traggono. Ma di esse in se stesse e per gli effetti che hanno finché sono presenti nell'anima di chi le ospita e ancora sfuggono alla vista degli dèi e degli uomini, nessuno mai né in versi né in prosa ha dimostrato in modo serio e razionale che una è il male peggiore che un'anima possa ospitare e l'altra, la giustizia, è il sommo bene. *[367 A]* Che se voi tutti ci aveste detto queste verità fin dall'inizio, persuadendoci già dalla più tenera età, ora non saremmo qui a guardarci fra noi con sospetto per parare i colpi dell'ingiustizia, ma ognuno sarebbe il miglior guardiano di se stesso, perché avrebbe paura, comportandosi disonestamente, di aprir la porta al peggiore dei mali".

«Questo e forse ancor più, caro Socrate, Trasimaco e gli altri potrebbero dire sulla giustizia e sulla ingiustizia, invertendo, a mio avviso rozzamente, quello che è il valore dell'una e dell'altra. Io però, non *[B]* voglio celarti alcuna delle mie intenzioni, e mi sono impegnato al massimo nell'esporre la mia tesi, nella speranza di sentirti sostenere quella opposta.

«Pertanto, nel tuo discorso non accontentarti di mostrare come la giustizia sia migliore dell'ingiustizia, ma metti in risalto quali effetti hanno ambedue in chi le accoglie, per quello che esse sono di per sé, ovvero l'una un bene e l'altra un male. E le apparenze, come raccomandava Glaucone, lasciale pure perdere. Anzi se tu, a riguardo della giustizia e della ingiustizia, non strappassi via le vere apparenze, applicandovi sopra le false, noi potremmo ancora obiettarti che non lodi il giusto, bensì il suo apparire, e che *[C]* non condanni l'ingiustizia in sé, ma le sue parvenze. Così finiresti con l'esortarci al delitto consumato nell'ombra, e, seguendo la linea di Trasimaco, col reputare il giusto come un bene per gli altri, utile al più forte, e l'ingiustizia come un utile e un vantaggio di per sé, dannosa solo a chi è più debole.

«Il tuo compito, dunque, sarà, da un lato, quello di lodare la giustizia per il bene che essa stessa procura a chi la possiede e dall'altro quello di condannare l'ingiustizia per il danno che arreca; questo perché tu stesso hai riconosciuto che la giustizia è nel novero di quei beni supremi – come ad esempio la vista, *[D]* l'udito, l'intelligenza, la buona salute e in genere tutti quegli altri che sono fecondi per natura e non in apparenza – che val la pena di possedere sia per i vantaggi che comportano, sia, ancor più, per il loro intrinseco valore. Invece, per quanto concerne i guadagni e la fama, lascia pure ad altri il compito di lodarli. Da costoro, infatti, potrei anche sopportare che lodassero la giustizia e biasimassero l'ingiustizia in questi termini, – ossia, rispettivamente, magnificando e disprezzando la fama e i vantaggi di ambedue – ma da te no, a meno che tu non mi ci obblighi, in forza del fatto che *[E]* hai trascorso tutta la vita ad approfondire questo tema e nient'altro.

«Ordunque, nel tuo discorso, non volerti limitare a dimostrare la supe-

riorità della giustizia sull'ingiustizia, ma spiega, attraverso gli effetti che ciascuna delle due in quanto tale ha su chi la coltiva, perché esse siano un bene o un male, indipendentemente dal fatto che risultino visibili o meno agli dèi o agli uomini».

Il discorso di Socrate sulla giustizia politica e sulla sua origine

Si deve partire dalla giustizia politica, in quanto amplificazione di quella dell'anima

Ed io, che da sempre nutrivo una particolare ammirazione per il temperamento di Glaucone e di Adimanto, anche in quella occasione *[368 A]* ebbi modo di rallegrarmi e dissi: «O figli di tanto uomo, non sbagliava l'amante di Glaucone a incominciare l'elegia a voi dedicata, per celebrare le vostre imprese nella battaglia di Megara con queste parole: *figli di Aristone, discendenza divina di un inclito eroe*[64].

«Cari amici, mi sembra che ciò sia proprio ben detto. Effettivamente, in voi deve esserci un che di divino, se non vi siete lasciati persuadere che l'ingiustizia è meglio della giustizia, pur essendo capaci di fare dell'ingiustizia una tale difesa. Ed io sono sicuro che *[B]* non vi siete lasciati convincere, traendo questa mia certezza più che altro dal vostro comportamento, perché se dovessi attenermi a quanto dite avrei poco da fidarmi di voi. E tuttavia, quanto maggiore è la fiducia che ripongo in voi, tanto più sono in dubbio sul da farsi. Infatti, da un lato non ho un mezzo per aiutarvi e non mi sento all'altezza di questo compito – prova ne è che quello che ho detto contro Trasimaco e che pur credevo bastasse a provare la superiorità della giustizia sull'ingiustizia non vi ha soddisfatto –, dall'altro non mi è possibile lasciarvi senza aiuto. Temo infatti che non sia lecito assistere alla diffamazione della virtù e *[C]* arrendersi senza portarle soccorso, finché si abbia un filo di voce per parlare e un alito di vita. La soluzione migliore mi pare dunque quella di venirle in aiuto coi mezzi di cui dispongo».

A questo punto Glaucone e tutti gli altri mi supplicarono in ogni modo di non sottrarmi alla discussione, ma di indagare sia quel che giustizia e ingiustizia effettivamente sono, sia da che parte sta la verità nel discorso che riguarda la loro utilità.

Espressi pertanto il mio punto di vista in questi termini: «La ricerca che intraprendiamo non è impresa da poco, e mi pare proprio che necessiti di una vista penetrante. *[D]* Ora – seguitai –, poiché noi non siamo all'altezza di tale compito, mi pare che la ricerca debba essere impostata come se a persone deboli di vista si volessero far leggere, a grande distanza, parole scritte in caratteri minuti finché ad un certo punto a qualcuno non venisse in mente che le stesse parole comparivano anche in altro luogo in scrittura più grande e su uno spazio maggiore. Direi proprio che costui riterrebbe un vero e proprio colpo di fortuna poter leggere prima quelle parole e poi andare a controllare quelle più piccole, per vedere se per caso non siano le stesse».

«Senz'altro – riconobbe Adimanto –. Ma, caro Socrate, *[E]* nella ricerca sul giusto qual è quella realtà analoga a cui tu potresti guardare?».

«Te lo dirò – risposi –. Non affermiamo forse che esiste una giustizia del singolo uomo e una giustizia dello Stato intero?».

«Indubbiamente», disse.

«E lo Stato non è forse più grande del singolo uomo?».

«È più grande», ammise.

«È quindi verosimile che nella realtà più grande si trovi anche più

giustizia, e che sia più facile metterne a fuoco i caratteri. Pertanto, se non avete nulla in contrario, per prima cosa *[369 A]* cercheremo nello Stato che cosa essa sia e poi, allo stesso modo la cercheremo anche in ogni singolo individuo per vedere se nell'ordine delle cose più piccole c'è qualcosa che le rende simili a quelle più grandi».

Il fatto che nessun uomo sia autosufficiente ha determinato l'origine dello Stato [65]

«Mi sembra che tu dica bene», osservò.

«Allora – continuai –, se col ragionamento seguissimo lo Stato nel momento in cui si forma, non assisteremmo forse anche al sorgere della sua giustizia e della sua ingiustizia?».

«È probabile», rispose.

«E se ciò avvenisse non potremmo anche sperare di cogliere con più facilità l'oggetto della nostra ricerca?». *[B]*

«Senz'altro».

«Credete, dunque, che sia il caso di mettere mano a questa impresa, anche se a mio giudizio non si prospetta affatto facile? Però vedete un po' voi».

E Adimanto: «Si è già visto. Fa' quello che hai detto e nient'altro».

«Secondo me – incominciai –, lo Stato si forma perché caso vuole che nessuno di noi basti a se stesso, privo com'è di molte cose. O credi che ci sia qualche altro principio a fondamento dello Stato?».

«Nessun altro», rispose. *[C]*

«Così, prendendo l'uno dall'altro, ora per una necessità ora per un'altra, dato appunto che i bisogni son più d'uno, in molti, accomunati da un rapporto di mutuo soccorso, finimmo per radunarci in un solo luogo di residenza, e a tale luogo abbiamo posto il nome di Stato. O non è vero?».

«Certo».

«E negli scambi non è forse vero che l'uno fa partecipe l'altro del suo, oppure prende dall'altro, ritenendo che ciò sia per quanto lo riguarda il comportamento migliore?».

«Esattamente».

«Orbene – ripresi –, progettiamo un modello teorico di una Città a partire dalle sue fondamenta; e, come appare chiaro, a costruire questa Città saranno proprio i nostri bisogni».

«Come no?». *[D]*

La divisione del lavoro garantisce la soddisfazione dei bisogni primari e il rispetto delle inclinazioni naturali

«Ma il primo e fondamentale bisogno è quello di procurarsi il cibo allo scopo di poter mantenersi in vita».

«Non c'è ombra di dubbio».

«Poi ci sarà necessità di una casa, e poi ancora di vestiti e di altri beni analoghi».

«È così».

«Ebbene – domandai – come può una Città sopperire ad un tal complesso di bisogni? Non sarà che uno dovrà essere contadino, uno muratore, e uno tessitore? E perché non aggiungervi anche un calzolaio, o qualcun altro che soddisfi i rimanenti bisogni del corpo?».

«Certamente».

«Pertanto la Città, come minimo, dovrà contare almeno quattro o cinque cittadini». *[E]*

«Sembra di sì».

«E allora, dovrà ciascuno di questi mettere il proprio lavoro al servizio di tutti gli altri (ad esempio, un solo cittadino che fa l'agricoltore dovrà produrre cibo per quattro e dedicare il quadruplo del tempo e della fatica per la preparazione del cibo da condividere con gli altri), oppure disinteressandosi di loro, produrre, in un quarto del tempo, solo la quarta parte *[370 A]* del cibo – quella necessaria al proprio fabbisogno – e destinare gli

altri tre quarti alla preparazione della casa, del vestito, delle calzature, onde evitare gli obblighi del vivere in comune, producendo da sé solo le cose che gli servono?».

E Adimanto rispose: «Forse, Socrate, il primo sistema è più semplice del secondo».

«Per Zeus! – esclamai –. Non c'è niente di strano. In effetti, mentre tu rispondevi, consideravo fra me e me che in primo luogo nessuno nasce *[B]* identico all'altro, ma con la natura diversa che si ritrova, ognuno assolve ad un ruolo diverso dall'altro. Non sembra anche a te?».

«Sì».

«E allora, un solo individuo farà meglio quando esercita molti mestieri, o quando ne esercita soltanto uno?».

«Quando ne esercita uno solo», rispose lui.

«Però io ritengo anche evidente che se si lascia passare il tempo giusto per una certa attività, questa risulta compromessa».

«È chiaro».

«Non penso, infatti, che l'opera sia disposta ad aspettare i comodi di chi la compie, ma, all'opposto, che sia chi la compie *[C]* a dover tener dietro ad essa, non come si trattasse di un semplice passatempo».

«Per forza».

«Ecco allora che ogni attività risulta più fruttuosa, più bella e anche più agevole, se viene compiuta da sola e da un solo individuo, in conformità alla sua natura, al momento opportuno, e in assenza di altri impegni».

«Certamente».

La classe degli artigiani, contadini e mercanti

La formazione della classe dei contadini, degli artigiani e dei mercanti

«E allora, Adimanto, servono più di quattro cittadini per procurare le cose che dicevamo. In effetti, a quanto pare, il contadino non può farsi da sé l'aratro, se si vuol che sia un buon aratro, *[D]* e neppure il bidente e neanche tutti gli altri strumenti che sono necessari all'agricoltura. Lo stesso vale per il muratore, dato che anche a lui servono parecchi strumenti; e altrettanto dicasi per il tessitore e il calzolaio. Non è vero?».

«È vero».

«Pertanto, falegnami, fabbri e molti altri artigiani della stessa specie, quando entrino a far parte del nostro piccolo Stato, costituiscono un primo agglomerato».

«Certamente».

«E poi non sarebbe neppure esagerato se a questi aggiungessimo i guardiani dei buoi e delle pecore, e tutti gli altri addetti alla pastorizia, per dar modo *[E]* ai contadini di disporre dei buoi per arare, ai muratori e agli agricoltori degli animali da soma per il trasporto del materiale, ai tessitori e ai calzolai rispettivamente delle lane e del cuoio».

«Sarebbe già di dimensioni ragguardevoli una Città che disponesse di tutto questo», osservò.

«Ma non basta – aggiunsi io –; fondare una Città in un luogo in cui si possa fare a meno di importazioni, è pressoché impossibile».

«Decisamente impossibile».

«Ci vorranno allora altri cittadini, che da Città diverse importino quel che manca».

«Sono necessari».

«Ma se il nostro incaricato si presentasse a loro a mani vuote, non portando nulla di ciò che *[371 A]* serve a quelli dai quali intendiamo importare il nostro fabbisogno, se ne tornerebbe ancora a mani vuote. O non è così?».

«Direi proprio di sì».

«Allora i prodotti dovranno essere non solo bastanti al fabbisogno dei

cittadini, ma anche di qualità e quantità sufficienti per soddisfare quelli di cui i medesimi cittadini avranno bisogno».

«È necessario».

«Dunque alla nostra Città servirà un numero ancora maggiore di agricoltori e di operai».

«Sì, un numero ancora maggiore».

«E pertanto, anche altre persone addette all'importazione e all'esportazione, ossia di commercianti. Non è così?».

«Sì».

«Ci serviranno, dunque, anche i commercianti».

«Altro che!».

«E se gli scambi avvengono per mare, *[B]* ci sarà pur bisogno di un gruppo consistente di esperti nell'attività cantieristica».

«Sì, di un bel gruppo».

«Ma, nei limiti della nostra Città come faranno i singoli cittadini a scambiarsi le merci, tenuto conto che proprio per questo abbiamo dato corpo a una società e fondato uno Stato?».

«È evidente – rispose Adimanto –, vendendo e comprando».

L'istituzione della classe dei commercianti al minuto e dei salariati

«Ci vorrà allora una piazza per il mercato e una moneta che certifichi lo scambio».

«Senza dubbio». *[C]*

«E se poi un contadino, o qualche altro artigiano non portasse al mercato un certo suo prodotto, nel momento in cui ci sono i suoi acquirenti, dovrà forse disertare il lavoro, standosene in piazza a far nulla?».

«Niente affatto – osservò lui –, piuttosto ci saranno degli addetti – e di solito nelle Città meglio organizzate sono gli individui più deboli di fisico e inabili a tutti gli altri lavori – che, vedendo ciò, assolveranno a tal compito: ossia, *[D]* essendo tenuti a restare nei pressi del mercato, talora compreranno con moneta sonante da quelli che hanno bisogno di vendere qualcosa, tal altra venderanno sempre per denaro contante a chi deve acquistare».

«Ecco allora – notai – che questo servizio darebbe luogo nella nostra Città alla professione dei commercianti al minuto. O non è proprio questo il nome che diamo a coloro che stanno fissi nella piazza del mercato ad esercitare le operazioni di compravendita, mentre chiamiamo mercanti quelli che si trasferiscono di città in città?».

«Esattamente». *[E]*

«Ma direi che ci sono anche degli altri prestatori d'opera, i quali, pur non essendo del tutto idonei alla nostra comunità per quanto concerne le doti intellettuali, hanno tuttavia un sufficiente vigore fisico per reggere ai lavori pesanti. Costoro, dal momento che offrono una forza lavoro il cui valore prende il nome di salario, sono chiamati, se non erro, salariati. O non è vero?».

«Senza dubbio».

«Allora si direbbe che questi salariati vengano a completare la Città».

«Sembra anche a me».

«E dunque, Adimanto, la nostra Città si è già sviluppata al punto tale da essere perfetta?».

«Può darsi».

La frugalità dei cittadini in una società dai sani costumi

«E allora che posto vi occupano, a parer tuo, la giustizia e l'ingiustizia? E in quale delle componenti da noi considerate si è manifestata?». *[372 A]*

«Caro Socrate, non saprei proprio – mi rispose –, a meno che non si sia sviluppata in un certo uso di scambiarsi i prodotti».

«Forse – dissi – hai ragione. In ogni

caso si deve por mano alla ricerca e non darsi per vinti. Per prima cosa, dunque, dobbiamo considerare come potrebbe vivere la gente così organizzata. Quale altro impegno ha se non quello di produrre pane, vino, abiti e calzature? Questi edificheranno le loro abitazioni, e svolgeranno i loro mestieri, d'estate seminudi e senza scarpe, *[B]* d'inverno vestiti e calzati quanto occorre. Si alimenteranno preparando farina d'orzo e di frumento, in parte cuocendola e in parte impastandola, facendo focacce deliziose e pani esposti su canne e su foglie pulite. Loro stessi e i loro figli, sdraiati su letti fatti da uno strato di mirto e smilace, banchetteranno, brindando a vino, mentre, inghirlandati, leveranno inni agli dèi, in sintonia di cuore, non generando *[C]* più figli di quanto le risorse permettano e sforzandosi di evitare la povertà e la guerra».

A tal punto s'intromise Glaucone dicendo: «A quanto sembra i tuoi uomini li fai mangiare senza companatico».

«Hai ragione! – gli risposi –. Mi sono scordato che dovranno avere anche il companatico, vale a dire sale, olive e formaggio; si cucineranno anche cipolle e ortaggi vari, insomma tutte quelle verdure che si trovano in campagna. E per concludere il pasto serviranno loro anche fichi, ceci e fave; e arrostiranno *[D]* alla brace bacche di mirto e ghiande, innaffiate dalla giusta dose di vino. Così trascorreranno la loro esistenza in pace e in buona salute, e come è prevedibile, moriranno avanti negli anni, comunicando ai loro eredi un'altra vita analoga a questa».

Dalla ricerca del lusso si origina una Città sproporzionata e malata

Ed egli: «Se tu allestissi una città di maiali, in quale modo li ingrasseresti se non con questo?».

«Va bene, Glaucone, ma allora di che cos'altro c'è bisogno?», gli domandai.

«Di quello che oggi è di moda – rispose –. Vorrei dire di giacigli per sdraiarsi, se qualcuno non vuol essere malcomodo, di tavoli *[E]* per desinare, di quelle leccornie e prelibatezze di cui ai nostri giorni si gode».

«Finalmente ho capito – dissi –. A quanto pare, noi non vogliamo indagare sulla genesi di una semplice Città, bensì sulla formazione di una Città di lusso. Ma forse non è un'idea malvagia, perché, probabilmente, avendo questa come oggetto, non è escluso che si possano individuare come nascono negli Stati giustizia e ingiustizia. Comunque, a me pare che il vero Stato sia quello che abbiamo descritto perché è in buone condizioni di salute; ma se voi volete, potremmo esaminare anche una società che sia malata; nulla ce lo impedisce. *[373 A]*

«Tutto quello che si è descritto, a quanto sembra, per alcuni non è sufficiente e neppure li accontenta il sistema di vita proposto. Costoro pretenderebbero in sovrappiù, giacigli, mense, ed altri mobili; e poi ancora piatti prelibati, essenze, aromi, cortigiane, dolciumi, e ogni altra ricercatezza di tutti i tipi. E così il fabbisogno necessario non sarà più limitato a quello che si è detto prima, case, vestiti e sandali, ma bisognerà mobilitare anche l'arte della pittura e della decorazione, il possesso d'oro e d'avorio, e tutto il resto. O non è vero?». *[B]*

«Sì», disse lui.

«Dunque, dovremo costruire una Città ancora più vasta. Quella sana ormai non è più grande abbastanza; la si dovrà riempire ancora di una quantità di cose e di persone che son presenti nelle Città, ma non in virtù del fatto che son necessarie. Intendo riferirmi a tutti i cacciatori, ai rappre-

sentanti dell'arte imitativa – sia quei numerosi che si servono del disegno e del colore, sia quelli che si servono della musica –, ai poeti e a coloro che rappresentano le loro opere – rapsodi, attori, coreuti, impresari –; agli artigiani che producono oggetti per tutti gli usi, ma soprattutto *[C]* per la cosmesi femminile. E così avremo un sempre maggior bisogno di gente a servizio. O non vorrai, per caso, che manchino pedagoghi, balie, nutrici, acconciatrici, barbieri, cuochi e macellai? Avremo anche una gran richiesta di porcari. Tutto ciò non trovava posto nella Città di prima, perché non ce n'era necessità; in questa, invece, non se ne potrebbe fare a meno. E poi, dato che c'è chi se ne ciba, occorreranno pure altri animali di allevamento, di tutte le razze. O non è vero?».

«Come no!». *[D]*

«E di conseguenza, dato che viviamo in un modo siffatto, rispetto a prima crescerà, e di molto, il bisogno di medici».

«Certo, di molto».

«E così pure il territorio; quello che una volta bastava a nutrire i cittadini di prima, ora si è fatto insufficiente e non basta più. O non è così?».

«È così», ammise lui.

«Ecco quindi che saremo costretti a strappare una parte del territorio dei vicini, se vorremo avere abbastanza terreno da mettere a pascolo e a coltura? Ma, non è forse vero che anche i confinanti avrebbero bisogno dei nostri territori, quando come noi si abbandonassero ad una smodata ricerca di ricchezze, andando oltre i limiti dello stretto necessario?». *[E]*

«Per forza di cose, caro Socrate», disse.

«E a tal punto, faremo guerra contro di loro, o Glaucone? O come andrà a finire?».

«Proprio così», convenne.

«E non diciamo – seguitai – se la guerra abbia buone o cattive conseguenze, ma limitiamoci a constatare che essa trae origine proprio da quelle condizioni che, quando si verificano, sono altresì responsabili per le Città di mali pubblici e privati».

«Sicuramente».

«Così, amico caro, ci servirà una Città più vasta, molto più vasta. *[374 A]* Avremo bisogno di un intero esercito, che, difendendo le ricchezze di tutti, e i beni di cui si è parlato, vada ad affrontare gli aggressori».

«Perché – domandò – i suoi abitanti non son sufficienti allo scopo?».

«E no – gli risposi –, se vale ancora quello che tu e noi abbiamo concordato allorché davamo forma alla Città. Se ben ti ricordi avevamo convenuto che non era possibile che un unico individuo facesse bene più di una professione».

La classe dei Custodi e i suoi modelli etici e religiosi

I Custodi devono avere caratteri in sé opposti: mitezza con i concittadini, aggressività coi nemici

«Dici il vero», ammise. *[B]*

«E che? – seguitai –. L'esercizio della guerra non ti pare una professione?».

«E come!», disse.

«E si dovrebbe dar più importanza all'arte del calzolaio che a quella della guerra?».

«Certamente no».

«Però, al calzolaio avevamo impedito di fare il contadino, il tessitore e il muratore; solo l'arte del calzolaio poteva esercitare, così che il suo lavoro riuscisse alla perfezione. Secondo lo stesso criterio anche agli altri cittadini avevamo assegnato un mestiere per ognuno, quello per il quale ognuno aveva una naturale predisposizione. In tal modo, dedicandosi a questo

lavoro e lasciando perdere tutti gli altri, e *[C]* praticandolo per tutta la vita, ciascuno non si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione di esercitarlo a regola d'arte.

«Ora il condurre le operazioni di guerra come si deve non è forse della massima importanza? O è un'impresa così alla portata di tutti che anche un qualsiasi contadino potrebbe nel medesimo tempo fare il soldato? Oppure potrebbe farlo un calzolaio, o chiunque pratichi una qualche arte, quando perfino un giocatore di dama o di dadi non sarebbe mai esperto nel suo gioco se non vi si applicasse fin da bambino e a tempo pieno? *[D]* O diresti che basta prendere in mano lo scudo o qualche altra arma o strumento bellico per essere lì per lì un veterano degli scontri con armi pesanti o degli altri tipi di guerra, quando nessun altro strumento ha il potere di rendere chi lo maneggia per la prima volta abile artefice o esperto praticante, e anzi non sarebbe di nessuna utilità se, caso per caso, non se ne fosse fatta esperienza, dedicandovi un sufficiente impegno?».

«Preziosi davvero dovrebbero essere siffatti strumenti!», esclamò.

«E dunque – ripresi –, quanto più impegnativo è il compito dei Custodi, *[E]* tanto più disponibilità di tempo richiede rispetto alle altre opere e tanto più ha bisogno di una particolare perizia e cura».

«Lo credo bene», disse.

«E non necessita anche di una natura predisposta a questo genere di imprese?».

«Altro che!».

«A quanto pare il nostro compito, se mai ne saremo all'altezza, sarà di selezionare quelle determinate nature che siano adatte alla difesa della Città».

«Certo, sarà di nostra pertinenza».

«Per Zeus! – esclamai –. Non ci siamo certo addossati un'impresa da nulla! In ogni caso non ci si deve scoraggiare, almeno finché le forze ce lo concedono». *[375 A]*

«No davvero», ribadì lui.

«Ebbene – seguitai –, credi che sia diverso un cucciolo di razza da un giovane di buona famiglia, per quanto concerne la capacità di far la guardia?».

«Che cosa intendi dire?».

«Che ambedue devono avere sensi acuti per avvertire <la presenza del nemico>, agilità nel braccarlo una volta che l'abbiano scovato, e infine forza per lottare quando lo si sia preso».

«Certo – ammise Glaucone –, questi sono tutti requisiti necessari».

«E poi dev'esser anche coraggioso, se ha da combattere come si deve».

«Come no?».

«E un cane, un cavallo, qualsiasi essere vivente potrà mai essere coraggioso se non ha anche istinto aggressivo? Non hai notato come questo istinto sia *[B]* una forza irresistibile e invincibile, e come, grazie ad esso, ogni anima affronti senza paura qualsiasi pericolo e ne esca vittoriosa?».

«Sì l'ho notato».

«A tal punto, dunque, sono manifeste le caratteristiche fisiche che un guardiano deve possedere».

«Sì».

«E anche, per quanto concerne l'anima, è chiaro che essa debba avere un carattere irascibile»[66].

«È vero anche questo».

«E allora, Glaucone – osservai –, come potranno uomini dotati di una tal indole non avere fra loro e con gli altri cittadini comportamenti aggressivi».

«Per Zeus! – esclamò –. Non sarà facile evitarlo!». *[C]*

«E tuttavia è necessario che essi siano affabili coi loro e duri coi nemici, altrimenti non dovranno neanche

aspettare che altri si prendano la briga di annientarli: faran prima loro ad autodistruggersi».

«È vero», ammise.

«E allora – domandai – che ci resta da fare? Dove troveremo un carattere mite e ad un tempo aggressivo, dato che la mansuetudine è l'esatto opposto dell'aggressività?».

«Questo è certo».

«E tuttavia, non si avrebbe un buon guardiano se uno dei due caratteri facesse difetto. Ora, siccome ciò, al limite, è impossibile, *[D]* ne consegue che è parimenti impossibile che esista un buon guardiano».

«È un rischio, in effetti», ammise lui.

Ed io dopo un primo momento di sbandamento, riflettendo su quello che s'era detto prima, mi rivolsi a lui in questi termini: «Ce lo siamo proprio meritato, caro mio, questo momento di sbandamento; abbiamo infatti perso di vista il modello che ci eravamo proposti».

«E cioè?».

«Non ci ha neppur sfiorato l'idea che in realtà possano esistere delle nature con caratteri fra loro opposti, ed anzi lo ritenevamo impossibile».

«E dove sarebbero?».

«Per quanto siano visibili anche in altri animali, esse sono particolarmente evidenti *[E]* in quello che avevamo paragonato al guardiano. Saprai certamente che questo è proprio il carattere innato dei cani di buona razza, i quali verso i membri della famiglia e le persone conosciute sono di una straordinaria socievolezza, e, invece, con gli sconosciuti sono tutto il contrario».

«Lo so».

«Allora – conclusi io –, quel che diciamo è possibile e non è poi così assurdo il porsi alla ricerca di un siffatto guardiano».

«Sembra di no».

L'attitudine filosofica dei Custodi sta nel distinguere gli amici dai nemici solo sulla base della conoscenza

«Sei convinto ora che chi vorrà essere custode avrà bisogno anche di quest'altra dote, vale a dire dovrà aggiungere all'istinto aggressivo anche una certa attitudine filosofica?». *[376 A]*

«E come mai? – chiese lui –. Non capisco».

«Anche questo – seguitai – puoi notarlo nei cani, e, trattandosi di animali, è un fatto davvero straordinario».

«Che cosa?».

«Che se avvista uno sconosciuto gli si dimostra ostile, anche se da lui non ha ricevuto alcun male; se invece scorge uno che conosce, gli fa festa, pur non avendo mai ricevuto da lui alcun bene. O non ti ha mai colpito questa particolarità?».

«Finora – rispose – non ci avevo mai badato molto, però il suo comportamento risulta essere proprio questo».

«Per la verità, questa sua predisposizione si direbbe davvero bella *[B]* oltreché autenticamente filosofica».

«In che senso?».

«In tale senso – precisai –: egli distingue un volto amico o nemico ricorrendo a nessun altro criterio se non a quello del conoscere o del non conoscere. E a questo punto come non potrebbe essere amante dello studio chi definisce gli amici e i nemici sulla base della conoscenza e dell'ignoranza?».

«Non può essere che così», ammise.

«Ma l'amore per lo studio non si identifica forse con l'amore per il sapere <ossia con la filosofia>?».

«È la stessa cosa», disse.

«E dunque non si abbiano più remore ad estendere queste conclusioni

anche all'uomo: se egli vorrà *[C]* essere socievole con i conoscenti e i familiari, dovrà essere naturalmente predisposto allo studio e amante del sapere, <cioè filosofo>».

«Estendiamole pure», disse.

«Allora il guardiano della Città, per essere davvero irreprensibile dovrà, a nostro giudizio, essere per natura filosofo, istintivamente aggressivo, e poi anche veloce e forte».

«Non c'è dubbio», ammise.

La presenza della musica e della poesia nell'educazione dei Custodi

«Poniamo, dunque, che esista un individuo siffatto. Ebbene, secondo quali criteri educheremo ed alleveremo un tal tipo di uomo? E forse questa particolare ricerca potrebbe tornarci utile *[D]* anche in vista dell'oggetto generale della nostra indagine, ossia la giustizia e l'ingiustizia e il modo in cui si generano nello Stato. Così, da un lato non trascureremo un argomento che è di rilievo, e dall'altro non lo tireremo troppo per le lunghe».

A questo punto intervenne il fratello di Glaucone: «Non ho alcun dubbio sul fatto che questa ricerca ci agevolerà nella nostra impresa».

«Per Zeus, caro Adimanto – esclamai –, non lasciamocela scappare di mano neppure se dovesse essere alquanto lunga!».

«No assolutamente».

«Dunque, facciamo come in un mito narrato per immagini[67], prendiamoci il tempo necessario, e a forza di ragionamenti diamo un'educazione a questi uomini». *[E]*

«È proprio necessario».

«Già, ma quale educazione? Non sarà forse tutt'altro che facile escogitarne una migliore di quella scoperta ormai da tempo immemorabile? Mi riferisco alla ginnastica per il corpo e alla musica per l'anima».

«È così, infatti».

«E, nella nostra educazione, non prenderemo le mosse dalla musica, piuttosto che dalla ginnastica?».

«Come no?».

«E nella musica – seguitai – includi anche il genere letterario, oppure no?».

«Io sì».

«E non diresti che questo genere sia duplice: da un lato la letteratura che ha per oggetto la verità, dall'altro quella che ha per oggetto la finzione?».

«Certamente». *[377 A]*

«E si dovrà istruire sia nell'una che nell'altra, o si dovrà partire con quella che ha per oggetto la finzione?».

«Non capisco che cosa intendi dire», obiettò.

«Non ti rendi conto – gli spiegai – che ai bambini da principio noi raccontiamo favole? E queste, per dirla giusta, non sono altro che ingannevoli finzioni, che però racchiudono in sé una parte di vero. Così noi, rivolgendoci ai giovanetti ricorriamo alla favola prima ancora che alla ginnastica».

«È giusto».

«Per questo sostenevo che la musica va affrontata prima della ginnastica».

«Ed è esatto», ammise lui.

Necessità di un controllo sui modelli fantastici proposti ai fanciulli, in ragione del loro valore educativo

«E poi non sai che in ogni cosa, e specialmente *[B]* quando si abbia a che fare con esseri ancora giovani e immaturi, ciò che più conta è l'inizio, perché proprio questo è il momento ideale per plasmarli e per foggiarli secondo l'impronta che a ciascuno di essi si vuol dare?».

«Esattamente».

«Allora concederemo, così, a cuor leggero che i giovani ascoltino dal primo venuto favole inventate, non importa come, e che accolgano nel-

l' anima principi addirittura opposti rispetto a quelli che, a nostro giudizio, dovrebbero condividere, una volta fattisi adulti?».

«Non lo permetteremo assolutamente».

«Dunque, a quanto pare, la prima cosa da fare è tener d'occhio gli ideatori delle favole: *[C]* quando ne inventassero una bella la approveremmo, in caso contrario la scarteremmo. E poi ci toccherà far opera di convinzione presso le madri e le nutrici, perché raccontino ai loro piccoli le favole ammesse, in modo da plasmare con esse le loro anime, molto più che, con le mani, i loro corpi. Invece, delle favole che oggi si raccontano, parecchie sarebbero da buttare».

«Di quali parli?», chiese.

«Nelle grandi favole – dissi – noi potremo vedere incluse anche le piccole, perché, per forza di cose, sia le une che le altre vengono dalla stessa matrice *[D]* e causano i medesimi effetti. O non sei di questo avviso?».

«Sarà – ammise lui –, però non capisco che cosa intendi per favole maggiori».

Il carattere decettivo della mitologia poetica e la necessità di emendarla secondo un criterio morale

«Quelle – risposi – che Esiodo, Omero e gli altri poeti ci hanno raccontato. Sono loro gli inventori di questi miti fantasiosi, e ancora loro li hanno propagati e tuttora li propagano alla gente».

«E quali miti in particolare hai di mira e per quali motivi?».

Ed io risposi: «Questa accusa va loro addebitata, ed essa è la più grave e la più pesante, tanto più se uno non sa inventare come dovrebbe».

«Di che si tratta?». *[E]*

«Quando uno nel descrivere la natura degli eroi e degli dèi, la raffigura in maniera errata, come se un pittore dipingesse immagini per niente simili al modello che ha in mente».

«È giusto – ammise – il rimprovero che muovi a tali azioni. Ma quali miti dovremmo raccontare e in che modo?».

«In primo luogo – incominciai a dire –, l'inganno più grave, perché rivolto a temi della massima gravità, lo fece chi – fra l'altro mentendo malamente – ascrisse ad Urano quel comportamento che Esiodo gli aveva attribuito, e a Crono *[378 A]* la responsabilità di averlo punito[68]. Ma, posto pure che quel che fece Crono e quello che ebbe a subire dal figlio fosse vero, non direi proprio che sia materia da doversi senza problemi raccontare a giovani ancora immaturi. Penserei, anzi, che andrebbe, in linea di massima, tenuto segreto, e se proprio non si potesse fare a meno di dirlo, che andrebbe riferito sotto il vincolo del silenzio a pochissimi ascoltatori, dopo aver immolato non dico un maiale, ma un qualche animale possente e raro, così da restringere ancor più il numero dei possibili uditori».

«Effettivamente – riconobbe – questi sono discorsi scabrosi». *[B]*

«E nella nostra Città – aggiunsi – non andranno fatti, caro Adimanto. E tanto meno andranno riferiti ad un giovane, perché in tal modo egli si sentirebbe ripetere che non c'è nessuno scandalo a commettere iniquità, anche le più gravi, e che neppure ce ne sarebbe a punire con qualsiasi mezzo il proprio padre quando le abbia commesse, perché in tali casi non farebbe che seguire l'esempio dei primi e sommi dèi».

«No, per Zeus – esclamò –, neppure a me sembrano discorsi da fare».

«E poi – ripresi – se davvero vogliamo che i futuri Custodi della Città ritengano assolutamente negativo l'azzuffarsi fra loro per futili motivi

non bisogna neppur sostenere – anche perché il fatto non corrisponde a verità – che gli dèi si combattono e *[C]* tramano l'uno contro l'altro, alimentando reciproche contese. E inoltre facciamo di tutto per evitare a loro racconti o rappresentazioni di gigantomachie[69], o di episodi in cui dèi o eroi si dimostrano ostili ai propri congiunti o parenti; se invece in qualche misura volessimo inculcare l'idea che mai nessun cittadino ha avuto motivi di attrito con un altro cittadino, perché ciò sarebbe un'azione illecita, toccherebbe ai vecchi e alle vecchie il compito di dire ciò *[D]* fin dall'inizio ai bambini. E poi, quando i giovani si sian fatti adulti, toccherebbe ai poeti creare racconti dello stesso tenore. E le catene di Era impostele dal figlio[70], e l'episodio di Efesto precipitato dal padre, mentre accorre in difesa della madre percossa[71], e anche le battaglie fra dèi inventate da Omero[72], non devono aver posto nel nostro Stato, né se sian fatte in senso allegorico, né se non lo siano. In effetti i giovani non sono in grado di distinguere il significato allegorico da quello letterale, e d'altra parte l'opinione che si fa a quella età, risulta poi *[E]* immodificabile e difficile da correggersi. Per questo motivo, sarebbe della massima importanza che i primi racconti che recepiscono siano finalizzati alla virtù, quanto meglio è possibile».

«Ciò effettivamente non manca di logica – ammise –. Ma se qualcuno ci chiedesse quali siano questi discorsi e quali i miti, che avremmo da dire?».

I poeti dovranno attribuire agli dèi solo caratteri moralmente positivi

Al che gli risposi: «Caro Adimanto, almeno fino ad oggi, né io *[379 A]* né tu siamo poeti, ma fondatori di uno Stato; e chi fonda uno Stato non è tenuto a ideare lui stesso dei racconti mitologici, ma ad averne chiare in mente le linee direttive, attenendosi alle quali i poeti avranno da costruire i loro miti. E anzi, a loro non sarebbe neppur permesso di comporre opere che esulino da questi orientamenti».

«Va bene – disse –, ma tali direttive inerenti la teologia[73] quali potrebbero essere?».

«Più o meno queste – risposi –: come dio si trova ad essere, così andrebbe sempre raffigurato, sia che lo si faccia in versi epici, o lirici, o nel testo di una tragedia».

«È necessario». *[B]*

Dio è buono ed è causa di soli beni, altra è la causa dei mali

«Dunque, siccome nella realtà dio è buono, così va raffigurato».

«Come no?».

«Ma non c'è bene che sia nocivo; o non sei di quest'avviso?».

«A me non sembra».

«E potrebbe mai ciò che non è nocivo recar danno?».

«Assolutamente no».

«E ciò che non reca danno potrebbe fare del male?».

«Neppur questo è possibile».

«E ciò che non fa male potrebbe essere all'origine di un qualche male?».

«E come potrebbe?».

«E il bene non è forse qualcosa di utile?».

«Sì».

«È causa di benessere?».

«Sì».

«Allora dal bene non deriva ogni cosa, bensì esso è causa solo di effetti positivi, e di quelli negativi non è causa». *[C]*

«Assolutamente», disse lui.

«Di conseguenza – continuai –, dio, in quanto è buono, non potrebbe essere responsabile di tutti gli avvenimenti, come i più sostengono; al contrario, delle vicende umane solo una minima parte gli può essere addebita-

ta, della maggior parte, invece, è incolpevole. Per noi uomini, infatti, i beni sono molto più scarsi dei mali, e se dei primi non si deve trovare nessun'altra causa <al di fuori di dio>, dei secondi ne andrà assolutamente trovata un'altra che non sia dio»[73].

«Quel che sostieni sembra assolutamente vero», disse.

«E allora – seguitai –, non si può scusare né l'errore di Omero, né quello di alcun *[D]* altro poeta, quando senza alcun fondamento di verità affermano che *due vasi sono posti sulla soglia di Zeus, / ed essi contengono le sorti: l'uno le sorti felici e l'altro quelle funeste*; che colui al quale Zeus consegna una sorte risultato della mescolanza di ambedue i vasi *si imbatte talvolta nel male, tal altra nel bene* e che invece a quello a cui venga dato un destino non attinto da ambedue i vasi, ma per intero, dal secondo *sulla terra divina è sospinto da una fame crudele*[75]. *[E]*

«Né si può dire che *Zeus è per noi dispensatore di beni e di mali*[76], Quanto poi alla violazione dei patti giurati, di cui Pandaro fu responsabile[77], se uno dicesse che fu opera di Zeus ed Atena, non avrebbe la nostra approvazione, e neppure l'avrebbe se parlasse della contesa fra gli dèi e del giudizio *[380 A]* fatto da Temi e da Zeus[78]. Neppure lasceremo che giunga alle orecchie dei giovani quanto racconta Eschilo: *è dio che suscita la causa per i mortali, / quando decide di mandare in completa rovina una casa*[79].

«Ma se nel contesto di questi versi giambici, qualcuno cantasse le vicende di Niobe, o quelle dei Pelopidi o le vicende di Troia, o qualche altro tema di questi: o gli si impedirebbe di dire che ciò sia opera di un dio, oppure, se si ritiene dio responsabile, bisognerebbe escogitare per questi casi una soluzione analoga a quella che noi ora andiamo perseguendo, quando *[B]* affermiamo che l'azione di Dio fu giusta e buona, e che essi nel ricevere la punizione ne trassero vantaggio. Dunque, ciò che non si deve lasciar dire al poeta è che sia infelice chi paga il fio delle proprie colpe, allorché chi punisce è dio. All'opposto sarebbe lecito definire infelici quei malvagi finché ebbero bisogno di una pena e, invece, beneficati da dio quando stavano subendola. Insomma, quello che va evitato in ogni modo è che si attribuisca a dio, che è buono, la responsabilità dei mali. Pertanto, nessuno potrà sostenere un tale principio nella sua Città, se si vuole che questa continui a godere di sane istituzioni. Nessuno, *[C]* né giovane né vecchio, dovrà prestare orecchio a siffatti discorsi, sia che vengan composti in versi, sia in prosa, in quanto, dicendo ciò, si direbbero empietà, e per giunta opinioni di nessuna utilità per noi e contraddittorie in se stesse».

«È una legge che mi piace – disse – e sono d'accordo con te nel votarla».

«Questa, dunque – suggerii –, potrebbe essere una delle leggi che riguardano gli dèi, e altresì il principio che dio non è responsabile di ogni cosa, ma solo dei beni è una delle linee direttive secondo le quali i narratori dovranno narrare e i poeti comporre».

«Ma a tale proposito – concluse – sì è detto abbastanza». *[D]*

Gli dèi non possono voler cambiare la loro forma e natura

«Che dire, allora, di quest'altra legge? Credi forse che Dio sia una specie di mago, capace, per il gusto di ingannarci, di comparirci dinanzi una volta in una forma, una volta nell'altra, o effettivamente modificando il suo aspetto in molti modi, oppure, al fine di trarci in inganno, suscitando l'impressione che egli sia così? O ri-

tieni piuttosto che egli sia semplice di natura, e che si discosti dalla propria immagine meno di qualsiasi altro essere?».

«Così, sui due piedi, non saprei darti risposta», ammise.

«Allora senti questo. Non è forse necessario che se qualcosa si discosta dalla propria forma, attui tale mutamento o per causa propria o per causa d'altro?». *[E]*

«È necessario».

«Ma non diresti che quanto più un essere è perfetto, tanto meno tende a trasformarsi o a modificarsi per effetto di altro? E ancora non ti pare che un vivente quanto più è di sana e forte costituzione, tanto meno è suscettibile di alterazione, come ad esempio un corpo per effetto degli alimenti, delle bevande e dello sforzo, o, in genere, le piante per effetto dei raggi del sole, dei venti e di condizioni atmosferiche in pari misura avverse?». *[381 A]*

«Come no?».

«E allora, non è forse vero che un'anima che sia particolarmente coraggiosa e assennata è nel contempo minimamente esposta al rischio di farsi turbare e alterare da fattori esterni?».

«Sì, è vero».

«E così, se dobbiamo attenerci allo stesso criterio, anche tutti quei congegni messi insieme dall'uomo, le suppellettili, e gli abiti, se sono di buona fattura e ben rifiniti, sono assai scarsamente intaccati dal tempo e da altri agenti aggressivi».

«È così». *[B]*

«Insomma, tutto ciò che sia ben fatto, o per arte o per natura, o per l'una e l'altra cosa insieme, non subisce da un altro essere che minime alterazioni».

«Sembra di sì».

«Ma dio e la sfera del divino sono, sotto ogni profilo, le realtà più perfette».

«Altro che!».

«Per tal motivo dio è l'essere che meno di ogni altro potrebbe assumere molte forme».

«Certo, meno di ogni altro».

«Potrebbe allora mutarsi e cambiarsi da sé».

«Indubbiamente – disse –, ammesso che possa trasformarsi».

«E allora si pone la seguente alternativa: egli, rispetto a se stesso, cambierà in qualcosa di meglio e di più bello o in qualcosa di peggio e di più brutto?». *[C]*

«Per forza di cose, se cambiasse, egli dovrebbe mutarsi in qualcosa di peggiore. Non potremmo, infatti, sostenere che dio manchi di bellezza e di virtù».

Al che risposi: «È verissimo quel che dici. Ma se le cose stanno in questi termini, ti sembra possibile, Adimanto, che qualcuno, non importa se uomo o dio, in coscienza potrebbe in qualche modo desiderare di diventar peggiore?».

«Non può essere», ammise.

«E, di conseguenza, è pure impossibile per un dio mutar la propria natura, ma, come è evidente, ciascuno degli dèi mantiene sempre e unicamente la sua propria forma, per il semplice fatto che è in sommo grado bello ed eccellente».

«Questo – riconobbe – mi sembra del tutto necessario». *[D]*

Ed io così continuai: «Non venga allora, caro amico, un qualche poeta a narrarci che *gli dèi, assumendo l'aspetto di stranieri girovaghi, / trasformandosi in ogni guisa, si aggirano per le città*[80]; né qualcun altro a raccontarci favole su Proteo[81] e Tetide[82], o a presentarci in tragedia o in altra forma letteraria un'Era di aspetto insolito, quasi fosse una sacerdotessa questuante *per le alme figlie d'Inaco, fiume argivo*[83]. *[E]* Ma neppure tutte le altre frottole dello stesso genere dovranno propinarci. E che la smettano

una buona volta di indurre le madri a spaventare i figli, a forza di racconti malsani, secondo i quali gli dèi vaghe-rebbero nelle notti, rivestendo le spoglie varie e mutevoli di viandanti! In tal modo eviterebbero di dire empietà sugli dèi, e in pari tempo di rendere sempre più paurosi i figli».

«Davvero lo eviterebbero», ribadì lui.

Gli dèi non possono ingannarci, mostrando false immagini di sé

«Ma non potrebbe darsi – aggiunsi – che questi stessi dèi, che per quanto li riguarda non possono mutarsi, facciano, però, in modo di mostrarsi a noi in molte e svariate forme, tanto per ingannarci e farci vittime di un qualche incantesimo?».

«Non è da escludere», ammise. *[382 A]*

«E che? – gli obiettai –. Potrebbe un dio volerci trarre in inganno o con le parole o coi fatti, mettendoci innanzi un fantasma?».

«Non saprei», rispose.

«Ma come – dissi –, non sai che tutti, dèi o uomini che siano, per così dire avversano la vera menzogna?».

«Che cosa intendi?», domandò.

«Questo – gli risposi –: che nessuno sopporterebbe d'essere coscientemente ingannato su quello che è il fondamento del suo essere e sui principi primi per importanza; anzi la cosa che teme di più è proprio d'essere tratto in fallo su tali punti».

«Neppur ora riesco a capire», confessò. *[B]*

«Perché sei convinto che io stia parlando di chissà che. In verità voglio dire solo che non c'è uomo che accoglierebbe, ed anzi tutti vivamente detesterebbero la condizione di chi, nella propria coscienza, si inganna riguardo all'essere delle cose e persevera in tale errore e in tale ignoranza, e qui, nel suo intimo, accoglie e si tien stretta la falsità».

«Certamente», ammise.

«E avrebbero tutte le ragioni, perché proprio in questo che ho appena detto consiste il vero inganno, ossia nell'ignoranza che alberga nell'anima di chi si lascia fuorviare. In effetti la falsità che affiora nelle parole non è che un'immagine di quella che l'anima subisce, un'immagine succedanea e posteriore, *[C]* e non la falsità nella sua assolutezza. O non è così?».

«Certamente».

«La vera menzogna, pertanto, è avversata sia dagli dèi che dagli uomini».

«Pare anche a me».

«E che dire della bugia quando essa trova posto solo nelle parole? Non può darsi che talora sia utile e che pertanto non meriti d'essere odiata? Potrebbe addirittura essere un rimedio salutare, capace di evitare danni, qualora fosse detta ai nemici o anche a quelli che diciamo amici, ma che, in una data circostanza, accecati dal furore o dalla mancanza di senno, sono in procinto di compiere una qualche scelleratezza. E così, in quei miti di cui ora *[D]* trattiamo, dato che non ci è concesso di sapere come andarono veramente le cose nell'antichità, se ricalcassimo la finzione il più possibile sulla verità, non faremmo in tal modo qualcosa di utile?».

«È veramente così», ammise lui.

«Ordunque, in qual senso la finzione potrebbe tornar utile a dio? Forse perché ignorando il passato, nell'inventarlo vorrebbe farne uno fittizio?».

«Sarebbe a dir poco ridicolo», disse.

«Quindi, nel dio non si nasconde un poeta bugiardo».

«Non mi par proprio».

«E allora, mentirebbe per paura dei nemici?». *[E]*

«Ci mancherebbe altro!».

«Lo farebbe allora per la dis-

sennatezza e la follia dei suoi amici?».

«Ma – obiettò lui –, nessun uomo privo di senno o fuori di sé potrebbe essere amico di dio».

«E allora non c'è motivo alcuno perché un dio mentisca».

«Non c'è, infatti».

«Dunque, il dèmone e l'essere divino, sono, sotto ogni aspetto, esenti da menzogna».

«Assolutamente», ribadì.

I poeti devono attribuire agli dèi semplicità, sincerità e immutabilità

«Per concludere, dio è perfettamente semplice, sincero nel dire e nel fare; non cambia di forma, non inganna alcuno né ricorrendo a false immagini, o a parole, e neppure mandando segni della sua presenza, né in sogno, né nella veglia». *[383 A]*

«A sentirti dire queste cose – mi confessò –, sembrano vere anche a me».

«E allora mi concederai anche che la seconda indicazione di principio, attenendosi alla quale si dovrà parlare sugli dèi e agire di conseguenza, sarà che gli dèi non sono illusionisti impegnati a mutarsi di aspetto, tanto per ingannarci e portarci fuori strada con le parole e le opere».

«Sono d'accordo».

«Di conseguenza, se pur molto di Omero vada apprezzato, di questo non potremmo lodarlo, e cioè del sogno mandato da Zeus ad Agamennone[84]; e ad Eschilo <non potremmo perdonare d'aver fatto> dire a Teti *[B]* che, nella sua festa di nozze, Apollo così cantando *celebrava la sua bella figliolanza / indenne da malattie, e destinata a lunga vita. / E avendo fino in fondo svelata la mia sorte benedetta dagli dèi, / intonò un peana che mi rasserenò l'animo. / Che la divina bocca di Febo fosse sincera / lo sperai davvero, e pure che fosse colma d'arte divinatoria. / Così egli cantò il suo inno, mentre era presente al banchetto; / ciò disse, e fu lui stesso, di sua mano, a dar morte / a mio figlio*[85]. *[C]*

«Certo, non saremmo benevoli con uno che venisse a dirci tali cose sul conto degli dèi, né gli daremmo accesso nel coro. Tanto meno permetteremo che i maestri si servano di lui per educare i giovani, se davvero vogliamo che i nostri guardiani siano santi e divini quanto più è possibile ad un uomo».

«Concordo pienamente su queste direttive, e vorrei che si usasse di esse come avessero valore di legge».

LIBRO TERZO

L'educazione dei Custodi: il valore dei racconti poetici

I miti sull'aldilà influenzano l'atteggiamento dei Custodi di fronte alla morte e in guerra

[Steph., II, p. 386 A]

«Coloro che un giorno vorranno essere devoti agli dèi e ai genitori, e tenere in non piccola considerazione l'amicizia reciproca, a quanto pare, dovranno, in un caso ascoltare e nell'altro non ascoltare proprio queste opinioni riguardo agli dèi, e ciò fin dalla prima giovinezza».

«E io credo – disse lui – che un tal punto di vista sia corretto».

«E se oltre a ciò li volessimo anche valorosi, che dovremmo fare? Non si dovranno in aggiunta fare discorsi atti a renderli il meno possibile paurosi della morte? *[B]* O credi che uno potrebbe esser coraggioso avendo in se stesso una tale paura?».

«Per Zeus! – esclamò –. No di certo».

«E allora? L'uomo convinto dell'esistenza dell'Ade e del fatto che in esso ci siano pene terribili, pensi tu che sarebbe sprezzante della morte, e in battaglia la preferirebbe alla sconfitta e alla schiavitù?».

«Neanche per sogno».

«Bisogna dunque, a quanto sembra, che anche a proposito di questi miti, teniamo sotto controllo quelli che vogliono raccontarli, invitandoli a non squalificare, così alla leggera, i fatti che avvengono nell'Ade, ma anzi a rivalutarli; tanto più che le loro narrazioni non hanno alcun fondamento di verità *[C]* e neppure sono utili a chi dovrà avere spirito combattivo».

«Certo è necessario», ammise.

«Dunque – aggiunsi –, censureremo, tanto per cominciare, i seguenti versi e poi tutti gli altri di questo tenore: *Vorrei piuttosto, essendo uomo di campagna, servire ad un altro, / ad uno qualunque, che non abbia risorse di vita abbondanti / piuttosto che farla da padrone su questi morti, sui trapassati*[86].

«E poi anche versi cosiffatti: *[D] e ai mortali e agli immortali apparirebbero case / di terribile squallore, che perfino gli dèi aborriscono*[87]; o di tale contenuto: *c'è, dunque, nelle sedi dell'Ade / un'anima e un fantasma, ma in essi non c'è sentimento*[88]; o di quest'altro: *lui solo ha senno; gli altri son ombre fugaci*[89]; o ancora di questo: *L'anima se ne volò via dalle membra e andò nell'Ade / la sorte fatale piangendo, lasciando la sua forza virile e la giovinezza*[90].

«E altresì cancelleremo versi come questi: *[387 A] e l'anima sotto terra, come fumo / se ne andò stridendo*[91]. O come quest'altri: *e come i pipistrelli nei recessi di un antro sacrale / volano lanciando alti stridi, quando qualcuno cada giù / dalla roccia, da lassù, dove in fila stavano a contatto l'uno dell'altro, / così quelle andavano tutte insieme stridendo*[92]. *[B]*

Orbene, pregheremo Omero e gli altri poeti di non indignarsi se questi versi e tutti gli altri che ad essi assomigliano li toglieremo dalla circolazione, non perché manchino di ispirazione poetica e non suonino piacevolmente all'orecchio dei più, ma perché, quanto più son poetici tanto meno sono adatti all'ascolto dei bambini e pure degli uomini, almeno di quelli

che abbiano ad essere liberi, temendo più la schiavitù che la morte».

«Non c'è alcun dubbio».

Bisogna promuovere una mitologia che sdrammatizzi la morte ed inciti a comportamenti seri e virili

«Conseguentemente, dovremo censurare anche tutti quei nomi terribili e paurosi, e il Cocito e lo Stige, e *[C]* gli esseri dell'oltretomba, i morti e ancora tutti quegli altri nomi, che al solo sentirli pronunciare, come è facile immaginare, fanno rabbrividire. Ora, può darsi che da un altro punto di vista ciò torni utile, ma noi ci preoccupiamo per i guardiani, che per tali brividi non ci si riducano febbricitanti, o troppo fiacchi».

«E non è un timore infondato», riconobbe lui.

«Li toglieremo di mezzo, dunque?».

«Senza dubbio».

«Dovremo allora seguire tutt'altro orientamento nel parlare e nel far poesia?».

«È logico». *[D]*

«E cancelleremo anche i gemiti e i pianti degli uomini illustri?».

«Per forza – rispose lui – dato che anche prima si è fatto così».

«Considera però – dissi – se si è fatto bene a toglierli oppure no. La nostra tesi è che un uomo dabbene non dovrà considerare la morte di un altro uomo dabbene, a cui per giunta sia legato da amicizia, come un male terribile».

«Sì, noi sosteniamo proprio questo».

«Di conseguenza non dovrebbe disperarsi per lui come se gli fosse accaduta chissà quale sciagura».

«No certamente».

«E poi sosteniamo anche questo che un tal uomo sa bastare a se stesso per quanto concerne la realizzazione di una vita felice e più di *[E]* ogni altro ha un minimo bisogno del suo prossimo».

«È vero», ammise.

«Pertanto, lui, meno di tutti sentirà come un grave lutto l'essere privato di un figlio, o di un fratello, o delle ricchezze o di qualche altro bene simile a questi».

«Certo, in misura molto minore».

«E molto meno si lamenterà, e quando gli cadesse addosso una qualche disgrazia saprebbe sopportarla con la massima dignità».

«Indubbiamente».

«È giusto dunque toglier via i lamenti degli uomini di gran fama, per lasciarli alle donne, e non a donne di carattere, ma piuttosto a *[388 A]* uomini da nulla, di modo che quelli che noi diciamo di voler preparare alla difesa dello Stato si guardino bene dall'imitare comportamenti di gente siffatta».

«Ben detto».

«E allora torneremo a pregare Omero e tutti gli altri poeti di non mettere in scena un Achille, il figlio di una dea, mentre *talora giace su un fianco, tal altra / si trova supino, tal altra ancora piegato innanzi,* oppure, mentre ritto sui piedi, *si aggira fuori di sé [B] sulla spiaggia del mare agitato*[93]; o anche nell'atto di chi con ambedue le mani, prendendo polvere mista a cenere, se la sparge sul capo[94]. Neppure dovrebbe mostrarci, come in effetti ci ha rappresentato, un Achille che indulge a pianti e lamenti, e neppure un Priamo, un uomo di stirpe quasi divina, nell'atteggiamento di un supplice e di chi, *avvoltolandosi nel fango / chiama nome per nome ciascuno degli uomini*[95].

«Ma con ancor maggiore insistenza lo inviteremo a non ritrarre gli dèi affranti dalla sofferenza, mentre dicono: *[C] Ahimè disgraziata, ahimè sventurata madre di un eroe*[96]. E se proprio volessero così ritrarli, che al-

meno si trattengano dal rappresentare il principe degli dèi in una forma così distante dal vero dal mettergli in bocca queste parole: *Che terribile spettacolo! Un uomo a me caro, inseguito tutt'intorno alla rocca, / lo vedo coi miei occhi e il mio cuore è tutto un lamento*[97]; oppure queste altre: *Me infelice, perché Sarpedone, per me il più caro degli uomini [D] / è destino che soccomba per mano di Patroclo, il figlio di Menezio*[98].

«Se infatti, caro Adimanto, i nostri giovani dovessero prendere sul serio questi racconti, anziché scherzarci sopra come fossero cose non degne di considerazione, sarebbe poi difficile che qualcuno di loro potesse sentirsi responsabile o colpevole, quando gli succeda di assumere nei fatti e nelle parole atteggiamenti similari, essendo, dopotutto, soltanto un essere umano. Piuttosto, senza alcun ritegno né dignità, ad ogni minima contrarietà si abbandonerebbe a lamentazioni e a pianti». *[E]*

E lui: «Dici cose verissime».

«Tali comportamenti non hanno motivo di esistere, come il nostro ragionamento ha dimostrato; e d'altra parte ad esso bisogna attenersi finché un'altra argomentazione più rigorosa di questa non ci abbia persuasi».

«Effettivamente questi comportamenti non devono esistere».

«D'altra parte, non dovrebbero neppure essere troppo disposti al riso. È un fatto che, quando uno si lasciasse andare a una risata incontrollata si esporrebbe ad un altrettanto incontrollato mutamento d'umore».

«Pare anche a me», disse lui.

«Né, quindi, sarebbe accettabile *[389 A]* che qualcuno ci dipingesse uomini di riguardo, o addirittura dèi, in preda al riso».

«Sicuramente».

«Dunque non approveremo questi versi di Omero sugli dèi: *una risata senza fine scoppiò fra gli dèi beati / come videro Efesto affannarsi per la casa*[99].

«Sulla base del tuo discorso tali espressioni risultano inaccettabili».

«Certo – disse –, se vuoi attribuirmene la paternità. Comunque, sono cose *[B]* inammissibili».

La sincerità, la temperanza e l'obbedienza sono le virtù che vanno poste a modello nei miti

«Ma anche della verità bisogna avere la massima considerazione. Ora, se quel che si è detto ha fondamento, e se la finzione non ha mai alcuna effettiva utilità riguardo agli dèi, e invece, usata come un farmaco, può essere di vantaggio agli uomini, è evidente che un tal rimedio va messo nelle mani del medico, e non alla portata del primo venuto».

«È evidente», disse.

«Pertanto, i reggitori dello Stato, e non altri, potranno far ricorso alla menzogna nei riguardi dei nemici o degli stessi cittadini, ma solo per il bene della Città; su un tale estremo rimedio nessun altro dovrebbe mettere mano. *[C]* E potremmo dire che la menzogna di un privato cittadino nei confronti di questi magistrati equivarrebbe – ed anzi sarebbe una colpa ancor più grave – alla bugia detta da un paziente al suo medico o da un atleta al suo allenatore, quando si volesse tacere la verità sulle proprie condizioni fisiche; o anche equivarrebbe al tenere all'oscuro il capitano delle vere condizioni della nave e dei marinai, o delle proprie condizioni, o di quelle dei compagni di navigazione».

«È assolutamente vero», ammise. *[D]*

«Se, dunque, nel nostro Stato uno dovesse cogliere in flagranza di menzogna qualcun altro, *si tratti di artigiano, / di profeta, guaritore di mali, o lavorante del legno*[100], lo dovrà puni-

re come si trattasse di uno che introduce costumi sovversivi e rovinosi per la Città, non meno che per una nave».

«Per forza – osservò lui – se vogliamo che le azioni siano coerenti coi principi».

«Ma poi non ci sarà bisogno per la nostra gioventù anche di temperanza?».

«Come no?».

«E il culmine della temperanza non sta forse nell'obbedienza *[E]* ai superiori, e nell'essere noi stessi superiori ai piaceri del mangiare, del bere e del sesso?».

«Mi pare proprio di sì».

«Riconosceremo dunque che è ben detto, quanto Omero mette in bocca a Diomede: *caro mio, fa' silenzio, e da' retta alle mie parole*[101]; e anche il seguito di questi versi: *andavano gli Achei spirando forza / in silenzio, temendo i loro capi*[102], nonché tutti gli altri dello stesso tenore».

«Va bene».

Esempi di comportamenti negativi attribuiti dai poeti agli dèi e proposti come modelli di vita

«Ma che dire di quest'altro verso: *ubriacone, dal muso di cane e dal cuore di cervo*[103] *[390 A]* e di quelli successivi? Ti sembran ben fatti? E ti paiono belli tutti quegli atti di insubordinazione dei subalterni rispetto ai loro capi espressi in prosa o in poesia?».

«Non mi sembrano certo edificanti».

«Direi anch'io che non sono cose adatte alle orecchie dei giovani che tendano alla temperanza; anche se non fa stupore, che per altro verso suscitino diletto. Che ne dici?».

«Va bene così», rispose.

«E poi raffigurare l'uomo più sapiente mentre afferma che per lui la situazione migliore di tutte si ha quando *le mense siano piene [B] / di pane e di carni e attinga vino dal cratere / il coppiere, e lo porti e lo versi nei calici*[104], ti sembra un bell'esempio da sentirsi dire per un giovane che abbia di mira la temperanza? Oppure che dire del verso: *morire di fame è la cosa più triste, e compiere il proprio destino*[105]?

«E ti par una bella cosa descriverci Zeus, che si dimentica, come se niente fosse, *[C]* di tutto quanto aveva stabilito – lui che era l'unico sveglio, mentre ogni altro essere, divino e umano, era preda del sonno –, travolto dalla passione d'amore, e che resta così turbato alla visione di Era, da non voler neppure recarsi in camera da letto, ma da voler lì per lì giacere con essa, confessando di essere travolto da passione ancor più della prima volta in cui si erano incontrati e amati di nascosto dai loro genitori?[106] E nemmeno si può accettare la catena con cui Efesto legò Ares e Afrodite, per motivi del genere[107]».

«No, per Zeus! – esclamò –. Non direi proprio che ciò sia conveniente». *[D]*

«Ma se – continuai – altre imprese di resistenza ad ogni avversità fossero raccontate o veramente compiute da uomini famosi non sarebbero queste degne d'essere viste e udite? Ad esempio i seguenti versi: *battendosi il petto rivolgeva al suo cuore questo rimprovero: / fatti forza o cuore; ché hai sopportato ben altro, cose da cani*[108]».

«Senza dubbio», disse.

«E poi non si deve permettere che questi nostri uomini si lascino corrompere e siano avidi di ricchezze». *[E]*

«Per niente al mondo».

«E quindi per loro non è fatto questo canto: *i doni placano gli dèi, ed essi placano pure nobili sovrani*[109]. Neppure si può dar ragione a Fenice, il maestro di Achille, quasi fosse nel giusto quando consigliava di aiutare gli Achei solo in cambio di doni, ma in

assenza di essi di non deporre la sua ira[110]. E parimenti non potremo imputare ad Achille una tale avidità da accettare i doni di Agamennone[111], e da pretendere un riscatto *[391 A]* per restituire il cadavere, e, in caso contrario, da rifiutarsi[112]».

«È proprio sbagliato – ammise – lodare tali comportamenti».

«Ed è solo per riguardo ad Omero che io mi trattengo dal chiamare empietà l'attribuire ad Achille tali atteggiamenti – e pure il dar credito a chi li attribuisce –, e anche siffatte imprecazioni rivolte ad Apollo: *mi hai messo nei guai, lungisaettante, di tutti gli dèi il più spietato; / ti renderei la pariglia, se solo potessi*[113]. *[B]*

«E allo stesso modo mi sembra indecoroso che Achille si ribellasse al fiume[114], che pure era un dio, e fosse pronto ad ingaggiare con esso battaglia.

«Non è neppure credibile che egli, per dirla con le sue stesse parole, *volesse dare le sue chiome all'eroe Patroclo morto, perché se le portasse*, e desse esecuzione a questo proposito, pur essendo esse già consacrate ad un altro fiume, lo Sperchio[115]. Né si deve pensare che trascinasse Ettore intorno al sepolcro di Patroclo[116], o che sgozzasse i prigionieri catturati sulla pira[117].

«Orbene, noi non possiamo affermare che tutto ciò sia detto in ossequio alla verità, e pertanto non permetteremo *[C]* che i nostri giovani si convincano che Achille, figlio di una dea e di Peleo[118] – un uomo, quest'ultimo, di eccezionale temperanza e nipote di terzo grado di Zeus[119] –, allievo di Chirone[120], maestro dei più saggi, fosse a tal punto squilibrato, da ospitare in sé due malattie fra loro contrarie: piccineria e avidità, da un lato, e dall'altro prepotenza nei confronti degli uomini e degli dèi».

«Ben detto», osservò.

L'indegna condotta attribuita agli dèi finisce per legittimare i comportamenti immorali degli uomini

«Ma – aggiunsi – neppure da questa storia ci lasceremo convincere, né permetteremo che si divulghi; ossia che Teseo, figlio di Posidone, e Piritoo figlio di Zeus *[D]* osassero perpetrare così gravi rapine[121], e che qualche altro figlio di un dio o eroe osasse imbarcarsi in imprese così terribili ed empie, quali ora, inventandole di sana pianta, si raccontano di loro. Costringeremo allora i poeti a dire che tali gesta non sono imputabili a questi personaggi, oppure che questi personaggi non sono figli di dèi, di modo che non possano sostenere l'una cosa e l'altra insieme; e non abbiano poi l'ardire di convincere i giovani che gli dèi son causa di mali, e che gli eroi non sono affatto meglio di noi uomini. Oltre a tutto, *[E]* ciò non è per nulla conforme a verità e a santità, come si è affermato prima, quando abbiamo dimostrato l'impossibilità che i mali provengano dagli dèi[122]».

«Come no?».

«Queste cose poi fanno danno a chi le ascolta, perché qualsiasi poco di buono avrà già bell'e pronta la scusa, quando sia convinto che i suoi reati li compiono o il hanno compiuti anche i consanguinei degli dèi, *i parenti stretti di Zeus, in onore dei quali sulla rupe dell'Ida / si trova l'altare del padre Zeus, <alto> nell'aria* e *nei quali il sangue divino non è ancora dileguato*[123].

«Orbene, per tutti questi motivi bisogna smetterla con tali miti, perché non *[392 A]* ingenerino nei nostri giovani una particolare propensione ai delitti».

«È evidente», disse.

«Ora – ripresi –, sul problema della determinazione dei miti che si possono o non si possono raccontare quale altro genere di discorso ci resta da

fare? Già si è detto del modo in cui si deve trattare degli dèi, dei demoni, degli eroi e degli abitanti dell'Ade».

«Certamente».

I modelli di comportamento proposti dai poeti vanno giudicati col criterio della giustizia

«Allora resta solo da occuparci degli uomini?».

«È chiaro».

«Tuttavia, per ora ci è impossibile mettere ordine in tale materia».

«Per quale motivo?».

«Perché, a mio giudizio, dobbiamo riconoscere che i poeti e i mitografi *[B]* si sbagliano di grosso sul conto degli uomini quando affermano che molti disonesti sono felici e molti onesti felici; che l'ingiustizia, purché non traspaia, rende un buon servizio, e che la giustizia sarà pure un guadagno per gli altri, ma in casa propria è solo una perdita. Ora, di questi precetti bisogna vietare la diffusione, mentre si dovrebbe obbligare a cantare e a mettere in miti i valori contrari. O non credi?».

«Ne sono pienamente consapevole», disse.

«Allora, se approvi quanto affermo, debbo ritenerti d'accordo anche su ciò che da un pezzo cerchiamo».

«Esatta supposizione». *[C]*

«Però, potremo fare quei discorsi che abbiamo fatto solo quando avremo scoperto l'essenza della giustizia, e come essa risulti per sua natura utile a chi la pratica, sia che egli venga riconosciuto virtuoso, sia che no».

«Verissimo», disse.

L'aspetto formale della poesia e l'educazione dei Custodi

Superiorità della narrazione diretta sulla forma poetica imitativa e mista

«Diamo, a tal punto, per conclusa la ricerca sul contenuto dei discorsi. Dopo di ciò, se non erro, si tratterà di analizzare l'aspetto formale, di modo che da parte nostra si sia esaurientemente esaminato sia quello che va detto sia il modo in cui si deve dirlo».

E Adimanto: «Ora, però, non riesco a seguire il tuo ragionamento». *[D]*

«Eppure – gli obiettai –, è necessario che tu comprenda. Forse capirai meglio formulando il problema in questi termini. Non ti pare che tutto quello che i creatori di miti e i poeti raccontano si riduca ad una esposizione di fatti passati, presenti o futuri?».

«E che altro potrebbe essere?», domandò.

«E non è vero che essi fanno la loro esposizione o tramite un racconto diretto o per via di imitazione, o in ambedue i modi?».

«Anche su questo punto vorrei vederci più chiaro».

«Ho l'impressione di essere un maestro buffo e confuso – dissi –; perciò alla stregua dei cattivi oratori cercherò *[E]* di chiarirti il mio pensiero, lasciando perdere l'insieme e prendendo un particolare. Dimmi un po', hai presente l'inizio dell'*Iliade* dove il poeta racconta che Crise pregò Agamennone di restituirgli la figlia, che questi si infuriò e che quello, poiché *[393 A]* non ottenne ciò che voleva, invocò vendetta dal dio contro gli Achei?».

«Sì, l'ho presente».

«Sai, allora, che fino a questi versi: *e scongiurava tutti quanti gli Achei / e più di tutti i due Atridi, reggitori di popoli*[124], il poeta si esprime in prima persona, e non prova nemmeno a sviare la nostra mente come se fosse un altro a parlare e non lui. Ma da questo punto in avanti prosegue fingendo d'essere Crise e *[B]* non lascia nulla di intentato perché il narratore non risulti essere Omero, ma lo stesso

anziano sacerdote. E peraltro, tutto il resto della sua opera non si discosta molto da questa forma, sia per quanto concerne le vicende ambientate in Ilio e in Itaca, sia quelle descritte nell'intera *Odissea*».

«Proprio così», disse.

«Eppure, nonostante tutto, non si tratta sempre di una narrazione, sia quando, di volta in volta, si riferiscono direttamente le parole dei personaggi, sia quando si intercalano dei passaggi fra un discorso e l'altro?».

«Come no?». *[C]*

«Ma quando uno parla mettendosi nei panni di un altro, non diremo che cercherà di adattare, quanto più gli riesce, il suo modo di esprimersi al personaggio che egli preannunzia come interlocutore del discorso?».

«Lo diremo, altro che!».

«E, dunque, adattarsi ad un altro o nel timbro di voce o nell'aspetto, non è forse imitare quello di cui si vestono i panni?».

«E con questo?».

«A quanto pare, nel far ciò, Omero stesso e tutti gli altri poeti costruiscono il loro racconto sulla base della imitazione».

«Non c'è il minimo dubbio».

«Se però il poeta non nascondesse mai se stesso, tutta *[D]* la sua opera e la sua narrazione risulterebbero esenti da imitazione. In ogni caso, per evitare che tu torni a dirmi di non aver capito, ti spiego subito come ciò potrebbe verificarsi.

«Sai bene che se Omero, dal momento in cui introduceva Crise con il riscatto della figlia a supplicare gli Achei, e soprattutto i loro re, non si fosse messo a parlare come Crise, ma avesse continuato a farlo in prima persona, non avremmo a che fare con un'opera di imitazione, ma con una pura narrazione, la quale sarebbe stata più o meno di questo tenore (e qui mi esprimo in prosa, perché non sono un poeta). *[E]*

«"Il sacerdote si fece avanti augurando che gli dèi concedessero ai presenti di conquistar Troia senza danni, e <chiedeva> che liberassero sua figlia in cambio del riscatto e anche per timore del Dio. A queste parole tutti rispettosamente acconsentirono, tranne Agamennone, il quale anzi si infuriò e gli ingiunse di andarsene immediatamente e di non farsi più vedere, perché in tal caso lo scettro e l'infula del dio non l'avrebbero scampato dalla morte. E prima che sua figlia gli fosse restituita – aggiunse – sarebbe invecchiata con lui in Argo. Che se ne andasse, dunque – così gli imponeva – e che non lo provocasse *[394 A]*, se voleva far ritorno a casa sano e salvo. Il vecchio, a sentire <tali minacce> si impaurì e se ne andò senza dire parola. Quando però fu lontano dall'accampamento, levò molte preghiere ad Apollo, chiamandolo coi suoi epiteti divini, ricordandogli, se mai gli avesse fatto doni che aveva gradito, la costruzione di templi e l'offerta di sacrifici, e richiedendone ora il contraccambio; e cioè lo supplicava che, in grazia di queste sue benemerenze, agli Achei il dio facesse scontare coi suoi dardi le lacrime che lui ora versava".

«Questa, caro amico – conclusi –, sarebbe la forma *[B]* di un racconto diretto senza ricorrere alla figura della imitazione».

«Ho capito», disse.

I generi di poesia imitativo-drammaturgico, narrativo-ditirambico e il genere misto, tipico dell'epica

«Allora – seguitai – comprenderai anche che si ha una forma espositiva tutta diversa, quando si sopprimono gli interventi del poeta che si pongono fra una battuta e l'altra dei personaggi e resta solo il puro dialogo».

«Sì, l'ho chiaro – ammise lui –: si

tratta più o meno dell'andamento della tragedia».

«Esatto! Ormai credo di poterti chiarire anche quello che poc'anzi non riuscivo a spiegarti, e cioè che esiste un certo genere di poesia e di mitologia *[C]* che è totalmente fondato sulla imitazione, proprio come tu dici avvenire nella tragedia e nella commedia; e che ne esiste pure un altro che si fonda sull'intervento diretto del poeta; questa forma si trova in particolare nei ditirambi[125]. C'è, infine, una terza specie che si esprime in ambedue i modi, e si ha nella poesia epica e, abbastanza spesso, anche in altre forme letterarie. Ci siamo intesi?».

E lui: «Finalmente comprendo quello che prima[126] volevi significare».

«Ricordati, però, che prima si era già arrivati alla formulazione di ciò che era lecito dire e restava solo da vedere la forma in cui andava detto».

«Mi ricordo». *[D]*

«Questo, propriamente, intendevo: che era necessario decidere di comune accordo se nella stesura dei loro racconti bisognasse lasciare mano libera ai poeti nel ricorso all'imitazione, oppure se alcune volte quest'uso fosse loro concesso ed altre, e in quali circostanze si desse l'un caso e l'altro; o, infine, se l'educazione dovesse affatto escludersi».

Casi in cui bisogna escludere l'imitazione dall'educazione dei Custodi

«Scommetto – osservò – che tu vuoi vedere se ammettere o no nella nostra Città la tragedia e la commedia».

«Non l'escludo – gli risposi –, ma forse intendo dire dell'altro. Del resto, nemmeno io ho le idee chiare, ma dove il discorso come un vento ci porta là intendo andare».

«Ben detto!», approvò lui. *[E]*

«Dunque, Adimanto, fa' mente locale a questo problema: se i nostri guardiani devono essere imitatori oppure no. O altrimenti considera se per caso anche la seguente conclusione non derivi dal discorso di prima[127]; ossia che ciascuno possa assolvere bene ad un sol compito, ma non a molti, perché, quand'anche ci provasse, per voler strafare, in tutti i casi fallirebbe lo scopo di guadagnarsi buona reputazione».

«E, d'altra parte, come potrebbe?».

«Di conseguenza, lo stesso discorso vale anche per l'imitazione: è possibile imitare molte cose altrettanto bene che una sola?».

«Certamente no». *[395 A]*

«È raro che uno possa assolvere ad un compito di un qualche rilievo, e farsi imitatore, un buon imitatore, di molti modelli, quando neppure in due forme imitative che sembrano fra loro così vicine, quali la commedia e la tragedia[128], le stesse persone riescono a riscuotere il medesimo successo nelle loro imitazioni. E tu stesso non le chiamavi imitative queste due arti?».

«Sono anch'io del tuo avviso: le stesse persone non potrebbero riuscire ugualmente bene».

«Né uno può essere rapsodo ed attore insieme»[129].

«È vero».

«Ma neanche gli attori portati per i ruoli tragici sono gli stessi di quelli adatti alle parti comiche; *[B]* eppure si tratta pur sempre di imitazioni. O non è vero?».

«Certo, sono imitazioni».

«Ma non basta, Adimanto. Mi pare che la natura umana abbia sfaccettature ancor più minute di queste: ad esempio, le riesce impossibile imitare bene più modelli e pure fare quei modelli cui le copie s'ispirano».

«Verissimo», ammise lui.

«Se dunque vorremo tener per buono il discorso precedente[130], stando al quale i nostri guardiani do-

vranno essere esonerati da ogni altro lavoro, *[C]* per impegnarsi con la massima dedizione a garantire la libertà dello Stato, trascurando ogni altro impegno che non sia finalizzato a tale scopo, bisogna che essi non facciano o imitino modelli diversi da questo. E se proprio volessero prendersi un modello, dovrebbero imitare quelli a cui sono avvezzi fin da bambini; ossia gli uomini coraggiosi, temperanti, pii, liberi, insomma, dotati di ogni virtù che sia simile a queste. Gli esempi meschini invece, né li debbono tradurre in pratica né devono saperli imitare, e così ogni cosa vergognosa perché non capiti che, partendo da una semplice imitazione poi trovino gusto ad essere quel che imitavano. *[D]* O non ti sei accorto che l'imitazione, qualora si protragga troppo oltre l'età della giovinezza, si consolida in forma di costume e di natura, sia per quanto riguarda il corpo, che la voce, che il modo di pensare?».

«È proprio così», ammise.

«Pertanto – aggiunsi – vieteremo a quelli di cui affermiamo di voler occuparci e che hanno da diventare uomini virtuosi, di imitare, essendo uomini, una donna, giovane o vecchia, magari nell'atto di insultare il marito, o di inveire contro gli dèi, o mentre si pavoneggia, presumendo *[E]* d'essere felice, o viceversa mentre si arrende alle sventure fra sospiri e lamenti; e tanto meno dovremo permettere che imitino una donna malata, o innamorata, o nelle doglie del parto».

«Per nessun motivo», disse lui.

«Ma neppure schiavi o schiave, che si comportino da par loro».

«Neppure questo».

«E neppure mi sembra logico che essi imitino uomini malvagi e vili, che assumano comportamenti antitetici a quelli che abbiamo esposto, scambiandosi battute in un linguaggio in-giurioso, o scanzonato, oppure osceno, da ubriachi *[396 A]* o da sobri; e poi ancora che si lascino andare, a gesti e a parole, ad atteggiamenti indecorosi riguardo a sé e nei confronti degli altri. Io credo che, di norma, neppure i folli debbano scegliersi come modelli, né per quanto concerne il modo di fare né quello di parlare. Certo, i pazzi, oltreché i malvagi, uomini o donne che siano, vanno conosciuti, ma non si deve fare o copiare quello che essi a loro volta fanno».

«Giustissimo», ammise.

«E poi – seguitai –, i fabbri, e gli artigiani di altre professioni, *[B]* i vogatori delle triremi, o i loro capi, o altri uomini di tal genere, dovranno forse prenderli a modello?».

«E come potrebbero – obiettò –, se neppure si concede loro di prestar attenzione a mestieri di tal genere?».

«E cercheranno di imitare cavalli che nitriscono, tori che muggiscono, fiumi che scrosciano, oppure il rumoreggiare del mare, dei tuoni, e tutte le altre cose simili a queste?».

«Ma – disse –, non s'è fatto loro divieto e di uscir di senno, e di scimmiottare chi ne fosse uscito?».

«Insomma – osservai –, se ben comprendo quel che dici, esiste un certo modo di parlare e di raccontare al quale deve attenersi chi è dabbene *[C]* sotto ogni profilo, quando ha qualcosa da dire. C'è poi un altro modo, tutto diverso da questo, che sempre apparterrebbe e nel quale si esprimerebbe chi, per nascita e per formazione, è l'opposto di quel primo tipo d'uomo».

«E quali sarebbero questi modi?» domandò.

Anche l'imitazione ha effetti positivi, quando spinge a immedesimarsi in ruoli moralmente validi

«Mi pare – risposi – che un poeta di valore, quando nella stesura della sua

opera, giunge a riportare qualche discorso o qualche azione dell'uomo virtuoso dovrebbe volere sostituirsi a lui nel racconto e non provare vergogna ad aderire ad un tale modello, ed anzi accentuare questa adesione quando si trattasse *[D]* di un personaggio valoroso che agisce in maniera risoluta e secondo saggezza, e invece attenuarla e ridurla, quando l'uomo a cui si rifà, giace colpito da malattia o da passione d'amore o da ubriachezza o da altre disavventure del genere. Qualora, invece, si imbattesse in qualche personaggio indegno di lui, non vorrà seriamente conformare se stesso ad un individuo peggiore, se non per un breve istante, quando, caso mai, costui ne combini una giusta; per il resto, però, lo tratterrà la vergogna, l'inesperienza, e il rifiuto di ricalcare *[E]* e di conformare se stesso in quei dati stampi di qualità deteriore che egli in cuor suo non apprezza, se non per amore di gioco».

«È probabile», disse.

«Dunque, egli userà una forma letteraria simile a quella che poc'anzi abbiamo descritto[131], ovvero parteciperà ad ambedue i tipi di esposizione – dell'imitazione e della narrazione diretta –, ma della prima per breve tratto, della seconda invece per la gran parte. O non val nulla quello che sto dicendo?».

«Tutt'altro – rispose –. Hai presentato in modo eccellente come dovrebbe essere il nostro narratore ideale». *[397 A]*

«E poi – ripresi – chi non assomiglierà a costui, tanto meno varrà, quanto più farà oggetto di narrazione ogni soggetto e nessuno riterrà indegno di sé, al punto da non esitare davanti ad un pubblico numeroso a riprodurre con cura meticolosa tutti i generi di realtà, come, appunto, quelli che poc'anzi[132] enumeravamo: i tuoni, l'ululato dei venti, il rumore della grandine, degli assi delle ruote e delle carrucole, il suono della tromba, del flauto e della zampogna, nonché le voci di tutti gli altri strumenti musicali. E non solo questi, ma anche il verso dei cani, delle pecore e degli uccelli. *[B]* Così la sua recita si esaurirà nell'imitazione di voci e di figure e concederà ben poco spazio al racconto».

«Anche questo – disse – è necessario».

«Eccoti allora – conclusi – i due tipi di esposizione di cui trattavo».

«Effettivamente», disse Adimanto.

«Ebbene, di questi l'uno rivela limitate possibilità di variazione e se l'oratore conferisce alla sua dizione la giusta cadenza e armonia, e nella misura in cui parla come si deve, su per giù si mantiene sempre sullo stesso tono e in un'unica armonia, perché le variazioni, in effetti, avvengono in misura irrilevante. E pure *[C]* nel ritmo per lo più segue un andamento regolare».

«Certamente – ribadì – le cose vanno in tale maniera».

«Ma che cosa diremo dell'altra forma di espressione? Non richiede forse, se vuole essere ben fatta, forti contrasti, tutti i tipi di armonia, tutti i ritmi e, proprio per questo, di avere l'intera gamma delle variazioni?».

«Sì, deve essere così».

«Ora non ti parrebbe che tutti i poeti e i dicitori rientrino in un tipo di recitazione o nell'altro, ovvero in una terza forma che nasce dalla fusione delle prime due?».

«Per forza», ammise. *[D]*

«E allora – domandai – come ci comporteremo? Accetteremo nella nostra Città tutti questi stili, oppure uno dei due generi allo stato puro, o il terzo di forma mista?».

«Fosse per me – rispose lui – la spunterebbe il genere puro che ha per modello l'uomo onesto».

«Però, Adimanto, anche il genere composto ha un suo fascino, mentre di gran lunga il più attraente, per i giovani, per gli insegnanti e per la gran massa della gente è la forma contraria a quella che tu hai scelto».

«Non c'è dubbio, è la più affascinante».

«Ma forse – aggiunsi – tu non la ritieni confacente *[E]* al nostro Stato, perché da noi non si trova un uomo dall'attività bivalente o polivalente, dal momento che ciascuno esercita un'unica professione».

«In effetti, non sarebbe idonea».

«E non è forse questo il motivo per cui solo in una Città come la nostra noi potremmo trovare un calzolaio calzolaio e che non faccia, oltre al suo mestiere, anche il nocchiero, oppure un contadino contadino che non eserciti la professione del giudice oltre quella dell'agricoltore; e anche un soldato soldato, il quale non si divida fra l'arte bellica e la mercatura; e così via?».

«È vero», ammise. *[398 A]*

«E se per caso, come non è da escludersi, si presentasse alla nostra Città, con l'intenzione di mettere in scena le proprie opere, un poeta che, in virtù della sua abilità, sapesse recitare tutte le parti e imitare ogni modello, non mancheremmo certo di venerarlo come un uomo divino e meraviglioso, e ricco di fascino. E, tuttavia, gli diremmo anche che non c'è posto nel nostro Stato per un uomo come lui, né che ci potrebbe essere, e lo dirotteremmo verso altre Città, non prima di avergli versato sul capo essenze profumate e di averlo bendato con nastri di lana. *[B]* In verità, a noi, che miriamo a quel che è utile, servirebbe un poeta o un narratore di miti, magari meno piacevole, però più serio, che ci recitasse la parte dell'uomo per bene e dicesse le cose da dirsi secondo quella tipologia da noi stabilita, quando abbiamo messo mano all'educazione dei soldati».

«Faremmo esattamente così – ammise – se ne avessimo la possibilità».

Il canto e la melodia nella educazione dei Custodi

Il recitato, l'armonia, il ritmo e i criteri che determinano la scelta dell'armonia

Al che osservai: «A tal punto, caro amico, ho proprio l'impressione che la parte della musica che si applica ai discorsi e ai racconti sia nel complesso esaurita; infatti, si è trattato e di ciò che va detto e del come va detto».

«Parrebbe anche a me», aggiunse. *[C]*

«Dopo questo tema – seguitai – non ti pare che resti da trattare il genere del canto e della melodia?».

«Senz'altro».

«E se solo ci attenessimo ai principi di prima, non è vero che ognuno di primo acchito saprebbe trovare quel che dovremmo dire a tal proposito, ossia come tali generi devono essere?».

E Glaucone ridendo: «Ho paura, Socrate, di non essere incluso in questi "tutti", perché al momento non mi sento in grado di riconoscere quali si debba dire che siano, anche se una mezza idea pur l'avrei».

«Però – ripresi – almeno questo sei all'altezza *[D]* di dirlo; che la melodia si compone di tre parti: il recitato, l'armonia e il ritmo. E ciò sarebbe già un primo passo».

«Sì, questo sì», ammise.

«E dunque quel tanto di discorso che la costituisce non si differenzia per nulla dal discorso non cantato e pertanto deve ricondursi alla sua stessa tipologia e alle stesse modalità che in precedenza abbiamo illustrato».

«È vero», disse.

«E l'armonia e il ritmo devono seguire il recitato».

«Come no?».

«D'altra parte abbiamo anche affermato che nel discorso non c'è posto per lamentazioni e pianti».

«No, infatti». *[E]*

«E quali sono le armonie che si intonano al lamento? Dimmelo, perché dopotutto sei tu il musico[133]».

«Sono la mixolidia e la sintonolidia e altre dello stesso tipo».

«Dunque, queste vanno scartate, perché non son buone neppure per le donne – s'intende, per le donne dabbene –; figuriamoci per gli uomini!».

«Senza dubbio».

«E tanto meno l'ubriachezza e l'ignavia e l'indolenza si addicono ai Custodi».

«Come no?».

«E quali sono le armonie effeminate e conviviali?».

«La ionica e la lidia – rispose –, le quali per l'appunto da alcuni son dette armonie rilassanti». *[399 A]*

«E possiamo ammetterne l'uso per uomini votati alla guerra?».

«Niente affatto – disse –. Certo che di questo passo c'è il rischio che non ci restino che l'armonia dorica e la frigia»[134].

Ed io di rimando: «Non sono un esperto di armonie, ma vorrei che tu mi lasciassi solo quella che sappia riprodurre come si deve le voci e i toni dell'uomo valoroso, impegnato in azioni di guerra e in missioni che implicano l'uso della forza, il quale, se pure la buona sorte l'abbandona e va incontro a ferite, *[B]* alla morte, o a qualche altra sciagura, in tutte queste contrarietà non lascia il suo posto e resiste senza vacillare. E poi lasciamene un'altra per quando è in tempo di pace, ed impegnato in opere libere e non coatte, sia che convinca o preghi qualcuno per uno scopo – potrebbe essere un dio con preghiere, o un uomo con l'insegnamento o l'ammonizione –, sia, invece, che stia ad ascoltare un altro che a sua volta prega, o ammaestra, o dissuade. E per quanto egli, muovendo da ciò, riesca a realizzare i suoi progetti, tuttavia non monta in superbia, e si comporta in tutti questi casi con misura e moderazione, *[C]* sapendo trarre legittima soddisfazione dai propri successi. Insomma, lasciaci le due armonie – quella per le azioni di forza e quella per il tempo libero – che imitano alla perfezione le voci, qualunque siano, dell'uomo perseguitato dalla sfortuna o baciato dalla fortuna, di chi è saggio o audace».

«Ma – osservò – tu non mi chiedi di lasciarti se non quelle armonie che poc'anzi menzionavo».

«E dunque – seguitai –, nei nostri canti e nelle nostre melodie non serviranno neppure strumenti dalle molte corde e dai molti accordi».

«Non mi risulta <che servano>», disse.

«Allora non manterremo a nostre spese neppure costruttori di trigoni e di pettidi[135] *[D]* e di tutti gli altri strumenti che sian fatti di molte corde e permettono un gran numero di accordi».

«Direi di no».

«E inoltre accetterai nella nostra Città costruttori e suonatori di flauto? O non è questo lo strumento più versatile, tanto che i medesimi strumenti poliarmonici possono considerarsi una imitazione del flauto?».

«Senza dubbio», disse.

«A tal punto – notai – nelle Città ti restano a disposizione solo la cetra e la lira e nelle zone di campagna, per i pastori, ci potrebbe essere un certo tipo di siringa».

«Così, almeno, ci impone il senso del discorso». *[E]*

«Del resto, caro amico – aggiunsi –, non facciamo nulla di straordinario, quando anteponiamo Apollo a Marsia e gli strumenti dell'uno agli

strumenti dell'altro»[136].

«Per Zeus! – esclamò –. Neppure a me sembrerebbe».

«E così, corpo di un cane – osservai –, senza neppure accorgercene, abbiamo finito con l'epurare la nostra Città che poc'anzi accusavamo d'esser troppo sfarzosa».

«E abbiamo agito saggiamente», osservò.

I criteri di scelta dei ritmi poetici

«Orsù dunque, epuriamola anche del resto. Alle regole dell'armonia seguono quelle dei ritmi. In tal caso, non ci sarà da perdersi dietro a ritmi complessi e variati nei metri, ma si dovrà considerare la natura di quelli che si confanno ad una vita morigerata e coraggiosa, e poi, una volta esaminata, si dovranno forzare *[400 A]* il metro[137] e la melodia a seguire il testo, e non il testo a seguire il metro e la melodia. Quali siano poi questi ritmi sarà tuo compito spiegarlo, come è stato per le armonie».

«Ma, per Zeus – esclamò –, non so che dire! Tutt'al più posso riferirti, perché l'ho constatato di persona, che ci sono tre generi dal cui intreccio vengono i sistemi metrici[138], così come nei suoni esistono quattro toni dai quali scaturiscono tutte le armonie[139]. Ma che tipo di imitazioni siano e di qual modo di vita, questo proprio non te lo saprei dire». *[B]*

«Se è per questo – aggiunsi – potremmo anche unirci a Damone[140] per decidere quali sono i ritmi che traducono la volgarità, la violenza, oppure la pazzia e ogni altro difetto, e quali invece vadano tenuti in serbo per le qualità opposte. Mi sembra, ma non ne sono del tutto sicuro, di averlo sentito nominare un certo enoplio composto, un ritmo dattilico e uno eroico[141]. Non so come riuscisse a disporlo eguagliando le arsi e le tesi e facendolo finire indifferentemente con una breve e una lunga. E poi, se non sbaglio, definiva uno giambo e l'altro trocheo, distribuendo fra di essi quantità lunghe e *[C]* brevi. Credo che per alcuni di questi lodasse o biasimasse il movimento del piede non meno degli stessi ritmi, oppure un certo qual carattere che includeva l'una e l'altra qualità. Ma tutti questi problemi, come ho già detto, carichiamoli sulle spalle di Damone, perché la loro definizione non richiede certo un discorso da poco. Che cosa ne pensi?».

«Per Zeus, anch'io come te».

«Ma almeno questo sei in grado di discernerlo: che al ritmo armonico e a quello disarmonico tengon dietro rispettivamente effetti piacevoli e spiacevoli?».

«Come no?». *[D]*

«E poi che il ritmo armonico si accompagna al buon discorso e quello disarmonico al cattivo discorso, per una questione di affinità, e lo stesso vale per l'armonia e la disarmonia, sempre che, come si è detto[142], si voglia che siano il ritmo e l'armonia a seguire il discorso, e non il discorso a seguire il ritmo e l'armonia».

«Ma certo – ribadì – sono questi elementi a dover adeguarsi al testo».

«Ora – domandai –, lo stile del discorso e il suo contenuto non vanno forse di pari passo con la disposizione dell'anima?».

«Come no?».

«E il resto non dipende, a sua volta, dal discorso?».

«Certamente».

«E i discorsi di tono elevato, ben congegnati nella forma, nella struttura e nel ritmo non sono forse conseguenza *[E]* della bontà d'animo – si intende, non della dabbenaggine che chiamiamo bontà solo per attenuarne il significato negativo –, ossia di quell'atteggiamento mentale che nobilmente dispone il nostro carattere

morale?».

«Esattamente», rispose.

«E non sarà proprio tale disposizione che i nostri giovani dovranno perseguire a qualsiasi costo, se vogliono assolvere degnamente al loro compito?».

«Senz'altro». *[401 A]*

«D'altra parte queste connotazioni riguardano a pieno titolo anche l'arte pittorica e ogni altra che le assomiglia: la tessitura, il ricamo, l'architettura, e l'artigianato in tutte le sue attività, e perfino la natura dei corpi e quella delle piante, giacché in tutte queste realtà può esserci un'armonia o una disarmonia delle forme. E la disarmonia delle forme, la mancanza di ritmo e di equilibrio sono parenti stretti di un discorso e di un carattere sconvenienti, come le qualità contrarie sono sorelle e copie dei caratteri contrari, ossia di una condotta di vita assennata e virtuosa».

«Senza dubbio», disse. *[B]*

«Dovremo, dunque, limitarci a sorvegliare i poeti costringendoli a trasfondere nelle loro opere il modello delle buone consuetudini, oppure dovremo curare anche altri artisti, per impedire che riproducano questo malcostume, dissoluto, volgare e vergognoso nei loro quadri, nei loro edifici e in ogni altro manufatto? E a chi non sa fare che questo non si impedirà di operare qui da noi, per evitare che i nostri Custodi, allevati fra immagini di vizio, *[C]* come fra male erbe, a furia di raccoglierne e di brucarne in abbondanza, un po' per giorno da tutte le parti, non finiscano per accumulare nella loro anima, senza neppure accorgersene, un gran male? Oppure, non sarà il caso di porsi alla ricerca di quegli artisti che, per istinto sanno mettersi sulle tracce di ciò che è autenticamente bello e decoroso, per far sì che i nostri giovani, quasi vivessero in un luogo salubre, possano trarre ogni beneficio? <È' come se> da quelle belle opere, giungesse ai loro occhi e ai loro orecchi, una specie di brezza che porta *[D]* refrigerio da zone salutari, la quale, subito, fin da bambini, senza che neppur se ne rendano conto, riesce a condurli ad una forma di sintonia, di collaborazione e di affinità sostanziale con la sana ragione».

«Certo – ammise lui –, educarli così sarebbe una gran bella cosa».

Il vero musico è colui che sa riconoscere l'armonia in tutte le sue realizzazioni

«E allora – ripresi –, caro Glaucone, per i motivi che si son detti, non è forse questa l'educazione artistica più efficace? Effettivamente essa, in primo luogo fa penetrare fin nel profondo dell'anima il senso del ritmo e dell'armonia, facendovelo aderire nel modo più saldo, apportandovi una certa finezza, ed anzi rendendo fine l'anima stessa *[E]* – certo, tutto ciò vale se uno è sottoposto ad una educazione idonea, altrimenti gli capita tutto l'opposto –. In secondo luogo, chi è stato formato in questa educazione nella maniera conveniente sa subito cogliere quanto v'è di difettoso, o di mal fatto o di nato male, e a giusta ragione non lo tollera. Questo uomo loderebbe invece le cose belle e godrebbe nell'ospitarle nell'anima, ed, anzi, traendo alimento da esse, egli stesso *[402 A]* diverrebbe bello e buono. All'opposto, criticherebbe le cose malfatte e con tutti i diritti le odierebbe fin dalla più tenera età, prima ancora di essere in grado di farsene una ragione; e poi quando finalmente una tal ragione gli si facesse innanzi, l'uomo allevato in tal maniera l'accoglierebbe a braccia aperte, come una persona ben nota per un'assidua frequentazione».

«Mi sembra proprio – concluse –

che per tutti questi motivi non debba mancare una educazione musicale».

«In fondo – ripresi –, avviene come per le parole; noi non ne raggiungeremo la piena padronanza fintanto che ci non renderemo conto che le lettere erano poche di numero, eppure, a turno erano presenti in tutte le paro-le e, anziché *[B]* sottovalutarle nel grande o nel piccolo, quasi fosse inessenziale il fatto di riconoscerle, ci impegneremo al massimo per individuarle in ogni luogo, quasi che, prima di aver acquisito questa abilità noi non potessimo essere buoni lettori».

«È vero».

«E così, se anche le figure delle lettere ci apparissero riflesse nell'acqua o in uno specchio, non diresti che noi non potremmo identificarle, se prima non le avessimo conosciute nell'originale, perché si tratterebbe pur sempre della stessa arte e dello stesso esercizio?».

«Sicuramente».

«E allora, per gli dèi, io sostengo che innanzi tutto noi *[C]* non saremmo neppure buoni musici – e non solo noi, ma anche i guardiani che ci proponiamo di educare – se prima non arrivassimo a riconoscere la temperanza, il coraggio, la liberalità e la magnanimità nelle loro varie specie, e inoltre tutte le altre virtù a queste apparentate, e i vizi opposti, ogni volta che si manifestano. E neppure saremmo buoni musici se non ci riuscisse di cogliere tutte queste realtà là dove sono presenti o in se stesse, o nelle loro immagini, senza trascurarle nei piccoli come nei grandi eventi, ma ritenendole, in ogni caso, di pertinenza della medesima arte e cura».

«Ciò è assolutamente necessario», disse. *[D]*

«Dunque – ripresi –, quando si verifichi che nell'anima di un uomo si trovi un buon carattere e insieme, nel suo aspetto, i tratti che esprimono un'armoniosa corrispondenza con esso, e ne portano la medesima impronta, non sarebbe questo lo spettacolo più bello per quei fortunati cui è dato di assistervi?».

«Uno straordinario spettacolo».

«E ciò che è in sommo grado bello, non è forse anche in sommo grado amabile?».

«Come no?».

«Allora il musico potrebbe innamorarsi solo degli uomini che in misura particolare siano del genere che abbiamo descritto; se invece mancassero di armonia non potrebbero innamorarsene».

«Certamente no, se il difetto in certa misura riguardasse l'anima. Se però inerisse al corpo, in tal caso, risulterebbe tollerabile e dunque si potrebbe *[E]* amare ugualmente quella persona».

Il coronamento della musica è l'amore del bello

«Ho capito – dissi –; tu hai o hai avuto giovani amanti di tal fatta, e non ti biasimo. Ma dimmi un po': fra la temperanza e il piacere sfrenato può esserci qualcosa in comune?».

«E come potrebbe, dato che questo toglie lucidità all'uomo, non meno del dolore?».

«E con le altre virtù?». *[403 A]*

«In nessun caso».

«E con la prepotenza e l'intemperanza?».

«Più che con ogni altra cosa».

«E sapresti indicarmi un piacere più intenso e forte di quello del sesso?».

«No – rispose –, e neppure più folle».

«E l'amore moralmente giusto, non è quello che con moderazione ed equilibrio ha una naturale attrazione per ciò che è armonioso e bello?».

«Certamente», ammise.

«Sicché all'onesto amore non si dovrà aggiungere alcun elemento di

pazzia, né qualcosa che abbia a che fare con l'intemperanza».

«Non va aggiunto». *[B]*

«Allora non si dovrà aggiungergli questo piacere: di esso, insomma, non dovranno aver parte l'amante e l'amato che siano oggetto e soggetto di questo amore buono».

E lui: «No, per Zeus, caro Socrate, una tale aggiunta non s'ha da fare».

«E così mi par ovvio che nello Stato che andiamo istituendo tu fisserai per legge che all'amante sia bensì lecito trattare con effusione d'affetto e accarezzare il fanciullo che ama come un figlio, in grazia di sentimenti elevati, e previo il suo consenso, ma che, per il resto egli debba frequentare l'oggetto del suo amore in modo da non dare l'impressione di voler spingersi *[C]* oltre nel rapporto; in caso contrario offrirebbe il destro all'accusa di scarsa sensibilità e rozzezza»[143].

«È così», disse.

«E non sembra anche a te – gli domandai – che, a tal punto, il nostro discorso sulla musica sia giunto al traguardo? S'è concluso esattamente dove si doveva concludere, in quanto che la musica trova il suo coronamento proprio nell'amore del bello».

«Sono d'accordo», ammise.

L'educazione ginnico-musicale dei Custodi

L'alimentazione e il regime di vita più idonei ai guerrieri

«Dopo la musica i giovani devono essere allevati nella ginnastica».

«Senz'altro».

«E quindi, anche in questa disciplina vanno educati con cura, a partire dalla giovinezza, per tutta *[D]* la vita. A me sembra che la situazione stia in questi termini; ma vedi un po' anche tu. Non mi risulta che un corpo in buona forma possa rendere buona l'anima in grazia della propria virtù; viceversa, un'anima buona, per la sua stessa virtù, può perfezionare il corpo in misura straordinaria. E tu che ne dici?».

«Anche a me pare così», rispose.

«Dunque, una volta che l'intelligenza sia stata sufficientemente sviluppata, si potrebbe affidare ad essa la cura del corpo per quanto concerne i dettagli, e a noi riservare solo il compito di delineare *[E]* una tipologia generale, tanto per non prolungare più del dovuto il discorso. Non ti pare che così procederemmo nel giusto modo?».

«Senza dubbio».

«Ora, già si è detto[144] che per i Custodi l'ubriachezza è vietata, perché l'essere ubriaco e il non saper più dove si è andrà bene per tutti meno che per un guardiano».

«Certo – osservò – sarebbe ben buffo un guardiano che a sua volta ha bisogno di una guardia!».

«E che dire dell'alimentazione? I nostri uomini non sono forse gli atleti della gara più importante? O non è così?».

«Senz'altro». *[404 A]*

«Dunque anche per loro sarebbe indicato il regime in uso fra gli atleti d'oggi».

«Forse».

«Ma – aggiunsi – è un po' troppo soporifero, e neppure esente da rischi per quanto concerne la salute. Oppure non ti accorgi che questi atleti passano la vita dormendo, e basta che si discostino un poco dalla dieta prescritta, perché incappino in malattie serie e gravi?».

«Me ne accorgo, eccome!».

«Ci vorrebbe – precisai – un regime di vita calibrato su atleti che praticano la guerra, i quali hanno da essere sempre vigili come cani, e con la vista e l'udito quanto mai acuti, e poi anche di salute ferrea per il continuo variare, nelle missioni di guerra, delle acque,

[B] dei cibi e delle condizioni climatiche: dalla calura estiva ai rigori invernali».

«Pare anche a me».

La ginnastica, come la musica, deve essere improntata ad austerità

«Pertanto la ginnastica della specie migliore non potrebbe apparentarsi con quella musica semplice di cui poc'anzi parlavamo?».

«Come dici?».

«Una ginnastica non complicata, opportunamente condotta, fatta apposta per le operazioni di guerra».

«In che senso?».

«Ma anche da Omero – suggerii – uno potrebbe trarre utili insegnamenti a tale proposito. Non ti sfuggirà certamente che, negli accampamenti, nel rancio degli eroi non era compreso il pesce – e pensare che erano sul mare vicino all'Ellesponto – *[C]* e neppure cibi bolliti, ma solo cotti alla brace, perché questi per i soldati sono i più comodi da cucinare; starei per dire, infatti, che, dovunque si sia, è più facile ricorrere al fuoco, che portarsi appresso delle pentole».

«È vero».

«Ma neppure di condimenti, per quanto ne so, c'è traccia in Omero. E del resto! non è forse noto a tutti gli atleti in allenamento, che un corpo che vuol essere in buona forma deve rinunciare totalmente a siffatti alimenti?».

«Lo sanno bene – disse – e per questo se ne astengono». *[D]*

«Caro mio, a sentirti approvare queste regole non ti si direbbe un grande estimatore della cucina siracusana e dei sofisticati manicaretti di Sicilia».

«Anche a me non pare d'esserlo».

«E allora non ti sembrerà neppure giusto che chi desidera avere il corpo integro cerchi l'amicizia di una fanciulla corinzia».

«Assolutamente no».

«E lo stesso giudizio lo daremo anche dei dolci dell'Attica che han fama d'essere un'autentica delizia?».

«Per forza!».

«Non sbaglierei, dunque, se paragonassi questo regime alimentare nel suo complesso, a quella composizione musicale e a quel canto, *[E]* fatti di ogni genere di armonia e di ritmo».

«Come no?».

«Là però, l'eccessiva sofisticazione produceva intemperanza, qui, invece, produce malattia. Al contrario, la semplicità della musica dà luogo, nell'anima, alla temperanza, e la semplicità della ginnastica dà luogo, nei corpi, alla salute».

«È la pura verità», ammise. *[405 A]*

«E non è vero che gli ospedali e i tribunali si aprono in gran numero proprio in occasione del diffondersi in Città di intemperanze e malattie e che proprio allora prendono piede l'arte della disputa e della medicina, tanto più se ad esse si dedicano molti liberi cittadini?».

«E come potrebbe essere altrimenti?».

La litigiosità e le malattie da eccesso di cibo sono sintomi di ignoranza e di decadenza morale

«E quale sintomo più evidente di una cattiva e indecente educazione potresti avere in una Città se non il fatto che si senta la necessità di giudici e di avvocati di prim'ordine, non solo fra la gente sprovveduta, dedita ai lavori manuali, ma anche presso quelli che fanno sfoggio di un'educazione di carattere liberale? *[B]* O non ti pare indecoroso e segno di profonda ignoranza, l'essere costretti a servirsi del criterio di giustizia di altri – siano essi padroni o giudici di professione – per mancanza di uno proprio?».

«Di tutte le cose – ammise lui – questa è la più turpe».

«Ma – aggiunsi – non diresti che ce ne sia un'altra ancor più vergognosa di questa, e che si ha quando uno, non solo spreca la maggior parte della vita nei tribunali, a muovere e a subire accuse, ma anche quando, per rozzezza d'animo, ha il buon gusto di vantarsi di ciò: d'essere insuperabile nel commettere reati e abile nell'escogitar cavilli, *[C]* nel trovar tutte le scappatoie, nel destreggiarsi, in modo da cavarsela senza mai pagare la pena?[145] E tutto ciò per bagattelle, cose da nulla, non sapendo quanto più gusto e bellezza ci sia nel dirigere la propria vita in modo da non avere alcun bisogno di un giudice annoiato».

«Non c'è dubbio – ammise –: questa eventualità è assai peggiore dell'altra».

«E non ti pare indecente dover ricorrere alla medicina non a motivo di ferite o delle malattie stagionali, ma *[D]* per la nostra ignavia o per la cattiva alimentazione di cui abbiamo detto[146], per la quale noi ci riempiamo di umori e di gas come terreni di palude, costringendo i dotti discepoli i Aslepio[147] a chiamare questi mali flatulenze e catarri?».

«E in effetti – disse – questo è un modo strano e inconsueto di chiamare delle malattie».

«Se non erro – osservai –, questi mali non esistevano neppure al tempo di Asclepio, *[E]* e ciò lo deduco dal fatto che a Troia i suoi figli non trovarono nulla a ridire alla donna che diede a Euripilo ferito un rimedio dagli effetti chiaramente flogistici – vino Pramnio, medicato con una dose massiccia di farina e *[406 A]* di formaggio grattugiato – e neppure rinfacciarono a Patroclo[148] di aver prescritto questa cura».

«Certo – osservò –, si tratta di una ben strana pozione, per un uomo ridotto in quelle condizioni!».

L'eccessiva attenzione alla malattia non prolunga la vita, ma la malattia stessa con gravi danni per la società

«Non così strana – lo corressi – se pensi che prima della nascita di Erodico, gli Asclepiadi, a quanto si racconta, non facevano alcun uso di questa moderna terapia, che si prende cura della malattia in tutto il suo decorso. Erodico[149], che era maestro di ginnastica, una volta colpito dal male, *[B]* fu la prima vera vittima del proprio metodo, in quanto associò la ginnastica alla medicina; in seguito, dopo di lui, vennero molti altri».

«Ma come operò?», domandò.

«Tirando per le lunghe la sua morte – gli risposi –. In effetti seguendo attimo per attimo il decorso di una malattia mortale, né, d'altra parte, essendo, a quanto mi risulta, capace di guarirsi, lasciato ogni altro interesse visse solo per curarsi. E così, tormentandosi se appena un po' deviava dalla solita dieta, grazie alla sua scienza giunse a un'età avanzata, non cessando mai di combattere contro la morte».

E lui: «Gran bel premio questo che gli riservò la sua arte!». *[C]*

«Quello che merita chi ignora che Asclepio tenne celato ai suoi discendenti un tal genere di medicina, non perché non lo conoscesse o non l'avesse sperimentato, ma perché sapeva che dovunque ci sono buone leggi, ciascuno ha una funzione precisa nello Stato, e a questa necessariamente deve pensare, né può prendersi la libertà di giacere infermo e di farsi curare finché campa. Ed è buffo pensare che noi ci rendiamo conto di ciò nel caso degli operai, e non nel caso delle persone facoltose che han fama d'essere felici».

«Come?», domandò. *[D]*

«Un falegname che si ammali – gli risposi – chiederebbe al suo medico un farmaco, grazie al quale egli possa

vomitare o espellere con le feci; oppure gli chiederebbe di liberarlo dal male attraverso cauterizzazioni o interventi chirurgici. Se invece un medico gli ordinasse una dieta di lunga durata, o di indossare un berretto sul capo, con tutto quel che segue, obietterebbe subito che non ha tempo per giacere malato, e che per lui non varrebbe comunque la pena di vivere in tali condizioni, tutto preso dalla malattia e senza curarsi del lavoro che l'aspetta. Dopo di che, *[E]* inviato un cordiale saluto a un tal medico, e tornato alle sue abitudini, riprenderebbe da sano la sua vita di sempre; altrimenti, se il suo corpo non gliela facesse a superare la malattia, morendo, porrebbe fine ad ogni problema».

«Certo – osservò – per un uomo di questa tempra, un tal metodo di cura sembra ideale». *[407 A]*

«È perché – gli feci notare – aveva un lavoro, senza il quale non aveva più senso la vita».

«È evidente», disse.

«Invece, si può dire che il ricco non abbia davanti a sé un lavoro la cui perdita, qualora sia dovuta a cause di forza maggiore, gli renderebbe la vita impossibile».

«Così almeno si dice».

«Del resto – aggiunsi – non hai sentito quel che afferma Focilide e cioè che uno ha il dovere di praticare la virtù quando ha già di che vivere»[150].

«Io penso – obiettò – che questo dovere s'abbia anche prima».

«Non è il caso – dissi – di scontrarci con lui su questa materia. Piuttosto cerchiamo di chiarire a noi stessi se al ricco non convenga praticare quel tale mestiere, *[B]* senza il quale la voglia di vivere lo abbandonerebbe, oppure se il fatto di curarsi troppo delle malattie, il quale impediva di prestare la dovuta attenzione al mestiere di falegname e agli altri mestieri, non suscìti, invece, nessuna difficoltà alla realizzazione della massima di Focilide».

«Per Zeus! – esclamò – La suscita eccome; tanto più se si tratta di quella esagerata cura del corpo che oltrepassa i limiti della ginnastica».

«E aggiungerei anche che non agevola neppure l'amministrazione della casa, le spedizioni militari e le magistrature stabili dello Stato. Ma la cosa più grave è che essa è pure d'ostacolo all'apprendimento, al *[C]* pensiero e alla riflessione interiore perché ad ogni principio di mal di testa o di vertigine dà la colpa alla filosofia, col risultato di costituire un ostacolo insormontabile dovunque s'eserciti o si realizzi la virtù. Essa ci persuade d'essere sempre malati e senza tregua ci assilla coi problemi della salute fisica».

«È ovvio», disse.

La medicina deve curare solo quei casi in cui il ricupero di efficienza sarà totale

«Alla luce di queste considerazioni potremmo dire che Asclepio introdusse l'arte medica, e che con farmaci e interventi chirurgici debellò le malattie, restituendo il paziente al suo normale regime di vita, <solo> per coloro che, pur avendo contratto *[D]* un qualche morbo particolare, per natura o per una sana dieta godono di un fisico integro; e faceva ciò perché non fossero di peso alla collettività. Invece, quei corpi che sono sempre e per costituzione predisposti alle malattie non tentò neppure di sottoporli a una lunga cura di evacuazioni e infusioni, per non far vivere al paziente una vita lunga ma grama, e per non esporlo al rischio di aver altri figli che finirebbero per trovarsi nelle sue stesse condizioni. Insomma, egli non reputò che si dovesse curare chi comunque non avrebbe la possibilità di

portare a termine *[E]* il ciclo della sua vita, perché in questo modo non si sarebbe fatto né il suo interesse, né quello della società».

«Dici allora – domandò – che Asclepio sarebbe stato un buon uomo politico?».

«Senza dubbio – risposi –. *[408 A]* Non vedi come, grazie a questa sua attitudine, i suoi figli fecero ottima figura nella guerra di Troia e si servirono della medicina proprio nel modo che ho indicato? O hai dimenticato che anche a Menelao dalla ferita che Pandaro gli inferse *succhiarono il sangue, versando su di essa farmaci calmanti*[151]?

Dopo di che, come nel caso di Euripilo, non gli prescrissero alcuna dieta di cibi e bevande, ritenendo che fosse sufficiente una cura di farmaci a guarire uomini che prima d'essere feriti godevano di buona salute e *[B]* di un regime di vita regolato, anche se lì per lì fosse loro capitato di trangugiare una bevanda come il beverone[152]. Nei casi, invece, di uomini per costituzione malaticci, oppure intemperanti, pensavano che non fosse vantaggioso il vivere, né per se stessi né per gli altri, e che la medicina non fosse fatta per loro; anzi che neanche si dovesse curarli, neppure se fossero stati più ricchi di Mida».

«Come li fai intelligenti questi figli di Asclepio!», esclamò.

«Mi sembra giusto – gli risposi –. Eppure i tragici[153] e Pindaro[154] non ci darebbero retta, sostenendo anzi che Asclepio, figlio di Apollo, si fece convincere dall'oro a curare un uomo ricco *[C]* che ormai versava in condizioni disperate, per la quale azione cadde fulminato. Noi invece, resi edotti dalle cose dette prima[155], non potremmo accettare da loro queste due affermazioni, perché se era figlio di un dio non lo faremmo avido, e se era avido non lo faremmo figlio di un dio».

«Più che giusto – ammise –. Ma che dici a questo proposito, caro Socrate? Non è forse una bella cosa che in uno Stato ci siano buoni medici? Nel qual caso sarebbero tali quei medici che hanno trattato il maggior numero possibile di pazienti, *[D]* sia di costituzione sana, malaticcia, e parimenti quei giudici che hanno avuto per le mani temperamenti di ogni sorta».

«Indubbiamente. Ma che siano buoni davvero – gli replicai –. E tu sai quali ritengo tali?».

«Se me lo spieghi», rispose.

Come devono essere il medico e il giudice nello Stato ideale

«Ci proverò – dissi –. D'altra parte nella stessa domanda tu hai posto problemi diversi».

«In che senso?» domandò.

«I medici – precisai – sarebbero veramente perfetti, se fin da fanciulli, oltre che apprendere la loro arte, prendessero in cura un gran numero di corpi in gravi condizioni; anzi, se essi stessi potessero *[E]* contrarre ogni sorta di malattia, e non godere affatto di una sana costituzione. In effetti, io credo, non è col corpo che curano i corpi – altrimenti si dovrebbe a priori escludere che i loro corpi siano o diventino malati –, ma con l'anima, la quale non può curare con successo qualcosa se è essa stessa cattiva o se lo è diventata»[156].

«Giusto», ammise lui. *[409 A]*

«Invece, il giudice, caro amico, comanda con l'anima sull'anima. E a quest'ultima non s'addice d'essere allevata fin da giovane fra anime malvage, d'aver commercio con esse, e di attarversare esperienze di male vivendole in prima persona, sì da poter da se stessa diagnosticare con precisione i vizi altrui, come accade con le malattie del corpo. Al contrario, bisogna che essa nella sua gioventù si sia

tenuta lontana dai cattivi costumi, serbando la propria innocenza, se vuole essere moralmente perfetta e poter dare giudizi non viziati sui fondamenti del giusto. Ecco spiegato il motivo per cui i giovani per bene appaiono piuttosto sciocchi e facile preda dei raggiri *[B]* dei disonesti; il motivo è che essi interiormente non hanno in comune coi malvagi alcun tipo di esperienza».

«A dire il vero ciò capita loro piuttosto spesso».

«Per tal motivo – continuai – un buon giudice non ha da essere giovane, ma vecchio, un individuo che abbia conosciuto tardi la natura del male; ossia, non uno che l'avverta nel profondo della sua anima come qualcosa di suo, ma uno che l'abbia affrontata come una realtà estranea sita nelle anime degli altri, e che col passare del tempo abbia colto la sua essenza per conoscenza astratta e *[C]* non già per averlo personalmente sperimentato».

«Certo – notò lui –, che un giudice così risulta essere davvero nobile».

«E, tanto per tornare all'oggetto della tua domanda – aggiunsi –, anche buono. In effetti l'uomo buono è quello che ha l'anima buona. Il furbo, invece – intendo dire quello che non si fida di nessuno, che è lui stesso responsabile di molti reati e che si crede scaltro e avveduto –, quando tratta con quelli come lui sembra essere davvero bravo perché è sempre all'erta e può ispirarsi a modelli di comportamento che ha in sé. Quando però si accompagna a persone virtuose e più degne, *[D]* si rivela per uno sprovveduto, sospettando fuori luogo e non riconoscendo l'onestà di un costume, proprio perché manca di un modello corrispondente. Il fatto che dinanzi a se stesso e agli altri egli abbia l'aria di sapiente anziché di ignorante, dipende dalla circostanza che ha più a che fare con dei malvagi che non con gente per bene».

«È assolutamente vero», ammise.

«E, dunque, non sarà così il giudice buono e sapiente che intendiamo cercare, ma piuttosto come il primo. Infatti, mentre la malvagità non avrebbe mai la possibilità di conoscere né se stessa né la virtù, la virtù, in una natura ben educata, col tempo riuscirebbe ad avere un'esatta comprensione di sé e della malvagità. *[E]* Pertanto il vero sapiente mi pare quest'ultimo e non il malvagio di prima».

«E io sono d'accordo con te», confessò.

«Allora, oltre a questa funzione del giudice introdurrai nello Stato per legge anche la medicina nella forma che si è descritta, cosicché insieme ti curino quei cittadini *[410 A]* che hanno una sana costituzione e, quanto agli altri, lascino morire gli individui che sono portatori di tare fisiche e addirittura sopprimano di propria mano quelli che hanno malattie psichiche ereditarie e incurabili».

«Questa – osservò – sembra la soluzione migliore e per chi la subisce e per la collettività».

«E ovviamente, anche i giovani – aggiunsi – saranno molto restii a ricorrere agli uffici del giudice, in quanto sono educati a quella semplice arte musicale che, come abbiamo detto, è fonte di moderazione».

«Perché no?», disse. *[B]*

«E poi, sempre seguendo queste orme, l'uomo musico che pratica la ginnastica, non riuscirebbe forse, solo che lo volesse, a fare a meno della medicina, se non nei casi strettamente necessari?».

«Pare anche a me».

L'equilibrio dell'anima nasce da una giusta proporzione di educazione ginnica e musicale

«Ed egli sopporterà le fatiche degli esercizi ginnici, mirando a risvegliare

la parte irascibile dell'anima, piuttosto che ad acquisire la forza fisica, in ciò differenziandosi dagli altri atleti che usano del cibo e della fatica per acquistare forza».

«È assolutamente vero», ammise lui.

«Eppure, Glaucone – ripresi –, non è forse vero che quelli che basarono la loro educazione *[C]* sulla musica e sulla ginnastica non fecero ciò per il motivo che la gente pensa, ossia per curare con l'una il fisico e con l'altra l'anima?».

«E perché mai l'avrebbero fatto, allora», domandò.

«C'è la possibilità – risposi – che abbiano disposto l'una e l'altra prevalentemente a vantaggio dell'anima»[157].

«E come?».

«Non noti – gli suggerii – quale mentalità acquisiscono coloro che praticano la ginnastica per tutta la vita, senza por mano alla musica? E viceversa che <atteggiamenti assumono> quelli che scelgono la condotta di vita opposta?».

«Di che cosa stai parlando?», domandò. *[D]*

«Da un lato – precisai – della scontrosità e rudezza di carattere, dall'altro della mollezza e di una affettata finezza».

«Sì, l'ho notato – ammise –. Quelli che esagerano nella pratica della ginnastica riescono più scontrosi del dovuto; quelli, invece che esagerano nella musica eccedono in mollezza».

«E però – aggiunsi io – la scontrosità potrebbe essere frutto dell'istintiva aggressività, e quindi, se essa fosse ben guidata darebbe luogo al coraggio, e se invece fosse spinta oltre il segno, presumibilmente diverrebbe durezza di cuore e suscettibilità».

«Pare anche a me», disse. *[E]*

«E la finezza, che pure una natura filosofica dovrebbe possedere, non è forse vero che lasciata a se stessa, si trasformerebbe in eccessiva mollezza e, invece, correttamente educata, diverrebbe civiltà ed equilibrio?».

«È proprio così».

«Eppure noi sosteniamo che i guardiani devono avere ambedue le nature».

«Effettivamente lo devono».

«Bisogna allora cercare un punto di equilibrio fra l'una e l'altra»[158].

«Come no?».

«E l'anima di chi ha raggiunto questo equilibrio non sarà ad un tempo temperante e valorosa?». *[411 A]*

«Senz'altro».

«E all'opposto, l'anima di chi è privo di equilibrio, non sarebbe vile e selvaggia?».

«Certamente».

«E dunque, quando uno consegna la propria anima alla musica, perché questa gliela ingentilisca al suono del flauto e le istilli per il tramite delle orecchie, come attraverso un imbuto, quelle dolci note languide e lamentose di cui poco fa parlavamo, e in tal modo, fra un gorgheggio e l'altro, deliziato passi l'intera vita, allora, come succede col ferro, sulle prime riesce ad ammorbidire quella certa qual durezza che aveva, e a trasformarla *[B]* da rigida e inutile qual era in qualcosa di utile. Ma se questo medesimo uomo non pone un termine ad un siffatto stato di cose e invece continua ad abbandonarsi ad una tale seduzione, a lungo andare finisce col fondersi, col liquefarsi, fino a svuotarsi di ogni energia, starei per dire, recidendo le nervature dell'anima; così la musica lo trasforma in un *molle guerriero*[159]».

«Senza alcun dubbio», disse.

«Di conseguenza – aggiunsi –, se la musica fin dall'inizio si impossessa di un soggetto per natura fiacco, non mette molto a completare la sua opera. Ma se il soggetto in questione ha un

carattere forte, indebolendolo, trasformerà l'ardimento in fragilità psicologica, per cui per un nonnulla egli s'accenderà e subito dopo *[C]* si spegnerà. Eccoti, dunque, degli uomini tutt'altro che valorosi, bensì biliosi e isterici, dal carattere impossibile».

«Ed è logico che così avvenga».

«E poi se uno si impegna non poco nella ginnastica e si alimenti ben bene, senza neppure sfiorare la filosofia e la musica, non è che sulle prime, avendo rinvigorito il corpo, monterà in superbia e si riempirà di ardimento, diventando più audace del solito?».

«Senz'altro».

«Ma che avverrà se si limita a ciò e non cerca alcun contatto *[D]* con la Musa? Posto pure che ci fosse stato nella sua anima un barlume d'amore per lo studio, se questo non abbia provato il gusto di una certa educazione e ricerca, né sia stato coinvolto in qualche esperienza di ragione o di arte, non è vero che esso diverrebbe fiacco, cieco e sordo, per mancanza di sollecitazioni e di nutrimento, in quanto la sua sensibilità non viene raffinata?».

«È così», riconobbe.

«Son certo che un uomo siffatto diverrebbe sordo ad ogni ragione e nemico delle Muse, e non farebbe più ricorso alla parola per persuadere, ma passerebbe subito alla violenza *[E]* all'aggressività contro chiunque, proprio come una bestia; si ridurrebbe a vivere nella più assoluta ignoranza, allo stato selvaggio, al pari di un essere incivile e sgraziato».

Il vero musico è colui che ha l'anima armoniosa

«Non c'è dubbio, è proprio così», riconobbe.

«Evidentemente, dunque, riguardo a questi due aspetti, mi parrebbe che un dio ha fatto dono agli uomini di due arti, appunto la musica e la ginnastica, rispettivamente in funzione della facoltà irascibile e di quella amante del sapere. E tali arti non sono se non marginalmente in rapporto al corpo e all'anima, ma sono a sostegno di quelle due parti dell'anima allo scopo *[412 A]* di accordarle fra loro, tendendole o allentandole fino al giusto punto».

«In effetti è verosimile», disse.

«Colui che sa fondere insieme nella miglior proporzione[160] la ginnastica e la musica e riesce a trasferirle alla sua anima in misura equilibrata, questo sì lo potremmo chiamare con tutte le ragioni musico perfetto e perfettamente accordato, assai più dell'altro che accorda fra loro gli strumenti».

«È probabile, Socrate», disse.

«E allora, Glaucone, non pensi che nella nostra Città ci sia bisogno di uno che costantemente sovrintenda a un tal genere di cose, se si vuole che la costituzione non vada perduta?». *[B]*

«Ce ne sarà bisogno più di ogni altra cosa».

«I generi della educazione e della formazione sono dunque questi. E d'altra parte a che scopo uno dovrebbe soffermarsi a descrivere le loro danze, le cacce, le battute coi cani, le gare ginniche e le corse dei cavalli? È abbastanza evidente che questi particolari devono seguire quelle linee direttive, sicché metterli in luce non è più un problema».

«È probabile – ammise – che non sia difficile».

Funzioni e doveri dei Custodi

I capi dei Custodi devono dimostrare fedeltà allo Stato anche nel dolore e nelle tentazioni dei piaceri

«E allora – domandai – a tal punto che cosa ci resta da chiarire? Per caso chi fra questi uomini deve avere il comando e chi invece deve obbedire?». *[C]*

«Certamente».

«Perché, c'è forse qualche dubbio che al comando debbano stare i più anziani, e i più giovani, invece, siano tenuti all'ubbidienza?».

«Nessun dubbio».

«E che fra i più anziani il potere tocchi ai migliori?».

«Anche questo».

«E il fior fiore degli agricoltori non è forse costituito da quelli che più sono dotati nell'agricoltura?».

«Senz'altro».

«Ora, dal momento che i nostri hanno da essere i migliori fra i Custodi, non devono essere i più capaci nell'arte di difendere la Città?».

«Sì».

«Occorre allora che, da un lato abbiano conoscenza della loro arte, dall'altro che siano capaci di applicarla e infine che siano devoti al loro Stato». *[D]*

«È così, infatti».

«Uno però è devoto soprattutto a ciò che ama».

«Fatalmente».

«E in particolare uno amerà ciò che a suo giudizio è utile; per l'esattezza ciò che è utile a se stesso, e al cui successo vede legato il proprio successo, e al cui insuccesso il proprio insuccesso».

«Effettivamente è così», disse.

«Dovremo allora scegliere fra tutti i guardiani quelli che per tutta *[E]* la vita ci risulta abbiano preso decisioni nell'interesse dello Stato, operando con la massima disponibilità, e che mai, per nessun motivo, si presterebbero ad agire in maniera diversa».

«È questa – riconobbe – la gente che fa per noi».

«E va attentamente sorvegliata ad ogni età, per vedere se serba intatta questa regola e non la tradisce né per effetto di seduzioni né al seguito di minacce, dimenticando la norma secondo cui bisogna fare ciò che è meglio per lo Stato».

«Di che tradimento parli?», domandò.

Ed io: «Te lo dirò. Un'opinione esce dalla mente di un uomo o per sua volontà o senza che lui se ne accorga. Esce per volontà dell'uomo l'opinione falsa *[413 A]* quando questi la cambia, e invece esce a sua insaputa ogni opinione vera».

«Il caso dell'opinione che esce volontariamente l'ho ben chiaro – osservò lui –, però l'altro caso in cui l'opinione si perde involontariamente vorrei conoscerlo».

«Ebbene, non sei anche tu dell'avviso – gli domandai – che gli uomini si staccano malvolentieri dalle cose belle, e volentieri da quelle brutte? E non è forse un male l'essere in errore riguardo alla realtà, e un bene l'essere nel vero? E poi non credi che l'essere nel vero consista proprio nell'avere un'opinione conforme alla realtà?».

E lui: «Tu dici bene; anche a me sembra che gli uomini si possono spogliare di un giusto convincimento solo contro la propria volontà». *[B]*

«Allora se ad essi deve capitare ciò bisogna che siano vittima di un furto, o di una seduzione o di un atto di violenza».

«Continuo a non capire», insistè lui.

«Che sia il mio un linguaggio da poeta tragico? – domandai –. Quando dico che uno è vittima di un furto, intendo riferirmi a chi è stato indotto a cambiar parere o che l'abbia dimenticato, perché in un caso il tempo, nell'altro un certo ragionamento, gli ha sottratto questo parere, senza che se ne avvedesse. Capisci ora?».

«Sì».

«E così vittime di violenza chiamo quelle persone che abbiano cambiato opinione per effetto di un lutto o di una disgrazia».

«Anche questo l'ho capito – rico-

nobbe – ed è ben detto». *[C]*

«Restano le vittime della seduzione. Credo che anche tu saresti d'accordo nell'identificarle in coloro che mutano avviso, ammaliati dal piacere, o intimoriti dalla paura di chissà che».

«Sembra proprio – disse – che ogni fonte di inganno sia ad un tempo anche fonte di seduzione».

I capi dei Custodi dovranno superare prove di resistenza alla fatica, al dolore e al piacere

«Come poco fa si diceva, il nostro compito sarà quello di ricercare i migliori custodi di quello che è il principio loro specifico, ovvero il far sempre ciò che risulta essere meglio per lo Stato. Pertanto, costoro vanno tenuti sotto osservazione fin dalla più tenera età, mettendoli nelle condizioni in cui è più facile dimenticare questo principio e restar vittime di un inganno. Così chi riesce a tenerselo ben fisso in mente *[D]* e non si fa illudere, andrà scelto, e chi fa l'opposto, andrà scartato. Non è vero?».

«Certamente».

«E poi dovranno essere posti innanzi a prove di fatica, di sopportazione del dolore e a competizioni, allo stesso modo ben valutabili».

«Ben detto», approvò.

«Allora – seguitai – anche per il terzo genere, quello della seduzione, bisogna inventare una gara. Come i puledri, per saggiare il loro coraggio, sono condotti in mezzo a strepiti e rumori violenti, così i Custodi ancor giovani andrebbero portati ad assistere a eventi impressionanti, per *[E]* buttarli subito dopo in mezzo ai piaceri, in ciò saggiandoli ancor più che l'oro col fuoco. In tal modo, tenendoli sotto osservazione, sia stimato particolarmente utile allo Stato, proprio perché sa esserlo a se stesso, quello che mostra di saper resistere alle lusinghe e in ogni circostanza di mantenere un contegno ineccepibile, facendo buona guardia a se stesso e all'armonia interiore che ha assimilato, e nel contempo mostrandosi sempre equilibrato e in atteggiamento decoroso. Reggitore della Città e suo guardiano si dovrà dunque eleggere quell'uomo *[414 A]* che non si sia fatto mai corrompere in nessuna delle prove affrontate nell'infanzia, nella gioventù e nella maturità. Questi dovrà ricevere onori sia da vivo che da morto, e gli toccherà il sommo privilegio di solenni sepolture e di monumenti alla memoria. Chi, invece, non risponda a tali requisiti è senz'altro da escludere. Insomma, caro Glaucone – conclusi –, mi par questo il giusto criterio di scelta e di investitura dei magistrati e dei Custodi, se pur espresso nelle linee generali, e non nei dettagli».

«E nel complesso – disse lui –, anche a me pare così». *[B]*

I Custodi sono ad un tempo difensori dai nemici e guardiani della pubblica moralità

«E non sarebbe davvero la cosa più giusta, da un lato riservare a costoro il nome di Custodi perfetti, sia dei nemici che vengono dal di fuori, sia degli amici che si trovano dentro – tali da scoraggiare gli uni a volere e gli altri a tentare azioni malvagie –, e dall'altro chiamare i giovani che finora dicevamo custodi, garanti ed esecutori delle disposizioni dei capi?».

«A me pare», rispose.

«A questo punto – ripresi –, che mezzo abbiamo per inventarci una qualche bella storia – magari scegliendola fra quelle che poc'anzi[161] dicevamo necessarie – *[C]* da dare a bere in primo luogo agli stessi capi o, se non altro, a tutto il resto della popolazione?».

«Quale storia?», chiese lui.

«Niente di strano – gli risposi –, una storia del tipo di quella fenicia[162],

che un tempo si avverò in molti luoghi – almeno se si deve credere a quel che dicono i poeti –, ma che ai nostri giorni non s'è più realizzata, né credo potrebbe ancora realizzarsi; una storia che certo non è facile da far accettare».

«Mi sembri un po' restio a raccontarla», osservò.

«Vedrai che non appena te l'avrò raccontata, anche tu condividerai la mia incertezza».

«Suvvia– mi esortò –, parla pure, e non aver timore». *[D]*

Rappresentazione mitica dell'origine comune e delle differenze specifiche dei cittadini

«La racconterò, certo, ma non so con quale coraggio e con quali parole. In primo luogo tenterò di convincere i capi e i soldati, e poi anche l'altra parte della Città, che quella determinata educazione e formazione che avevamo impartito, nel complesso non era diversa da una visione di sogno in cui essi avevano l'impressione d'essere coinvolti <quasi> si svolgesse tutt'intorno a loro. Invece, in verità, in quel tempo erano sotto terra, modellati e forgiati nelle viscere della terra, essi stessi e le loro armi *[E]* ed ogni altro manufatto. Quando però furono pronti, la terra, che non per nulla era una madre, li mise alla luce, cosicché oggi il loro preciso dovere sarebbe, come si conviene nei riguardi di una madre o di una nutrice, di darsi cura del proprio territorio e di difenderlo da eventuali aggressori, oltre che considerare alla stregua di fratelli, perché nati dalla stessa madreterra, gli altri cittadini».

«Non è un caso che prima tu fossi imbarazzato a raccontare questa storia!», esclamò. *[415 A]*

«Avevo anzi non pochi motivi – osservai –. Senti, però anche il seguito del racconto.

«Voi tutti che vi trovate nella Città siete dunque fratelli, ma il dio, plasmandovi, quelli di voi che erano atti al comando, nel metterli alla luce li mescolò all'oro, motivo per cui sono i più preziosi. Nei responsabili della difesa mescolò dell'argento; ferro e rame nei contadini, e in ogni altro operaio. Ebbene, il fatto d'essere tutti della stessa stirpe comporta che per lo più voi generiate esseri simili a voi stessi, *[B]* ma non si può escludere che dall'oro possa venir fuori una discendenza d'argento, e, viceversa, dall'argento una prole aurea, e così in tutti gli altri casi, derivandovi un genere dall'altro. Ora il dio affida soprattutto questo compito fondamentale ai capi; di nient'altro essere buoni Custodi, e di nient'altro prendersi cura con tanta sollecitudine, se non dei figli e di quanto è stato infuso nelle loro anime. In tal senso, se qualcuno dei loro figli fosse per caso di natura ferrea o cuprea, non sia mai che in qualche modo *[C]* si lascino impietosire, ma riconoscendo alla natura l'importanza che pur le si deve, lo declassino al rango degli operai e dei contadini. E se, all'opposto, fra questi ultimi uno ne nascesse di carattere aureo o argenteo, lo facciano salire nella scala degli onori, rispettivamente, o fra i guardiani, o fra i loro ausiliari, in quanto c'era allora una profezia: la Città andrà in rovina quando a proteggerla ci sarà una guardia di ferro o di rame.

«Riuscirai mai a trovare un modo per rendere credibile una tale storia?». *[D]*

«No – rispose –, se ti riferisci a questa gente qui; sì, se ti riferisci ai loro figli, ai discendenti e a tutti gli uomini che seguiranno».

«E però – notai –, questo fatto sarebbe un gran bene perché aumenterebbe il loro attaccamento alla Città e la loro reciproca coesione. Comun-

que, credo di capire quello che intendi dire.

«In ogni caso ciò avverrà come deciderà la pubblica opinione. Per quanto ci riguarda, noi, questi nostri nati dalla terra, li faremo avanzare di tutto punto armati, con alla testa i loro comandanti.

Le abitazioni e il sistema di vita dei Custodi

«Verranno allora alla ricerca del luogo dello Stato più adatto ad accamparsi, *[E]* un luogo da cui sia più facile, da un lato, trattenere quelli che son dentro i confini, quando qualcuno di essi decida di infrangere le leggi, e dall'altro respingere gli stranieri, se uno di essi, con intenzioni ostili, in guisa di lupo, assalisse il gregge. Una volta accampati, e compiuti i sacrifici di rito, preparino gli alloggiamenti. Oppure hai altri progetti?».

«Va bene così», disse.

«E questi alloggiamenti non dovranno essere atti a difenderli dai rigori invernali e pure a prova della calura estiva?».

«E come no? Perché, se non sbaglio – disse –, tu intendi parlare di <vere e proprie> case».

«Sì, ma case di foggia militare e non ville da signori», precisai. *[416 A]*

«E, a tuo dire, quale differenza passa fra le une e le altre?», domandò.

«Cercherò di spiegartelo – risposi –. La cosa peggiore di tutte, lo smacco più grave per un pastore è quello di allevare dei cani da guardia del gregge, tali che, vuoi per aggressività, vuoi per fame, vuoi per qualche altra cattiva abitudine, si mettano, proprio essi, a insidiare le pecore, e da cani qual erano si facciano come lupi».

«Un'eventualità terribile; come negarlo?», notò. *[B]*

«E allora bisogna porre la massima attenzione a che i nostri difensori, contando sul fatto d'essere più forti, non facciano altrettanto coi cittadini e in tal modo anziché essere buoni alleati non diventino simili a padroni crudeli».

«Certo, bisogna stare attenti».

«E la miglior garanzia contro questi rischi non sarebbe che i nostri guardiani siano educati alla perfezione?».

«Ma in effetti lo sono», osservò lui.

Al che gli obiettai: «Non sarei poi così sicuro di questo, caro Glaucone. Avrei certezza, invece, della affermazione che facevamo poco fa[163], *[C]* e cioè che a loro debba toccare una sana educazione, qualunque essa sia, se si vuole che abbiano la miglior predisposizione alla benevolenza fra di loro e con quelli che devono difendere».

«È giusto», ammise.

«Però, un uomo di buon senso direbbe anche che, oltre a questa educazione, si dovrebbe provvedere costoro di abitazioni e di altri beni fatti in maniera tale da non distrarli dall'impegno d'essere quanto più è possibile eccellenti guardiani, *[D]* e da non indurli a trattare ingiustamente il resto della popolazione».

«E direbbe la verità».

«Considera allora – ripresi io – se per godere di tali requisiti non dovrebbero più o meno avere una condotta di vita e un alloggio di tal genere.

La comunione dei beni dei Custodi impedisce ogni prevaricazione ai danni degli altri cittadini

«In primo luogo nessuno deve possedere in proprietà alcun bene, a meno che non sia di primaria necessità. In secondo luogo, nessuno potrà possedere una casa o un magazzino, ai quali sia vietato l'accesso a chiunque desideri entrarvi. Il necessario per vivere lo riceveranno nella quantità che si conviene a uomini avvezzi alla guerra, moderati e *[E]* coraggiosi, nel modo

prestabilito, ossia dagli altri cittadini come ricompensa del loro ufficio di Custodi, e in maniera tale che nel consuntivo dell'anno, né ci sia difetto né eccesso. Oltre a ciò, frequenteranno mense comuni e faranno vita comunitaria come si usa negli accampamenti.

«Per quanto concerne l'oro e l'argento, si dovrà loro comunicare che essi già ne possiedono, e da sempre, nell'anima di un genere divino, dono degli dèi. Per questo non serve loro averne di umani, perché sarebbe un'empietà, unendo il possesso dell'oro corruttibile con quello dell'oro divino, contaminare quest'ultimo. Effettivamente, molte delle azioni empie si devono proprio alla moneta *[417 A]* che passa nelle mani di molti, mentre quella che è in loro possesso è esente da contaminazione. Per tal motivo, di tutti gli uomini che sono nello Stato, solo a loro sarà fatto divieto di maneggiare o toccare oro e argento, o di condividere il tetto con essi, o di farne sfoggio, oppure anche di bere da coppe d'oro o d'argento. Così essi potranno salvare se stessi e la loro Città.

«Invece, nel caso che possedessero in proprietà terra, case e denaro, farebbero gli amministratori e i contadini invece che i guardiani, *[B]* e in tal maniera, anziché essere alleati degli altri cittadini si farebbero loro padroni e nemici. Tutta la loro vita, a questo punto, si consumerebbe nell'odio e nel sospetto, dei quali sarebbero, ad un tempo vittime ed artefici, e finirebbero col temere assai più i nemici interni alla Città, che non quelli esterni, con ciò correndo loro stessi e tutto il resto dello Stato sull'orlo della rovina[164].

«Per tutti questi motivi – conclusi – noi sosteniamo che i guardiani devono essere in tal ordine costituiti, e per quanto concerne gli alloggiamenti e per quanto riguarda tutto il resto. E proprio tale ordine noi fisseremo per legge. O non sei d'accordo?».

«Pienamente», rispose Glaucone.

LIBRO QUARTO

L'educazione dei Custodi in rapporto all'interesse generale dello Stato

Lo scopo del legislatore consiste nel realizzare il bene comune e non il benessere di alcuni

[Steph., II, p. 419 A]

A questo punto prese la parola Adimanto, dicendo: «E che cosa risponderai se qualcuno ti incolpasse di fare di questi uomini dei poveri infelici, dal momento che loro, pur avendo di fatto nelle mani lo Stato, non ne traggono alcun frutto, come invece ne traggono i proprietari terrieri, o quelli che hanno la possibilità di costruirsi case belle e spaziose, e provvedono per esse agli addobbi più intonati, e hanno offerte proprie da fare agli dèi, e possono ospitare chi vogliono, e pure, come dicevi poc'anzi, dispongono di oro e di argento e di quelle mille altre cose che si ritengono necessarie per essere felici? A dire il vero – potrebbe obiettarti qualcuno – costoro han tutta l'aria di essere dei dipendenti salariati messi lì nella Città *[420 A]* a far null'altro che la guardia».

«È vero – riconobbi io – ed anzi aggiungi pure che ricevono solo lo stretto necessario per vivere, e che oltre a ciò, a differenza degli altri, non hanno altro provento, cosicché se volessero farsi un viaggio a spese proprie, non potrebbero permetterselo, né potrebbero fare un dono alle amiche, né avrebbero di che spendere in altro modo, a loro piacimento, come fanno tutti quelli che passano per felici. Questi capi d'accusa e molti altri, nel tuo discorso, tu li hai tralasciati».

«Ebbene includiamoci anche questi», disse lui *[B]*.

«E ora, tu mi chiedi: come difendersi da questa accusa?».

«Esattamente».

Ed io iniziai in questo modo: «Non credo di sbagliare dicendo che troveremo la giusta risposta se non devieremo dalla linea del nostro ragionamento. Cominceremo intanto ad affermare che non vi sarebbe nulla di strano se costoro, pur in queste condizioni, fossero più di ogni altro felici, anche se il proposito di noi fondatori della Città non è affatto che una qualche classe debba essere più felice di un'altra, bensì che tutta la Città nel suo complesso lo sia il più possibile. Eravamo convinti, infatti, che soprattutto in una tale Città si potesse trovare la giustizia, e che invece in una Città mal amministrata *[C]* si trovasse ingiustizia, e che, individuate l'una e l'altra, si potesse finalmente formulare un giudizio su ciò che da tempo ricerchiamo. Ora, noi abbiamo l'intenzione di costruire una Città felice, non privilegiando alcuni pochi cittadini per farli tali, ma volendo rendere felice l'intera Città. Lo Stato dal carattere opposto lo prenderemo in esame tra poco.

«Immaginiamo che nel momento in cui noi siamo impegnati a colorare una statua, si faccia avanti un individuo che con fare di rimprovero, ci accusasse di non aver riservato le tinte migliori alle parti più belle della statua, avendo noi dipinto di nero e non di porpora gli occhi della statua che sono la sua parte più bella. Ebbene ho l'impressione che avremmo in serbo questa *[D]* giusta risposta a nostra difesa: "Ottimo amico, non credere che si debbano dipingere occhi così

belli, da non sembrar più nemmeno occhi, e così dicasi per le altre membra; piuttosto rifletti se conferendo a ciascuna parte la tinta che le conviene, noi non si faccia bello tutto l'insieme. E così, anche in questa circostanza, non obbligarci ad attribuire ai guardiani una felicità di tal genere che farebbe di loro tutto *[E]* tranne che Custodi. Del resto saremmo capaci anche noi di rivestire i contadini di lunghi abiti di stoffa fina o di agghindarli di monili d'oro, invitandoli nel contempo a lavorare la terra quando ne abbiano piacere; e i ceramisti sapremmo ben farli accomodare sdraiati accanto al fuoco a bere e a mangiare, ad un passo dalla loro ruota se mai avessero voglia di girarla per foggiare i vasi. Insomma, anche noi sapremmo fare felice l'intera Città trattando tutti gli altri in questo stesso modo. Però, per favore, non farci di queste proposte, perché se le seguissimo, né il contadino sarebbe più contadino *[421 A]*, né il ceramista, ceramista, né alcun altro cittadino manterrebbe più quel ruolo che fa sì che la Città sopravviva.

«"In verità, per tutti gli altri operai il problema sarebbe meno serio. Finché si tratta di calzolai che siano incapaci o che sian corrotti, o che si vantino d'essere abili pur non essendolo, non ne verrebbe una gran perdita per lo Stato. Ma vedi bene che se fossero i Custodi delle leggi e dello Stato a fingere di essere custodi, mentre non lo sono, sarebbe la Città intera a correre il rischio di una completa distruzione, proprio perché la sua felicità e la sua buona amministrazione sono nelle loro mani".

«Se, dunque, il nostro scopo è quello di creare autentici Custodi, *[B]* bisogna che, quantomeno, essi non rechino alcun danno possibile allo Stato. Invece, quel tipo di prima che parlava di certi contadini gaudenti e buongustai, come se fossero ad un banchetto e non in una istituzione pubblica, poteva parlare di tutto, ma non certo di uno Stato. Bisognerà allora considerare la seguente alternativa: o istituiremo la classe dei Custodi, prefiggendoci come scopo che essa goda della maggior felicità, oppure, con l'occhio fisso all'interesse generale dello Stato, vedremo se questa felicità possa toccargli, inducendo con la convinzione o con la costrizione questi Custodi e *[C]* questi difensori a compiere con solerzia il loro dovere; e non solo loro, ma anche, in pari misura, tutti gli altri cittadini. In tal modo, con lo sviluppo e con la buona amministrazione della Città nel suo complesso, potremmo lasciare a ciascuna classe la sua porzione di felicità, quella che la natura le concede».

Le differenze economiche impediscono l'armonico sviluppo dello Stato e ne allentano la difesa

«Mi pare – ammise – che tu dica bene».

«E allora – aggiunsi –, anche quest'altra tesi ti parrà buona, perché è stretta parente dell'altra».

«Quale?». *[D]*

«Rifletti se anche a riguardo degli altri artigiani non sia una medesima causa a far sì che peggiorino».

«E quale dovrebbe essere questa causa?».

«La ricchezza e la povertà», risposi.

«In che modo?».

«Così. Ti pare che un vasaio che abbia fatto fortuna vorrebbe ancora esercitare la sua arte?».

«Per niente al mondo», disse lui.

«E non si farà sempre più indolente e pigro?».

«Sempre di più».

«Dunque, finirà con l'essere un vasaio peggiore?».

«E di molto», ammise.

«E anche chi per l'estrema indigenza non può procurarsi gli strumenti del mestiere o qualche altro attrezzo indispensabile per il suo lavoro produrrà oggetti *[E]* di qualità più scadente e i suoi figli o eventuali altri di cui si faccia maestro, li preparerà ad essere degli artigiani di basso livello».

«Come no?».

«Dunque a causa di questi due fattori, la ricchezza e la povertà, sia la qualità degli artefici che quella dei prodotti tende a peggiorare».

«Così sembra».

«A quanto pare, dunque, abbiamo trovato altre due cose che i guardiani dovranno sorvegliare con la massima attenzione, affinché non si insinuino in Città a loro insaputa».

«E quali sono?». *[422 A]*

«La ricchezza e la povertà – risposi –, in quanto produttrici l'una del lusso, dell'ozio e dell'amore di novità e l'altra, oltre che di quest'ultimo, anche della rozzezza d'animo e di un modo trasandato di lavorare».

«Sicuramente – ammise –. Però, Socrate, considera anche questo aspetto del problema: come riuscirebbe la nostra Città a sostenere una guerra se non possedesse risorse economiche e soprattutto se fosse costretta a misurarsi con uno Stato ricco e potente?».

«Certo – osservai – che combattere con uno Stato del genere è piuttosto difficile; *[B]* più facile sarebbe scontrarsi con due di questi Stati».

«Che cosa stai dicendo!», esclamò.

«Innanzi tutto – osservai –, se proprio si deve combattere, non è forse vero che lo scontro avverrà fra i nostri che sono professionisti della guerra e degli uomini ricchi?».

«Questo sì», riconobbe.

«E allora, Adimanto – gli chiesi –, un solo pugile che sia perfettamente preparato all'incontro, non ti sembra che avrebbe vita facile a liquidare due avversari ricchi e panciuti?».

«Forse no, se i due scendono in campo insieme», obiettò.

«Neanche – domandai – se gli permettessimo di simulare una fuga e all'improvviso di voltarsi e colpire il primo *[C]* che di volta in volta gli si para innanzi? E se questa mossa la ripetesse più e più volte sotto il sole e la calura estiva non diresti che un pugile siffatto potrebbe stendere più d'uno di tali avversari?».

«Certamente – rispose –, e la cosa non farebbe neppure scalpore».

«E non crederai per caso che gli uomini ricchi abbiano più competenza ed esperienza nell'arte del pugile che in quella bellica?».

«Io no», disse.

«Probabilmente, quindi, i nostri combattenti potranno facilmente sostenere uno scontro con nemici due o tre volte più numerosi».

«Te lo concedo – disse –, perché mi pare che il tuo discorso sia giusto». *[D]*

«Immagina poi che si mandi ad uno dei due stati una ambasceria a dire questo che è la pura verità: "Noi non facciamo uso né dell'oro né dell'argento, anzi ci sono vietati; voi invece ne fate uso. Se combatterete al nostro fianco avrete per voi anche la parte degli altri"? Ebbene, pensi davvero che a sentire una tale proposta, uno preferirebbe combattere contro cani asciutti e magri, piuttosto che al fianco di questi cani, contro pecore grasse e indifese?».

«Non direi proprio. Tuttavia – obiettò –, considera se non sia un rischio *[E]* per una Città non ricca che tutte le ricchezze delle altre si concentrino nelle mani di una sola».

L'unità è il segno della Città giusta; la disunione di quella ingiusta

«Beato te – dissi –, se ritieni che meriti il nome di Città un'altra che

non sia questa che stavamo costruendo».

«Ma perché?», domandò.

«Le altre vanno indicate con un termine più esteso, infatti ciascuna di esse è moltissime Città e non una Città, come si dice per il gioco[165]. In primo luogo sono due in ogni caso, nemiche l'una all'altra, *[423 A]* quella dei poveri e quella dei ricchi. E in ciascuna di queste due ce ne sono poi moltissime, talché se tu le trattassi come una ti sbaglieresti di grosso. Se invece, le trattassi come molte, dando agli uni le cose degli altri e la potenza e le persone stesse, ti faresti sempre molti alleati e pochi nemici. E finché la tua Città sarà governata con saggezza, come ora è stato stabilito, sarà la più grande, non dico perché appare tale, ma perché lo è davvero, anche se dispone solo di mille difensori. Infatti, una così grande Città che sia una non la troverai né fra i Greci né fra i Barbari; *[B]* ne troverai invece molte che sembrano tali, e anche molte volte maggiori di questa. O la pensi diversamente?»[166].

«No, per Zeus!», esclamò.

Il criterio della massima unità possibile va applicato ai vari aspetti dello Stato e della educazione

«Ecco dunque – ripresi io –, il limite ideale che i nostri capi dovrebbero dare alla Città per quanto concerne le sue dimensioni e, in corrispondenza di queste, per quanto riguarda il territorio che in essa va incluso, lasciando perdere tutto quello che eccede».

«Qual è questo limite?», domandò.

«Credo che sia questo – gli risposi –: fin dove la crescita non ne comprometta l'unità, fin lì aumenti; oltre, no»[167]. *[C]*

«Giusto», disse.

«Avremo allora un altro compito da affidare ai Custodi: quello di badare che la Città in ogni caso non risulti o troppo estesa o troppo piccola, ma che sia grande quanto basta e una».

«Direi che non è poi così difficile il compito che affidiamo loro», osservò.

«Ma ancor più semplice – soggiunsi – mi pare quest'altro, a cui del resto già abbiamo accennato in precedenza[168], quando si diceva che se a uno dei Custodi fosse nato un figlio non all'altezza dei padri, questi dovesse *[D]* retrocedersi a livello degli altri, e viceversa, se dalle altre classi fosse nato un figlio di valore, costui dovesse promuoversi alla classe dei Custodi. Con questa disposizione si voleva significare che anche tutti gli altri cittadini dovevano essere portati a realizzare ciò per cui son nati, ovvero ciascuno a praticare quell'opera che gli è peculiare[169], di modo che ogni cittadino, occupandosi di quel che gli è congeniale, sia uno e non molti[170], e, conseguentemente, l'intera Città sia fatta una e non molteplice».

«E questa parrebbe un'impresa ancor più semplice della precedente», osservò.

Ed io aggiunsi: «Certo, caro Adimanto, questi compiti che noi affidiamo loro non sono né troppi né gravosi, come qualcuno potrebbe pensare, *[E]* piuttosto sono impegni da poco, purché salvaguardino quell'unico grande principio; anzi non direi neppure grande, ma sufficiente allo scopo».

«E quale sarebbe tale principio?», domandò.

«L'educazione e la formazione dei giovani; perché, se grazie alla buona educazione diventano uomini equilibrati, tutto ciò lo discerneranno facilmente, e non solo questo, ma anche altre cose su cui ora sorvoliamo, come il possesso delle donne, i matrimoni e la generazione, *[424 A]* tutte cose che, stando al proverbio, conviene

particolarmente avere in comune con gli amici»[171].

«Sarebbe una gran bella cosa se così avvenisse!», esclamò.

«D'altra parte – aggiunsi –, perché uno Stato abbia una evoluzione positiva, basta che prenda un buon avvio una sola volta. È infatti la sana educazione e formazione dei giovani se viene mantenuta tale, genera buone nature, le quali, a loro volta attenendosi ad una siffatta educazione danno alla luce altre nature ancora migliori delle prime, per vari motivi, ma soprattutto in vista *[B]* della procreazione, come si verifica per gli altri animali».

«È verosimile», ammise.

Il ruolo centrale dell'educazione e la necessità di mantenerla immutata nel tempo

«Insomma, per farla breve, chi ha a cuore le sorti della Città, deve tener duro sulla norma che non si apportino modifiche lesive dell'ordine costituito alle disposizioni sull'educazione fisica e musicale, e che esse siano mantenute il più possibile immutate, onde evitare che a loro insaputa finiscano per essere stravolte. Anzi, quando si dice che *gli uomini prestano più orecchio a quel canto / che suona più nuovo a chi lo intona*[172] *[C]* dovrebbero temere che non si interpreti, come per lo più avviene, che il poeta abbia inteso riferirsi non a una nuova composizione, ma a un nuovo genere musicale, e che a questo abbia dato la sua approvazione.

«Un tal fatto non deve essere né tollerato, né approvato. In particolare la sostituzione di un genere musicale con uno nuovo va vista con sospetto, perché rischia di compromettere il tutto.. Di conseguenza, per nessun motivo si dovranno modificare i generi della musica, dato che, in tal caso, non si potrebbe evitare di scuotere i fondamenti su cui poggia la costituzione dello Stato. Questo dice Damone[173], e questo io approvo».

«A tal punto – intervenne Adimanto – fra quelli che approvano puoi includere anche me». *[D]*

«A quanto sembra – seguitai – la roccaforte dei nostri Custodi deve essere proprio costruita qui, sulla musica».

«È vero – disse –, perché è esattamente in questo punto che subdolamente s'insinua il principio dissolutore della legge».

«Certo – ribadii –, quasi per gioco e come fosse del tutto inoffensivo».

«Effettivamente – osservò – esso non fa altro che piantar radici a casa nostra, poco per volta, e tacitamente infiltrarsi nei nostri costumi e nelle nostre abitudini, per poi passare, una volta cresciuto, nei rapporti interpersonali, e da qui, *[E]* caro Socrate, nelle leggi e poi, al colmo dell'audacia, nella costituzione dello Stato. Da ultimo, sovverte ogni istituzione, nella sfera pubblica e in quella privata».

«Ma sei certo che avvenga proprio così?», domandai.

«A me par di sì», rispose.

«Allora, come si diceva all'inizio, i giochi a cui devono dedicarsi i bambini dovranno essere fin da principio strettamente regolati dalle leggi, perché se dovessero uscir fuori dalla norma e altrettanto dovessero fare i bambini, non sarebbe possibile che *[425 A]* da questi crescessero uomini per bene, ossequienti alla legge».

«Come no!», disse.

«Ma una volta che i fanciulli abbiano mosso i primi passi nella giusta direzione coi giochi e poi abbiano acquisito tramite la musica il senso dell'ordine – all'opposto di quel che capita agli altri –, questo li accompagnerà nella crescita in ogni caso, risollevando anche ciò che, eventualmente, nella Città fosse decaduto».

«È la verità», ammise lui.

«Ed ecco allora che costoro ti riscoprono anche quelle norme, all'apparenza insignificanti, che i loro predecessori avevano del tutto lasciato cadere».

«Quali?». *[B]*

«Ad esempio, il doveroso silenzio dei giovani in presenza dei vecchi, il cedere loro il posto e l'alzarsi in piedi, l'avere cura dei propri genitori, il taglio dei capelli, la foggia degli abiti, delle calzature, insomma, tutto il modo di presentarsi e ciò che ha a che fare con esso. O non ti pare?».

«Sì».

«Tuttavia, fissare per legge questi dettagli mi parrebbe un'ingenuità, perché non è così che si fa; e del resto, quand'anche fossero giuridicamente sanciti per scritto oppure oralmente, non potrebbero mantenersi per molto».

«Come potrebbero, infatti?».

«Perché vedi, Adimanto – osservai –, c'è il rischio che *[C]* l'indirizzo preso in gioventù sia poi quello che effettivamente viene seguito. O non è forse vero che sempre il simile richiama il simile?».

«Altro che!».

«E alla fine, io credo, si potrebbe sostenere che tutto si concluderà, sia nel bene che nel male, in un esito unitario e di grande momento».

«E come no!», disse.

«Pertanto – ribadii – io non vorrei mettermi a fissare per legge cose di questo genere».

«È naturale», ammise.

La mancanza di un principio ispiratore introduce precarietà nelle leggi e malcostume fra i cittadini

«Ma, per gli dèi – ripresi –, che dire degli avvenimenti che hanno la piazza come teatro, dei contratti commerciali fra privati cittadini, *[D]* oppure, se preferisci, fra artigiani, degli improperi, dei maltrattamenti, degli atti di accusa, della formazione dei collegi giudicanti? Oppure, vuoi che ci prendiamo la briga di definire per legge l'esazione delle tasse, le imposizioni obbligatorie, l'uso delle piazze, dei porti, oppure anche quella normativa di carattere generale che ha per oggetto i mercati, le Città, i porti, o altri centri del genere?».

«Ma non è il caso – obiettò – di dare di tali ordini a uomini così per bene, *[E]* perché la maggior parte delle norme che si dovrebbero stabilire per legge, le sapran trovare facilmente da sé».

«Sì, amico caro – gli replicai –, se però dio fa loro la grazia di salvaguardare quelle leggi di cui prima si è parlato».

«Altrimenti – ammise – consumeranno la loro vita a fare e a correggere un'infinità di queste leggi, l'una dopo l'altra, ogni volta convincendosi di aver raggiunto la perfezione».

«Intendi dire, insomma – gli domandai –, che questa gente vivrà come un infermo che, per intemperanza, non si decida a lasciare il suo pericoloso modo di vivere?».

«Esattamente». *[426 A]*

«Gran bel modo di vivere, questo! Tali uomini sono sempre sotto cura, eppure non approdano a nulla, se non forse a far più gravi e seri i loro mali. Li regge solo la speranza che qualcuno prescriva loro il farmaco giusto grazie al quale potranno riacquistare la salute».

«Proprio questa – riconobbe – è la condizione in cui versano i nostri pazienti».

«E poi – aggiunsi – il bello è questo: che loro avversano più di ogni altra cosa chi dice la verità, ossia che non c'è *[B]* medicina che tenga, né cauterizzazioni, né interventi di chirurgia, né scongiuri, né impacchi, o altre cose simili, se prima non smettono di ubriacarsi, di riempirsi di cibo, di

darsi ai piaceri del sesso e all'ozio».

«Che questo comportamento possa dirsi bello, non lo direi affatto – obiettò –, perché non trovo nulla di divertente nel fatto che se la prendano con chi dice il vero».

«Si deve credere, allora – osservai –, che uomini di tal genere non godono della tua approvazione».

«No di certo, per Zeus!».

«Di conseguenza non approveresti neppure se fosse l'intero Stato a far quello che dicevamo. E non ti pare che si comportino proprio in questo modo quelle Città che, pur essendo malamente amministrate, impediscono *[C]* ai cittadini di modificare la struttura generale della costituzione, e comminano la pena di morte a chi osasse farlo?

«E, invece, non è forse vero che per esse l'uomo dabbene e sapiente nelle cose che contano, e per questo tenuto in grande onore, è chi si fa più servile nei confronti degli esponenti di un tal regime, e se li tiene buoni, correndo dietro, per non dire anticipando, le loro voglie, sì da essere in grado di soddisfarle completamente?».

«Direi – notò lui – che si comportano esattamente in questo modo, e ciò non l'approvo in nessun modo». *[D]*

«E chi trova la volontà e la forza per raddrizzare siffatte Città, non lo ammireresti per il suo valore e per la sua disponibilità?».

«Questo sì – ammise –, ma non coloro che si fanno ingannare da quei millantatori e che credono d'essere dei veri uomini politici, solo perché la folla li applaude».

«Ma come? Non ritieni di dover compatire questa gente? Non pensi, ad esempio, che se molti altri *[E]* della loro risma dicessero ad uno che non sa misurare che è alto quattro cubiti, egli finirebbe col credere questo di se stesso?».

«Non potrebbe essere altrimenti», ammise.

«Dunque non essere troppo severo, perché costoro, dopotutto, sono i più simpatici, col loro fare e rifare le leggi di cui abbiamo detto, convinti come sono di trovare la norma risolutiva contro le frodi nei contratti, e nelle attività prima menzionate, mentre non sanno che ciò equivale a tagliare la testa all'Idra»[174]. *[427 A]*

«Effettivamente – riconobbe –, non fanno altro che questo».

«Per tal motivo – ripresi – io pensavo che tanto nella Città ben amministrata, quanto in quella mal amministrata, il vero legislatore non deve occuparsi di questo particolare campo della legislazione e della costituzione, perché in un caso farebbe cosa assolutamente inutile, e nell'altro, norme siffatte le saprebbe scoprire chiunque e, comunque, in parte esse derivano automaticamente dalle istituzioni sopra illustrate». *[B]*

Il progetto dello Stato ideale verificato alla luce delle virtù

Le regole del culto come fondamento della legislazione

«E ora – chiese – che cosa ci resta ancora da dire sulla legislazione?».

E io gli risposi: «A noi niente, ma ad Apollo, il dio di Delfi, le norme supreme e nel contempo più belle e più fondamentali della legislazione».

«E quali sarebbero?», chiese.

«Il modo di fondare i templi, di celebrare i sacrifici e tutte le altre regole del culto agli dèi, ai demoni e agli eroi[175]. Questa materia è al di fuori della nostra conoscenza e pertanto nell'edificare la Città, *[C]* se abbiamo buon senso, non dovremo fidarci di nessun altro, né ad alcun altro fare ricorso se non a lui che fu l'interprete dei nostri avi[176]. E tale dio, in effetti, in questa materia è interpre-

te avito per tutti gli uomini; egli infatti espone i suoi oracoli seduto in mezzo alla terra, sull'ombelico del mondo»[177].

«Ben detto! – esclamò –. Si deve fare in questo modo».

Al che io ripresi: «E così, figlio *[D]* di Aristone, ecco fondata la tua Città. Quello che vien dopo cercalo in essa, procurandoti dovunque tu possa la luce sufficiente allo scopo. Semmai chiedi soccorso a tuo fratello, a Polemarco e agli altri, per vedere se ci riesce di individuare dove albergano la giustizia e l'ingiustizia, la differenza che esiste fra di esse, e quale delle due bisogna avere per essere felici, sia che ciò appaia sia che non appaia agli dèi e agli uomini».

«Parli per niente – disse Glaucone –. Abbiamo la tua promessa che avresti continuato la ricerca, *[E]* perché ritenevi azione empia il non venire in aiuto in ogni modo possibile alla giustizia».

Ed io di rimando: «Quel che mi ricordi è vero, e dunque farò così; voi però dovrete aiutarmi».

«Lo faremo senz'altro», assicurarono.

«A questo punto – proposi – spero di trovar la soluzione per questa via. Credo che se la nostra Città ha buoni fondamenti, debba anche essere assolutamente buona».

«Per forza», disse lui.

«E pertanto, sarà, evidentemente, sapiente, coraggiosa, temperante e giusta».

«Certo».

«Dunque, quando nella Città avremo trovato alcune di queste virtù, non è che quel che rimane sia proprio quella virtù che ancora non si è trovata?». *[428 A]*

«Come no?».

«Ad esempio, se si danno quattro cose, e in un certo posto noi ne troviamo una sola, qualora la prima ad essere identificata fosse proprio quella <che cerchiamo>, noi saremmo soddisfatti; ma se prima riconoscessimo le altre tre, con ciò stesso noi avremmo riconosciuto anche quella di cui siamo in cerca, perché, evidentemente, essa non può essere altro che la parte che ancora resta».

«Ben detto!», esclamò.

«Allora, su queste virtù, che per combinazione sono proprio quattro, dovremo condurre la ricerca allo stesso modo?».

«Mi sembra ovvio».

La sapienza dello Stato dipende dalla scienza dei suoi Custodi

«Ora la prima virtù da evidenziare mi pare che sia *[B]* la sapienza, la quale ha, altresì, una strana peculiarità».

«E qual è?», domandò.

«In verità, la Città che abbiamo descritto a me pare sapiente, perché attua buone scelte. Non ti sembra?».

«Sì».

«Dunque su questo punto non ci son dubbi: il saper attuare buone scelte è una forma di scienza, perché non è l'ignoranza, ma appunto la scienza, che lo determina».

«Naturalmente».

«D'altra parte in uno Stato i tipi di scienza sono molteplici e vari».

«Come no?».

«Allora, è in virtù dell'arte del falegname che noi chiameremmo sapiente e ponderata nelle scelte una Città?». *[C]*

«Ma niente affatto! – esclamò – Tutt'al più per essa la chiameremmo esperta nel lavorare il legno».

«E di conseguenza una Città non può chiamarsi sapiente neppure quando, grazie all'esperienza che ha nella costruzione di oggetti di legno, cura che si facciano nel modo migliore».

«No di certo».

«La diremo allora sapiente a motivo della scienza della fusione del rame, o di altre analoghe?».

«Per nessuna di queste», rispose.

«Ma neanche se fosse esperta nel far crescere i frutti dalla terra, perché in tal caso la si direbbe una Città agricola».

«Pare anche a me».

«E allora? – domandai –. Esiste nella Città che abbiamo appena fondato, o almeno presso alcuni dei suoi cittadini, una scienza la quale *[D]* decida non su un solo settore dello Stato, ma sullo Stato nella sua completezza, e in particolare sul modo in cui deve comportarsi in politica interna ed estera?».

«C'è, eccome!».

«E qual è, e presso quali cittadini si trova?», gli chiesi.

«È la scienza dei Custodi – rispose –, e si trova in quei capi a cui poc'anzi abbiamo dato il nome di guardiani».

«E in virtù di questa scienza, come chiameresti la Città?».

«La direi capace di buone scelte e davvero sapiente», rispose.

«E credi che nel nostro Stato saranno *[E]* più numerosi i fabbri o questi veri Custodi?», domandai.

«Molti di più i fabbri», rispose.

«E allora – seguitai –, costoro saranno assai meno numerosi anche rispetto a tutti quegli altri che portano il nome della scienza che posseggono?».

«Molto meno».

«Di conseguenza, una Città che si fondi sui principi della natura sarebbe nel suo complesso sapiente grazie alla sua classe e parte meno numerosa, in virtù della scienza che questa possiede, e per merito di chi la governa e la dirige. E del resto, a quanto risulta, è un fatto naturale che in misura *[429 A]* così esigua si riproduca questa classe a cui tocca in sorte l'unica scienza che, fra tutte, merita il nome di sapienza».

«Verissimo», ammisi.

«Dunque, almeno una delle quattro virtù – non saprei neppur io come – l'abbiamo trovata, e non solo essa, ma anche quella parte dello Stato in cui ha sede».

«Mi pare che l'abbiamo localizzata con sufficiente precisione», disse.

In che senso uno Stato debba ritenersi coraggioso

«Inoltre, non è neppur difficile vedere in che cosa consista il coraggio e in quale parte dello Stato debba risiedere, perché quest'ultimo possa vantare il nome di coraggioso».

«E come?». *[B]*

«Chi dice vile o ardimentosa una Città a che altro guarda se non a quella classe che combatte e guerreggia in sua difesa?».

«No – riconobbe –, nessuno potrebbe guardare ad altro».

«Effettivamente – notai –, penso che tutti gli altri cittadini, vuoi che siano coraggiosi, vuoi che siano pavidi, non avrebbero comunque il potere di farla essere in un modo o nell'altro».

«No, infatti».

«Dunque, anche il coraggio di uno Stato dipende da una parte di esso, se in quella parte riesce ad avere la forza di serbare in ogni condizione <la giusta> opinione *[C]* delle cose da temere; ed esse coincidono e sono analoghe a quegli esempi che il legislatore ha esposto nel suo programma educativo. O non è questo che definisci coraggio?».

E lui: «Non ho del tutto compreso quello che hai detto, per cui ripetimelo».

«A parer mio – dissi –, il coraggio è una certa capacità di conservazione».

«Che tipo di conservazione?».

«Quella del criterio, generato in noi dall'educazione, delle cose che si

devono temere, della loro natura e del loro carattere. E ribadisco quanto dicevo: "conservazione di questo criterio in ogni condizione", in quanto lo si deve tener saldo, sia quando si è nei dolori, sia quando si è nei *[D]* piaceri o in preda alla paura, né va mai rigettato. Se vuoi posso mostrarti a che cosa, a parer mio, assomiglia, ricorrendo a questo esempio».

«Sì, lo voglio».

«Tu sai bene – cominciai – che quando i tintori vogliono colorare le lane, in modo che diventino purpuree, in primo luogo scelgono fra tanti colori le stoffe di un solo tipo, cioè bianche; dopo di che le predispongono con un trattamento non poco laborioso, affinché assorbano quanto più è possibile il colore; solo a questo punto procedono all'immersione. *[E]* E la stoffa che sia lavorata secondo tale procedimento assume tinte indelebili, e non c'è lavaggio, né con sapone, né senza sapone che possa sbiadirla. Quella, invece, che non abbia subito questa lavorazione, sai anche tu come va a finire, e nel caso che sia stata tinta in vari colori, e nel caso che sia lasciata bianca, ma senza trattamento».

«So – disse – che non è resistente al lavaggio e comunque non è un prodotto serio».

«Ebbene – ripresi –, fa' conto che qualcosa di simile avessimo fatto anche noi per quanto è possibile, quando selezionavamo i soldati e *[430 A]* li educavamo nella musica e nella ginnastica. In fondo, credimi, noi non miravamo ad altro che a renderli il più possibile idonei ad accogliere tramite la nostra opera di persuasione le leggi, esattamente come si trattasse di una tinta; ovvero cercavamo di rendere indelebile il loro punto di vista su ciò che va temuto e su tutto il resto, grazie al fatto di aver avuto una natura e una educazione adeguate. In tal modo, neppure questi saponi che pure sono così forti riuscirebbero a sbiadire la loro tinta; intendo il piacere – certo, fra tutte queste sostanze detergenti e *[B]* pulenti la più temibile per le sue conseguenze –, il dolore, la paura e il desiderio. Ora, tale capacità di mantenere saldo in ogni occasione un punto di vista giusto e conforme alla legge di ciò che va temuto e di ciò che non va temuto, io la chiamo coraggio e come tale la definisco, sempre che tu non abbia qualche obiezione da muovere».

«Non ne ho nessuna – disse – anche perché mi sembra che tu non riterresti legittimo e chiameresti in altro modo che non coraggio una pur retta opinione su queste medesime cose, che però si sia formata senza educazione, come avviene fra i selvaggi e i servi». *[C]*

«Verissimo», dissi.

«Accolgo allora la tua definizione di coraggio».

E io: «Accettala come definizione del coraggio politico e così non ti sbaglierai. Se ne avrai voglia, potremo discutere meglio di questa virtù un'altra volta[178], dato che non è essa l'oggetto della nostra ricerca, ma la giustizia. A tal punto, per quanto riguarda l'indagine sul coraggio, mi par proprio che si sia parlato abbastanza».

«Dici bene», ammise lui.

Perché uno Stato sia temperante deve essere «superiore a se stesso»

«Restano ancora due virtù da individuare *[D]* nella nostra Città: la temperanza e l'oggetto specifico della nostra indagine, ossia la giustizia».

«Esattamente».

«Ebbene come potremmo scoprire questa giustizia evitando di impegnarci sulla temperanza?».

«Personalmente – rispose – non lo so, tuttavia non vorrei che questa giustizia venisse alla luce prima che si

sia presa in esame la temperanza. Sicché, se vuoi farmi un piacere, metti a fuoco prima questa che quella». *[E]*

«Se non lo volessi – confessai – ti farei torto».

«Forza, dunque, prendila in considerazione!», mi esortò.

«E sia! – gli risposi –. A vederla da questa angolazione, parrebbe avvicinarsi a una forma di armonia ed equilibrio molto più che le virtù precedenti».

«In che modo?».

«La temperanza è una sorta di ordine, un dominio imposto a certe passioni e desideri, che ha attinenza con quel modo di dire – o con altre espressioni analoghe a questa e che ne seguono la traccia – stando al quale, non so bene in che modo, uno potrebbe superare se stesso. O non è vero?».

«Esattamente».

«Ma non è un po' buffa questa espressione "superare se stesso"? Perché se uno fosse superiore a se stesso dovrebbe essere anche inferiore a sé, e viceversa, se inferiore anche superiore, *[431 A]* dato che in tutti i casi si parla sempre della medesima persona».

«Come no?».

«Tuttavia – aggiunsi –, questa espressione potrebbe anche significare, se non erro, che nello stesso uomo, per quanto inerisce alla sua anima, c'è una parte superiore e una inferiore, e che quando la parte superiore predomina su quella inferiore, si dice appunto, in senso positivo, che uno "supera se stesso". Quando invece, a motivo di una educazione inadatta o di cattive compagnie, la parte migliore ha la peggio ed è soggiogata da quella peggiore, che prende il sopravvento, allora, *[B]* in senso di disprezzo e di biasimo, si dice che uno "è inferiore a se stesso", e, per questa sua condizione, intemperante».

«Mi sembra giusto», osservò.

«Orbene – seguitai –, guarda un po' alla nostra nuova Città, e troverai in essa una delle due accezioni: dirai che è giusto chiamarla superiore a se stessa, dato che l'appellativo di superiore a sé e temperante spetta a quell'essere in cui la parte migliore domina su quella peggiore».

E lui: «Sì che guardo, e vedo che dici la verità».

«Ora il maggior numero e la maggior varietà di desideri, passioni *[C]* e dolori lo puoi trovare specialmente nei bambini, nelle donne, nei servi e, fra i cosiddetti liberi, nella massa di quelli che hanno un carattere debole».

«Non c'è dubbio».

«Invece, quegli stati d'animo semplici e misurati, che si lasciano guidare dalla ragione, unita all'intelligenza e alla ponderatezza, li potrai trovare in pochi individui: in coloro che eccellono sia per doti naturali, sia per l'educazione ricevuta».

«È vero», ammise.

«Farai allora attenzione che questi sentimenti trovino posto nella tua Città e che anche qui i desideri che albergano nell'anima della folla e *[D]* di chi è labile di carattere siano dominati dai desideri temperanti dei cittadini che sono sì inferiori di numero, ma superiori in virtù?».

«Farò proprio così», assicurò.

«Dunque, se mai c'è una Città che può dirsi superiore alle passioni, ai desideri e addirittura a se stessa, questa è la nostra».

«Non c'è dubbio», disse.

«E, in considerazione di ciò, non la chiameremo anche temperante?».

«Senz'altro», rispose.

La temperanza garantisce l'armonia e l'accordo fra i cittadini

«E poi se mai in un'altra Città ci fosse unanimità di vedute *[E]* fra i reggenti e fra i sudditi, su chi deve

comandare, allora anche nella nostra non dovrebbe mancare. O non ti pare?».

«Assolutamente», rispose.

«Ma, posto che la Città si trovi in queste condizioni, in quali cittadini, a tuo dire, si troverà il comportamento temperante? Nei governanti o nei sudditi?».

«Negli uni e negli altri», disse lui.

«Vedi allora – gli feci notare – che l'avevamo azzeccata poco fa, quando assimilavamo la temperanza ad una specie di armonia?».

«Cioè?».

«Qui non avviene come per il coraggio e la sapienza, che pur inerendo *[432 A]* ad una parte sola dello Stato, lo rendevano l'uno coraggioso e l'altra sapiente. La temperanza agisce in un modo diverso, in quanto si propaga veramente in ogni luogo, in tutta la Città, mettendo in sintonia i deboli, i forti, e quelli che stanno in mezzo, vuoi per saggezza, vuoi per vigore fisico, vuoi anche per il numero o per il censo o per qualche altro motivo analogo. In tal senso avremmo tutte le ragioni di chiamare temperanza questo accordo, vale a dire questa consonanza di giudizio fra la parte per natura migliore e quella peggiore, su quale delle due deve comandare nella Città e nel singolo uomo[178]». *[B]*

Uno Stato è giusto quando ciascuno vi realizza le sue naturali predisposizioni

«Condivido totalmente», disse.

«Ebbene – ripresi –, a quanto pare, abbiamo già individuato nella nostra Città tre virtù. E quale mai sarà quella che resta, la quale potrebbe ancora perfezionare il nostro Stato in senso morale? È ovvio che si tratta della giustizia».

«Naturalmente».

«A tal punto, caro Glaucone, non ci resta che fare come certi cacciatori, metterci tutt'in cerchio attorno ad un cespuglio e stare bene attenti che la giustizia non ci sfugga proprio sotto il naso, e una volta sottrattasi alla nostra vista non si lasci più cogliere. *[C]* Del resto ho la netta impressione che sia qui da queste parti. Aguzza la vista, dunque, e se mai la vedi prima tu, avvertimi».

«Magari fosse così! – esclamò –. È già tanto se potrai avere in me uno che ti segue passo passo, pronto a cogliere quel che gli mostri».

«Seguimi dunque – l'esortai – e prega insieme a me».

«Lo farò – disse –, ma a una condizione: che tu mi faccia da guida».

«Purtroppo – confessai –, il luogo mi sembra impervio e poco illuminato; è infatti immerso nell'ombra e non molto facile da esplorare. Ma, sia quel che sia, addentriamoci!». *[D]*

«Addentriamoci!», ripeté lui.

Ed io, già alla prima occhiata, gli dissi: «Oh, oh, Glaucone. Rischiamo di averne trovato una traccia, e ho l'impressione che non ci sfuggirà più».

«Bella notizia!», esclamò.

«Altro che! – gli feci eco –. Abbiamo fatto proprio una figura da sciocchi».

«E perché mai?».

«Da un pezzo, addirittura dall'inizio, l'avevamo fra i piedi che <quasi> la prendavamo a calci e non l'abbiamo vista. Siamo davvero buffi! Come coloro che, avendo in mano un oggetto, talora vanno a cercare *[E]* proprio quello che già hanno, così noi non guardavamo lì davanti dov'era, ma chissà dove, lontano, e forse per questo essa ci sfuggiva».

«Come dici?», domandò.

Ed io: «Dico che è un bel po' che ne discutiamo e che ne sentiamo parlare, e che pure non ci siamo resi conto che in un certo modo trattavamo proprio di essa».

«Certo – commentò lui – che il

proemio appare ben lungo a chi ha un vivo desiderio di ascoltare». *[433 A]*

«Sta' un po' a sentire – esordii – se dico bene. Per me la giustizia è ciò che fin dall'inizio, quando si trattava di porre i fondamenti della Città, abbiamo fissato come principio inderogabile di comportamento, o, per lo meno, è qualcosa che gli assomiglia. Infatti, se ben ti rammenti, allora avevamo affermato e poi più volte ribadito che ogni singolo cittadino deve assolvere ad un solo compito nei confronti della Città, quello per il quale la sua natura, all'atto della nascita, l'ha reso più adatto».

«L'abbiamo detto, infatti».

«E pure abbiamo sentito ripetere da molti *[B]* e noi stessi l'abbiamo sostenuto, che la giustizia è fare ciò che ci tocca, e non mettere le mani dappertutto».

«Sì l'abbiamo detto».

«Ebbene caro amico – seguitai –, c'è il rischio che proprio questo sia la giustizia, quando si diano certe condizioni: che ciascuno faccia ciò che gli tocca. E sai da quali indizi lo deduco?».

«No! – rispose – Spiegamelo tu».

«A parer mio – osservai –, quello che resta da esaminare nella Città, una volta considerati la temperanza, il coraggio e la saggezza, è esattamente il principio che ha procurato a tutte queste virtù la possibilità di generarsi, e una volta nate, di continuare ad esistere, almeno finché esso *[C]* è presente. E affermavamo[180] inoltre che la giustizia sarebbe stata quella virtù che mancava, una volta identificate le altre tre».

«Per forza!», disse lui.

«Però – osservai –, non sarebbe facile decidere, se si fosse costretti a farlo, quale condizione con la sua presenza, in modo specifico, rende buona la nostra Città: se l'accordo fra chi comanda e chi obbedisce, oppure il conservarsi fra i soldati di una concezione conforme alla legge di ciò che è temibile e di ciò che non lo è, oppure *[D]* la saggezza e la vigilanza insite nei reggitori. Ma anche, a far buona la Città potrebbe essere, in modo specifico, quel dato elemento che è presente nel fanciullo, nella donna, nel servo, nel libero, nell'operaio, in chi comanda e in chi è comandato; e cioè il principio che ciascuno deve fare ciò che gli tocca e rinunciare a mettere le mani in altre faccende».

«Non c'è che dire – esclamò –, non è una scelta facile!».

«A quanto pare, dunque, in questa gara per la virtù dello Stato, si trova nella Città, insieme con la sua sapienza, temperanza e coraggio, anche l'attitudine a fare ciascuno quel che gli tocca».

«Proprio così».

«Allora accetteresti di definire giustizia questo che entra in gara con quelle per la virtù *[E]* della Città?».

«Precisamente».

«Considera ora, se sei d'accordo anche su questo punto. Ai reggitori tu attribuisci il compito di celebrare i processi nella Città?».

«Come no?».

«E nel giudicare a che altro mireranno se non al principio che ciascuno non abbia l'altrui e non sia privato del proprio?».

«Non ad altro che a questo principio».

«In quanto è giusto?».

«Sì».

«E da questo punto di vista noi potremmo definire giustizia l'esser padroni dei propri beni e *[434 A]* il fare ciò che ci tocca?».

«Certamente».

«Guarda ora se sei del mio stesso avviso.

«Ritieni che verrebbe un gran danno allo Stato se il fabbro cercasse di fare il lavoro del calzolaio, o il calzo-

laio del fabbro, o se si scambiassero i ruoli e gli strumenti del mestiere, oppure se una stessa persona mettesse mano all'una e all'altra professione, con tutti i cambiamenti che ne seguono?».

«Non poi così grave», rispose.

«Ma, io credo, se un operaio o un altro cittadino *[B]* con la naturale propensione al commercio, esaltato dalla ricchezza, dal numero dei suoi estimatori, dalla sua forza, o da qualche altro motivo del genere, decidesse di passare alla classe dei soldati, o qualcuno di questa di salire a quella dei Custodi consiglieri, pur non avendone i requisiti, così da scambiarsi i ruoli e gli strumenti; o anche se uno solo cercasse di assolvere all'uno e all'altro compito insieme, allora, ne sono convinto, anche tu saresti costretto ad ammettere che tutto questo cambiamento e questa mobilità del lavoro sarebbero di grave pregiudizio per lo Stato».

«Senz'altro».

«Lo scambio dei ruoli e delle professioni fra le tre classi *[C]* costituirebbe dunque un danno irreparabile per lo Stato, e non sarebbe errato definirlo un vero attentato».

«È logico».

«Ma allora, il più grave attentato contro lo Stato non diresti che sia l'ingiustizia?».

«Come no?».

«Effettivamente proprio a questo si può ridurre l'ingiustizia. Si potrebbe però mettere la questione anche nei seguenti termini. Il fatto che nello Stato le classi dei mercanti, degli ausiliari e dei Custodi svolgano il loro compito e assolvano ai rispettivi doveri nello Stato – ed è questo il caso opposto a quello <sopra prospettato> – costituisce la giustizia e rende giusta la Città». *[D]*

«Direi che non potrebbe essere altrimenti», osservò <Glaucone>.

La strutturale analogia fra anima e Stato

Il confronto fra la dimensione psicologica e politica della giustizia

«Non dobbiamo però essere così categorici nell'affermare ciò: se, attribuendo questa peculiarità pure al singolo individuo noi la dovessimo anche qui riconoscere come giustizia, allora ribadiremo definitivamente questo concetto – e del resto quale critica gli si potrebbe ancora muovere? –; altrimenti cercheremo qualcos'altro. Ora però sforziamoci di concludere quella tale indagine basata sulla convinzione che se prima avessimo rivolto l'attenzione a qualche realtà di maggiore grandezza dotata di giustizia, poi più facilmente l'avremmo riconosciuta nel singolo individuo.

«Ebbene, tale realtà *[E]* a noi parve essere la Città, e così l'abbiamo fondata quanto meglio potevamo, ben sapendo che in una buona Città la giustizia non sarebbe mancata. A questo punto ciò che in questo contesto ci è risultato, riportiamolo sul singolo uomo, e se qui va bene, la nostra ricerca potrà dirsi riuscita. Se però l'indagine sull'individuo dovesse dare altri risultati, dovremmo nuovamente tornare alla Città, per fare una ulteriore verifica. *[435 A]* E così, confrontando e sfregando fra di loro un termine con l'altro, quasi fossero pietre focaie, non è detto che non possa sprizzar fuori come una scintilla la giustizia, e una volta che essa si sia svelata ce ne assicureremo la presenza dentro di noi».

«Tu procedi davvero con metodo – disse –, e così bisogna fare».

«Ora, quando di una cosa più grande e di una più piccola si dice che sono la stessa cosa, per il fatto d'essere dette "la stessa cosa", sono disuguali o sono uguali?».

«Uguali», rispose lui. *[B]*

«Di conseguenza, in rapporto all'Idea di giustizia, l'uomo giusto e la Città giusta non differiranno in nulla, ma saranno uguali».

«Uguali», ribadì.

«Ma la Città ci parve essere giusta quando in essa le tre funzioni originarie che la costituiscono, assolvono ciascuna al proprio compito; invece ci è sembrata temperante, coraggiosa e sapiente sempre per questi suoi tipi, ma in relazione a certe altre attitudini e abitudini».

«È vero», disse.

«Così, caro amico, dovremo valutare anche l'individuo, *[C]* in quanto ospita nell'anima caratteri identici; e poiché questi si trovano in lui nelle medesime condizioni in cui erano là, anche il singolo potrà legittimamente essere definito con gli stessi nomi usati per la Città».

«Necessariamente», disse.

Al che ripresi: «Ottimo amico, eccoci ripiombati in un altro problemino concernente l'anima, se abbia in sé questi tre caratteri, oppure no».

«Non mi sembra un problemino – obiettò lui –, perché forse non sbaglia il proverbio che dice: "le cose belle sono difficili"[181]».

«Sarà pure – gli risposi –. Però, Glaucone, tieni conto che, a mio giudizio, con il metodo *[D]* che ora usiamo nel ragionamento, non riusciremo mai a cogliere l'oggetto della ricerca in modo esatto (ben più lunga e impegnativa è la via che ci dovrebbe condurre ad esso![182]), ma forse solo in misura proporzionale ai nostri presupposti e alle nostre premesse»[183].

«E perché non accontentarsene? – chiese –. Allo stato delle cose, questo per me sarebbe già sufficiente».

«Se è per questo – aggiunsi – per me sarebbe pienamente sufficiente».

«Non esitare dunque – mi esortò – e buttati nella ricerca». *[E]*

Ed io: «Non è forse per il nostro discorso di primaria necessità dimostrare che in ciascuno di noi si trovano gli stessi caratteri e le stesse attitudini che sono presenti nella Città? Altrimenti, partendo da dove sarebbero qui finiti? In effetti farebbe ridere chi ritenesse che l'istinto irascibile, nei paesi che godono di una tale fama – ad esempio la Tracia e la Scizia e più o meno le regioni del nord –, non sia passato dai cittadini agli stati, e che lo stesso sia capitato per l'amore del sapere, che si rintraccia *[436 A]* soprattutto nella nostra regione, o per l'amore del guadagno che si trova in larga misura fra i Fenici e gli Egiziani[184]».

«Certamente», disse.

«Le cose stanno in questi termini – ribadii – e non è difficile capirlo».

«No davvero».

Ogni atto psichico coinvolge tutta l'anima o solo una sua specifica facoltà?

«Questa, però, è la vera difficoltà: vedere se noi facciamo ogni singola azione sempre ricorrendo alla medesima facoltà, oppure, dato che le facoltà sono tre, una volta ricorrendo all'una, una volta all'altra. Insomma si tratta di scoprire, se noi con una parte della nostra anima impariamo, con un'altra ci adiriamo, e con un'altra ancora desideriamo i piaceri del cibo, del sesso e gli altri *[B]* imparentati con questi; oppure se ciascuna di tali azioni, quando vi siamo attratti, noi la compiamo col concorso di tutta l'anima. Ecco le cose che son difficili da precisare se si vuole essere all'altezza del nostro discorso».

«Sono anch'io di questo avviso», disse.

«Cerchiamo allora di definire queste facoltà, per vedere se si tratta di facoltà fra loro riducibili ad una uni-

tà, o se siano differenti».

«E come?».

«È chiaro che la medesima parte non potrà mai subire o produrre affezioni contrarie, nel medesimo modo e in rapporto al medesimo oggetto[185]; per tal motivo, se noi in qualcuna di esse verificassimo una siffatta condizione, ne dovremmo dedurre che non è in gioco sempre la stessa facoltà *[C]* ma più di una».

«D'accordo».

«Ora, fa' attenzione a quel che dico».

«Non hai che parlare», mi rispose.

«Ti par possibile che un medesimo essere stia e si muova nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto?».

«No davvero».

«Cerchiamo però di intenderci con maggior chiarezza, per evitare che nel prosieguo sorgano motivi di dissidio. Se uno dicesse di un uomo che è fermo in un posto e muove le mani e il capo, che è a un tempo in moto e in quiete, non penso che giudicheremmo esatta *[D]* questa formula, ma piuttosto riterremmo si debba dire che una certa parte di lui è immobile e un'altra si muove. O non è così?».

«È così».

«E se chi dice questo volesse prendersi un'ulteriore soddisfazione e, in vena di sottigliezze, affermasse che le trottole tutte intere si muovono e tutte intere stan ferme quando, stabilmente fissate in un posto, ruotano sul proprio asse, e che questa condizione è comune a qualsiasi altro oggetto che ruoti stando fisso in un luogo; ebbene neppur questo noi gli daremmo per buono. In effetti, non è vero che *[E]* questi oggetti siano fermi e si muovano nelle medesime loro parti, bensì, sostenendo noi che essi hanno un asse di rotazione e una circonferenza, allora, rispetto all'asse sono immobili, perché non subiscono alcuna inclinazione, e invece, rispetto alla circonferenza si muovono circolarmente; che se poi anche l'asse dovesse spostarsi o a destra o a sinistra o avanti o indietro, allora in nessuna sua parte la trottola resterebbe ferma».

«È giusto», disse.

«In conclusione, nessuno di questi esempi potrebbe coglierci alla sprovvista e tanto meno convincerci che una identica realtà possa rimanere se stessa e nel contempo *[437 A]* subire, o essere, o fare cose opposte nella medesima sua parte e per il medesimo rispetto».

«Sicuramente no», confermò.

«E allora – seguitai –, per non essere obbligati ad andar per le lunghe, esponendo tutti i dubbi e risolvendoli col mostrare quel che hanno di falso, ipotizziamo che tutto ciò sia vero e andiamo avanti, con l'intesa, però, che se mai questi principi risultassero diversi da come paiono ora, tutto ciò che deriva da essi debba considerarsi annullato».

«È utile fare così», ammise. *[B]*

L'esistenza di impulsi opposti presuppone che nell'anima ci siano facoltà diverse

«Dunque – ripresi – l'affermare e il negare, la propensione ad afferrare una cosa o a respingerla, l'attrarre a sé o l'allontanare, insomma tutti questi atti, sia quando vengano fatti sia quando vengano subiti – non c'è infatti differenza fra queste due condizioni ai fini della questione –, ti sentiresti di porli fra gli opposti?».

«Ma certo – rispose –, fra gli opposti!».

«E allora – osservai –, l'aver fame e l'aver sete, l'intera categoria dei desideri, e così pure il volere e il bramare, tutto ciò, non ti parrebbe giusto *[C]* porlo in quei generi di cui si è appena parlato? Per esempio, l'anima di chi è mosso da un certo appetito non dirai che si protende verso l'oggetto che

desidera, e che avvicina a sé ciò che vorrebbe le appartenesse? Oppure anche, in quanto vuole che qualcosa le sia offerto, non fa forse mostra di acconsentire a se stessa come se fosse un altro a interrogarla, tale è la volontà che il desiderio si realizzi?».

«Sì, certamente».

«E, ugualmente, il non bramare, il non volere e il non desiderare non li collocheremo forse nella categoria del respingere e del rifiutare, ossia nel genere contrario a tutte quelle azioni sopra citate?». *[D]*

«Come no?».

«Ma se i desideri sono cosiffatti, perché non dire che costituiscono una certa categoria, fra i cui componenti predominano quelli che chiamiamo fame e sete?».

«Lo diremo, infatti», affermò.

«Dunque l'una è desiderio di cibo e l'altra di bevanda?».

«Sì».

«Ora, la sete, in quanto tale, quando si trova nell'anima, la chiameremmo desiderio di qualcosa in più rispetto a quello che ora diciamo? Facciamo un esempio. La sete è sete di una bevanda calda o fredda, scarsa o abbondante, insomma di una bevanda di un certo tipo? O invece, posto che, *[E]* oltre alla sete, fosse presente pure il fastidio del caldo, non si aggiungerebbe anche il desiderio del freddo; oppure, se ci fosse il freddo, non sorgerebbe la voglia del caldo? E poi la presenza del molto – nel senso di aver molta sete – non causerebbe il desiderio di bere molto, o la presenza del poco, la voglia di bere poco? E tuttavia, la sete di per sé altro non sarebbe che un desiderio diretto al suo specifico oggetto naturale, ossia alla bevanda in quanto tale, mentre la fame al cibo in quanto tale».

«In tal modo – osservò – ciascun desiderio in quanto tale sarebbe desiderio di quell'unico oggetto a cui è predisposto da natura. L'essere poi questo oggetto in un modo o nell'altro è una circostanza accessoria. *[438 A]*

«E, dunque, che nessuno ci metta fuori strada, prendendoci alla sprovvista, con l'osservazione che nessuno desidera una bevanda e basta, ma una buona bevanda, o del cibo e basta, ma del buon cibo. Tutti infatti desiderano il bene, e pertanto, se la sete è un desiderio, lo sarà di qualcosa di buono, di qualsiasi tipo sia, bevanda o altro; e lo stesso vale per i restanti desideri».

«Forse – osservò –, chi sostiene questa tesi sembra dire cose di un certo valore».

«Ma – notai –, delle cose che si caratterizzano per essere in rapporto ad altre, *[B]* quelle che hanno una certa qualità sono in rapporto, mi pare, con altre della medesima qualità; invece, ciascuna delle cose che sono prese in sé, è in relazione solamente con oggetti presi in sé».

«Non ho capito», confessò.

«Non hai capito che una cosa maggiore è tale perché è maggiore di un'altra?».

«Sì».

«Dunque di una cosa minore?».

«Sì».

«E ciò che è molto maggiore sarà tale in rapporto a ciò che è molto minore, oppure no?».

«Senza dubbio».

«Allora anche ciò che una volta fu più grande <fu tale perché era in rapporto> con ciò che allora era più piccolo, e lo stesso vale anche per quanto, in futuro, sarà maggiore, il quale lo sarà proprio rispetto a ciò che sarà minore».

«Perché no?», disse lui. *[C]*

«E il più è tale rispetto al meno e il doppio rispetto alla metà, e così via per tutti i casi del genere; ma poi anche il più pesante è più pesante in

rapporto al più leggero e il più veloce in rapporto al più lento; lo stesso dicasi per il caldo rispetto al freddo e per tutte le altre realtà dello stesso tipo. O non è così?».

«Certamente».

«E se si passa al campo delle scienze, non si verifica poi la stessa cosa? La pura scienza *in* astratto, è scienza di un puro oggetto in astratto, di una cosa qualunque di cui possa darsi scienza; invece, una data scienza di un dato tipo, verterà *[D]* su quello specifico oggetto di un certo tipo. Tanto per dire: non è forse vero che da quando c'è la scienza per costruire le case, questa si è separata dalle altre scienze, prendendo il nome di scienza delle costruzioni?».

«E allora?».

«E questo non è forse avvenuto perché essa è di una certa qualità che non ha riscontro fra le altre?».

«Sì».

«Dunque, poiché essa è scienza di una certa qualità, ha assunto essa stessa tale qualità; e ciò vale per tutte le altre arti e scienze».

«È proprio così».

Ed io, così ripresi: «Dimmi ora se hai finalmente compreso quello che prima volevo intendere, cioè che, quanto è in relazione a qualcos'altro, se è preso in senso assoluto, è in rapporto solo con realtà prese in senso assoluto; se ha invece delle connotazioni è in relazione con oggetti connotati in quello specifico modo. *[E]* Con questo, però, io non intendo sostenere che le cose in relazione debbano avere proprio gli stessi caratteri degli oggetti a cui sono correlate; in tal senso, ad esempio, la scienza delle cose sane e di quelle malate non è a sua volta scienza sana e malata, e, parimenti, quella dei beni e dei mali non è a sua volta buona e cattiva. Ma poiché essa è divenuta scienza non del suo oggetto in quanto tale, ma del suo oggetto in quanto dotato di certe caratteristiche, ossia sano e malato, avvenne che essa pure assumesse questa qualifica, talché non poté più essere chiamata semplicemente scienza, ma scienza medica, in virtù di quella data qualità che le si è aggiunta».

«Finalmente ho capito – disse – e mi sembra che la questione stia davvero in questi termini». *[439 A]*

«Ebbene – ripresi – ammetti che la sete in quanto tale sia un essere in relazione ad altro? Essa infatti è...».

«Sì lo so – intervenne –, è in relazione alla bevanda».

«Dunque, a un certo tipo di sete corrisponderà un certo tipo di bevanda; ma la sete senza altre qualificazioni non sarà sete di poco o di molto, né di una bibita buona o cattiva; insomma non sarà sete di qualcosa di determinato, ma, in quanto è solo sete, sarà esclusivamente sete di bevanda».

«Assolutamente».

«Pertanto, l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non *[B]* desidera altro che bere, e da questo è attratta e questo brama».

«È ovvio».

Le pulsioni antagoniste dell'anima provano l'esistenza della facoltà razionale, irascibile e concupiscibile

«Allora, se c'è qualcosa che trattiene quest'anima assetata, vuol dire che in essa si trova una certa facoltà diversa da quella che le suscita la sete e la spinge a bere come un animale; e questo perché, come abbiamo già detto [186], un medesimo essere non potrebbe fare con la stessa parte di sé, nello stesso tempo e rispetto al medesimo oggetto azioni contrarie».

«Assolutamente no».

«Avviene, io penso, come per un arciere, di cui non si può dire che con le mani ad un tempo avvicina ed allontana l'arco, ma si deve dire che con

l'una l'allontana e con l'altra l'avvicina»[187]. *[C]*

«Non c'è dubbio», ammise.

«E non sosterremo anche che alcune persone, talora, pur avendo sete, si rifiutano di bere?».

«Certo – disse lui –, e son numerose e in numerose occasioni».

«E allora – domandai – che si può dire di costoro, se non che nella loro anima c'è un principio che li spinge a bere e uno, diverso, che li trattiene, e che quest'ultimo ha la meglio su quello che li spinge?».

«A me sembra di sì», rispose.

«Dunque, il principio che fa da freno a questa passione, *[D]* quando è presente, viene dalla ragione, quello, invece, che spinge o trascina, non diresti che scaturisce dagli appetiti e dalle malattie?».

«Mi risulta di sì».

«Pertanto – ripresi –, non saremmo irragionevoli, se ritenessimo che questi due principi sono diversi fra loro: quello del ragionamento lo potremmo definire la facoltà razionale dell'anima; l'altro con cui si ama, si ha fame, si ha sete e si è sconvolti da molte altre passioni lo si chiamerà irrazionale e concupiscibile, avendo relazione coi piaceri e con ciò che li soddisfa». *[E]*

«Altro che irragionevole! – esclamò –. Questa ci par proprio una osservazione sensata».

«E allora – ripresi – si tengano per definiti questi due generi che sono nell'anima. Ma l'istinto aggressivo col quale ci adiriamo, non dovremmo porlo come terzo? A meno che non lo si faccia affine a qualcuno degli altri due».

«Forse – suggerì – è affine al secondo genere, quello concupiscibile».

Ed io: «Mi è capitato di sentire questo racconto, a cui quasi quasi ho finito per credere. Leonzio, figlio di Aglaione[188], salendo dal Pireo lungo la parte esterna del muro settentrionale, accortosi che presso il boia giacevano dei cadaveri, da un lato desiderava vederli, dall'altro preso da un senso di repulsione desiderava volgere altrove lo sguardo. Per un po' combatté contro se stesso *[440 A]* e si coprì gli occhi, ma poi, vinto dal desiderio, li riaprì, e correndo verso i cadaveri se ne uscì con questa esclamazione: "Ecco, disgraziati, riempitevi di questa bella visione!"».

«Questa storia l'ho sentita anch'io», ammise.

«Orbene un tale racconto prova che talvolta l'ira combatte contro il desiderio, come un impulso contro un altro impulso».

«Lo prova, certo», ne convenne.

L'anima irascibile è naturale alleata di quella razionale

«E poi – aggiunsi – non ci siamo già accorti che in molte altre occasioni, quando *[B]* i desideri, assalendo la ragione, fan violenza a uno questi se la prende con se stesso, sfogando la sua ira contro l'impulso che l'assale, quasi che fra le due parti in lotta il suo istinto irascibile si schierasse a favore della ragione? Che poi l'ira possa allearsi agli istinti, quando la ragione decide che non è il caso di contrastarli, a mio giudizio, tu non l'ammetteresti né come tua esperienza, né, io penso, come esperienza di altri».

«No, per Zeus!», esclamò. *[C]*

«D'altra parte – aggiunsi –, prendiamo il caso di uno che abbia coscienza d'essere dalla parte del torto. Non è forse vero che quanto più è di animo nobile, tanto meno risponde con l'ira alla fame, al freddo, e a tutte le altre pene dello stesso tipo che gli siano inflitte da colui che a suo parere agisce secondo giustizia, e anzi, direi che non vuol neppure che la sua rabbia accenni a destarsi contro di lui?».

«È vero», ammise.

«Passiamo ora al caso in cui uno è convinto d'aver ricevuto un torto. Non c'è in lui tutto un ribollire, un esacerbarsi, una volontà di combattere a difesa di quello che gli sembra un suo diritto? Ed è disposto a patire la fame, a soffrire il freddo e tutti gli altri disagi, *[D]* pur di arrivare alla vittoria senza mai cedere, né mai deflette dai suoi nobili principi finché non abbia raggiunto il successo o la morte, oppure, come avviene per il cane richiamato dal pastore, finché non sia convocato dalla ragione che è in lui per essere ammansito».

«L'esempio che hai fatto – disse – rende molto bene l'idea, tanto più che anche nella nostra Città i difensori li abbiamo sottoposti come fossero cani all'autorità dei reggitori, in un certo senso, i pastori dello Stato».

«Hai ben compreso il mio pensiero – riconobbi –. Ma, oltre a ciò, capirai anche quest'altro?». *[E]*

«Che cosa?».

«Che riguardo alla parte irascibile ora siamo su posizioni tutt'affatto opposte rispetto a poc'anzi. Prima pensavamo che fosse in un certo senso concupiscibile, ora invece siamo costretti a riconoscere che è tutt'altro, e che nei conflitti dell'anima essa prende le armi in difesa della facoltà razionale».

«Proprio così».

«E se le cose stessero in un modo diverso da questo, ossia se l'istinto irascibile fosse una specie della facoltà razionale, non avremmo allora, anziché tre, due parti nell'anima, quella razionale e quella concupiscibile? Oppure, come capita nella Città in cui c'erano *[441 A]* tre classi costitutive – quella dei commercianti, degli aiutanti, e dei reggitori –, così anche nell'anima, al terzo posto, metteremmo questo istinto irascibile, per natura portato ad aiutare la ragione, sempre che una malsana educazione non l'abbia corrotto?».

«È necessario che esso venga per terzo», disse.

«Sì – obiettai – ma a condizione che ci si riveli come qualcosa di diverso rispetto alla ragione, come s'è dimostrato diverso rispetto all'istinto concupiscibile».

«Non è difficile che risulti tale – disse –. Chiunque, infatti, lo può vedere nei bambini, che già appena nati sono pieni d'ira, mentre la ragione, tolti quei tali che a mio giudizio non la *[B]* raggiungono mai, i più la sviluppano molto tardi».

«Per Zeus! – esclamai – hai detto bene. Ma anche nelle bestie si può verificare l'esattezza di quel che dicevi; e oltre a ciò farà fede alle tue parole il verso di Omero che abbiamo citato sopra: *colpendosi il petto con la parola rimproverava il suo cuore*[189]. Qui infatti Omero, come è evidente, ha rappresentato le due facoltà come se l'una muovesse rimprovero all'altra: *[C]* quella che sa giudicare del meglio e del peggio all'altra che senza il lume della ragione si muove all'ira».

«Davvero ben detto», ammise lui.

«Magari a fatica – ripresi io –, ma finalmente abbiamo superato queste difficoltà, in quanto siamo pienamente concordi nel ritenere che i caratteri che ci sono nello Stato si trovano tali e quali e nello stesso numero anche nell'anima di ciascun individuo».

La strutturale analogia fra la giustizia nell'uomo e nella Città

«Senz'altro».

«E allora da ciò viene pure un'altra conseguenza necessaria: che i motivi e i modi che fanno sapiente una Città, fanno nello stesso tempo sapiente anche il singolo cittadino».

«Come no?». *[D]*

«E i motivi e i modi che fan sì che il singolo cittadino sia coraggioso, non sono poi gli stessi che determinano il

coraggio della Città? Così riguardo a questi aspetti l'uno con l'altra stanno nel medesimo rapporto».

«Di necessità».

«E così, o Glaucone, io credo che si possa dire giusto un uomo allo stesso titolo con cui si dice giusta una Città».

«E anche ciò con assoluto rigore».

«Questo punto però non c'è passato di mente: che la Città era giusta perché ciascuna delle tre classi di cui è composta svolgeva in essa il compito che le spettava»[190].

«Non mi par proprio che l'avessimo scordato», disse.

«Ordunque, dobbiamo ricordarci che ognuno di noi, *[E]* nel quale le singole facoltà assolvano alla propria funzione, sarà giusto e anche farà quel che deve[191]».

«Dobbiamo assolutamente ricordarcelo», disse.

«E allora, non è forse vero che alla facoltà razionale spetta, dunque, il compito di comandare, in quanto è sapiente e ha la responsabilità di tutta l'anima e a quella irascibile tocca il compito di obbedirle e di darle man forte?».

«Indubbiamente».

«E non sarà per caso, come già prima si diceva[192], la fusione di ginnastica e musica a creare fra esse questa intesa, l'una dando tono e *[442 A]* alimento con belle parole e nozioni, e l'altra conferendo calma, quiete e una certa grazia in virtù dell'armonia e del ritmo?».

«È evidente», rispose.

«Ora queste due facoltà, così nutrite e messe in grado di assolvere davvero bene al proprio compito per via dell'educazione, devono comandare sulla facoltà concupiscibile. Essa, invero, costituisce in ciascun uomo la parte maggiore dell'anima ed è per sua natura mai sazia di ricchezze; per tale motivo va tenuta d'occhio perché non si riempia dei cosiddetti piaceri del corpo, e, aumentata di forza e di dimensioni, *[B]* non rinunci ad assolvere al proprio compito e cerchi invece di assoggettare e di sopraffare le altre due facoltà che non hanno nulla a che vedere con il suo genere, in tal modo sovvertendo il sistema di vita di tutti».

«Va bene», disse.

«E poi – aggiunsi – non è forse vero che queste facoltà farebbero l'interesse dell'anima e del corpo custodendoli dai nemici esterni nel modo migliore, l'una con la sua capacità di decidere, e l'altra con la sua capacità di combattere e la disponibilità ad obbedire alla parte che comanda, dando coraggiosamente esecuzione alle sue deliberazioni?».

«È davvero così».

Si ha giustizia quando le parti dell'anima e le classi dello Stato svolgono l'opera che è loro propria

«A mio giudizio, quindi, ciascuno sarà detto valoroso sulla base di questa parte dell'anima; [C] e ciò avverrà quando la sua facoltà irascibile riuscirà a mantenere intatto nel dolore e nei godimenti il criterio proclamato dalla ragione di ciò che va temuto e di ciò che non va temuto».

«Ben detto».

«E così pure uno sarà sapiente per la piccola parte che in lui svolge funzioni di comando, impartendo quelle disposizioni di cui si è detto, grazie al fatto che proprio essa possiede la scienza per riconoscere l'utile di ciascuna parte e dell'insieme costituito dalle sue tre parti».

«Indubbiamente».

«E poi l'uomo non sarà temperante grazie all'armonia e all'accordo di queste medesime facoltà, quando, da un lato la parte egemone, dall'altro, le due sottomesse *[D]* concordano nel ritenere che si debba obbedienza alla ragione e non mai ribellarsi ad essa?».

«Del resto – osservò lui – la temperanza sta esattamente in questo, sia a livello di Stato che di singolo individuo».

«Infine, un uomo sarà giusto, nello stesso modo e alle stesse condizioni che più di una volta abbiamo espresso».

«Non potrebbe essere altrimenti».

«E che? – obiettai –. C'è forse qualcosa che ci appanna la vista nel trattare della giustizia, sì che essa ora non ci appaia più come era nella Città?».

«Direi di no», rispose.

«E in effetti – notai – *[E]* se ancora ci fosse nella nostra anima un'ombra di dubbio, potremmo definitivamente cancellarla adducendo prove del tutto evidenti».

«Quali?».

«Supponi che si debba dare un giudizio comune su questa Città e sul cittadino generato e allevato in conformità con le sue leggi; ebbene, ti sembra questo il tipo da non voler restituire un deposito d'oro o d'argento che abbia ricevuto? O non pensi che a ritenerlo capace di far ciò sia piuttosto chi è di natura diversa dalla sua?». *[443 A]*

«Certo, nessun altro», ne convenne.

«E allora anche riguardo al sacrilegio, al furto, al tradimento, nella cerchia degli amici o, pubblicamente, nei rapporti con le istituzioni, quest'uomo sarebbe al di sopra di ogni sospetto?».

«Senz'altro, al di sopra di ogni sospetto».

«E così egli non potrebbe neppure mancare alla parola data, o a suggello di un giuramento, o di altri patti».

«E come potrebbe?».

«Alla stessa maniera non c'è persona a cui meno si addicano l'adulterio, l'abbandono dei genitori, la trascuratezza nel render il culto agli dèi».

«Decisamente», disse. *[B]*

La giustizia e l'ingiustizia sono forze unificanti e disgreganti la società e l'anima umana

«E la ragione di ciò non sta forse nel fatto che in lui ciascuna parte assolve al compito che le tocca, sia che si tratti di comandare o di essere comandati?».

«È questo il motivo e non altro».

«A tal punto sei ancora convinto che la giustizia sia qualcosa di diverso da questa forza che rende cosiffatti gli uomini e le Città?».

«Per Zeus! – rispose lui –. No di certo».

«Così, finalmente, si è realizzato a pieno quel nostro sogno, che dicevamo di scorgere appena, fin dal momento in cui ponevamo i primi fondamenti della Città. *[C]* Grazie a dio, poco c'è mancato che mettessimo il piede proprio sul fondamento e sull'ideale della giustizia».

«Effettivamente».

«E in verità, caro Glaucone, l'idea che chi per natura è calzolaio faccia il calzolaio e non altro, e chi è muratore il muratore, e così via per gli altri artigiani, è pur sempre una certa qual immagine della giustizia, e precisamente da ciò viene la sua utilità».

«Pare di sì».

«Invero, come sembra, la giustizia era qualcosa di analogo; solo che essa non riguarda l'azione esterna delle facoltà dell'individuo, ma quella *[D]* interiore che concerne lui stesso e le cose che gli competono. In tal modo l'individuo non permette che ciascuna sua parte compia uffici che sono propri di altre, o che le differenti specie dell'anima invadano l'una il campo dell'altra, ma disponendo in buon ordine le proprie cose e prendendo il comando di sé, dandosi un equilibrio e interiormente rappacificandosi – ovvero raccordando le tre parti dell'anima come se fossero tre suoni di un'armonia: l'alto, il bas-

so e il medio e altri ancora intermedi, se mai ce ne fossero –, *[E]* legati insieme tutti questi elementi e diventando interamente uno di molti[193], temperato ed equilibrato, così d'ora innanzi operi, quando decida di operare, o per l'acquisto di ricchezze, o per la cura del corpo, o per qualcosa riguardante la vita pubblica, o per i commerci privati. In tutte queste cose egli giudicherà, chiamando azione giusta e bella quella che conservi questo Stato e contribuisca al medesimo, e sapienza la conoscenza che sovrintende a siffatte azioni; chiamando invece *[444 A]* azione ingiusta quella che dissolve quest'ordine, e così ignoranza la falsa opinione che sovrintende ad essa».

E lui: «In tutti i sensi, Socrate, tu dici il vero».

«Bene – aggiunsi –, se allora affermassimo di avere scoperto l'uomo giusto, la Città giusta e la giustizia che potrebbe trovarsi sia nell'uno che nell'altra, non mi pare che avremmo l'aria di accampare una falsa pretesa».

«Per Zeus! – esclamò –. In nessun modo».

«Vogliamo allora affermarlo, una buona volta?».

«Affermiamolo».

«E così sia – ribadii –. Però a tal punto, mi sembra che sia il caso di esaminare l'ingiustizia».

«Certamente». *[B]*

«Ebbene, non sarà essa necessariamente una specie di sommossa di queste tre facoltà e un darsi da fare scomposto in cui l'una ruba il mestiere all'altra? Una rivolta, in cui una parte fa guerra all'insieme dell'anima con il proposito di prenderne la direzione, anche se non le compete, in quanto è per natura predisposta ad obbedire a quella che non è fatta per servire, essendo destinata al comando? A ciò, precisamente, ossia a questa confusione e a questo disorientamento delle nostre facoltà, noi, a mio giudizio, dovremmo ricondurre l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza, insomma ogni male».

«E infatti – osservò – si tratta pur sempre delle stesse cose». *[C]*

La giustizia consiste anche nel dare il potere alla parte che merita, tanto nell'anima quanto nello Stato

«Allora – ripresi –, dati per chiariti i concetti di ingiustizia e di giustizia, non risulterà pure ben evidente il significato del fare ingiustizia, dell'essere ingiusti, o, per altro verso, del comportarsi giustamente?».

«È come?».

«Perché – spiegai – si dà il caso che non ci sia alcuna differenza rispetto alle cose sane e a quelle infette: come queste stanno nel corpo, così quelle stanno nell'anima».

«In che senso?», domandò.

«Quelle sane generano salute; quelle infette, malattia».

«Sì».

«In tal modo i giusti comportamenti producono giustizia, *[D]* e quelli ingiusti ingiustizia».

«Fatalmente».

«Ma, creare condizioni di salute significa far sì che le parti di un corpo dominino o siano dominate in conformità alla natura; invece creare condizioni di malattia vuol dire farle reciprocamente comandare oppure ubbidire contro natura».

«È così, infatti».

«In maniera corrispondente – aggiunsi – fare giustizia equivarrà a disporre le facoltà dell'anima nei reciproci rapporti di superiorità e subordinazione secondo un ordine naturale; creare ingiustizia, invece, significherà far sì che dominino o siano dominate in modo contrario a natura».

«È evidente», disse.

«La virtù, dunque, a quanto risul-

ta, sarebbe una specie di salute, *[E]* di bellezza, di buona forma dell'anima; il vizio, al contrario, sarebbe la malattia, la bruttezza e la fiacchezza».

«È così».

«E non è forse vero che le belle imprese portano a conquistare la virtù, e le brutte a contrarre il vizio?».

«Necessariamente».

Accenno alla tipologia dello Stato corrotto e ai vizi corrispondenti

«A tal punto, a quanto pare, non ci resta che considerare *[445 A]* se sia conveniente compiere azioni giuste, mettersi in belle imprese ed essere noi stessi giusti, sia che quanto si è fatto venga risaputo, sia che no; oppure se sia più conveniente compiere ingiustizia ed essere ingiusti, senza pagarne il fio ed evitando di migliorarsi grazie alla punizione».

«Ma, caro Socrate – disse –, a me pare che la ricerca sia già scivolata nel ridicolo.

«In effetti, se è vero che quando la naturale fibra del corpo è ormai compromessa non val più la pena di sopravvivere, neppure se si fosse circondati da cibi, bevande, e da ogni ricchezza e potere, <a maggior ragione> non conviene vivere quando sia sconvolta e *[B]* corrotta proprio quella parte che ci permette di vivere, posto che si voglia fare qualcos'altro che non sia lo sbarazzarsi in qualunque modo del vizio e dell'ingiustizia, per acquisire la giustizia e la virtù, la cui natura è pur apparsa chiaramente dalla nostra esposizione?».

«Certo, è ridicolo – riconobbi –. Tuttavia, dato che siamo giunti fin qui con l'intenzione di verificare questo stato di cose quanto meglio è possibile, non dobbiamo desistere».

«Per Zeus – esclamò –, non dovremo desistere a nessun costo!». *[C]*

«Orsù – l'esortai –, considera quanti caratteri ha l'ingiustizia, almeno quelli che a mio giudizio son degni di considerazione».

«Ti seguo – disse –, non hai che parlare».

«Dato che siamo saliti a un tal livello di discorso – incominciai – mi sembra di vedere, come dalla vetta di un monte, che ci sia un solo genere di virtù, di contro a infiniti tipi di vizio, dei quali, però, solo quattro sono degni di menzione».

«Come dici?», domandò.

Al che risposi: «Tanti sono i tipi di governo dotati di una specifica fisionomia, altrettanti rischiano di essere i tipi dell'anima».

«E quanti sarebbero?». *[D]*

«Cinque per lo Stato e cinque per l'anima», risposi.

«Spiegami quali», disse.

«Ritengo – suggerii – che un tipo di governo potrebbe essere quello che abbiamo già descritto, e che potrebbe essere chiamato in due modi diversi; monarchia, se fra i reggitori ci fosse un solo uomo che eccelle, e aristocrazia, se fossero più d'uno».

«È vero», ammise.

«Ecco – precisai –, questo, ad esempio, lo porrei come un unico tipo di governo. Infatti, *[E]* vuoi che siano in molti, vuoi che sia uno solo <a comandare>, resta il fatto che non modificherebbero in nulla le leggi che contano, purché la loro formazione ed educazione sia quella che abbiamo detto».

«In effetti – osservò –, non è verosimile».

LIBRO QUINTO

La comunione delle donne nella classe dei Custodi

L'invito rivolto a Socrate a non eludere questo problema

[Steph., II, p. 449 A]

«Dunque io definisco buoni e giusti uno Stato e una costituzione con tali requisiti e un uomo che mostri di avere queste caratteristiche. E se il nostro Stato è giusto, gli altri sono malvagi e difettosi, sia per quanto concerne l'aspetto amministrativo, sia per il modo in cui formano l'anima dei cittadini. A tal proposito ci sono quattro tipi di difetti».

«Quali sarebbero?», chiese.

E io ero già pronto ad elencarli uno dopo l'altro, nell'ordine in cui, a mio giudizio, *[B]* ciascuno deriva dall'altro, quando Polemarco, che aveva posto un po' più in là di Adimanto, protendendo la mano e tirandogli la veste da sopra la spalla, lo trasse a sé e, a sua volta avvicinatosi, piegato in quella posizione, gli sussurrò qualcosa. Di quanto disse non riuscimmo a cogliere altro che le seguenti parole: «Ce lo lasceremo scappare – bisbigliò –, o faremo qualcosa?».

Ed io di rimando: «Che cos'è che a nessun costo non vorreste lasciarvi scappare?»[195].

«Te», disse quello.

«E per quale ragione proprio io?», incalzai. *[C]*

«Ci pare che tu stia giocando al risparmio – ribatté – e che ci sottrai tutto intero un argomento di trattazione di non scarso rilievo. Credevi davvero di aver liquidato il problema quando accennavi di sfuggita[196], come fosse una cosa arcinota, che gli amici devono avere in comune donne e bambini?».

«E non avevo forse ragione, Adimanto?», gli chiesi.

E lui: «Sì, certo, avrai pure detto il vero, ma anche questo vero, come del resto ogni altra affermazione, ha bisogno di un discorso che lo chiarisca, precisando il senso di una tale comunanza, dato che ce ne sono molte. *[D]* Dunque, non rifiutarti di dirci quale hai di mira, perché non è poco che aspettiamo, convinti che prima o poi un qualche ragguaglio sulla procreazione dei figli ce l'avresti pur dato, magari parlandoci di come si educano e, una volta generati, di co-me si allevano: insomma, di tutto questo argomento della comunanza di donne e bambini di cui tratti. E, del resto, noi siamo convinti che la buona o la cattiva soluzione di un tale problema sia di grande, anzi, di capitale importanza per lo Stato. Ora, siccome hai l'intenzione di passare a trattare di altre forme di costituzioni, prima di aver esaurito questo tema, abbiamo preso la decisione di fare *[450 A]* quello che hai appena sentito, e cioè di non lasciarti andare finché tu non abbia trattato di questo argomento con la stessa completezza con cui hai trattato gli altri».

«Ci sono anch'io – disse Glaucone – a condividere questo voto».

«Non temere! – gli fece eco Trasimaco –. E tu, Socrate, tieni conto che tutti noi abbiamo su questo punto la medesima opinione».

«Che cosa vi è saltato in mente – ribattei – di mettermi così alle strette! In questo modo andate a rimestare un discorso assai vasto sulla costituzio-

ne dello Stato, ricominciando da zero. E pensare che ero già soddisfatto per essere uscito indenne da una tal discussione, felice che le cose fossero state prese per buone come allora le avevo esposte. E ora voi, con le vostre provocazioni, *[B]* non immaginate neppure che ridda di problemi andate suscitando. E del resto già allora li avevo previsti, tanto è vero che avevo lasciato cadere l'argomento, per non tirarci addosso troppi fastidi».

«Che vai dicendo! – esclamò Trasimaco –. Credi forse che costoro siano venuti fin qui per colar oro[197], invece che per sentir ragionare?».

«Certo che no! – ribattei –. Ma a tutto c'è un limite».

«Per uno che ha senno – intervenne Glaucone – il limite per ascoltare questi discorsi è la vita intera. Dunque, non badare a noi, e vedi piuttosto di non stancarti di esporre il tuo punto di vista in risposta alle nostre domande; *[C]* e cioè che cosa intendi, quando parli dei nostri Custodi, per comunione di donne e di beni, e per allevamento dei figli nel periodo che intercorre fra la nascita e l'età scolare; un periodo, certamente, non poco difficile. Provati, dunque, ad esporci com'è che si debba affrontare».

Al che risposi: «Beato uomo, non è facile spiegarlo, perché è un argomento ostico, ancor più di quelli finora trattati. Non sembrerà neppure una proposta realizzabile; e pur concesso che la si credesse realizzabile, non la si riterrebbe la migliore possibile. *[D]* Ecco, caro amico, perché sono restio a toccare questo argomento; temo che il mio ragionamento sia preso per una pia illusione».

«Non esitare – disse lui –, il tuo uditorio non è fatto di incompetenti, né di malfidenti e neppure di gente prevenuta».

Al che domandai: «Ottimo amico, dici questo per farmi coraggio?».

«Io sì», rispose.

E io, a mia volta: «E allora stai facendo tutto il contrario. Infatti, il tuo incoraggiamento avrebbe un senso esclusivamente se io davvero fossi certo di sapere quel che dico, perché fra persone di buon senso e affiatate solo uno che possieda la verità sui massimi problemi *[E]* e su quelli che ha più cari può parlarne chiaramente e senza esitazione. Invece, quando uno non è del tutto certo di quel che dice ed è ancora alla ricerca della verità, il mettersi a far discorsi, come *[451 A]* sto facendo io, può risultare azzardato e rischioso, non tanto perché ci si espone al ridicolo – sarebbe in realtà puerile – ma piuttosto perché, mancandomi l'appiglio della verità, non solo cadrei io, ma trascinerei con me nella caduta anche tutti gli amici, mettendo il piede in fallo proprio là dove meno si conviene.

«Ora, Glaucone, io chiedo scusa ad Adrastea[198], per ciò che mi accingo a dire. In verità, dal mio punto di vista, sarebbe meno grave divenire involontario omicida di qualcuno, piuttosto che ingannarlo sulla bellezza, la bontà e la giustizia delle leggi. A conti fatti un tal rischio val più la pena correrlo in compagnia di nemici *[B]* che di amici, sicché sai quanto è bello il tuo incoraggiamento?».

E Glaucone, in tono scherzoso: «Suvvia, Socrate, se anche finissimo nei guai per il tuo discorso, ritieniti da noi assolto dal reato d'omicidio, e puro, e anche incolpevole d'averci ingannato. Dunque, fatti animo e parla».

«Ma certo – dissi –, come recita la legge, chi va assolto va anche puro; e se questo vale in quel contesto, probabilmente vale anche nel nostro caso».

«E, dunque, parla», tagliò corto lui.

«Bisognerà – insistei – riprendere daccapo un discorso *[C]* che forse

andava fatto tutto d'un fiato. Ma non è detto che vada male anche fatto così, mettendo in scena le donne dopo che gli uomini hanno ormai esaurito la loro parte, non foss'altro perché tu mi sfidi a farlo.

Le funzioni e l'educazione delle donne dei Custodi saranno simili a quelle degli uomini

«A mio parere, per uomini di natura e formazione simile a quella che abbiamo descritto non c'è altro modo corretto per aver figli e donne che seguire la stessa via che abbiamo imboccato fin dall'inizio, quando, nel vivo del discorso considerammo gli uomini alla stregua dei guardiani del gregge».

«Sì». *[D]*

«Continuiamo, dunque, su questa linea, e attribuiamo loro un modo simile di generare e di allevare i figli, verifichiamo se ciò sia opportuno, oppure no».

«E come?», disse.

«Così. Siamo convinti che le femmine dei cani da guardia devono collaborare a sorvegliare il gregge, come fanno i maschi e parimenti andare a caccia con essi, e fare tutto insieme, oppure che devono starsene relegate in casa, escluse da ogni attività, per il solo fatto d'aver partorito dei cuccioli e di averli svezzati, lasciando che tutta la fatica della cura del gregge gravi sulle spalle dei maschi?». *[E]*

«Deve essere tutto in comune – disse –, purché si tenga conto, nelle funzioni a cui le disponiamo, che esse han costituzione più fragile, mentre gli uomini più vigorosa».

«E dunque – aggiunsi io –, si può adibire un certo animale alle stesse funzioni di un altro e poi non fornirgli il medesimo cibo e la medesima preparazione?».

«No, non è possibile!».

«Se, pertanto, usiamo uomini e donne per le medesime funzioni, dovranno godere della medesima educazione». *[452 A]*

«Certamente».

«E agli uomini si son date lezioni di musica e di ginnastica».

«Sì».

«E dunque anche alle donne si dovranno impartire lezioni di queste due discipline e pure di arte militare, dal momento che si intende destinarle agli stessi compiti».

«Stando alle premesse che hai esposto – disse lui – è naturale».

«Forse, però – aggiunsi –, trattandosi di usanze inconsuete, se si mettessero in pratica alla lettera, susciterebbero il riso, almeno per molti degli aspetti finora esposti».

«E non poco!», disse.

E io di rimando: «E vuoi vedere quale di queste cose ti sembrerà più di tutte ridicola? Non ho dubbi: che le donne nude facciano ginnastica nelle palestre *[B]* in compagnia degli uomini, e non solo quelle nel fiore degli anni, ma anche quelle già anziane, come i vecchi nei ginnasi che si appassionano all'educazione fisica, pur essendo pieni di rughe e non certo belli a vedersi».

«Per Zeus! – esclamò –. Oggi come oggi la cosa parrebbe davvero ridicola».

«Dunque – dissi – dal momento che ci siamo buttati in questo discorso, non dobbiamo far caso alle battute dei buontemponi, qualunque sia la loro reazione a questa innovazione che coinvolge la ginnastica, *[C]* la musica e ancor più la pratica delle armi e la guida dei cavalli».

E lui: «È giusto così».

«Ma poiché siamo entrati nel vivo del discorso, affrontiamo pure il punto più scabroso della legge, pregando questa gente di non seguire il solito andazzo, ma di essere seria; a tal proposito si ricordi che, allorché i Cretesi

prima e gli Spartani[199] poi, introdussero l'uso dei ginnasi anche i benpensanti di quei tempi avrebbero potuto mettere in ridicolo il fatto che gli uomini si mostrassero nudi, dato che ai Greci di allora – invero di un periodo non tanto lontano – la cosa pareva vergognosa e ridicola, esattamente come ora appare ai barbari[200]. *[D]* O non credi che sia così?».

«Sì, lo credo».

«Ma, dopo che, col passare del tempo, risultò più comodo fare esercizi nudi, piuttosto che bardati di tutto punto, credo che anche l'aspetto ridicolo dello spettacolo svanì davanti a quella che la ragione dimostrava essere la soluzione migliore. Con questo si dimostrò anche che ridere d'altra cosa che non sia il male è da stolti; e così pure è da sciocchi considerare buffi e usare l'arma del ridicolo contro altro spettacolo che non sia la dissennatezza e *[E]* il vizio, oppure prenderne sul serio uno bello, proponendosi altro fine che non sia il bene».

«Proprio così», ne convenne.

Donne e uomini, essendo per natura diversi, come potrebbero assolvere i medesimi compiti?

«Forse è il caso di stabilire fra di noi in linea di principio, se l'operazione in sé è fattibile oppure no, e cioè di chiedersi – vuoi che uno prenda questo problema sul ridere, vuoi che ne ragioni sul serio – se *[453 A]* l'essere umano di sesso femminile è in grado, per sua natura, di portarsi all'altezza di quello maschile in tutte le imprese in cui quest'ultimo si cimenta, o in nessuna di esse, o in alcune piuttosto che in altre, e, in particolare in quale caso si debbano includere le operazioni di guerra. E non vi pare questo l'inizio migliore per uno che voglia finire nel modo migliore?».

«Altro che!», esclamò.

«Vuoi dunque – gli chiesi – che ci assumiamo, a nome degli avversari, l'incarico di confutare noi stessi, di modo che il punto di vista dell'interlocutore non sia stretto d'assedio senza che nessuno lo difenda?». *[B]*

«Nulla vi si oppone», disse lui.

«Dunque, parlando in vece loro, potremmo dire così: Socrate e Glaucone, non avete bisogno che qualcun altro vi confuti. Infatti, voi stessi al momento in cui iniziaste a dare la costituzione alla Città che state colonizzando, avete convenuto[201] che ciascuno per conto suo dovesse fare la parte che più gli è congeniale».

«Lo so bene. Fummo d'accordo, eccome!».

«Ebbene, non è forse vero che l'uomo e la donna per natura sono assolutamente diversi?».

«E come potrebbero non essere diversi?».

«E dunque non sarà il caso di attribuire a ciascuno dei due una funzione diversa, *[C]* confacente alla sua propria natura?».

«Perché no?».

«E pertanto come non riconoscervi in errore e in contraddizione con voi stessi, allorché andate affermando che gli uomini e le donne devono assolvere ai medesimi uffici, pur avendo nature così diverse? E tu, bello mio, avresti qualcosa da contrapporre a una tale obiezione?».

«Così, sui due piedi – rispose quello –, non mi riesce facile, ma ti prego, ora e anche in seguito, di farti interprete pure del nostro punto di vista, quale che sia».

«Vedi, Glaucone – dissi io –, erano proprio queste e molte altre *[D]* di tal fatta, le obiezioni che già da prima prevedevo, e perciò temevo ed ero riluttante a por mano alla legge che riguarda il possesso delle donne e l'allevamento dei bambini».

«Per Zeus! – esclamò – Non sembra proprio un argomento semplice.».

«Non lo è, infatti – confermai –. E tuttavia vale pur sempre il principio che sia che uno cada in una piccola vasca, sia che cada nel bel mezzo del vasto mare, deve pur sempre nuotare allo stesso modo».

«Questo è certo».

«Dunque, per cercar di uscire indenni da un tale ragionamento non ci resta che nuotare, a meno che non si speri che un qualche delfino ci prenda sul dorso[202], o in qualche altra impossibile via di salvezza». *[E]*

«Sembrerebbe proprio», disse.

In che senso la natura dell'uomo e della donna sono diverse

«Coraggio – ripresi io –, cerchiamo di trovare una via di scampo.

«Siamo d'accordo sul fatto che a nature diverse spettano funzioni diverse, e che altra è la natura dell'uomo, altra quella della donna. Eppure ora veniamo a sostenere che queste nature diverse devono svolgere gli stessi compiti. Non è forse questo il punto contestato?».

«Esattamente». *[454 A]*

«Non c'è che dire, Glaucone, è davvero sorprendente l'efficacia della tecnica antilogica».

«Perché?».

«Perché – spiegai – mi sembra che nella sua rete caschino in molti senza che nemmeno se ne accorgano, quando, convinti di discutere, non fanno altro che cavillare. E ciò è dovuto al fatto che essi non sono in grado di sviscerare l'argomento trattato, dividendolo per generi e pertanto, nel discorso, vanno a caccia di contraddizioni solo giocando sulle parole: insomma, usano l'uno contro l'altro l'eristica e non la dialettica».

«Non è un caso raro – ammise –, ma non vorrei che adesso finisse con l'essere anche il nostro». *[B]*

«Eppure è così – notai –. Rischiamo anche noi d'esser presi nella rete dell'antilogia».

«E come?».

«Certo, se uno non ha la medesima natura di un altro non deve fare le stesse cose che fa l'altro; questo punto noi l'abbiamo sostenuto con vigore, ma alla maniera degli eristi, giocando sulle parole. Però, quando attribuivamo uffici diversi a persone diverse, e gli stessi uffici a persone di ugual natura, non abbiam preso assolutamente in considerazione, di quale specie fosse l'uguaglianza o la diversità di natura di cui parlavamo e in base a che cosa la definivamo in un modo o nell'altro.

«È vero, non l'abbiamo considerato». *[C]*

«Ebbene – seguitai –, dato che, a quanto sembra ci è data questa possibilità, chiediamoci se i calvi e i chiomati hanno la stessa natura o una natura contraria. Dopo di che, avendo concordato che l'hanno contraria, concludiamo che se ai calvi è lecito far scarpe, ai chiomati dev'essere vietato e, viceversa, se è permesso ai chiomati deve essere impedito ai calvi».

«Sarebbe proprio ridicolo», disse lui.

«E che, incalzai io, è ridicolo per qualche altro motivo o perché abbiamo posto l'uguaglianza o la diversità della natura non in modo assoluto, *[D]* ma prendendo in considerazione solo quel tipo di diversità o disuguaglianza che ha attinenza con i mestieri? Ad esempio, prima dicevamo che i medici hanno tutti la stessa natura. O non ne convieni?».

«Ne convengo».

«E un medico l'ha diversa da un fabbro?».

«Assolutamente».

«E allora – continuai –, se risultasse che anche la specie degli uomini e

quella delle donne sono diverse in rapporto a una certa professione o a un altro mestiere, noi non esiteremmo a dire che questi vanno attribuiti o all'una o all'altra. Ma se la diversità si riduce al fatto che la donna partorisce mentre *[E]* l'uomo la feconda, non potremmo dire che ciò dimostra, per quell'aspetto di cui discutiamo, l'esistenza di una differenza fra donna e uomo; pertanto, continueremo a credere che i nostri Custodi e le loro donne possono attendere ai medesimi compiti».

«E con tutte le ragioni», ribadì.

«Dopo quanto si è affermato, non ci resta che invitare chi sostiene il contrario, *[455 A]* a spiegarci in relazione a quale arte o a quale professione di rilevanza sociale, la donna non è per natura uguale all'uomo, ma diversa».

«Giusto».

«Forse, come dicevi poc'anzi[203], anche qualcun altro potrebbe sostenere che rispondere all'istante a una tale obiezione non è facile; e tuttavia, prendendosi il tempo necessario per rifletterci non risulta difficile».

«Effettivamente potrebbe dirlo».

Le capacità delle donne sono diverse da quelle degli uomini non per natura, ma per quantità

«Vuoi, dunque, che invitiamo il nostro contraddittore *[B]* a seguire il discorso su questi argomenti, mentre cerchiamo di dimostrargli che in rapporto alla gestione dello Stato non c'è alcun ruolo che sia proprio ed esclusivo della donna?».

«Certo che lo voglio».

«E allora ecco che cosa gli diremo: Rispondi un po' a questo. Non eri tu a sostenere che se uno ha buone disposizioni in un certo senso e l'altro no, lo si capisce dal fatto che il primo impara con facilità, mentre il secondo con difficoltà? E, inoltre, che uno dopo un breve periodo di tirocinio riesce a scoprire più verità di quante ne abbia apprese e invece l'altro dopo lungo studio e assiduo impegno non serba memoria neppure di quello che ha imparato? E che per l'uno il corpo è docile strumento della mente, e per l'altro, invece, è tutto il contrario? *[C]* Dunque, è per questi caratteri o per altri che definisci qualcuno predisposto verso una determinata attività, mentre un altro no?».

«Nessuno – rispose – potrebbe indicarne altri».

«Orbene, hai in mente, fra tutte le attività umane, una in cui gli uomini non siano superiori alle donne, almeno nel senso che abbiamo indicato? A meno che non ci si voglia avventurare in un lungo discorso sull'arte pasticciera o su quella di far focacce o su quella culinaria, dove il sesso femminile sembra proprio eccellere, al punto che ci sarebbe davvero da ridere se dovesse essere superato da qualcuno». *[D]*

«Hai ragione – osservò lui –, oserei dire che in qualsiasi campo un sesso eccelle sull'altro, e non di poco. È vero che tante donne, per molti aspetti, sono superiori a tanti uomini, ma, dal punto di vista generale, vale quello che tu dici».

«Allora, caro amico, non c'è alcuna pubblica funzione che sia riservata alla donna in quanto donna, o all'uomo in quanto uomo, ma fra i due sessi la natura ha distribuito equamente le attitudini, cosicché la donna, appunto per la sua natura, può svolgere tutti gli stessi compiti *[E]* che svolge l'uomo[204], solo che in ciascuno di questi essa si rivela meno forte dell'uomo».

«Sicuramente».

«E allora faremo fare tutto agli uomini e niente alle donne?».

«E come?».

«Si può affermare, mi pare, che, fra le donne, una può avere attitudini per

la medicina e un'altra no, e possono esserci anche donne per natura portate alla musica, e altre no».

«Chi può negarlo?». *[456 A]*

«E non potrà esserci una donna amante della ginnastica e della guerra e un'altra avversa sia all'una che all'altra?».

«Lo credo bene».

«E amante del sapere, e avversa al sapere? Pavida e impavida?».

«Anche questo».

«E di conseguenza, ci sarà anche una donna capace di fare la Custode, e un'altra che non ne è capace. E del resto non abbiamo noi selezionato la stessa predisposizione naturale anche nel caso degli uomini destinati a diventare Custodi?».

«Sì, la stessa».

«E le donne hanno la medesima attitudine a difendere lo Stato degli uomini, solo che le une hanno meno vigore e gli altri di più».

«Pare proprio di sì». *[B]*

«Allora, sceglieremo donne che hanno queste attitudini quando dovremo porle a condividere la casa e la difesa con uomini siffatti, se è vero che ne esistono alcune che hanno lo stesso loro carattere e che sono all'altezza di un tale compito».

«Senz'altro».

«E alle persone che mostrano di avere le medesime predisposizioni non dovranno attribuirsi gli stessi ruoli?».

«Gli stessi».

Le donne dovranno avere la medesima educazione ginnico-musicale degli uomini

«Dopo tutto questo giro torniamo al punto di partenza[205] e riconosciamo finalmente che non è contro la legge di natura assegnare alle donne dei Custodi lo studio della musica e della ginnastica».

«Certamente».

«Non erano, dunque, norme impossibili o paragonabili a pie illusioni, quelle che andavamo progettando, *[C]* se è vero che la legge che abbiamo posto è conforme a natura; semmai, sono le obiezioni che ora si muovono alle nostre tesi, ad essere chiaramente contro natura».

«Pare anche a me».

«Eppoi non dicevamo che la nostra intenzione era quella di verificare se le nostre affermazioni erano particolarmente valide e realizzabili?».

«Infatti».

«E siamo d'accordo che esse sono realizzabili?»[206].

«Sì».

«Sul fatto, poi, che siano particolarmente valide resta ancora da intendersi».

«Indubbiamente».

«Ebbene, per quanto riguarda la preparazione di una donna alla difesa dello Stato, non si può mettere in atto una educazione per formare gli uomini e un'altra per formar le donne, soprattutto *[D]* perché abbiamo a che fare con la medesima natura».

«Effettivamente non dovrà esserci differenza».

«Vediamo ora come la pensi su quest'altro punto».

«Quale punto?».

«Mi interessa sapere se tu ritieni che, fra gli uomini, uno sia meglio e un altro sia peggio. O non sarà che li consideri tutti uguali?».

«Non sia mai!».

«E dunque, nello Stato che abbiamo costituito quali credi che ci siano riusciti meglio: i Custodi che han goduto dell'educazione che abbiamo illustrato, o i calzolai, che son stati allevati nell'arte di fare le scarpe?».

«Buffa domanda!», esclamò.

«Lo riconosco – dissi –. Ma, rispetto agli altri cittadini, questi non dovranno essere i migliori?». *[E]*

«Altro che!».

«E allora, anche le loro donne non dovranno essere superiori alle altre?».

«Certo – disse –, molto superiori».

«E a uno Stato potrebbe capitare una maggior fortuna che avere uomini e donne della migliore specie?».

«No, non potrebbe capitare».

«E *non* è la presenza dell'educazione musicale e ginnica, *[457 A]* così come l'abbiamo descritta, a determinare questa favorevole circostanza?».

«Come no?».

«E allora noi non solo abbiamo instaurato una legge realistica, ma anche la migliore per lo Stato».

«Senz'altro».

«È dunque giusto che le donne dei Custodi si spoglino, quando a coprirle, anziché la veste, è la virtù, ed è pure giusto che, senza badare ad altro, prendano parte alla guerra e alle altre azioni di difesa della Città. A queste donne, però, si avrà cura di affidare compiti più leggeri che non agli uomini, tenendo conto della più gracile costituzione del loro sesso. *[B]* Vorrà dire che l'uomo che ride vedendo donne far ginnastica nude perché hanno di mira un fine superiore, è come se *col suo riso cogliesse il frutto del sapere quando ancora è acerbo*[207]; ossia, per dirla com'è, non capisce nulla, né ciò di cui ride, né ciò che sta facendo. In questo senso, ora e sempre, cadrà a proposito la massima: è bello ciò che giova, è brutto ciò che nuoce».

«È davvero così».

«Potremmo allora affermare che, nel trattare della legge sulle donne, almeno a questo primo flutto[208] siamo scampati. In effetti, senza esserne totalmente travolti, siamo riusciti a stabilire che *[C]* i nostri Custodi devono fare tutto in comune con le rispettive donne, e nel contempo, in un certo senso, abbiamo reso il discorso coerente con se stesso, facendo proposte realistiche e utili».

«In verità – osservò – non era piccolo il flutto da cui sei scampato».

«Aspetta a dirlo – replicai –, quando avrai visto quello che segue».

«Parla – disse lui –, perché io possa vederlo».

La comunione delle donne dei Custodi comporta notevoli vantaggi alla collettività

«Dopo questa legge e le altre precedenti viene, a mio giudizio, la seguente».

«Quale?».

«Che tutte queste donne *[D]* siano comuni a tutti questi uomini e che nessuna conviva privatamente con un solo uomo. E anche i figli devono essere in comune in maniera tale che nessun genitore conosca quale sia il proprio figlio e nessun figlio quale sia il proprio genitore».

«Certo – osservò –, rispetto all'altro provvedimento, questo dà meno affidamento per quanto riguarda la sua realizzabilità e utilità».

«Per quanto riguarda l'utilità – obiettai – non mi pare si possa contestare il gran vantaggio che viene dal fatto di avere donne e figli in comune. Invece sulla realizzabilità o meno di un tal progetto, credo anch'io che ci sia molto da discutere». *[E]*

«Ma sia sull'uno che sull'altro argomento – notò lui – c'è motivo di disaccordo».

«Insomma – osservai –, tu vai dicendomi che l'una e l'altra obiezione sono da affrontarsi insieme; e pensare che io credevo d'essere riuscito almeno ad evitar la prima – bastava che anche a te il provvedimento sembrasse utile – e che mi fosse rimasta solo l'altra obiezione da sventare, quella che mette in questione la realizzabilità della nostra proposta».

«Mi son ben accorto – disse – che cercavi di farla franca, ora invece devi rispondere a tutt'e due».

«Allora non mi resta che sottopormi alla pena. Fammi solo questa grazia: *[458 A]* concedimi un giorno di festa, come fanno i pigri di mente, che quando sono in viaggio da soli hanno l'abitudine d'apparecchiarsi da sé la mensa. Costoro, infatti, prima ancora di aver trovato il modo di attuare i loro progetti, eludono questa necessità, per non prendere la faticosa decisione sulla possibilità o impossibilità di compierli e, date per realizzate le proprie aspettative, passano già a ordinare la fase successiva e si compiacciono di predisporre quel che faranno a progetto compiuto; ma con questo non fanno altro che rendere la loro anima già di per sé pigra ancor più pigra. *[B]* A tal punto, anch'io mi sento svuotato di energie, e vorrei posticipare quell'argomento, e rimandare a dopo il giudizio sulla sua realizzabilità. Ora, invece, dando per certo che si possa attuare, col tuo permesso, analizzerò il modo in cui i reggitori organizzeranno questa materia, <dimostrando> che il loro modo di agire è della massima utilità per lo Stato e per i Custodi. Questo, in primo luogo, cercherò di esaminare con te; il resto verrà dopo, sempre che tu me lo conceda».

«Te lo concedo – disse – e, dunque, procedi pure nel tuo esame».

«Io credo – dissi – che reggitori degni *[C]* di tal nome, e così pure i loro aiutanti, vorranno, rispettivamente, dare ordini ed eseguirli, talvolta seguendo alla lettera le leggi, tal altra solo ispirandosi ad esse, quando sia loro permesso».

«Certamente».

«Ora – continuai – tu che sei il loro legislatore, come hai scelto gli uomini, con gli stessi criteri dovrai scegliere le donne da assegnare a loro, badando che siano il più possibile affini per carattere. Tali persone, poi, condividendo case e mense, e in privato non avendo nulla di tutto questo, *[D]* per il fatto d'essere accomunati nei ginnasi e nelle altre occasioni della vita quotidiana, credo che fatalmente saranno portati ad accoppiarsi per una specie di istintiva attrazione. O non ti sembra che quanto affermo abbia carattere di necessità?».

«Certo – osservò –, ma di una necessità dovuta non al rigore geometrico, ma all'attrazione d'amore, che per certi versi rischia d'essere ancor più ferrea dell'altra nel convincere e trascinare folle numerose».

Le astuzie del legislatore per mantenere pura la razza dei Custodi

«È proprio così – aggiunsi –. D'altra parte, caro Glaucone, accoppiarsi così, senza una regola, e agire come capita, in una Città di uomini felici non sarebbe *[E]* una cosa santa e pertanto sarebbe vietata dai reggitori».

«E infatti non è giusto», ne convenne.

«È chiaro dunque che il passo successivo consisterà nell'istituire matrimoni il più possibile santi: santi nel senso di particolarmente utili».

«Precisamente». *[459 A]*

«E a quali condizioni potranno essere particolarmente utili? Dimmi un po', Glaucone: io vedo in casa tua mute di cani da caccia e stormi di uccelli pregiati, e, per Zeus, non hai mai notato come si accoppiano e come allevano i loro nati?».

«E come?», domandò.

«Innanzi tutto, fra questi stessi esemplari, per quanto siano tutti di razza selezionata, non ce ne sono forse alcuni che sono meglio degli altri?».

«Sì, ci sono».

«E allora, permetti che tutti generino, indifferentemente, o ti piacerebbe che generassero di preferenza i migliori?».

«I migliori». *[B]*

«E chi, in particolare: i più giovani, i più vecchi o quelli che sono nella piena maturità fisica?».

«Senz'altro, coloro che sono nella piena maturità fisica».

«E se gli incroci non avvenissero secondo queste regole, non pensi tu che la razza dei tuoi uccelli e dei tuoi cani andrebbe rapidamente decadendo?».

«Penso di sì», disse.

«E credi – continuai – che sia diverso per i cavalli e per gli altri animali?».

«Sarebbe assurdo», ammise lui.

«Ah, caro amico – esclamai –, dovranno ben essere eccelsi i nostri reggitori, se quello che s'è detto vale anche per il genere umano». *[C]*

«È proprio così – disse –. Ma perché?».

«Perché – risposi – si dovrà correre a non pochi ripari. E se, a nostro giudizio, basterebbe un medico, neppur troppo esperto, quando si tratta di corpi che non han bisogno di medicine, ma che semplicemente vogliono sottoporsi ad una dieta, stiamo pur certi che ne occorrerebbe uno di ben altro valore, qualora ci fosse davvero bisogno di una cura.».

«È vero, ma a che scopo dici ciò?».

«A questo – risposi –. C'è il rischio che i nostri reggitori siano costretti a ricorrere a continue bugie e inganni nell'interesse *[D]* dei loro stessi amministrati; e abbiamo già riconosciuto[209] che tutte queste bugie, quando sono a fin di bene, hanno il valore di farmaci».

«È a giusta ragione», riconobbe.

«È proprio questa "giusta ragione" che in fatto di matrimoni e di allevamento dei figli deve realizzarsi il più spesso possibile».

«E come?».

«Se dobbiamo tener conto – risposi – di ciò che abbiamo già ammesso, conviene che gli uomini migliori si accoppino con le donne migliori il più spesso possibile e che, al contrario, i peggiori si uniscano con le peggiori, meno che si può; *[E]* e se si vuole che il gregge sia veramente di razza occorre che i nati dai primi vengano allevati; non invece quelli degli altri[210]. E questa trama, nel suo complesso, deve essere tenuta all'oscuro di tutti, tranne che dei reggitori, se si desidera che il gruppo dei guardiani sia per lo più al sicuro da sedizioni».

«Benissimo», disse.

«Dunque, stabiliremo ufficialmente delle feste in cui le future spose e i loro pretendenti si troveranno insieme; in queste occasioni si celebreranno sacrifici e si faranno comporre dai nostri poeti *[460 A]* inni adatti alle nozze che si stanno facendo. Il numero complessivo dei matrimoni lo faremo decidere dai reggitori, i quali avranno come obiettivo il mantenimento a livello costante della popolazione, cosicché, tenendo conto delle guerre, delle epidemie, e di tutte le altre calamità del genere, lo Stato non sia né eccessivamente popoloso, né troppo scarso di uomini».

«Giusto», disse.

«Io credo che si dovrà anche trovare una qualche forma di sorteggio truccato, la quale faccia sì che la parte dei meno dotati di cui si è parlato incolpi dell'unione che le tocca non i reggitori, ma la sorte».

«Non saran certo trucchi da poco», osservò. *[B]*

La scelta degli individui e del tempo migliore per l'accoppiamento

«E ai giovani che si distinguono in guerra o in altri campi bisogna conferire, oltre ai premi e alle altre onorificenze anche la possibilità di giacere con le donne il più spesso possibile, per far sì che, con questo sotterfugio, la maggior parte dei figli nasca dal loro seme».

«Giusto».

«Pertanto, man mano che i figli vengono alla luce, troveranno ad accoglierli delle commissioni di magistrati a ciò preposte, le quali possono essere formate da soli uomini, o da sole donne, o anche possono essere miste, in quanto le cariche dello Stato sono comuni agli uomini e alle donne».

«D'accordo». *[C]*

«E queste commissioni, a mio parere, presi in consegna i figli dei migliori, dovrebbero portarli in asili ubicati in parti isolate della Città dove abitano speciali nutrici. Invece, i figli della parte peggiore, o anche quelli della parte migliore fisicamente malformati, per ragioni di convenienza, verranno nascosti in un luogo inaccessibile e sconosciuto».

«Non c'è scelta – convenne –, se si vuole conservare pura la razza dei Custodi».

«Dunque, i magistrati incaricati del loro nutrimento avranno cura di condurre le madri in periodo di allattamento in quell'asilo, mettendo *[D]* però in atto tutti gli artifizi possibili perché nessuna di esse sia in grado di riconoscere il proprio figlio e avendo altresì cura di procurare delle altre madri, quando queste non avessero sufficiente latte. Fra i compiti di questi magistrati ci sarà pure quello di controllare che il periodo di allattamento non si protragga troppo e di assegnare alle nutrici e alle bambinaie il compito di curare i piccoli di notte e in ogni altra circostanza».

E quello, di rimando: «Certo che tu concedi un trattamento di favore alle donne dei Custodi in maternità?».

«Ho i miei buoni motivi – ribattei –. Ma passiamo al secondo punto, come avevamo predisposto. Avevamo detto[211] che i figli dovevano essere generati da chi era nel pieno del vigore fisico».

«È vero». *[E]*

«Orbene, sei d'accordo con me che il fiore della vita duri per la donna vent'anni e per l'uomo trenta?».

«E quali sono questi anni?», domandò.

«Nel nostro Stato una donna si intende in età feconda dai venti anni fino ai quaranta; un uomo, invece, genererà per lo Stato dal momento in cui ha raggiunto il punto massimo della sua corsa, fino all'età di cinquantacinque anni». *[461 A]*

«Sia in un caso che nell'altro – ne convenne – in questo periodo di tempo si tocca il culmine del vigore fisico e intellettuale».

«Pertanto, se qualcuno al di sotto o al di sopra di questi limiti di età si mettesse in mente di generare figli alla società, il suo gesto lo considereremo come un peccato contro la volontà degli dèi e contro la legge. Invero è come se avesse generato per lo Stato un figlio, il quale, posto anche che sfuggisse al pubblico controllo, sarà comunque il frutto di un concepimento non consacrato e non benedetto dalle preghiere che sacerdoti, sacerdotesse e la Città intera elevano in occasione di ogni matrimonio, perché dai buoni venga una prole ancor migliore, e da chi serve utilmente lo Stato figli *[B]* ancor più utili. Questo figlio, al contrario, sarà stato concepito nell'oscurità, frutto di una riprovevole intemperanza».

«Giusto», approvò quello.

«E la stessa legge – aggiunsi – vale anche nel caso in cui un uomo in età consentita per la generazione si unisca a una donna anch'essa nella medesima età senza che il magistrato li abbia uniti in matrimonio. Diciamo infatti che in tal modo egli introduce nella Città un figlio illegittimo e non conforme alla religione».

«Giustissimo», disse.

«Quando, penso io, uomini e don-

ne sono usciti dalla fascia di età in cui è concesso generare, avranno sì la libertà di accoppiarsi *[C]* con chi vogliono (ma non con la figlia, la madre, le nipoti e gli ascendenti della madre, e nel caso delle donne col figlio, col padre e con gli ascendenti e discendenti di questo), ma, in ogni caso, si raccomanda loro di mettere ogni cura a che neppure un concepito veda la luce, e se proprio dovesse nascere e non ci fosse altra possibilità, lo si tratti come se per lui non ci fosse di che alimentarsi».

La comunione dei figli e la sua utilità per lo Stato

«Anche questo – riconobbe – è ben detto. Ma i padri, *[D]* le figlie e tutti i parenti che hai or ora menzionato, come si riconosceranno fra di loro?».

«In nessun modo – risposi io –. Ma a partire dal giorno in cui uno si sposa, quei bambini che nascono nel settimo o nel nono mese, saranno chiamati figli se sono maschi e figlie se sono femmine, e quelli, a loro volta, chiameranno lui padre; e inoltre i nati di questi li chiamerà nipoti, e per loro quelli della sua generazione saranno nonni e nonne. Infine, i giovani che hanno visto la luce nel periodo in cui le madri e i padri generavano, *[E]* si considereranno fra loro fratelli e sorelle e quindi non potranno avere rapporti sessuali. La legge, tuttavia, non vieta che essi convivano, purché la sorte lo disponga e la Pizia non disapprovi».

«Benissimo», disse.

«Questo, o Glaucone, sarà il tipo di comunione di donne e bambini per i Custodi del tuo Stato. A tal punto, però, bisogna dimostrare alla luce del ragionamento come tale usanza sia non solo coerente al contesto della costituzione, ma anche di gran lunga la migliore. Abbiamo forse altra scelta?». *[462 A]*

E quello: «Faremo come tu dici, per Zeus!».

Per lo Stato il sommo bene è l'unità, il sommo male la disunione

«Ora consideriamo come possibile base d'accordo l'eventuale definizione del più grande bene immaginabile per la costituzione di uno Stato, un bene al quale il legislatore è tenuto a guardare nel momento in cui fissa le leggi. Parimenti chiediamoci quale sarà il male peggiore, e poi controlliamo se quello che si è finora delineato corrisponde alle orme del bene e non a quelle del male».

«Perfettamente», disse.

«E crediamo che possa esistere un male peggiore per lo Stato di quello *[B]* che lo frantuma e che da uno qual era lo rende molteplice? E quale bene maggiore può esserci di quello che lo tiene unito e lo rende uno?»[212].

«Non l'abbiamo».

«Ora, il fatto di mettere in comune piaceri e dolori non è forse potente forza di coesione, soprattutto quando la totalità dei cittadini si rallegra e si rattrista insieme per gli stessi eventi felici o infausti?».

«Assolutamente», ne convenne.

«E, viceversa, non è forse il frantumarsi dell'unità[213] di questi sentimenti a dissolvere lo Stato, quando una parte dispera e l'altra si rallegra per le stesse vicende che toccano il paese e i suoi cittadini?». *[C]*

«Altro che!».

«Ebbene, questa malaugurata condizione non nasce forse dal fatto che nello Stato non si sentono più pronunciare all'unisono parole come "mio" e "non mio"? E lo stesso dicasi riguardo all'altrui possesso».

«È proprio così».

«Per converso, quella Città in cui i cittadini possono dire a proposito dello stesso bene, e nel medesimo

senso, "questo è mio" e "non è mio", non è forse la Città meglio di tutte amministrata?».

«E di gran lunga».

«E questa non è anche la condizione che più assomiglia a quella particolare unità in cui l'uomo consiste? Ad esempio, quando noi subiamo una ferita ad un dito, la sensazione è avvertita dal complesso del corpo e dell'anima il quale è integrato in un'unica struttura ordinata *[D]* imposta dalla parte dominante, presente nell'anima; in tal modo tutto l'insieme si duole con la parte sofferente, talché noi siamo soliti dire che è l'uomo ad aver male al dito. E lo stesso non vale anche per ogni altra parte del corpo, per il dolore se la parte è dolorante, e per il piacere se la parte riacquista buona salute?».

«Sì, proprio lo stesso – disse lui –. E per tornare alla tua domanda, direi che l'organismo umano assomiglia molto a una Città perfettamente organizzata».

«E quando anche ad un solo cittadino capitasse qualcosa di bello *[E]* o di brutto, uno Stato così fatto riconoscerebbe come propria la condizione di quel cittadino, e tutto intero soffrirebbe con lui o si rallegrerebbe».

«Necessariamente – disse –, purché sia ben amministrato».

L'avere genitori e figli in comune affratella i cittadini ed assicura la massima coesione allo Stato

«Mi sembra ora il caso – ripresi – di ritornare al nostro Stato, per vedere se quei caratteri che nel ragionamento abbiamo riconosciuto come validi sono presenti in esso, o piuttosto in altri tipi di società».

«È necessario», disse. *[463 A]*

«Orbene, forse che anche negli altri Stati come nel nostro non c'è da una parte chi comanda e dall'altra il popolo?».

«Senza dubbio».

«E gli abitanti di questi Stati non si chiameranno tutti fra loro col nome di cittadini?».

«Altro che».

«Ma oltre che col nome di cittadini, il popolo degli altri Stati con quale altro titolo designa quelli che comandano?».

«Il più delle volte col titolo di signori, e negli Stati democratici con lo stesso nome con cui li chiamiamo noi, cioè governanti».

«E il popolo del nostro Stato come li chiamerà? Oltre al nome di cittadini quale altro daranno ai governanti?». *[B]*

«Quello di salvatori e difensori», rispose.

«E costoro come chiameranno il popolo?».

«Datore di salario e di nutrimento».

«Invece, quelli che comandano negli altri Stati che nome riservano alla gente del popolo?».

«Il nome di servi», rispose.

«E quei governanti, fra di loro, come si chiamano?».

«Colleghi di governo».

«E i nostri?».

«Alleati nella difesa».

«Sapresti dirmi se fra i governanti degli altri Stati c'è qualcuno che si rivolge a certi colleghi come fossero suoi parenti, e ad altri come fossero estranei?».

«Direi più d'uno».

«E quello che tratta da parente non lo considererà esplicitamente come suo intimo e, invece, l'estraneo come se non fosse dei suoi?». *[C]*

«È proprio così».

«E come vanno le cose fra i tuoi Custodi? Forse che ne troveresti uno che voglia trattare o apostrofare un collega come fosse un estraneo?».

«Per nulla – rispose –, perché in chiunque di loro egli si imbatta può

nascondersi un fratello o una sorella o il padre o la madre o un figlio o una figlia, o un ascendente o un discendente di questi».

Ed io: «Hai detto benissimo, ma rispondi ora a questa mia domanda. Nella tua legge saranno solo gli appellativi ad avere per loro un carattere familiare, *[D]* oppure anche il modo di comportarsi dovrà essere consono a questi nomi, così da costringerci ad assumere nei confronti dei padri quei comportamenti che la legge prescrive, riservando a loro onori, attenzioni e quella obbedienza che comunque tocca ai genitori, mentre, comportandosi in modo diverso, uno non avrebbe nulla di buono da aspettarsi da uomini e dèi, in quanto si comporterebbe in maniera empia e ingiusta? E saranno questi o altri i principi che tutti i cittadini ripeteranno come un ritornello alle orecchie dei giovani, fin dalla più tenera età, sia riguardo ai genitori – o meglio a quelli che qualcuno indicherà loro come tali –, sia riguardo a tutti gli altri congiunti?». *[E]*

«Senz'altro questi – disse –, altrimenti sarebbe davvero buffo se rimanesse solo il suono dei nomi sulle bocche a indicare familiarità e non le azioni».

«Dunque, fra tutti gli Stati, soprattutto nel nostro, se un singolo cittadino versa in buone o cattive condizioni, potrà sentirsi risuonare, pronunciata all'unisono, l'espressione che poc'anzi citavamo: "che fortuna mi capita!", oppure: "come sono sfortunato!"»[215].

«È proprio vero», ammise. *[464 A]*

«Ma non abbiamo prima sostenuto[216] che esattamente da questa affermazione e da questi principi derivava l'esistenza di piaceri e dolori condivisi da tutta la collettività?».

«E dicevamo il vero».

«E non saranno, dunque, proprio i nostri cittadini a godere in comune di quello che chiamano "mio"? E per questa loro condivisione non avranno essi, altresì, una straordinaria capacità di soffrire e di gioire tutti insieme?».

«L'avranno e in misura cospicua».

«E la causa di tutto ciò, oltre al resto, non dipende forse dall'istituto della comunione delle donne e dei figli tipica dei Custodi?».

«In modo particolare da questa», rispose. *[B]*

«Ecco, dunque, il bene maggiore dello Stato, come l'abbiamo concordemente stabilito[217], allorché s'è paragonata una Città ben organizzata a un organismo e alla relazione che esso ha con una sua parte in rapporto al dolore o al piacere».

«E con buone ragioni ci siamo accordati», disse.

«In conclusione, è risultato che il massimo bene per la nostra Città dipende dalla comunanza dei figli e delle mogli per chi è al servizio dello Stato»[218].

«È esatto», disse.

La comunione dei beni e i vantaggi che procura allo Stato

Il non aver nulla in uso privato toglie alimento ad ogni contesa

«Allora dobbiamo essere d'accordo anche su ciò che si è detto[219] in seguito, ossia che costoro non devono avere in uso privato né abitazioni, *[C]* né terreni, e neppure beni, ma, ricevendo da altri i mezzi di sostentamento come ricompensa per la loro azione di difesa, sono tenuti a consumare tutto in comune, se vogliono essere all'altezza del loro compito».

«Giusto», ammise.

«Orbene – continuai – non è forse vero che quanto si è detto prima e quanto si è or ora affermato rendono questi cittadini difensori ancor più validi, facendo sì che la Città non si

disgreghi? In effetti, ciò puntualmente si verificherebbe se costoro chiamassero "mia" non la stessa realtà, ma chi una cosa chi un'altra; se ammucchiassero ciascuno a casa propria quello che riesce ad accaparrarsi a dispetto degli altri, *[D]* e così pure se chiamasse col nome di moglie e di figlia persone diverse che, essendo parte della sua cerchia privata causerebbero piaceri e dolori esclusivamente privati. Invece, non accade forse che grazie all'unico modo di intendere la dimensione del familiare e all'avere tutti un'unità di intenti risulta in certi limiti possibile anche condividere il dolore e il piacere?».

«Certamente», disse.

«E non è forse vero che fra loro non ci sarà posto per liti e contese dato che, per così dire, non possiedono nulla in proprietà se non il corpo e tutto il resto l'hanno in comune? *[E]* E siccome le contese sorgono per il possesso delle ricchezze, dei figli e dei parenti, ecco spiegato il motivo per cui fra loro non esistono contese».

E lui: «È logico che ne siano privi».

«E, inoltre, è lecito attendersi che fra loro non ci siano neppure processi per atti di violenza o per maltrattamenti, anzi noi includeremo nella legge come esempio di assoluta giustizia la prassi del mutuo soccorso fra coetanei, stabilendo come principio inderogabile quello dell'incolumità fisica».

«È giusto», ammise. *[465 A]*

«E poi la nostra legge ha anche questo di positivo – aggiunsi io –, che se qualcuno ha uno scatto d'ira, dando sfogo in esso a tutta la sua rabbia, ha meno motivi per passare a forme di contrasto più gravi».

«Senz'altro».

«Al più vecchio sarà affidato il compito di esercitare la sua autorità su tutti i giovani e di punirli».

«È evidente».

«E, come è logico, il giovane dovrà guardarsi bene dall'usare violenza o, peggio, dal colpire un vecchio, a meno che non ci sia un esplicito ordine delle autorità; anzi, a mio giudizio, dovrà evitare ogni altro atteggiamento che risulti nei suoi confronti irriverente: basteranno ad impedirglielo due difensori e cioè la paura e la vergogna: la vergogna *[B]* che gli impedirebbe di alzare le mani su chi potrebbe essere suo padre, e la paura che in aiuto dell'aggredito accorrano gli altri in qualità di figli, di fratelli o di padri».

«E capita davvero così», affermò.

La pace e la serenità dei Custodi

«Possiamo allora concludere che gli uomini, grazie alle nostre leggi, potranno godere in ogni caso di pace?».

«Di una pace assoluta».

«E se fra tali uomini non sorgeranno motivi di contesa non ci sarà neppure alcun rischio che tutti gli altri cittadini sollevino contestazioni e fra di loro e nei riguardi di questi Custodi».

«No di certo».

«Sono addirittura in dubbio, tanto la cosa mi sembra inopportuna, se menzionare quei piccoli mali *[C]* da cui i cittadini risulterebbero liberati. I poveri, ad esempio, sarebbero liberati dalla tentazione di adulare i ricchi e da tutte le ristrettezze e preoccupazioni che comporta il fare studiare i figli, nonché dai sacrifici a cui vanno incontro per assicurare lo stretto necessario per vivere alla famiglia: ossia il prendere denaro a prestito, per poi magari negare d'averlo preso, oppure il procurarselo con ogni mezzo, o l'affidare totalmente l'amministrazione di ciò che si è guadagnato alle donne e ai servi, e poi tutti gli altri fastidi che uno va a cercarsi per queste faccende e per altre simili che senza dubbio non varrebbe la pena di men-

zionare, tanto sono insignificanti». *[D]*

«Certo – ammise –, lo vedrebbe anche un cieco».

«Ecco, appunto, che da tutte queste miserie sarebbero liberati e la loro vita supererebbe in felicità quella dei vincitori di Olimpia».

«E perché mai?».

«Perché i vincitori di Olimpia già si ritengono beati per avere una piccola parte di ciò che tocca a questi cittadini, la cui vittoria è più fulgida e il cui trattamento a spese dello Stato è senz'altro migliore. E, d'altra parte, la loro vittoria consiste nella salvezza di tutto lo Stato, e la corona di cui cingono se stessi e i propri figli consiste nel vedersi assegnato il vitto e tutto il necessario per vivere. E poi, mentre in vita raccolgono riconoscimenti *[E]* da parte della Città, da morti ottengono una degna sepoltura».

«Davvero una bella fortuna!», esclamò.

«Ebbene, non ti ricordi – gli rammentai – che in precedenza qualcuno, non so più chi[220], intervenne per rinfacciarci di aver fatto infelici i nostri Custodi, *[466 A]* perché, pur potendo essi avere tutti i beni che hanno i comuni cittadini, di fatto non sono padroni di nulla? Noi allora avevamo deciso di rimandare l'approfondimento di questo punto a un'occasione più propizia, facendo nel frattempo assolvere ai Custodi il loro compito.

«Inoltre, per quanto stava in noi, avevamo stabilito di far essere il più felice possibile lo Stato, prescindendo dalla felicità di una singola classe».

«Me lo ricordo», disse.

«Allora, non è forse vero che la vita dei nostri difensori, per il fatto d'essersi rivelata assai migliore e più splendente di quella dei vincitori di Olimpia, non ha ormai più nulla in comune *[B]* con quella di un qualsiasi calzolaio, oppure di qualche altro artigiano o contadino?».

«Non mi pare che abbia più nulla a che vedere», ammise.

«Ma ciò che dicevo in quella occasione va ribadito anche ora. Invero, se il Custode decide di cercare una felicità che sia incompatibile con la sua funzione – ad esempio, non più accontentandosi di una vita così morigerata e sicura e, a nostro avviso, straordinaria, e, invece, per effetto di un modo di intendere la felicità puerile e superficiale, slanciandosi *[C]* con quanta forza ha su tutto ciò che si trova nello Stato –, allora sarà costretto a riconoscere che davvero Esiodo parlava da saggio, allorché diceva che *la metà è in un certo senso più dell'intero*[221]».

«Se vorrà darmi retta – disse – gli converrà fermarsi al suo originario genere di vita».

«Ammetti, dunque, quella parità di funzioni della donna rispetto agli uomini che abbiamo descritto? Quella parità nell'educazione dei figli, nella difesa degli altri cittadini, nella condivisione del ruolo di Custodi – sia nell'ambito della Città che nelle spedizioni militari –, *[D]* nelle battute di caccia, come avviene per i cani, nonché in tutte le altre azioni che in ogni modo possono essere messe in comune?

«E non sei d'accordo che, così facendo, le donne agirebbero al meglio, e niente affatto tradirebbero la loro femminilità per assumere atteggiamenti mascolini, essendo nella natura degli uomini e delle donne mettere tutto in comune?».

«Certo – ammise –, ne convengo pienamente».

«E allora – conclusi –, a questo punto ci resta solo da chiarire se tale comunione sia possibile per gli uomini come lo è per gli animali e in che modo essa lo sia».

E lui: «Mi hai battuto sul tempo,

dicendo quello che avevo in mente». *[E]*

Dovere supremo dei Custodi è quello di provvedere alla difesa

Il dovere della difesa e l'educazione alla guerra dei bambini

«Io credo – osservai – che in periodo di guerra non ci siano dubbi su come maschi e femmine dovranno combattere».

«E come?», domandò.

«Andranno insieme incontro al nemico, e inoltre porteranno con sé nel pieno della battaglia quei figli che hanno già una certa età, affinché anch'essi, non diversamente dai figli degli altri artigiani, possano vedere quelle cose che poi, da adulti, dovranno mettere in pratica. *[467 A]* E tuttavia non dovranno limitarsi a guardare, ma anche dovranno fornire in tutte le occasioni che la battaglia richiede il loro supporto ed aiuto, sì da soccorrere i padri e le madri. E, del resto, non ti sei mai reso conto di ciò che avviene nelle arti, dove ad esempio i figli dei vasai prima di mettere mano alla produzione fanno i garzoni per un lungo tempo nel quale possono solo guardare?».

«Certo!».

«O vogliamo pensare che i vasai devono crescere i loro figli con maggior cura dei Custodi, ricorrendo all'osservazione e all'esperienza di ciò che è necessario?».

«Sarebbe davvero buffo», ammise.

«E, d'altra parte, è anche vero che ogni essere vivente combatte con più coraggio *[B]* quando sono presenti i suoi figli».

«È vero. Tuttavia, o Socrate, c'è anche il rischio, tutt'altro che remoto, che in caso di sconfitta – e questa va pur messa in conto in una battaglia – oltre ai genitori cadano anche i figli, sì che tutto il resto dello Stato non abbia più la possibilità di riprendersi».

«È vero – dissi –. Ma sei proprio convinto che la prima preoccupazione debba essere quella di non esporsi ai rischi?».

«Certamente no».

«E allora, dato che in ogni modo devono rischiare, non è meglio che affrontino un pericolo, che in caso di vittoria li renderebbe migliori?».

«Certamente». *[C]*

«E tu pensi che sia cosa da poco, e per la quale non valga la pena di esporsi a rischi il fatto che, i futuri soldati, assistano fin da bambini alle scene di guerra?».

«No. Direi anzi che sia decisamente importante per lo scopo di cui parli».

«Allora, all'inizio, bisognerà trovare il modo perché i ragazzi siano spettatori della guerra, senza esporsi ai pericoli. Così tutto andrà bene, non è vero?».

«Senz'altro».

«Pertanto – ripresi –, la cosa essenziale è che i loro padri, in quanto uomini maturi, non siano digiuni di azioni militari, anzi ne siano esperti per discernere *[D]* quali comportano rischio e quali no».

«È logico», disse.

«E allora, alle prime li porteranno, dalle seconde, invece, li terranno alla larga».

«Giusto».

«E come comandanti – proseguii – non metteranno certo le persone più sprovvedute, ma dei generali e degli educatori che per esperienza e per età siano all'altezza della situazione».

«Certo, è necessario».

«A questo scopo, caro mio, bisognerà che i ragazzi, subito, fin dall'inizio, mettan le ali ai piedi, affinché, quando è necessario, fuggano via al volo».

«Che cosa dici?», domandò. *[E]*

«Il cavallo – spiegai – lo devono

montare fin dalla più tenera età, perché, in tale maniera, una volta divenuti esperti cavalieri, potranno essere portati ad assistere alla guerra in sella a destrieri, non dico focosi e irruenti, ma il più possibile docili ai comandi e veloci nella corsa. Così avranno modo di vedere da posizione favorevolissima e nello stesso tempo del tutto sicura, quanto è necessario che vedano, avendo la possibilità, quando gli eventi lo impongano, di salvarsi seguendo le guide più anziane».

«Quello che sostieni mi sembra ragionevole», ammise. *[468 A]*

Il coraggio in guerra è sommo criterio di distinzione fra i Custodi

«E che dire della guerra? – continuai –. Che comportamento dovranno avere fra di loro e nei confronti dei nemici? È giusta la mia posizione, o no?».

«Di' un po' qual è», disse lui.

«Chi di loro abbandona il posto di combattimento o getta via le armi, o per paura compie un gesto analogo, non va forse degradato al livello di un artigiano o di un contadino?».

«Non c'è dubbio».

«E chi si fa catturare dai nemici ancora vivo, non lo regaleremo a chi l'ha preso perché disponga della sua preda come meglio crede?». *[B]*

«Senz'altro».

«E chi invece abbia primeggiato in battaglia, coprendosi di gloria, non diresti che, tanto per incominciare, dovrebbe essere incoronato direttamente sul campo dai commilitoni giovani e ragazzi, prima dagli uni e poi dagli altri? Oppure no?».

«Direi di sì».

«E ci saranno calorosi applausi?».

«Certo, anche questo».

«Credo però – obiettai – che tu non saresti d'accordo con me su questo fatto».

«Quale fatto?».

«Lo scambio dei baci».

E lui: «Tutt'altro, approvo questo più di ogni altra cosa. E anzi, io aggiungerei per legge *[C]* che finché sono impegnati in quella campagna militare, a nessuno sia concesso di respingerlo se egli vorrà baciarlo, cosicché se qualcuno è innamorato di un maschio o di una femmina, sia più motivato a conquistare i primi posti nella gara del coraggio».

«Bene – notai –. E poi già si è detto[212], che chi è coraggioso avrà più occasioni di matrimonio degli altri, per il fatto d'essere più degli altri ricercato; in tal modo i suoi figli saranno sempre di più».

«Infatti – ammise –, così s'è detto».

«Ma anche Omero è dell'avviso che i giovani valorosi vadano onorati. *[D]* Infatti egli racconta che Aiace, quando combatteva valorosamente veniva premiato *con intere terga di bue*[223], come se questo fosse il premio che meglio si addice a un giovane di valore, per il quale quanto più crescono gli attestati d'onore, tanto più aumenta la forza».

«Giustissimo», disse.

«Dunque – ripresi –, in questo ci lasceremo convincere da Omero. E pertanto anche noi, nelle sacre cerimonie e in tutte le altre feste del genere, onoreremo gli uomini di valore, nella misura in cui han dato prova del loro coraggio, celebrandoli non solo con inni e nei modi in cui s'è detto, ma anche con *seggi d'onore, con pezzi di carne [E] e con calici colmi*[224], affinché col render loro gloria si riesca anche a consolidarne il valore, siano essi donne o uomini».

«Dici cose bellissime», notò lui.

La venerazione dovuta agli eroi morti in guerra

«E poi, di coloro che nella battaglia son morti da eroi non diciamo

innanzi tutto che appartengono a una stirpe aurea?».

«Più di ogni altro».

«Allora non dovremo dar retta ad Esiodo il quale afferma che uomini di questo calibro, quando muoiono *[469 A] si trasformano in puri demoni terrestri benevoli difensori dai mali e custodi degli uomini mortali*[225]?

«Certo, gli crederemo».

«Allora, una volta chiesto al dio in quale modo particolare questi esseri divini, questi demoni, debbano essere inumati nel sepolcro, non dovremo forse deporli così come egli prescrive?».

«Perché no?».

«E per tutto il tempo a venire non saremo tenuti a rendere omaggio *[B]* e venerazione alle loro tombe, come fossero tombe di demoni? E a queste medesime norme non dovremo attenerci anche quando muoiono per vecchiaia o in qualsiasi altro modo dei cittadini che nella loro vita han brillato per virtù?».

«Sarebbe giusto», ammise lui.

Il codice d'onore di un soldato in guerra

«E poi, come agiranno i nostri soldati nei confronti dei nemici?».

«In che senso?».

«Innanzi tutto sul fatto di render schiavi i prigionieri. Ti sembra giusto che dei Greci riducano in schiavitù una Città greca? Non sarebbe il caso di impedire, per quanto sia possibile, anche ad ogni altro Stato di compiere un tal passo in modo da trattare con particolare riguardo la stirpe ellenica, *[C]* badando bene di non finire schiavi dei barbari?».

«Certamente – riconobbe lui –, è importante rispettarla in ogni caso».

«E allora, non credi che non solo non si debba possedere alcuno schiavo greco, ma anche che si debba consigliare agli altri Greci di fare altrettanto?».

«Assolutamente. Tanto più che in tal modo i Greci avrebbero maggior forza per assalire i barbari, risparmiando se stessi».

«E poi – aggiunsi –, ti sembra bello che i vincitori spoglino i nemici morti di altre cose che non siano le armi? O non è piuttosto un espediente *[D]* dei vigliacchi per non affrontare chi combatte ancora, quasi che in tale modo e cioè stando chinati su un cadavere, si assolvesse al proprio dovere? Del resto, non è esattamente a questi tipi di rapina che si deve la sconfitta di più di un esercito?».

«Senz'altro».

«Inoltre, non riterresti che spogliare un morto sia segno di infamia e di avidità? E poi, prendersela con un cadavere, come fosse un nemico, quando il vero nemico se n'è già volato via, lasciando solo l'arnese con cui guerreggiava, non lo diresti impresa da femminette e da gente di mente ristretta? Oppure ritieni che chi agisce in tal modo *[E]* si comporti in maniera diversa dai cani che sfogano la loro rabbia contro i sassi che li colpiscono e non toccano chi li ha scagliati?»

«Non differiscono in nulla», disse.

«Vogliamo, allora, abolirla questa spogliazione e questo divieto a rimuovere i cadaveri dopo la battaglia?».

«Aboliamoli, per Zeus!», esclamò.

«Dovremo anche evitare di portare al tempio le armi per consacrarle in voto, soprattutto quelle dei Greci, *[470 A]* se per noi ha un qualche peso la particolare affezione che proviamo per gli altri Greci. Piuttosto c'è il rischio che il portare al tempio armi prese ai nostri compatrioti, invece che come un atto di devozione suoni come un sacrilegio, a meno che un Dio non prescriva altrimenti».

«Giustissimo», approvò lui.

«E quale giudizio dai del saccheg-

gio dei campi ellenici e dell'incendio delle case? Che atteggiamento dovranno avere i soldati nei confronti dei nemici?».

«Se tu *mi* dicessi quel che ne pensi, ti ascolterei volentieri».

«A me sembra – precisai – che non si debba fare nulla di simile, *[B]* ma limitarsi a requisire il raccolto dell'anno. E vuoi sapere il perché?».

«Altro che!».

La casa, i beni e la libertà dei Greci vanno rispettati anche in guerra

«A mio giudizio, il fatto che esistano i due nomi di sedizione e di guerra, comporta che esistano anche due realtà diverse le quali fanno riferimento a due diversi tipi di discordia; potrei dire che delle due, l'una coinvolge consanguinei e concittadini, l'altra gente straniera e d'altri paesi. Dunque, quando il conflitto è in casa si chiama sedizione, quando riguarda gente forestiera si chiama guerra».

«La tua è una precisazione pertinente», ammise. *[C]*

«Vedi ora se anche questo che sto per dire è pertinente. Io affermo che la stirpe ellenica costituisce in sé un'unità etnica e familiare, rispetto alla razza barbara, straniera ed estranea».

«Giusto!», approvò.

«Diremo allora che quando si scontrano i Greci coi barbari e i barbari coi Greci si ha una guerra, in quanto tali popoli sono nemici per natura, e a questo tipo di ostilità spetta propriamente il nome di guerra. Ma quando lo scontro avviene fra Greci, cioè fra uomini che per natura sono amici, dovremo affermare che in tale circostanza il male della discordia ha colpito la Grecia *[D]* e che questa discordia, appunto, si chiama sedizione».

«Condivido con te questa convinzione».

E io di rimando: «Ora, nel verificarsi di quella che abbiamo appena convenuto essere una sedizione, quando la Città si divide, considera quale autentica sciagura sia una siffatta sommossa e come nessuna delle due fazioni possa ritenersi animata da amore per la patria (se così fosse, infatti, non oserebbe far scempio della sua madre e nutrice), dato che l'una parte e l'altra saccheggiano i campi e danno alle fiamme le abitazioni. In verità, la soluzione più equa sarebbe che i vincitori si limitassero a depredare *[E]* i vinti del raccolto, pensando che lo stato di guerra non può durare in eterno, e che prima o poi si dovrà giungere ad accordi di pace».

«Certo – consentì – questo atteggiamento è assai più civile che non l'altro».

«E poi – domandai – la Città che tu fondi non sarà forse una Città greca?».

«Deve esserlo», rispose.

«E allora, i suoi cittadini non saranno forse virtuosi e civili?».

«Sicuramente».

«E non saranno amici dei Greci? E non considereranno la Grecia come loro patria e il culto dei Greci come loro culto?».

«Assolutamente». *[471 A]*

«Dunque, il contrasto con gli altri Greci, in quanto avviene fra gente della stessa famiglia, non lo degenereranno neppure del nome di guerra, ritenendolo alla stregua di una sedizione».

«No, non lo riterranno come una guerra».

«Ed essendo destinati a far pace, potranno ancora insistere nelle divisioni?».

«No di certo».

«Pertanto, con le buone maniere cercheranno di riportarli alla ragione, senza volerli punire rendendoli schiavi o distruggendoli, perché in ciò essi

si atteggeranno a precettori e non a nemici».

«Proprio così», disse.

«E allora, siccome son greci, non metteranno a sacco la Grecia, e neppure daranno alle fiamme le abitazioni, né considereranno l'intera popolazione – uomini, donne e bambini – come nemici ma solo quei pochi facinorosi responsabili della sommossa. *[B]* Per questo motivo non vorranno devastare la loro terra, perché quella terra nella maggior parte dei casi è di amici, né vorranno demolire le loro case, ma spingeranno lo scontro solo fino al punto in cui i colpevoli sian costretti dalle stesse vittime innocenti a pagare il fio delle loro colpe».

«Anch'io – disse – sono dell'avviso che i nostri cittadini dovranno comportarsi con gli avversari nel modo che tu hai descritto, e, invece, nei confronti dei barbari, come i Greci fanno oggi fra loro».

«Allora, stabiliamo anche questa norma per i Custodi: *[C]* non devastare i campi, non dare fuoco alle case».

«Poniamola – ribadì –, tenendo per buona sia questa legge che le precedenti».

In che modo e in che limiti è attuabile la costituzione proposta

La costituzione finora elaborata ha un valore ideale ed esemplare

«Ho l'impressione, caro Socrate, che a lasciarti parlare di ciò, tu finiresti col dimenticarti di quello che in precedenza hai messo da parte per far posto a tutto il presente discorso, il quale verte sulla attuabilità di questa costituzione e sui modi in cui può realizzarsi. Io non esito ad affermare che se la nostra costituzione fosse messa in vigore, una volta attuata, nel luogo in cui fosse attuata farebbe andar tutto per il meglio, anche quegli aspetti che tu ora non menzioni, come ad esempio il fatto che i soldati *[D]* sarebbero combattere coi nemici nel migliore dei modi, in quanto l'uno non lascerebbe *mai* solo l'altro: in effetti fra loro si conoscono tutti, chiamandosi tutti con i nomi di fratelli, padri e figli. Che se poi anche le donne scendessero in campo – non importa se nello stesso schieramento o in posizioni di retroguardia e se solo per intimorire i nemici o anche per portare effettivo aiuto nel bisogno – io penso che, grazie a questa serie di circostanze, i nostri uomini risulterebbero addirittura irresistibili.

«Per altro verso, io mi rendo ben conto anche di tutti i vantaggi che potrebbero venirne nella vita civile, e che pure qui non abbiamo menzionato. *[E]* Ora, visto che io son pronto a concederti che l'attuazione della nostra costituzione renderebbe possibile non solo tutto ciò che s'è detto, ma anche molte altre cose, di ciò non è più il caso che tu discuta ancora. Piuttosto cerchiamo di convincerci che essa è davvero realizzabile e in che modo lo sia, e tutto il resto salutiamolo caramente». *[472 A]*

«Quando meno me l'aspettavo – risposi – tu hai fatto un'incursione contro il mio ragionamento, senza alcun riguardo per uno che è nei problemi. Forse non ti rendi conto che sono appena scampato da un duplice flutto ed ecco che me ne scagli adosso un altro che dei tre è certo il più violento ed anche il più pericoloso. Non appena lo vedrai e ne sentirai il fragore, allora avrai sì da compiangermi e troverai ben giustificata la mia esitazione, diciamo pure la mia paura, a sostenere un discorso così contro corrente e a tentare di sviscerarlo fino in fondo».

E quello di rimando: «Tanto più ti ostini a fare di questi discorsi, *[B]* e tanto meno ti permetteremo di elude-

re il problema della realizzabilità della nostra costituzione. Pertanto, non divagare e parla».

Nessun legislatore potrebbe realizzare pienamente l'ideale di giustizia proposto

«Allora – incominciai –, per prima cosa bisogna ricordare che è stata la ricerca sulla natura della giustizia e dell'ingiustizia a portarci a questo punto».

«Certo, bisogna ricordarlo – disse –, ma a che scopo?».

«Nessuno in particolare. Ma se trovassimo che cos'è la giustizia, dovremmo noi ritenere che anche l'uomo giusto per necessità non può differire in nulla da essa, ma anzi deve essere sotto ogni aspetto tale quale la giustizia è, *[C]* oppure ci basterà che egli le si avvicini il più possibile e che vi partecipi più di ogni altro uomo?».

«Ci accontenteremmo di quest'ultima eventualità», rispose.

«Noi – ripresi io – cercavamo la giustizia in quanto tale non per sé, ma al fine di trovare un modello esemplare; e allo stesso scopo noi cercavamo anche l'uomo perfettamente giusto – se mai esiste –, l'ingiustizia e l'uomo assolutamente ingiusto. La nostra intenzione, pertanto, non era quella di dimostrare che tutte queste cose sono realizzabili, ma di considerare tali modelli sotto il profilo della felicità e del suo contrario, in modo da obbligare noi stessi a riconoscere *[D]* che quanto più uno si avvicina a quegli esemplari, tanto più ne condivide la sorte».

«Dici la verità», ammise.

«Credi tu che sia meno bravo quel pittore che ha ritratto l'ideale stesso della bellezza umana, rappresentandolo adeguatamente in una figura, solo perché non riesce a dimostrare se quest'uomo esiste davvero?».

«Per Zeus! – esclamò –. Io non lo farei certamente».

«Ebbene, non è forse vero che anche noi abbiamo esplicitamente confessato di voler costruire *[E]* col ragionamento il modello di un buono Stato?».

«Esattamente», disse.

«E sei proprio convinto che quanto abbiamo sostenuto perda in valore, per il fatto che non si riesca a dimostrare che un tale Stato può effettivamente fondarsi così come abbiamo detto?».

«Niente affatto», disse.

Il legislatore deve realizzare per quanto è possibile il modello ideale di Stato

«Dunque – seguitai –, le cose stanno precisamente in questi termini, però per venirti incontro, possiamo anche imbarcarci in questa impresa, e cioè nel tentativo di dimostrare soprattutto quale modo e quale via ci avvicinino di più alla realizzazione di un tale Stato. Prima però dovrai concedermi, a proposito di questa dimostrazione, quello che già in precedenza mi avevi concesso».

«Che cosa?». *[473 A]*

«È possibile, secondo te, che una cosa venga fatta così come è detta, oppure per natura il fare partecipa della verità meno del dire, anche se qualcuno è di tutt'altro avviso? Ma tu sei di questo parere o di parere contrario?».

«Condivido la tua opinione», rispose.

«Ecco allora a che cosa non dovrai costringermi: a dimostrare che tutto quanto abbiamo esposto a parole debba realizzarsi tale e quale anche nella realtà. *[B]* Invece, dovresti riconoscerci il merito di aver trovato quello che tu ci richiedi – e cioè a che condizioni il nostro Stato sia realizzabile –, già quando si sia trovato uno Stato che nella sua organizzazione in

larga misura s'avvicini a quello ipotizzato nella discussione. O non ti accontenterai di una tale soluzione? Io, a dire il vero, me ne riterrei più che soddisfatto».

«E anch'io», ammise lui.

«Ciò detto, mi sembra opportuno cercar di dimostrare che cosa, ai nostri giorni, funziona male negli Stati, sì che essi non risultano strutturati nel modo che abbiam detto. E, inoltre, mi pare utile ricercare quale sia il cambiamento minimo necessario a riportarli nell'alveo della nostra costituzione: un cambiamento limitato a un solo punto, o al più a due e, comunque, al minor numero possibile di elementi e ai meno determinanti». *[C]*

«Certamente», disse.

«Col cambiamento di un solo particolare – continuai – credo proprio di poter dimostrare che si verrebbe ad un cambiamento generale. Certo, non si pensi che sia impresa di poco conto o facile; tuttavia è possibile».

«Quale?», chiese lui.

«Eccomi alle prese – risposi – con quel problema che abbiamo paragonato all'onda più violenta. Nonostante tutto, però, parlerò, anche se questo, come flutto che si apra in una fragorosa risata, dovesse sommergermi senza scampo nel ridicolo e nella vergogna. Tu, comunque, fa' bene attenzione a quello che sostengo».

«Parla», disse.

La figura del filosofo-reggitore dello Stato

Che cosa significa essere filosofi

«Caro Glaucone – iniziai –, non ci sarebbe tregua dai mali nelle Città, e forse neppure nel genere umano, e direi di più, quella stessa costituzione che andiamo delineando non metterebbe radici fra le cose possibili né vedrebbe la luce del sole *[D]* se prima i filosofi non raggiungessero il potere negli Stati, oppure se quelli che oggi si arrogano il titolo di re e di sovrani non si mettessero a filosofare seriamente e nel giusto modo, sì da far coincidere nella medesima persona l'una funzione e l'altra – ossia il potere politico e la filosofia – e da mettere fuori gioco quei molti che ora perseguono l'una cosa senza l'altra[226]. *[E]* Ecco ciò che fin da prima mi rendeva tanto restio a parlare: la chiara consapevolezza di dover a lungo confutare la comune opinione. Ma, d'altra parte non è facile vedere che in nessun altro Stato che non sia il nostro sarebbe possibile vivere una vita felice sia a livello privato, sia pubblico».

E lui: «Caro Socrate, tu ci hai buttato addosso tali parole, un tale discorso, che il solo fatto di dirlo – e la cosa non poteva sfuggirti – ti attirerà l'ira di molta gente che conta. *[474 A]* Già li vedo gettarsi alle spalle il mantello, nudi raccogliere la prima arma che capita e correre contro di te per conciarti per le feste. Questa volta credo che se tu non ti difenderai con la forza degli argomenti e non riuscirai a sfuggire alla loro presa, veramente ti toccherà pagare il danno e le beffe».

«E non sarai tu – replicai – il responsabile di ciò?».

«E farei bene – rispose –. Sta' sicuro che non ti tradirò; ti sarò di sostegno come posso: con la simpatia che provo per te, con l'incoraggiamento e forse anche con l'impegno a risponderti meglio di altri. *[B]* Ma a questo punto, visto che puoi contare su un tale aiuto, cerca di dimostrare agli scettici che le cose stanno come tu dici».

«Davvero – osservai – sarò costretto a tentare l'impresa, dato che mi offri una così preziosa alleanza. Orbene, se il nostro obiettivo resta quello di sfuggire alla presa di quei tali che sai, mi sembra necessario precisare a

loro di quali filosofi parlo, quando osiamo dichiarare che essi son chiamati al comando. In tal modo, una volta che questi siano ben identificati, ci sarà possibile difenderci, *[C]* mostrando come a costoro si addica, per un dono di natura, ad un tempo trattar di filosofia e reggere le sorti dello Stato, mentre agli altri convenga non mettere mano e seguire una guida».

«Direi – osservò – che è proprio l'ora d'arrivare a questa definizione».

«Suvvia, vienimi dietro, se mai ci riesca, in un modo o nell'altro, di giungere ad una spiegazione soddisfacente».

«Son pronto», disse[227].

Filosofo è colui che ama contemplare la verità nella sua interezza

Al che iniziai così: «È necessario che io ti ricordi – o già l'hai in mente? – che se uno vuol meritarsi il nome di amante, deve mostrarsi, se desidera che il nome gli spetti di diritto, non amante di una parte dell'amato e di un'altra no, ma innamorato di tutto l'insieme?». *[D]*

«Credo – ammise – di dovermi rinfrescare la memoria, perché questo punto non lo ricordo molto bene».

«Altri, Glaucone, dovrebbero dire quel che tu dici. Invero, un uomo come te, non estraneo all'amore, non può dimenticarsi che chiunque sia nel fiore degli anni è in grado di affascinare e di colpire chi ha un debole per i giovani ed è sensibile al <loro> amore, perché a un tale uomo costoro sembrano tutti degni di attenzioni e di affetto. O non è così che vi comportate nei confronti degli uomini belli? Uno, anche se ha il naso camuso, lo chiamate grazioso e non gli risparmiate le vostre lodi; un altro col naso adunco dite che è imponente; per non parlare poi di chi *[E]* ha un naso fra l'adunco e il camuso, che per voi gode di un profilo perfettamente regolare. E poi gli uomini di scura carnagione sono virili, quelli di chiara carnagione sono addirittura figli di dèi. E che dici del biondo-miele? Da dove credi venga questo nome se non dalla fantasia di un amante che nel vezzeggiare l'amato passa sopra al suo pallore per il solo fatto che egli è giovane? Insomma, voi andate a cercare una quantità di scuse *[475 A]* e non fate economia di parole, pur di non scartare nessuno di quelli che è nel fiore degli anni».

E Glaucone, di rimando: «Se vuoi che sia riferito a me quel che tu dici essere il comportamento degli uomini amanti, sia pure, nell'interesse del discorso».

«E che? – ripresi –. Forse che gli amanti del vino li vedi comportarsi in modo diverso da questo? Ti trovano ogni pretesto pur di apprezzare un qualsiasi vino».

«Puoi dirlo forte».

«E coloro che amano gli onori, non penso di sbagliare dicendo che se proprio non riescono a comandare l'esercito, rischi di vederli a capo di una trittia; e se poi non riescono ad attirare l'attenzione dei maggiorenti *[B]* e di quelli che contano, si accontentano anche delle lodi della povera gente di nessun peso, a tal punto sono posseduti dalla smania di onori».

«Certamente».

«E ora rispondimi con un sì o con un no su questo punto. Chi è attratto verso una certa cosa, diremo che prova desiderio per tutto il genere di quella cosa, o per una specie sì e per un'altra no?».

«Per tutto il genere di quella cosa», rispose.

«Allora dovremo convenire che anche il filosofo desidera la sapienza non solo per alcuni suoi aspetti, trascurandone altri, ma in tutta la sua interezza».

«È vero».

«Di conseguenza, colui che non ha

amore per l'apprendimento – in particolare, *[C]* se è giovane e non ha ancora la capacità razionale di discernere ciò che gli giova da ciò che gli nuoce – non lo potremo dire amico della cultura e del sapere, cioè filosofo, così come non diremmo affamato, o goloso o buongustaio, ma anzi, al contrario, inappetente, chi prova avversione per le vivande».

«E diremmo il vero».

«Ma colui che non vede l'ora d'assaporare ogni disciplina, gettandosi con gioia nello studio senza mai saziarsene, costui avremmo o no diritto di chiamarlo filosofo?». *[D]*

E Glaucone, di rimando: «Certo che questi tuoi filosofi finirebbero con l'essere molti di numero e assai mal assortiti, perché anche i patiti del teatro, a me pare, rischierebbero di rientrare nel novero di costoro, in quanto anche loro provano gusto a imparare. E che dire degli incalliti ascoltatori? Sarebbe davvero buffo metterli nel numero dei filosofi: questi, certamente, di loro volontà, non sceglierebbero di prender parte ad una discussione come la nostra, dato che le orecchie già le hanno ipotecate per correre ad ascoltare ogni genere di coro per le feste di Dioniso[228], senza lasciarsene sfuggire neppur una, né in Città, né in periferia. E, allora, tutti costoro, e gli altri *[E]* che desiderano apprendere cose del genere o banali mestierucci, li dovremmo chiamare filosofi?».

«Niente affatto – risposi –, però non dissimili dai filosofi».

«E allora – domandò – quali dici che sono i veri filosofi?».

E io, in risposta: «Quelli che amano contemplare la verità».

«Questo – disse – è giusto; ma in che senso fai una tale affermazione?».

Filosofo è l'amante della Bellezza in sé e non delle sue apparenze

«Se si trattasse di un altro – osservai – non sarebbe facile spiegarlo, ma non credo di sbagliarmi dicendo che tu sarai d'accordo con me su tale punto».

«Su quale punto?».

«Sul fatto che il bello e il brutto, in quanto sono fra loro opposti, sono due». *[476 A]*

«Come potrebbe essere altrimenti?».

«E se sono due, non è vero che ciascuno di essi è uno?»[229].

«Anche questo è vero».

«E lo stesso discorso può estendersi al giusto e all'ingiusto, al buono e al cattivo, e a tutte le altre Idee, dal momento che ciascuna di queste, presa di per sé, è una, ma poiché ci appare dovunque in commistione con le azioni, con i corpi e con le altre Idee, risulta anche essere molteplice»[230].

«Dici bene», ammise.

«In questo modo – osservai – io posso fare una cernita: da una parte mettere quei tali patiti degli spettacoli, delle arti e la gente di mestiere, *[B]* e dall'altra quelli di cui trattiamo, che soli meritano il nome di filosofi».

«Come dici?», domandò.

«Gli amanti degli spettacoli e dei cori – spiegai – amano le belle voci, i colori, le figure e tutto ciò che a partire da questi elementi l'arte sa realizzare; ma l'essenza del bello in sé la loro mente non la sa contemplare, né la sa amare».

«È proprio così», riconobbe.

«Ora, coloro che son capaci di puntar dritti al bello in sé e di vederlo per quello che è, non diresti che son rari?». *[C]*

«Altro che».

«E chi crede alle cose belle, ma non alla Bellezza in sé, e non sa seguire chi tenta di condurlo a questa conoscenza, ti sembra che viva nel sogno o nella realtà? Guarda qui. Non è questo un modo di sognare, se uno, nella veglia o nel sonno, giudica due cose simili, non simili, ma l'una identica all'altra

alla quale assomiglia?».

«Io – ammise lui – direi proprio che un uomo siffatto stia sognando».

«E allora, un uomo che, al contrario di costoro, riconosce l'esistenza del Bello in sé e *[D]* sa vederlo nella sua assolutezza e nelle realtà a cui partecipa, e non lo confonde con queste ultime, né viceversa scambia queste col Bello in sé, ebbene, come diresti che costui vive, in sogno o desto?».

«Desto – affermò –, non c'è dubbio».

Solo il filosofo ha vera conoscenza, perché solo l'oggetto a cui egli si rivolge ha vero essere

«Dunque, il pensiero di costui, in quanto conosce veramente, faremo bene a chiamarlo conoscenza? E quello dell'altro, in quanto si attiene alle apparenze, lo potremo chiamare opinione?».

«Senz'altro».

«E se costui, che abbiamo detto opinare e non conoscere, ci creasse difficoltà, e volesse smentirci, accusandoci di non dire il vero, *[E]* avremo modo di ridurlo a più miti consigli, di convincerlo con le buone, senza rivelargli il suo preoccuppante stato mentale?».

«Certo che si dovrebbe», ammise.

«Orsù, vediamo che cosa potremmo dirgli. O preferisci che siamo noi a farci erudire da lui assicurando che se per caso riuscisse a conoscere una qualche verità, non saremmo certo noi a invidiargliela; anzi saremmo felici di scoprire quel qualcosa che lui sa.

«Ma dicci questo: chi conosce, conosce qualcosa oppure no? Rispondimi tu al suo posto».

«Risponderò – affermò – che conosce qualcosa».

«Ma qualcosa che è o che non è?». *[477 A]*

«Qualcosa che è; d'altra parte come potrebbe conoscere qualcosa che non è?».

«Dunque, in qualsiasi ottica ci si ponga, potremmo noi dare per certo questo criterio: solo quello che pienamente è, è pienamente conoscibile, mentre ciò che non è non può in nessun modo conoscersi?»[231].

«È del tutto certo».

La differenza fra la scienza dei filosofi e l'opinione sta nel diverso valore ontologico dei rispettivi oggetti

«Ordunque, se esistesse qualcosa che ha come caratteristica propria quella di essere e di non essere ad un tempo, non sarebbe, per così dire, collocabile in mezzo fra la sfera del vero essere e quella dell'assoluto non-essere?»[232].

«Sì, proprio in mezzo».

«Pertanto, se a ciò che è veramente abbiamo riferito la conoscenza, e, invece, a ciò che non è, necessariamente, abbiamo riferito l'ignoranza, non ti pare che per questa sfera della realtà che è intermedia bisogna cercare *[B]* un tipo di conoscenza che sia a sua volta intermedio fra l'assoluto non-sapere e la scienza, posto che una cosa di tal fatta esista davvero?»[233].

«Non c'è dubbio».

«Ora, concediamo all'opinione una qualche forma di esistenza?».

«E come no?».

«Con lo stesso potere della scienza o con un altro diverso?».

«Con un altro».

«Dunque, mentre l'opinione tende ad un certo oggetto, la scienza tende ad un altro, ciascuna secondo le proprie peculiarità».

«È così».

«Allora, possiamo dire che la scienza sia per sua natura finalizzata a ciò che è, per conoscere com'è l'essere. Anzi, prima di proseguire direi che è necessario introdurre quest'altra distinzione».

«Quale?». *[C]*

«Diremo che rientrano nel genere dell'essere anche le facoltà grazie alle quali abbiamo i poteri che abbiamo sia noi sia ogni altro ente capace di esplicare un'attività propria. Per esempio, tanto per farti capire di che genere di cose intendo parlare, dico che la vista e l'udito sono, appunto, di queste facoltà».

E quello: «Ma certo, ho capito».

«Ascolta, dunque, quello che mi sembra di poter dire a tale proposito. A ben vedere di una facoltà io non posso scorgere né il colore, né la forma, né qualche altro tratto di quelli che caratterizzano il resto della realtà, guardando ai quali io sono in grado di distinguere, per quanto mi concerne, l'una cosa dall'altra. Di una facoltà, invece, *[D]* io riesco a cogliere questo solo: lo scopo e la funzione. È esattamente per tale motivo che ciascuna di queste prende il nome di facoltà, sicché se alcune di esse hanno lo stesso fine e la stessa funzione io dico che son la stessa facoltà; e se invece avessero scopo e funzioni differenti le direi facoltà diverse. E tu, invece, come ti regoli?».

«Nello stesso modo», rispose.

«E ora, caro mio, riprendiamo dall'inizio il discorso. La scienza – domandai –, dici che sia una facoltà, o una realtà da includersi in qualche altro genere?».

«Senz'altro in questo genere – disse –, ed anzi, di tutte le facoltà è la più potente». *[E]*

«E l'opinione, va considerata come una facoltà o inclusa in qualche altro genere di cose?».

«Non certamente in un genere diverso, perché l'opinione altro non è se non ciò che ci permette di opinare»[234].

«Però, poco fa eri d'accordo con me nel dire che scienza ed opinione non sono la stessa cosa».

E quello, di rimando: «Ma un uomo di senno come potrebbe equiparare il sapere esatto con quello di natura opposta?».

«Bravo – dissi –, è chiaro che ci *[478 A]* troviamo d'accordo nel dire che altro è la scienza, altro l'opinione».

«Certamente, son cose diverse».

«Dobbiamo allora credere che ognuna delle due, avendo per natura scopi diversi, ha altresì funzioni diverse?».

«Necessariamente».

Scienza, opinione e ignoranza si riferiscono, rispettivamente, al vero essere, all'opinabile e al non-essere

«E la scienza non ha come fine l'essere, per conoscere come esso è?».

«Sì».

«E l'opinione, dicevamo, non ha per oggetto l'opinabile?».

«Sì».

«E dunque conosce la stessa realtà che conosce la scienza, e il conoscibile e l'opinabile si identificano? O non è questo pensiero un assurdo?».

«È un assurdo – ammise –, per gli stessi principi che abbiamo di comune accordo ammesso. Se diverse facoltà hanno per natura differenti scopi, e se l'opinione *[B]* e la scienza sono ambedue facoltà, ciascuna con le sue differenze, allora, come abbiamo sostenuto, risulta impossibile che il conoscibile e l'opinabile vengano a coincidere».

«Pertanto, se ciò che è è oggetto di conoscenza, quello che è oggetto di opinione non dovrà forse essere cosa diversa da ciò che è?».

«Certo, qualcosa di diverso».

«E l'oggetto dell'opinione può essere ciò che non è? Oppure dici che di ciò che non ha esistenza non si potrebbe avere neppure opinione? Rifletti bene su questo punto. Chi si forma un'opinione, non ha forse di mira qualcosa, oppure ammettiamo

che sia possibile farsi opinioni che hanno il nulla come oggetto?».

«È impossibile».

«Allora, chi ha un'opinione, l'ha di una qualche cosa?».

«Sì».

«Ma, una realtà che non esiste diresti che è qualche cosa, oppure, *[C]* a essere precisi, diresti che è il nulla?».

«Senz'altro, il nulla».

«Ora, a ciò che non è non abbiamo forse riferito necessariamente l'ignoranza e a ciò che è la conoscenza?».

«Esattamente», disse.

«Allora l'opinione non si rivolge né a ciò che non è, né a ciò che è».

«No, infatti».

«E né l'ignoranza, né la conoscenza potrebbero essere opinione».

«Parrebbe di no».

«Sarà allora una realtà estranea a queste due: forse una realtà più chiara della conoscenza oppure più oscura dell'ignoranza?».

«Né l'una cosa, né l'altra».

«O forse – domandai – l'opinione ti sembra un qualcosa più oscuro della conoscenza, e più chiaro dell'ignoranza?».

«Molto meglio così», rispose. *[D]*

«E allora sta fra l'una e l'altra?».

«Certamente».

«L'opinione, dunque, è un intermedio fra queste due realtà».

«Non c'è dubbio».

«Ora, non avevamo prima sostenuto che se avessimo incontrato una realtà che insieme è e non è, questa avrebbe dovuto collocarsi in mezzo fra il vero essere e l'assoluto non-essere, e che per tal motivo nei suoi riguardi non ci sarebbe stata né scienza né ignoranza, ma appunto quell'intermedio che risulta esserci fra conoscenza e ignoranza?».

«È vero».

«E ora, non risulta forse che l'intermedio fra queste due realtà è ciò che chiamiamo opinione?».

«Certo, ci risulta». *[E]*

L'opinione si rivolge ad una realtà intermedia fra l'essere e il non-essere

«A quanto pare, ci resterebbe ancora da trovare questa realtà che partecipa di ambedue, cioè dell'essere e del non-essere, e che non si potrebbe correttamente chiamare con nessuno dei due nomi, affinché si possa a buon diritto chiamarla opinabile, quando ci capiti innanzi, attribuendo agli estremi le posizioni estreme e agli intemedi quelle intermedie. O non è così?».

«È così».

«In base a ciò – osserverò io –, provi a dir qualcosa, *[479 A]* mi trovi una risposta quel grand'uomo che non crede al Bello in sé o ad alcuna Idea del bello che permanga sempre identica a se stessa, ma considera esistenti solo le molte cose belle; provi a rispondermi quel patito degli spettacoli, che non sopporta in alcun modo chi dice che il Bello è uno[235], e così il Giusto e tutte le altre realtà. "Di queste molte cose belle, o grand'uomo – così gli diremo –, ce n'è forse qualcuna che non potrà apparire anche brutta? E delle cose giuste ce ne sarà qualcuna che non potrà apparire anche ingiusta? E delle cose sante ce n'è qualcuna che non potrà apparire anche empia?"». *[B]*

«No – rispose –, ma è necessario che tali cose belle possano in qualche modo sembrare anche brutte, e lo stesso vale pure per le altre cose di cui mi domandi».

«E che cosa pensi delle molte cose doppie? Le cose doppie ti sembra che siano meno mezze che doppie?».

«No».

«E così le grandi e le piccole, le leggere e le pesanti, dovranno forse essere chiamate così, invece che con il nome contrario?».

«No – rispose –, ma sempre a cia-

scuna competeranno e l'uno e l'altro dei contrari».

«Allora, ciascuna di queste molte cose è, o, invece, non è ciò che uno dice che essa è?».

«Questa domanda – disse – assomiglia ai giochi a doppio senso che si fanno nei simposi *[C]* e all'indovinello dei ragazzi sull'eunuco e sul colpo inferto al pipistrello, in cui bisogna indovinare con che cosa lo colpisce e dove lo colpisce: infatti, anche queste cose sono a doppio senso, e di nessuna di esse si può con certezza pensare che sia o non sia, né che sia ambedue le cose, né che sia nessuna delle due»[236].

«Allora – ripresi –, sapresti come trattarle e trovare per esse una collocazione migliore che non quella intermedia fra ciò che è e ciò che non è? Infatti, non ti risulteranno più oscure di quello che non c'è, perché non sono non-essere in maggior grado, *[D]* né più chiare di ciò che è, perché non sono essere in maggior grado».

«Verissimo», disse.

«Abbiamo dunque trovato, come sembra, che le svariate opinioni dei molti intorno al bello e al resto si aggirano come realtà intermedie fra il non-essere e l'essere in senso pieno».

«Sì, l'abbiamo trovato».

Il filosofo è colui che ama l'essere in tutte le sue forme

«In precedenza, però, avevamo convenuto che se una tale realtà ci si fosse presentata, l'avremmo necessariamente chiamata opinabile e non conoscibile, in quanto, dispiegandosi in una sfera intermedia, è colta dalla facoltà intermedia».

«Sì, su ciò concordavamo». *[E]*

«Pertanto, coloro che vedono le molte cose belle, ma non il Bello in sé e, oltre a ciò, non hanno neppure la capacità di seguire le orme di chi ad esso potrebbe guidarli; coloro che colgono le molte cose giuste, ma non il Giusto in quanto tale, e così dicasi per tutte le altre realtà, ebbene costoro avranno bensì opinioni, ma nessuna conoscenza di queste cose».

«Necessariamente», ammise.

«E che dire di coloro che contemplano ciascuna di queste realtà che sempre rimane identica a se stessa e nel medesimo modo? Non diremo che hanno conoscenza e non opinione?».

«Anche questa volta non può essere diversamente».

«Allora, a tal punto, dovremo confessare che questi amano e prediligono *[480 A]* quelle cose di cui si dà conoscenza, e gli altri quelle cose di cui si dà opinione? O abbiamo dimenticato di quando si diceva[237] che costoro sono attratti e affascinati dalle belle voci e dai bei colori, e invece il Bello in sé non ammettono neppure che esista?».

«Non l'abbiamo dimenticato».

«Dunque, non cadremo in errore, chiamando costoro cultori dell'opinione, piuttosto che amanti del sapere, cioè filosofi? E se poi se la pigliassero con noi più del dovuto per queste nostre parole?».

«Non c'è pericolo, se essi mi daranno retta – rispose –. E d'altra parte, non è lecito prendersela con la verità».

«Per converso, ammettiamo che quelli che amano l'essere in tutte le sue forme meritano il nome di filosofi, cioè di amici del sapere, e non di cultori dell'opinione?».

«Senza alcun dubbio».

LIBRO SESTO

I caratteri peculiari del filosofo reggitore dello Stato

Il filosofo ha sempre l'essere immutabile come punto di riferimento

[Steph., II, p. 484 A]

«Caro Glaucone – dissi io –, finalmente, tramite una non breve argomentazione, i filosofi e i non filosofi ci si sono rivelati, per quello che sono?».

«Forse – osservò –, seguire una via più breve non era affatto facile».

E io, di rimando: «Parrebbe proprio di no. Tuttavia, a mio giudizio, questi due tipi d'uomo si sarebbero potuti rivelare ancor più chiaramente se a tema della discussione ci fosse stato solo quest'argomento, e non invece molte altre cose che chi vuole cogliere la differenza *[B]* fra la giusta condotta e quella ingiusta deve pur analiticamente trattare».

E ora – domandò lui –, quale sarà per noi il prossimo argomento?».

«Che altro vuoi che sia – risposi – se non le conseguenze di ciò che s'è detto? Dal momento che i filosofi sono coloro che hanno la capacità di attingere alle realtà che sono sempre nello stesso modo e identiche a sé, mentre quelli che non hanno questa capacità vanno errando tra le molte realtà che sono in molti modi e per questo non sono filosofi[238], quali pretendi che siano i reggitori della Città?».

«Che cosa potremmo dire – domandò – per essere nel giusto?».

«Diremo – risposi – che dei due dovrà scegliersi come custode chi dimostra d'essere in grado di difendere le leggi e di curare gli interessi dello Stato?». *[C]*

«Giusto», ammise Glaucone.

Ed io a lui: «Non ti pare ovvio questo fatto, che a far la guardia val più una sentinella con acuta vista che non una sentinella cieca?».

«E come non potrebbe esserlo?», rispose.

«Ebbene, in che cosa ti sembrano diversi dai ciechi questi che son privi, in ogni senso, della conoscenza di ogni vero essere e nell'anima non serbano alcun evidente paradigma? Per questo, costoro non sanno atteggiarsi a pittori, ossia non sanno guardare a ciò che è assolutamente vero, né farvi costante riferimento, *[D]* contemplandolo quanto più è possibile attentamente. In verità non è forse questo il modo per fissare i criteri del bello, del giusto e del buono, quando la necessità lo imponga, e anche per assicurare la stabilità e la salvezza a quei criteri che già ci sono?».

«Per Zeus – esclamò –, non v'è alcuna differenza!».

«Allora faremo Custodi questi ciechi o quelli che, oltre a conoscere ciascun vero essere, non sono da meno nella pratica né inferiori in nessun ambito della virtù?».

«Direi – osservò – che, salvo gravi mancanze in altri campi, sarebbe davvero fuor di luogo sceglierne degli altri, tanto più che in quest'ambito, che per certi aspetti è il più importante, i nostri li sopravanzano». *[485 A]*

«Ma, a tal punto, vogliamo finalmente spiegare come faranno costoro a mettere insieme le une e le altre qualità?».

«Certamente».

«Come, dunque, sostenevamo fin dalle prime battute del nostro discorso[239], bisogna, in primo luogo, imparare a conoscere la loro natura, perché io credo che se su questa sapremo trovare i necessari punti di accordo, allora potremo anche consentire sul fatto che proprio essi son dotati di tali qualità, e che nessun altro al di fuori di loro potrebbe assumersi la responsabilità di guidare lo Stato».

«In che modo?».

«Innanzi tutto un punto fermo che noi assumeremo riguardo alla natura dei filosofi *[B]* è che essi ogni volta dovranno prediligere la scienza rivelativa della sostanza che sempre è e non muta mai nel senso della generazione e corruzione».

«Diamolo per scontato».

«E dovranno prediligerla – aggiunsi – in tutti i suoi aspetti, non trascurandone, di propria iniziativa, nessuna parte né piccola né grande, né rilevante né irrilevante, come avviene per quelli che amano onori e sesso, di cui prima abbiamo parlato»[240].

«Giusto», disse lui.

Il filosofo ama la verità e realizza in sé le maggiori virtù

«Dopo di ciò vedi un po' se quegli uomini che vogliano essere all'altezza delle nostre esigenze non debbano di necessità avere nella loro natura, oltre all'altro, *[C]* anche questo carattere».

«Di quale carattere parli?».

«Della sincerità: che essi siano ben consapevoli di non dover mai cedere alla menzogna. La odino, anzi, per amore della verità».

«È probabile», disse.

«Caro amico, non è solo probabile, ma assolutamente necessario che l'uomo naturalmente propenso all'amore ami tutto ciò che è congenere o affine agli oggetti del suo amore».

«È vero», disse lui.

«E dunque sapresti trovare qualcosa di più congenere alla sapienza della verità?».

«E come potrei?», disse.

«E uno stesso uomo può essere per natura filosofo, cioè amico del sapere, e *[D]* amico della menzogna?».

«Assolutamente no».

«Pertanto, chi davvero aspira alla conoscenza, bisogna che subito fin dalla prima giovinezza si applichi alla verità nel suo insieme».

«Assolutamente».

«Però noi sappiamo che quando in una persona il desiderio è incanalato verso un solo obiettivo, gli altri desideri diretti ad altri obiettivi sono attenuati come se il loro flusso fosse stato deviato verso quell'unica parte».

«E allora?».

«Allora, se ogni tensione di un uomo è rivolta alla scienza e agli studi che la riguardano, direi che la sua aspirazione si ridurrebbe al puro piacere dell'anima in quanto tale, mentre i piaceri del corpo verrebbero trascurati; sempre, s'intende, che si abbia a che fare *[E]* con un vero filosofo e non con uno fittizio».

«È proprio necessario».

«Una persona siffatta sarà anche temperante e per nulla attratta dalle ricchezze, perché i motivi che determinano la corsa al denaro facile, si adattano più ad un altro che non a lui».

«È così». *[486 A]*

«E poi c'è un ulteriore aspetto da prendere in esame se vuoi discernere una natura filosofica da una non filosofica».

«E qual è?».

«Che non sia natura meschina, magari senza dartelo a vedere. Perché la meschinità è quanto di più incompatibile si possa immaginare con un'anima che aspiri all'intero e alla totalità sia nella sfera del divino che dell'umano»[242].

«Verissimo», disse.

«E a quella mente in cui alberga la possibilità straordinaria di vedere tutto il tempo e tutto l'essere, quanto pensi che possa sembrare grande la vita di un uomo?».

«È impossibile che le sembri grande», disse. *[B]*

«Dunque, per un tal uomo neppure la morte sembrerà paurosa?».

«Neanche un po'».

«Si direbbe allora che ad una natura vile e meschina non sia dato di partecipare alla vera filosofia».

«A me non sembra».

«E allora? L'uomo posato, che non si lascia sedurre dalle ricchezze; l'uomo tutt'altro che meschino, misurato nelle parole e coraggioso potrebbe forse essere scorbutico e ingiusto?».

«No di certo».

«E allora anche a questi caratteri dovrai guardare, quando si tratterà di discernere l'animo filosofico da quello non filosofico; e dovrai farlo fin dall'inizio, finché l'uomo è giovane, se vuoi davvero distinguere la sua attitudine alla giustizia, se è socievole o intrattabile e rozzo».

«Indubbiamente». *[C]*

«Però, io credo, non dovrai trascurare neppure quest'altro punto».

«Quale?».

Al filosofo competono anche notevoli doti intellettuali

«Se abbia disposizione per l'apprendimento o se vi sia poco portato. D'altra parte pensa un po' se uno potrebbe amare quanto deve un'opera che compie con fatica, stentatamente e con scarsi risultati?».

«Non potrebbe».

«E se non riuscisse a salvar nulla di quanto impara, e la sua memoria fosse piena di buchi, credi che sarebbe in grado di colmare il vuoto della sua conoscenza?».

«E come riuscirebbe?».

«E a furia di faticare per niente, non pensi che fatalmente finirebbe con l'odiare se stesso e questo suo modo d'agire?».

«E come no?». *[D]*

«Ecco, dunque, che una mente che dimentica tutto non l'includeremo mai fra quelle filosofiche, ma, necessariamente, andremo in cerca di quella che abbia buona memoria».

«Assolutamente».

«Ma, direi che anche certi caratteri rudi e rozzi non portano ad altro se non alla mancanza di equilibrio».

«Come no?».

«E tu pensi che la verità abbia a che fare con la proporzione o con la sproporzione?».

«Con la proporzione».

«Dunque, noi dovremo cercare una mente che, oltre al resto, sia all'origine ben equilibrata e fine, di modo che la sua naturale predisposizione spontaneamente la orienti al coglimento dell'Idea dell'essere di ogni singola realtà»[242].

«E come negarlo?». *[E]*

«A questo punto, non ti pare che tutti i caratteri essenziali di un'anima intenzionata ad aver parte dell'essere in modo completo e adeguato siano stati uno per uno illustrati e seguiti nelle loro reciproche connessioni?». *[487 A]*

«Sì, le cose più necessarie sono state trattate», ammise.

«E tu pensi sia facile da criticare un sistema di vita, che nessuno potrebbe coerentemente realizzare se per natura non fosse dotato di memoria, di intelligenza, di magnanimità, e inoltre non fosse amico e parente della verità, della giustizia, del coraggio e della temperanza?».

«Ma neanche Momo[243] – disse – avrebbe di che criticarlo».

L'obiezione di Adimanto: i filosofi sono ritenuti inidonei al comando

E io, di rimando: «Allora quando

questi abbian raggiunto la maturità non solo dell'età, ma anche della formazione non affideresti a loro, e solo a loro, la responsabilità dello Stato?». *[B]*

Al che intervenne Adimanto: «O Socrate, su tale materia nessuno potrebbe coglierti in fallo, e d'altra parte è questa l'impressione che ricava ogni volta chi ascolta le tue parole. Costoro sono convinti che, per la loro incapacità a porre problemi e a fornire risposte, ad ogni tua domanda siano impercettibilmente dirottati dalla giusta linea di discorso, sicché, mettendo insieme uno dopo l'altro questi spostamenti, per quanto piccoli essi siano, alla fine ne vien una gran deviazione, al punto che uno si trova in contraddizione con le premesse da cui è partito. Avviene come nel gioco degli scacchi, quando un giocatore veramente capace prima o poi finisce col metterne in trappola uno inesperto, non lasciandogli più alcuna mossa possibile; *[C]* allo stesso modo i tuoi uditori finiscono col trovarsi con le spalle al muro e restano privi di argomenti da giocare su questa strana scacchiera fatta non di pedine, ma di ragionamenti; e tutto ciò non torna certo utile alla verità.

«Dico ciò, riferendomi al caso presente. A tal punto uno dovrebbe riconoscere di non aver più nessuna argomentazione da contrapporre in via teorica ai tuoi quesiti, salvo far vedere nella pratica come tutti quelli che, dopo aver studiato la filosofia nel loro programma scolastico non se ne sono ritratti in tempo, quando erano ancora giovani[244], *[D]* ma vi hanno insistito troppo a lungo, siano per lo più divenuti stravaganti per non dire assolutamente disgraziati. E pure quelli che sembrano i più normali traggono questo bel vantaggio da tale disciplina che tu vai lodando: d'essere inutili allo Stato»[245].

E io, intese queste parole, domandai: «Credi, dunque, che chi sostiene una tal tesi si inganni?».

«Non saprei – disse –, ma ascolterei volentieri la tua posizione».

«In tal caso, mi sentirai affermare che, a mio giudizio, essi dicono la verità». *[E]*

«Allora – obiettò –, che senso ha dire che gli Stati non avranno tregua dalle loro sciagure finché i filosofi non prenderanno il potere, se poi concordiamo sul fatto che è gente politicamente inutile?».

«La tua domanda – gli risposi – richiede che io risponda per metafore».

«E tu – osservò – non sei certo abituato ad esprimerti per immagini».

Le cause della degenerazione della filosofia

Né il vero né il falso filosofo sono popolari, l'uno per il suo rigore morale e l'altro per la sua immoralità

«E che? – esclamai –. Oltre ad avermi intrappolato in una argomentazione così complessa, ora mi prendi anche in giro? *[488 A]* Ma sta' un po' attento a questa immagine, così potrai ancor meglio renderti conto di come io mi trovi a disagio in un discorso per immagini.

«D'altra parte, gli uomini che sono più adatti al comando, hanno attualmente un rapporto così difficile con lo Stato da non aver precedenti. Per tal motivo è necessario che chi vuol difenderli, migliorando la loro immagine, raccolga elementi dai punti più disparati, come fanno i pittori che dalla fusione di diversi particolari tirano fuori la figura degli ircocervi e di altri mostri del genere.

«Supponi che su molte navi – ma anche su una sola nave – si verifichi una scena del genere. Da una parte c'è

un capitano che pur superando tutto l'equipaggio *[B]* in forza e in prestanza fisica è un po' sordo, un po' miope, e, oltre a ciò, poco esperto nelle tecniche della navigazione. Da un'altra parte ci sono i marinai fra loro in perenne disaccordo su come gestire la nave, ciascuno ritenendosi in diritto di far da nocchiero anche se digiuno di quest'arte; a tal proposito non saprebbero né indicare il loro maestro, né il tempo in cui avrebbero appreso le tecniche di navigazione. Anzi, asserendo che detta arte non è in linea di massima insegnabile, costoro sarebbero pronti a malmenare chiunque sostenesse il contrario. Immagina, a tal punto, che questi marinai circondino senza tregua *[C]* il nocchiero pretendendo e facendo ogni genere di pressione perché sia loro affidato il timone. E se per caso talvolta non riuscissero a convincerlo e altri, in vece loro, la spuntassero, essi non esiterebbero a ucciderli oppure a buttarli in mare, in modo tale – quand'anche il buon capitano fosse stato drogato con la mandragola o ubriacato o comunque messo fuori gioco con qualche altro mezzo – da avere il dominio incontrastato del vascello per poter disporre dei viveri: a tali condizioni, essi navigherebbero fra libagioni e gozzoviglie, come è nel loro stile.

«Oltre a ciò, questa ciurma *[D]* tesserebbe ogni elogio, e darebbe il titolo di lupo di mare, di nocchiero, di esperto navigatore a chiunque fosse stato capace di favorire le sue richieste di potere, convincendo o costringendo il capitano, e invece taccerebbe di inefficienza chi non si fosse comportato in tal modo. Purtroppo, questi individui non comprendono minimamente che un vero nocchiero, se vuole seriamente che la sua nave sia ben condotta, non può non tener conto del clima, delle stagioni, del cielo e degli astri, e così pure dei venti e di tutto ciò che attiene alla sua arte.

«In verità, a loro preme solo ottenere il comando *[E]* con o senza l'approvazione di una parte o dell'altra della ciurma, e, indipendentemente dal fatto che allo scopo non possiedano alcuna conoscenza né teorica né pratica, e questo perché sono convinti di poter apprendere l'arte della navigazione nel momento in cui ne assumono il comando. Orbene, stando così le cose sulla nave, non credi tu che anche un fior di capitano *[489 A]* finirebbe col meritarsi il titolo di acchiappanuvole, e di inconcludente chiacchierone, da parte dei marinai di un vascello così mal combinato?».

«Proprio così», rispose Adimanto.

«Da parte mia – osservai – non credo affatto che tu abbia bisogno di un'ulteriore spiegazione di questa metafora, e di come rappresenti il rapporto fra lo stato e i veri filosofi; spero, anzi che sia riuscito a comprendere quello che intendo dire».

«Molto bene», rispose.

«Pertanto – ripresi –, a quel tale che si meraviglia perché i filosofi sono poco apprezzati nelle città, in primo luogo fa' interpretare questa immagine e poi cerca di convincerlo che, semmai, sarebbe molto più strano che essi fossero onorati». *[B]*

«Cercherò di farglielo capire», disse.

«Inoltre, spiega a quel tipo che dicevi il vero quando sostenevi che i più versati nella filosofia sono anche i più inutili; ma la responsabilità di questa inutilità attribuiscila a chi non sa servirsi di loro, e non a questi altri che, invece, non sono all'altezza del proprio ruolo.

«E, del resto, non è nell'ordine delle cose che un capitano implori dai suoi marinai il permesso di guidarli, né che il sapiente vada a battere alla porta dei ricchi; e chi ha detto questa battuta lo ha fatto a sproposito[246]. La

verità è che tocca al malato – ricco o povero che sia – *[C]* recarsi alla porta del medico, e così pure a chi è privo di guida bussare alla porta di colui che potrebbe guidarlo. Il caso contrario, e cioè che il conduttore abbia bisogno di chi deve essere condotto per condurlo, non si darà mai, almeno se si prefigge di ottenere un qualche risultato utile. E, tuttavia, non sei fuori strada, se paragoni i politici dei nostri giorni a quei marinai di cui abbiamo detto, e gli uomini che quelli definiscono acchiappanuvole e buoni a nulla ai veri nocchieri».

«Benissimo», disse lui.

«Dunque, per i motivi suddetti, non è certo facile che, in questo campo, il comportamento più serio possa godere i favori di chi vive in maniera esattamente opposta. *[D]* E però, l'insidia più grave e micidiale per la filosofia viene da coloro che fingono di coltivarla. Ed è proprio riferendomi a questi che io mi dichiaravo d'accordo con te quando giustamente ti facevi portavoce dell'accusa alla filosofia: dicevi, infatti, che la maggior parte dei filosofi è costituita da pessimi elementi, e quelli che pur sarebbero i migliori risultano persone inutili. O non è vero?».

«Sì, è vero».

«Con ciò ritieni che si sia trattato a sufficienza del fatto che i migliori non vengano utilizzati?».

«Certamente».

Non la filosofia è responsabile della indegnità dei politici, ma numerose cause ad essa estranee

«Dopo questo, vuoi che trattiamo della necessità che i più siano malvagi e che cerchiamo, *[E]* nel limite delle nostre possibilità, di fornire la prova che ciò non può essere imputato alla filosofia?».

«Assolutamente».

«Facciamo, dunque, attenzione e nel discorso riportiamoci a quel punto in cui abbiamo illustrato la natura tipica dell'uomo di perfetta virtù[247]. *[490 A]* Se ben ti ricordi, egli aveva come guida in primo luogo la verità che doveva perseguire in ogni suo aspetto e ad ogni costo, pena l'esclusione dal campo della vera filosofia, come un qualsiasi ciarlatano».

«Infatti avevamo detto proprio questo».

«E non è già questa convinzione del tutto contro corrente rispetto a quanto oggi si pensa del filosofo?».

«Altro che!», esclamò.

«Sarebbe già un'adeguata difesa il sostenere che chi ama il sapere dev'essere per natura proteso verso l'essere, *[B]* non perdendosi dietro alla molteplicità dei particolari che è oggetto di opinione, ma andandosene dritto per la sua via, senza tentennamenti, senza desistere dal suo amore, finché non abbia colto nella sua essenza l'essere di ciascun oggetto particolare con quella facoltà dell'anima che è destinata a comprendere una tale realtà; ed è destinata a ciò perché è della sua stessa natura. Ora, non credi che solo per mezzo di questa facoltà uno, accostandosi e fondendosi intimamente con l'essere che è veramente e generando intelligenza e verità, riuscirebbe a conoscere e quindi a vivere una vita autentica, e solo a questo punto, ma non prima, grazie a un cibo nutriente, finalmente si libererebbe dalle doglie del parto?».

«Certo – disse –, una difesa di tal genere sarebbe la più adatta».

«E che? In un uomo siffatto può trovar posto l'amore della menzogna, o non dovrà piuttosto odiarla?». *[C]*

«Certamente dovrà odiarla», ammise.

«Ora, quando alla guida è la verità io credo che il seguito non possa essere composto da un coro di vizi».

«Come pensarlo?».

«Ma da un costume integro e onesto, al quale si aggiunga la temperanza?».

«Questo va bene», disse.

«E dobbiamo forse di bel nuovo rimetterlo *in fila* questo resto del coro che segue la natura del filosofo? Ti ricordi che a tali nature eravamo d'accordo di attribuire il valore, la magnanimità, la facilità di apprendimento e la memoria. Tu però a un certo momento mi obiettavi[248] che *[D]* alle cose dette chiunque avrebbe dato il proprio assenso; ma quando si fosse lasciata la teoria, per guardare in concreto alle persone di cui si tratta, allora sarebbero apparsi in gran numero tristi figuri in tutto viziosi, o comunque gente inutile. Ora noi, cercando il movente di una siffatta accusa, ci siam fermati a questo punto: ossia a cercare la causa di una tale diffusa malvagità e, per far ciò, abbiamo dovuto considerare di bel nuovo la natura dell'autentico filosofo e definirla nei suoi caratteri necessari». *[E]*

«È andata proprio così», ribadì lui.

Il sofista corrompe i giovani filosofi, esponendoli ai condizionamenti della folla

«Ma di questa natura – dissi – bisogna considerare i processi di degenerazione; come mai molti vengano corrotti e solo pochi abbiano scampo, quelli, appunto, che non prendono il nome di malvagi, ma di buoni a nulla. In un secondo tempo *[491 A]* dovremo trattare di quei tipi che, imitando la natura del filosofo e professando <la filosofia>, per il fatto di non avere una temperie spirituale all'altezza di un compito che li trascende, per lo più cadono in errore e da ogni parte attirano sulla filosofia quella generale brutta fama che tu vai dicendo».

«Quali sono – domandò – questi processi di degenerazione di cui parli?».

«Se riuscirò – risposi –, cercherò di descriverteli. Ma, almeno su un punto, io credo, tutti dovranno concordare con noi nel riconoscere che di nature siffatte, con tutte quelle doti che or ora abbiamo richiesto *[B]* a chi voglia essere un perfetto filosofo, fra gli uomini ne nascono poche e assai raramente. O non sei di questo avviso?».

«Altro che».

«E per queste poche guarda quanto numerosi e quanto gravi sono i rischi di rovinarsi!».

«Quali sarebbero?».

«La cosa più strana a udirsi è che tutte quelle doti che in quella natura abbiamo lodato, prese una per una, rischiano di portare alla rovina l'anima che le possiede, strappandola dallo studio della filosofia. Mi riferisco proprio al coraggio, alla temperanza e a tutte le virtù che prima abbiamo esaminato in dettaglio».

«È davvero strano», osservò. *[C]*

«E come se non bastasse – continuai – anche tutti i cosiddetti beni la rovinano e la distolgono dalla filosofia: la bellezza, la ricchezza, la forza fisica, le parentele altolocate in campo politico, nonché ogni altra cosa che abbia a che fare con queste fortune; e tu puoi ben immaginare di che cosa sto parlando».

«Lo immagino – disse –, solo che preferirei sentirmi illustrare con maggior precisione quanto vai dicendo».

Ed io: «Cerca di cogliere nel giusto senso e nella sua interezza ciò che prima si è detto a tal proposito e allora non ti parrà più strano, anzi, ti sembrerà addirittura ovvio».

«Come mi consigli di fare?», domandò. *[D]*

«Sappiamo bene che ogni genere di seme, ogni pianta, appartengano essi al regno vegetale o animale, se non hanno la fortuna di fruire del cibo, del clima e dell'ambiente conve-

nienti, quanto più sono vigorosi, tanto più sentono la mancanza delle cose necessarie; questo perché il male si oppone a ciò che è buono assai più che a quello che non lo è».

«Come no?».

«Mi pare dunque logico che una natura particolarmente dotata, quando sia sottoposta ad una dieta che per nulla le si addice riesca assai peggiore di una mediocre».

«È logico». *[E]*

«E così, caro Adimanto – gli domandai –, dobbiamo sostenere che anime di natura eccellente, incappando in una cattiva educazione, diverrebbero malvagie ancor più delle altre? Oppure sei dell'avviso che le ingiustizie veramente gravi e il male nella sua forma peggiore scaturiscano, piuttosto che da una natura volitiva corrotta dall'educazione, da una natura mediocre, la quale nella sua fragilità dovrebbe essere causa di azioni grandi nel bene e nel male?».

«No – riconobbe –, è come dici tu». *[492 A]*

«Dunque, io sono convinto che la natura del filosofo, così come l'abbiamo supposta, quando si incontri con la giusta educazione, è necessario che con la crescita raggiunga ogni forma di virtù; se invece, per il fatto di non essere stata seminata e piantata nel giusto ambiente è male allevata, tende nella direzione affatto opposta, a meno che un dio non accorra in suo soccorso. O condividi anche tu l'opinione corrente che ci siano alcuni giovani corrotti dai Sofisti, e che – opinione che pure non va sottovalutata – ci siano anche alcuni Sofisti i quali rovinano i giovani, soprattutto agendo nella sfera privata? Oppure non diresti che i veri grandi Sofisti siano proprio quelli che van dicendo queste cose, *[B]* in quanto attuano un'azione educativa più efficace e grazie ad essa dispongono come vogliono di giovani e vecchi, di uomini e di donne?».

«E quando farebbero ciò?», chiese lui.

«In tutte le occasioni in cui si accalchi una gran folla in un'assemblea, in un tribunale, nei teatri, negli accampamenti o in qualche altra pubblica riunione di massa, ed essa talora disapprovi e tal altra applauda parole o fatti <d'altri>. Da una parte e dall'altra, in questi casi, sempre si eccede con urla e strepiti *[C]* ai quali, per giunta, si assomma l'eco e il luogo dell'adunanza che rifrangono, raddoppiandone la portata, il fragore degli applausi e dei fischi. Costretto in un luogo siffatto, che animo pensi potrebbe avere il nostro giovane? Quale educazione individuale potrà mai far fronte a una tal situazione, senza essere travolta dall'impeto della protesta o dell'applauso, trascinata nel senso della corrente dovunque essa la porti? E non è forse vero che, in tal modo, il giovane finirà col dire belle o brutte le stesse cose che quelli dicono, con l'impegnarsi nelle stesse azioni in cui essi si impegnano; insomma, col divenire in tutto simile a loro?». *[D]*

Il sapere del sofista si riduce alla capacità di sfruttare a proprio vantaggio gli umori della folla

E lui: «A ciò non c'è scampo, caro Socrate».

«Eppure – ripresi – non abbiamo ancora parlato del condizionamento più grave».

«E quale sarebbe?», chiese.

«Quello che questi sofistici educatori impongono, non con la persuasione e il discorso, ma passando a vie di fatto. Ignori forse che chi non si lascia plagiare è punito con la privazione dei diritti civili, con la confisca dei beni e perfino con la morte?».

«Lo so bene», disse lui.

«Ora, quale altro sofista, o quale

discorso condotto a livello personale potrebbe contrapporsi con successo a costoro?». *[E]*

«Credo proprio nessuno», rispose.

«Nessuno – ribadii –, e anche il solo provarci sarebbe segno di grande stoltezza. In effetti non c'è, né c'è mai stato, né ci sarà mai un carattere diverso orientato a virtù, che sappia contrastare l'educazione di costoro. Dico un carattere umano, caro amico, perché, come vuole il proverbio, quel che è divino per noi esula dal discorso. Infatti, puoi star certo di questo fatto: che, in siffatti regimi politici, qualunque cosa abbia scampo *[493 A]* o vada per il verso giusto non sbaglieresti a definirla un miracolo di un dio che l'ha sottratta alla perdizione».

«Anch'io la penso così», disse.

«E allora – ripresi – oltre a quel che hai già ammesso dovrai condividere anche quest'altra posizione».

«Quale?».

«Ciascuno di questi individui prezzolati che il popolo chiama sofisti e considera come suoi concorrenti, in fondo non insegna principi diversi da quelli che i più condividono e professano nelle loro affollate riunioni; solo che essi li spacciano per sapienza.

«A tal proposito immagina che uno riesca a prevedere gli umori e gli istinti di un animale da allevamento grosso e robusto, *[B]* e sappia in che modo accostarlo e come accarezzarlo e quali siano i momenti o le cause per cui esso diviene più feroce o più tranquillo; e inoltre sappia riconoscere quale suo verso denoti l'uno o l'altro stato d'animo o quale voce serva a eccitarlo o a acquietarlo.

«Immagina poi che, avendo ben appreso ognuna di queste cose per aver vissuto per lungo tempo con quell'animale, decidesse di chiamarle sapienza, e, mettendone a punto il contenuto come se si trattasse di un'arte, se ne atteggiasse a maestro, senza in verità avere la minima cognizione di che cosa ci sia di bello o di brutto, *[C]* di buono o di cattivo, oppure di onesto o di disonesto in quella morale che professa e nei suoi desideri, e invece definendo l'una cosa e l'altra sulla base delle opinioni di quel bestione. Così, senza tener conto di nient'altro, a quello che piace all'animale dà il nome di buono, a quello che gli dispiace di cattivo; le cose che gli sono necessarie le chiamerà giuste e belle. E fa tutto ciò pur non avendo mai compreso né tanto meno dimostrato la grande differenza che passa fra il necessario e il Bene. Ora, per Zeus, un educatore così combinato non ti parrebbe per lo meno fuori posto?».

«A me sì», disse.

«E dunque, ti sembra che corra molta differenza fra un tipo simile e colui che ritiene sapienza l'aver imparato a riconoscere le ire e i piaceri di folle *[D]* variamente assortite nel campo della pittura, o della musica o della politica? In effetti, qualunque cosa uno presenti ad una riunione di questa gente – si tratti di un componimento poetico, o di qualche altro prodotto artistico, oppure anche di una iniziativa politica –, una volta che, al di là di ogni ragionevolezza, l'abbia consegnata all'arbitrio della folla, con ciò stesso sarebbe costretto, per una sorta di necessità che potremmo definire *diomedea*[249], a fare tutto quanto alla massa aggrada. Del resto, per quanto riguarda il vero Bello e il vero Bene, hai mai sentito da uno di questi una definizione che non fosse ridicola?». *[E]*

«Credo – ammise lui – che mai ne sentirò».

«Ebbene, non distogliendo la mente da queste cose appena dette[250], rievoca anche quest'altro problema: la folla potrebbe forse elevarsi a tal punto da credere all'esistenza del bel-

lo in sé al posto delle singole cose belle, all'essere individuo in quanto tale *[494 A]* invece che ai singoli esseri specifici?».

«Niente affatto», disse.

«E allora – ripresi – è impossibile che la folla diventi filosofo».

«Sì, è impossibile».

«E dunque è ineluttabile che chi pratica la filosofia sia ripudiato dalla folla».

«È inevitabile».

«E così anche da codesti singoli individui che vengono a compromessi con la folla e fan di tutto per assecondarla».

«Non c'è dubbio».

«Allora, quale via di scampo vedi da una tal situazione per chi sia naturalmente portato alla filosofia e voglia realizzarla fino in fondo, restando fedele al suo ideale di vita? Puoi da te comprenderlo da quanto si è detto prima. *[B]* Si era, infatti, tutti d'accordo che la predisposizione all'apprendimento, la memoria, il coraggio, la magnanimità erano elementi di questa natura».

«Sì».

La corruzione del filosofo deriva anche dalle sue stesse doti, quando queste sono occasione di superbia

«Dunque, non sarà costui subito fin da bambino destinato a primeggiare fra tutti i compagni, specie se in lui le doti del fisico assomigliano a quelle dell'anima?».

«E perché non dovrebbe?», disse lui.

«Ora, a me sembra logico che, non appena egli abbia raggiunto l'età matura, i famigliari e i concittadini non esiteranno a rivolgersi a lui per i propri affari».

«Come no?». *[C]*

«E si inchineranno al suo cospetto, rivolgendogli suppliche ed onori, accaparrandosi anticipatamente con ogni forma di adulazione il suo futuro potere».

«Effettivamente – disse – di solito avviene così».

«Ebbene – continuai – che cosa pensi possa fare un uomo in queste condizioni, soprattutto se ha la fortuna d'esser cittadino di un grande Stato e in esso goda di ricchezze, di nobili origini e oltre tutto sia bello e robusto? Forse che non si gonfierebbe di eccessive speranze[251], ritenendosi capace di gestire gli affari non dico solo dei Greci, ma anche dei barbari, *[D]* e per questo non si esalterebbe riempiendosi di boria e alterigia senza alcun criterio?».

«Altro che», disse.

«Ora, se tu quatto quatto, mentre si trova in questo stato ti avvicinassi per dirgli la pura verità, cioè che in lui non c'è traccia di discernimento, quando proprio gli servirebbe, e che tale discernimento uno se lo guadagna solo a prezzo di dure fatiche, ti sembra probabile che con le prospettive così dure che gli offri egli sarebbe disposto ad ascoltarti?».

«Sono ben lungi dal crederlo!», esclamò.

«E se poi – ripresi – egli, per buone disposizioni naturali o per una innata affinità *[E]* con la ragione, avvertisse l'attrazione della filosofia e in qualche modo ne fosse catturato e affascinato, che cosa pensiamo che faranno costoro che vedono venir meno il suo apporto e la sua compagnia? Non eserciteranno ogni pressione, con le parole e con i fatti, nei suoi riguardi, affinché non si lasci persuadere, e verso chi cerca di convincerlo, affinché fallisca nello scopo, magari facendo ricorso in privato a insidiosi trabocchetti e in pubblico trascinandolo in processi?»[252]. *[495 A]*

«È proprio così che capita», rispose.

«C'è dunque qualche possibilità

che costui divenga filosofo?».

«No di certo».

«Vedi, dunque – continuai –, che non sbagliavamo dicendo che perfino gli stessi elementi costitutivi di una natura filosofica, quando non siano alimentati adeguatamente, sarebbero in grado di distrarre dalla filosofia, non meno dei cosiddetti beni, della ricchezza e di tutte le altre fortune dello stesso tipo».

«Indubbiamente non sbagliavamo – ammise –, ma si diceva il vero».

Ed io di rimando: «Ottimo amico, questa è la rovina, tale e tanto è il decadimento *[B]* delle nature meglio disposte alla più alta missione, tanto più grave perché esse, come già si è detto[23], nascono in numero limitato. Ed è appunto dalle fila di quegli individui che vengono i responsabili delle peggiori sciagure, sia per gli Stati che per i cittadini; ma nel contempo anche i responsabili dei beni più grandi, se il corso del destino li orienta in questo senso. Una natura limitata, invece, non potrebbe mai far nulla di grande né allo Stato né al singolo».

«È assolutamente vero», ammise.

Il discredito della filosofia dipende da coloro che la praticano senza esserne degni

«Questi uomini, dunque, così estromessi dalla filosofia, per la quale pure erano adatti, *[C]* e per questo lasciandola abbandonata e incompiuta, vivono in maniera inautentica una vita che non è la loro.

E intanto sulla filosofia poi, come fosse orfana di suoi parenti, si avventano altri che essendo indegni la deturpano e la coprono di vergogna; quella stessa vergogna, che a tua detta, le viene rinfacciata da chi afferma che dei filosofi alcuni sono inetti, altri, i più, meritevoli delle peggiori punizioni».

«E del resto – ribadì – è proprio questo che si va dicendo».

«E a giusta ragione – dissi –. D'altra parte, gli altri uomini da nulla, vedendo farsi libero un posto, frequentato da bei *[D]* nomi di prestigio, fanno come gli evasi dal carcere che si rifugiano nei templi; e cioè anche a costoro – uomini per lo più abili in piccole arti da nulla – non sembra vero di poter passare d'un sol balzo dai loro mestieri alla filosofia. Questo capita perché la filosofia, per quanto ridotta nelle condizioni che sappiamo, nel confronto con le altre arti mantiene ancora una sua più che dignitosa nobiltà.

«Ecco, dunque, il motivo per cui sono in molti ad avere mire su di essa: in particolare, quei numerosi che son di natura imperfetta e, come son resi invalidi nel corpo dall'esercizio del loro mestiere, così *[E]* hanno l'anima mutilata e indebolita da volgari atteggiamenti. O pensi che ciò possa avvenire in altra maniera?».

«Avviene senz'altro così», rispose.

«E questa gente – ripresi – ti sembra all'apparenza diversa da un fabbro piccolo e pelato che, avendo accumulato molto denaro, appena liberatosi dal vincolo servile, si tuffa nel bagno, indossa il vestito della festa, si agghinda di tutto punto come uno sposo, e finalmente si accinge a sposare la figlia del padrone ridotta in povertà e senza altri pretendenti?». *[496 A]*

«Non differisce per nulla», disse.

E io di rimando: «Ma che cosa si può sperare che metta al mondo questa gente se non figli bastardi ed esseri senza valore?».

«Non c'è assolutamente nessun'altra possibilità».

«Ebbene, quegli uomini che non meritano una tale educazione e che pure si avvicinano ad essa nella maniera meno indicata, che razza di pensieri e di opinioni diremo che potran-

no partorire?

«Cose a cui conviene il nome di sofismi, e poi nulla di nobile o che abbia un qualche legame con una autentica intelligenza».

«È proprio così», disse.

Il rapporto ideale tra filosofia e potere

Tanto lo Stato ha bisogno di buoni filosofi, quanto i filosofi hanno bisogno di un buono Stato

«A tal punto, Adimanto – ripresi io –, resta l'assai esiguo numero di coloro *[B]* che hanno un degno rapporto con la filosofia; forse qualche nobile spirito ben educato, relegato in un luogo d'esilio, dove, non essendoci nessuno che possa corromperlo, può restare fedele alla sua naturale vocazione; o forse anche qualche grande anima nata in una piccola città e del tutto disinteressata alla vita politica.

«Non escluderei neppure che qualche buona natura, certo in numero limitato, si faccia avanti alla filosofia provenendo da altre arti, in quanto, per buoni motivi, delusa da esse.

«Ma ci sarebbe ancora il freno del nostro amico Teagete[254] che potrebbe servire a tenere legati alla filosofia. In effetti, *[C]* anche nel caso di Teagete tutto sembrava fatto apposta per distoglierlo dalla filosofia, sennonché la necessità di curare una salute inferma, escludendolo dalla vita politica, valse a trattenerlo su di essa. Per quanto riguarda il mio caso, il segno della presenza del demone[255], non è, a questo punto, argomento di discussione, perché prima di me pochi altri o addirittura nessuno ne ha avuto esperienza.

«Ora, quei pochi che hanno potuto gustare quanto sia dolce e rasserenennte il possesso della filosofia, vedono chiaramente la follia dei più, si rendono ben conto che nessuno, per così dire, sa prendere qualche sana iniziativa a favore dello Stato, e che neppure è disponibile *[D]* un alleato con il quale muoversi in difesa del giusto per salvare il salvabile.

«Il filosofo, insomma, si trova nelle condizioni di un uomo buttato in mezzo alle belve, il quale, da un lato, non vuole scendere a compromessi con i malvagi, dall'altro, non è in grado di contrapporsi a questo branco di fiere; in tali condizioni, prima ancora di riuscire a portare il suo aiuto alla Città e ai suoi amici, egli sarebbe già bell'e morto, senza essere stato di alcuna utilità né a se stesso né agli altri. E quindi, ragionando sui pro e sui contro della situazione nel suo complesso, non gli resta altra soluzione che pensare a sé con la dovuta calma, come uno che si sia imbattuto in una tempesta di vento e polvere, e abbia cercato riparo dietro un muretto.

«Il nostro uomo, dunque, vedendo gli altri in preda alla confusione morale, si riterrà beato se in una qualche maniera riuscirà a vivere esente da colpe e *[E]* da azioni criminose la sua vita terrena e ad andarsene da essa con qualche buona speranza, in tutta serenità e pace». *[497 A]*

«E già andandosene in questo modo non avrebbe compiuto un'impresa da poco», notò.

Ed io: «Certo, ma non la cosa più importante, dal momento che non ha incontrato uno Stato come si deve.

«Se l'avesse incontrato, sarebbe cresciuto ancor più dal punto di vista morale e avrebbe fatto salvi, oltre ai propri interessi, anche quelli della collettività.

«A questo punto, sui motivi che portano a parlare male della filosofia e sul perché questi siano ingiusti, direi che si è detto a sufficienza, a meno che tu, da parte tua, non abbia

qualcos'altro da aggiungere».

Nessuna delle costituzioni vigenti traduce l'ideale politico del filosofo

«Io – disse lui – non ho nulla da aggiungere a questo proposito. Ma quale delle costituzioni vigenti tu diresti adatta alla filosofia?». *[B]*

«Neanche una – affermai –. Anzi, formulo questa precisa accusa contro di esse: che nessuna forma politica oggi come oggi è degna della natura del filosofo; e in ciò appunto sta il motivo per cui ciascuna si ribalta e degenera. In pratica, avviene come per un seme esotico quando sia piantato in un terreno inadatto; esso perde i propri tratti caratteristici e, sopraffatto, finisce con l'assumere la forma della vegetazione locale. Ecco, la stessa sorte oggi tocca a questo genere di uomini che va perdendo la sua vigoria e scivola verso altre forme di vita che gli sono estranee. Se, invece, *[C]* a costoro che sono i migliori, fosse capitata la fortuna di vivere nella migliore costituzione, allora avrebbero davvero rivelato il loro carattere divino, in confronto con le altre nature e istituzioni che sono soltanto umane. È ovvio che, a tal punto, tu mi chiederai conto di questa costituzione».

«E invece no, ti sei sbagliato – replicò –. Non su ciò volevo interrogarti, ma piuttosto chiederti se per caso non fosse proprio questa la costituzione che noi abbiamo tracciato al momento di fondare la Città, o se invece si trattava di un'altra».

«Per lo più è la stessa – risposi –; ma in quella occasione si era anche detto che nello Stato non avrebbe mai dovuto mancare quell'autorità capace di tener vivo *[D]* quel medesimo concetto di costituzione che tu stesso, in quanto legislatore, avevi al momento della fissazione delle leggi».

«S'era detto, infatti», ammise.

«E tuttavia – precisai –, questo punto non venne chiarito a sufficienza, perché allora si ebbe paura delle vostre obiezioni che mettevano in luce la lunghezza e la difficoltà di una tale argomentazione; ma d'altra parte anche quello che ci rimane non è poi un tema dei più facili da trattare».

«E quale sarebbe?».

L'educazione alla filosofia deve essere graduale e proporzionata alla maturità del discente

«Vedere come una Città che usi la filosofia possa avere scampo. Ogni grande impresa comporta dei rischi, e, come vuole il proverbio, le cose belle sono davvero difficili». *[E]*

«Comunque – disse –, concludiamo una buona volta la nostra argomentazione, rendendo chiaro questo punto».

Ed io: «Non la cattiva volontà, ma semmai l'incapacità mi impediranno di farlo, e tu che sei qui con me dovrai essere testimone della mia buona volontà. E ti prego di notare come anche in questa circostanza io non abbia alcuna esitazione né titubanza nel proclamare che lo Stato dovrebbe fare un uso della filosofia esattamente opposto rispetto a quello di oggi».

«E come?».

«Ai nostri giorni – precisai –, quelli che si dedicano alla filosofia lo fanno da giovani, *[498 A]* nell'età della preadolescenza, nei ritagli di tempo, lasciati dalla amministrazione della casa e delle finanze domestiche, sicché non appena ne assaggiano le parti più complesse – e la parte più difficile è appunto la dialettica – subito se ne ritraggono. E tieni conto che questi di cui parliamo sono già quelli che passano per i filosofi più provetti. In seguito, se ricevono l'invito di altri che fanno le stesse cose, si degnano di intervenire come ascoltatori, e con ciò si credono d'aver fatto chissà che, stimando il loro comportamento co-

me una straordinaria concessione. Poi, però, quando si avvicinano alla vecchiaia, tranne poche eccezioni, tutti costoro si spengono assai più che il sole *[B]* di Eraclito[256], talché non ci sarà più verso di riaccenderli».

«E allora, come dovremo fare?», mi chiese.

«Proprio l'opposto di ciò. Finché si è bambini o adolescenti, si ricorra ad una educazione e ad una filosofia da ragazzi, e già il darsi cura dei corpi perché fioriscano e si irrobustiscano è rendere un buon aiuto alla filosofia. Col passare del tempo, quando con gli anni l'anima va maturando, allora si potenzino gli esercizi che la riguardano. Poi, quando la forza diminuisce, e si è superata l'età per ricoprire cariche politiche *[C]* e militari, finalmente chi vuol vivere beatamente questa vita e in più coronare la vita vissuta quaggiù con un destino ultraterreno altrettanto degno, non abbia più remore, vada pure libero al pascolo, e oltre al filosofare non faccia nient'altro che attività marginali».

«Davvero, caro Socrate – disse –, mi sembra che tu metta molta enfasi nelle tue parole. Temo, però, che altrettanta ne metteranno molti dei tuoi ascoltatori, i quali, a cominciare da Trasimaco, ti opporranno resistenza e non si lasceranno in alcun modo convincere».

Bisogna che i filosofi prendano il potere, o che gli uomini di potere divengano filosofi

«Non voler mettere male fra me e Trasimaco – dissi –, perché abbiamo appena *[D]* stretto amicizia, senza per altro esser mai stati nemici. Comunque, non lasceremo nulla di intentato per convincere lui e gli altri, o per far loro qualcosa di utile in vista dell'altra vita, quando incarnandosi la prossima volta si imbatteranno in tali discorsi».

«Non è certo a breve termine questo rimando», disse.

E io: «È un nonnulla, se rapportato alla totalità del tempo. Comunque, non deve suscitar stupore il fatto che i più non si facciano persuadere dalle nostre argomentazioni. Dopotutto, quello che ora andiamo dicendo essi non lo videro mai realizzarsi; *[E]* piuttosto l'hanno udito presentare in parole messe insieme ad arte e mai in parole che escono spontanee, come in questo caso. Ma uomini che si siano conformati alla virtù, divenendo ad essa simili fino all'estrema perfezione del pensiero e dell'azione, e che pure avessero il potere *[499 A]* in un'altra Città come questa, certo non si son visti mai, non dico molti, ma neppure uno solo. O credi che sia così?».

«No di certo».

«E neppure, caro amico, si sono fatti uditori assidui di quei discorsi nobili e belli, capaci di cercare la verità intensamente, a ogni costo e al solo fine di conoscerla; né hanno salutato, tenendosi a debita distanza, i capziosi argomenti che non mirano ad altro che all'opinione e al diverbio nei pubblici processi e nelle riunioni private».

«No – ammise –, non hanno fatto neppur questo».

Il filosofo comunica allo Stato l'ordine ideale che contempla

«Per tal motivo – dissi – e in previsione di ciò, *[B]* pure con timore, ma costretti dalla verità, dicevamo che né una Città, né una costituzione e neppure un uomo avrebbero potuto diventare perfetti, prima che questi, che sono i rari filosofi non malvagi, ma oggi giudicati inetti, non vengano costretti dalla sorte, sia che lo vogliano sia che non lo vogliano, a prendersi cura della Città, e la Città non sia costretta ad ubbidire a loro; oppure finché nei figli dei potenti o dei re di

oggi, se non addirittura in loro stessi, *[C]* non sorgesse vero amore di vera filosofia per qualche divina ispirazione. Che poi uno di questi casi, o tutti e due, risulti impossibile, io affermo che non c'è alcuna ragione di sostenerlo. Se così fosse, noi verremmo derisi a giusta ragione, come se costruissimo vani castelli in aria. O non pensi che le cose stiano in tal modo?».

«Stanno proprio così».

«Dunque, sia che la forza della necessità abbia costretto i filosofi più elevati a prendersi cura della Città nell'infinito tempo che è trascorso, sia che anche ora accada in qualche luogo barbarico lontano e *[D]* al di fuori della nostra vista, sia che ciò debba accadere in futuro, noi siamo pronti a difendere col ragionamento questa tesi: che la Città di cui abbiamo detto c'è stata, c'è e ci sarà, quando questa Musa della filosofia diventi signora di essa. Infatti, né è impossibile che avvenga, e neppure noi affermiamo cose impossibili; ammettiamo, però, che queste non sono cose facili da realizzare»[258].

«Anche a me – disse – pare così».

«Ma la maggioranza – continuai – non diresti che è invece di questo parere?».

«Forse sì», rispose.

«Caro te – ripresi –, non accusare i più in questa maniera. *[E]* Essi cambieranno, infatti, la loro opinione se, senza polemizzare, ma rassicurandoli e confutando la calunnia mossa contro l'amore dello studio, tu mostrerai a loro chi siano quelli che dici essere filosofi, e se, come poco fa, definirai *[500 A]* la natura di essi e la loro funzione, in modo che gli ascoltatori non abbiano a pensare che tu parli di quelli che loro intendono.

«E non dirai che quando avessimo considerato la situazione in tale modo, essi accoglierebbero un'opinione di altro tipo e darebbero risposte differenti? Oppure ritieni che uno voglia litigare con chi non litiga, o invidiare chi non invidia, se è egli stesso senza malanimo e mite?

«Da parte mia, prevenendoti, ti dico il mio parere: sono veramente pochi quelli in cui c'è una natura così intrattabile, e non la maggioranza».

«Sta' sicuro – disse –, anch'io la penso come te». *[B]*

«Allora, sarai d'accordo anche su questo fatto; ossia, che dell'avversione dei più nei riguardi della filosofia, sono responsabili coloro che vi fanno irruzione dal di fuori e in modo sconveniente, e si lanciano ingiurie, sono ostili fra loro, e parlano sempre di vicende personali, facendo quello che alla filosofia non conviene affatto?».

«Veramente», disse.

«Infatti, o Adimanto, chi ha il suo pensiero veramente rivolto alle cose che sono, non ha neppure il tempo di guardare in basso *[C]* alle faccende degli uomini e di riempirsi di invidia e di ostilità litigando con loro. Piuttosto, guardando e contemplando realtà che sono sempre ben ordinate e sempre allo stesso modo, realtà che reciprocamente non si fanno né patiscono ingiustizia, ma sono sempre in ordine e disposte secondo un rapporto[259], quest'uomo imita tali cose e si fa simile ad esse, quanto più è possibile. O sei convinto che ci sia qualche possibilità che chi ha dimestichezza con una cosa e l'ammira, non la imiti?».

«Non è possibile», ammise.

«Perciò il filosofo, avendo dimestichezza con ciò che è divino e ordinato, diviene egli pure ordinato e *[D]* divino, per quanto è possibile a un uomo, giacché in tutti può esserci più di un motivo d'accusa»[260].

«Proprio così».

Il vero filosofo si pone come esempio per gli altri cittadini

«Se allora – ripresi io – gli si verifi-

casse la necessità di adattare ciò che egli vede là ai costumi degli uomini e in privato e in pubblico, e non solo di darsi cura di plasmare se stesso, credi forse che egli sarebbe un cattivo artefice di temperanza e di giustizia e di tutte quante le virtù civili?».

«Niente affatto», disse.

«Ma quando i più si accorgeranno che noi diciamo di lui il vero, *[E]* continueranno ad adirarsi con i filosofi e a non credere a noi quando sosteniamo che la Città non potrebbe mai essere felice in altro modo, se non allorché ne tracceranno il disegno quei pittori che fanno uso del modello divino?».

«Non si adireranno – rispose – se sapranno comprenderlo. Ma *[501 A]* come dici che dovrà essere questo disegno?».

Ed io: «Dopo aver preso, come se fossero una tavoletta, la Città e con essa i costumi degli uomini, prima di tutto dovranno renderla pulita, cosa che non è affatto facile. Ma intanto sai bene che differirebbero subito dagli altri, perché non vorrebbero occuparsi né di un individuo, né di una Città, né scrivere leggi, prima di aver ricevuto la Città purificata o di averla purificata essi stessi».

«E giustamente», disse.

«E allora, dopo di ciò, credi che potranno disegnare lo schema della costituzione?».

«Perché no?». *[B]*

«E poi, credo, nell'eseguirlo dovranno guardare costantemente da ambedue le parti: da un lato a ciò che per natura è giusto e bello e temperante e a tutte le cose di questo genere; dall'altro a ciò che possono produrre negli uomini, mescolando e temperando coi vari modi di vivere l'immagine umana, fissandola in base a quella che anche Omero chiamò, quando la trovò realizzata fra gli uomini, divina e simile agli dèi»[261].

«Giusto», disse.

«E qualche parte, io credo, la dovranno cancellare, e qualche altra parte dovranno tornare a ridipingerla, *[C]* finché riusciranno a rendere i costumi umani particolarmente cari agli dèi nella misura del possibile».

«Il quadro – osservò – riuscirebbe davvero bellissimo».

«E allora – ripresi – non convinceremo in qualche modo quei tali che a tuo dire si sarebbero avventati su di noi, che siffatto pittore di costituzioni è proprio quello che noi lodavamo dinanzi a loro e quello stesso che suscitava il loro risentimento, allorché noi gli affidavamo la Città? E ora, ascoltandoci meglio, non si calmeranno?».

«È molto – disse –, se hanno buon senso». *[D]*

«Per che cosa, infatti, potrebbero fare obiezioni? Forse per il fatto che i filosofi non siano amanti dell'essere e della verità?».

«Sarebbe assurdo», disse lui.

«O perché la loro natura, così come l'abbiamo descritta, non risulta affine a ciò che è ottimo?».

«Neppure questo».

«E allora? Perché una natura di questo genere, quando abbia forme di vita convenienti, non sarà perfettamente buona e filosofica, quant'altre mai? Oppure diranno di preferire quelli che noi abbiamo escluso?».

«È impossibile».

«E, dunque, ce l'avranno ancora con noi, allorché diremo che, prima che la stirpe dei filosofi non diventi padrona della Città, non potrà esserci tregua dai mali né per la Città né per i cittadini, né potrà di fatto trovare compimento quella forma di Stato che andiamo esponendo nel discorso per via di immagini?»[262]. *[E]*

«Forse – disse – si irriteranno di meno».

«Vuoi allora – domandai – che in

luogo di questo "meno" noi affermiamo che essi sono diventati *[502 A]* "per intero" miti e che si sono lasciati persuadere, affinché siano consenzienti se non altro per vergogna?».

«Certamente», rispose.

«Diamoli, dunque, per convinti. Credi allora che ci sia qualcuno che vorrà sollevare obiezioni, escludendo la possibilità che figli di re o di capi abbiano in sorte natura filosofica?».

«Neppure uno», disse lui.

«E qualcuno sarà allora costretto a sostenere che, pur essendo tali, siano per inderogabile necessità destinati a corrompersi? Certo, che la salvezza sia per loro un obiettivo tutt'altro che facile, anche noi lo sosteniamo, *[B]* e tuttavia chi potrebbe dubitare che nell'intero arco del tempo non se ne possa salvare nemmeno uno?».

«Come si potrebbe?».

«Allora – ripresi – uno solo sarebbe già sufficiente a realizzare tutto il progetto che in questo momento risulta illusorio, purché, naturalmente ci sia una Città disposta a seguirlo».

«Sì, è sufficiente», ammise lui.

«D'altra parte – aggiunsi –, quando c'è un'autorità che fissa le leggi e le istituzioni di cui abbiamo già trattato, non è più impossibile che i cittadini vogliano metterle in pratica».

«No, non è affatto impossibile».

«Ma sarebbe poi così strano e inverosimile che quanto a noi sembra giusto, tale sembri anche agli altri?». *[C]*

«Io non lo credo», disse.

«Ma che questo, qualora si dimostri possibile, sia anche il meglio l'abbiamo, io penso, già sufficientemente illustrato in precedenza»[263].

«Certo, a sufficienza».

«A quanto pare, per ciò che concerne la determinazione delle leggi, ci risulta che la migliore sia quella che abbiamo proposto, posto che sia realizzabile; e invero essa, per quanto non sia facile, non è tuttavia impossibile».

«Certo – ammise lui –, ci risulta così».

L'Idea del Bene è il fondamento dello Stato ideale

Le doti intellettuali che il filosofo deve possedere

«Poiché, dunque, sia pure faticosamente, siamo giunti ad una conclusione, non ci resta altro che precisare i modi in cui i salvatori dei pubblici ordinamenti troveranno il loro posto, e grazie a quale tipo di educazione *[D]* e di istituzioni lo troveranno. Inoltre, cercheremo di fissare l'età ideale in cui ciascuno di essi dovrà attendere alla propria funzione».

«Si parli pure di ciò», disse.

«Allora – osservai –, non mi ha fruttato proprio nulla la mossa di prima di eludere le difficoltà connesse al possesso delle donne, alla procreazione dei figli, all'insediamento delle autorità, ben sapendo quali resistenze e difficoltà avrebbe suscitato una tale iniziativa, per quanto fosse sostanzialmente conforme a verità. Ecco, infatti, che ora si ripresenta né più né meno la stessa necessità di trattarne. *[E]*

«In ogni caso, delle donne e dei bambini si è già parlato a sufficienza, invece, per i reggitori, bisogna, in un certo senso, riprendere la discussione fin dall'inizio[264].

«Se ben ti ricordi *[503 A]* noi sostenevamo che essi dovessero rivelarsi devoti alla patria, resistenti ai piaceri e ai dolori e anche capaci di non deviare da questi principi di vita, né alla prova della fatica né della paura e neppure dinanzi a qualunque altro tentativo di sovvertimento. E dicevamo pure che se non fossero riusciti nell'impresa avrebbero dovuto essere scartati.

«Invece, chi ne fosse uscito del tutto indenne, come oro purificato dal fuoco, questi senz'altro avrebbe dovuto

essere investito del comando e ricevere doni e onorificenze sia da morto che da vivo. E allora queste cose si dicevano con un discorso elusivo e oscuro *[B]* per timore di suscitare la discussione che ora ci tocca affrontare».

«È la pura verità – confermò – e non me ne sono affatto dimenticato».

«Prima – continuai – ero restio ad esprimere ciò che ora, invece, oso dire apertamente e cioè che i Custodi migliori da porre al vertice dello Stato sono necessariamente i filosofi».

«E diciamolo una buona volta!», ribadì.

«Pensa, dunque, quanto pochi ne avrai di questi uomini, perché quella natura che abbiamo riconosciuto dover trovarsi in loro è assai raro che in tutte le sue componenti si generi in una sola persona; il più delle volte essa si genera disperdendosi qua e là». *[C]*

«Che cosa intendi dire?», domandò.

«Gli uomini dotati di intelligenza, memoria, perspicacia, acutezza e di tutte le altre qualità connesse, sai bene che non sono predisposti ad unire a queste doti anche una spontaneità di natura e una apertura mentale tali da permettere loro uno stile di vita tranquillo e riflessivo; piuttosto la loro stessa acutezza di ingegno li trascina dove capita, cosicché perdono ogni sicurezza interiore».

«Dici il vero», ammise.

«Invece i caratteri stabili e non volubili, *[D]* quelli su cui si può fare particolare affidamento, e che pure in battaglia restano impassibili davanti al pericolo, anche di fronte all'apprendimento si comportano nello stesso modo: sono impacciati e tardi, come insonnoliti, tant'è che quando si tratta di sobbarcarsi la fatica dello studio, risultano completamente addormentati e intorpiditi».

«È proprio così», disse.

«Ecco perché noi poniamo come condizione, per metterli a parte dell'educazione di livello superiore e della dignità del comando, che essi debbano partecipare in buona misura e dell'una e dell'altra natura».

«Ed è giusto», disse.

«Ma non credi che gente di tal fatta sia piuttosto rara?».

«Come no?». *[E]*

La conoscenza massima su cui devono cimentarsi i filosofi è l'Idea del Bene

«Allora andranno saggiati alle prove di cui s'è già detto – quella della fatica, della paura e del piacere – e poi a un'altra prova, che ora aggiungiamo, dato che prima l'avevamo trascurata; intendo dire l'esercizio nelle molteplici discipline di studio, controllando se la loro natura sarà all'altezza delle conoscenze massime, o se invece si scoraggi di fronte ad esse, *[504 A]* come a un altro capita di scoraggiarsi dinazi ad altre prove».

«Certo – ammise lui – è un esame necessario questo che tu proponi. Ma che cosa intendi per conoscenza massima?».

«Ti ricordi[265] – dissi – che dopo aver distinto le tre forme dell'anima, ne abbiamo dedotto, a proposito della giustizia, della temperanza, della fortezza e della saggezza, in che cosa consista ciascuna?»[266].

«Se non me lo ricordassi – disse – non meriterei di sentire le rimanenti cose».

«E anche ciò che è stato sostenuto prima di queste?».

«E cioè?». *[B]*

«Dicevamo, ad un certo punto[267], che per poterle vedere nel modo più bello, si doveva fare un altro giro più lungo[268], compiuto il quale ci sarebbero risultate evidenti, ma che era altresì possibile connettere a quanto si era espresso prima conseguenti dimostrazioni. Ma voi avete riconosciuto

che il livello raggiunto era sufficiente e così le cose di allora sono state dette, a mio giudizio, con difetto di esattezza. Se però per voi sono state esposte in maniera sufficiente, sta a voi dirlo».

«Per me – osservò – sono state dette in giusta misura; e così pareva anche agli altri». *[C]*

«Ma amico – dissi –, una misura di cose di questo genere, la quale lasci indietro una qualsiasi parte dell'essere, non risulta veramente una giusta misura[269]: infatti, nulla di incompiuto può essere misura di nulla. Eppure talora sembra a qualcuno che questo sia sufficiente e che non si debba cercare più oltre».

«E veramente – ammise – molti si trovano in queste condizioni per loro indolenza».

«Però – osservai –, una cosa di questo genere non dovrà succedere a un Custode della Città e delle leggi».

«Naturalmente», disse.

«Amico mio – ripresi –, per la via più lunga costui dovrà andare *[D]* e dovrà faticare nell'apprendimento non meno che negli esercizi ginnici[270]; se no, come ora dicevamo, non verrà mai a capo di quella conoscenza massima, che a lui conviene in grado supremo».

«Ma non è questo il vertice della conoscenza – domandò – e c'è forse qualcosa che è ancora maggiore della giustizia e degli altri valori di cui abbiamo trattato?».

E io di rimando: «Sì, c'è qualcosa di ancor maggiore e di questo non si deve considerare, come ora facciamo, solamente lo schizzo, ma bisogna farsi carico della più perfetta esecuzione. O non sarebbe ridicolo sforzarsi per altre cose di scarso valore e *[E]* far di tutto perché riescano in grado sommo precise e senza difetti, e invece delle cose che sono massime non ritenere che debba essere massima anche la precisione?».

«Certamente – disse – ma riguardo a questa conoscenza massima e ciò su cui tu dici che verte, credi forse che ci sia qualcuno che ti lascerà andare, senza domandarti che cosa sia?».

«No di certo – risposi –, ma interroga anche tu. In ogni modo l'hai già sentito non poche volte[271]; ma ora non ci rifletti o stai pensando di crearmi difficoltà, facendo obiezioni. *[505 A]* E io sono portato a credere che sia quest'ultima la tua intenzione; infatti, che l'Idea del Bene sia la conoscenza massima, servendosi della quale le cose giuste e le altre diventano utili e giovevoli, l'hai sentito dire mille volte[272]. E anche ora tu sai abbastanza bene che io voglio dire questo e, oltre a ciò, che noi non conosciamo tale Idea a sufficienza[273]. E se noi non la conosciamo, posto anche che conoscessimo, al più alto grado possibile, tutte le altre cose, ma non essa, tu sai che per noi da questo non deriverebbe alcun vantaggio e così anche se possedessimo qualsiasi cosa senza il Bene. *[B]* O credi che ci sia un vantaggio ad avere ogni possesso, se poi tale possesso non è buono? O che si possa intendere tutte le altre cose senza il Bene, e non intendere per nulla il Bello e il Bene?».

«Per Zeus! Io no», esclamò.

Il nocciolo del problema consiste nel fornire una adeguata definizione del Bene

«Sai anche che i più sono convinti che il bene sia il piacere, mentre i più intelligenti credono che sia la conoscenza».

«Come no?».

«E poi, caro amico, non ignori che quelli che la pensano in tal modo non sanno spiegare di quale conoscenza si tratti, ma messi alle strette sono alla fine obbligati ad ammettere che si tratta della conoscenza del bene».

«È davvero buffo», ammise lui. *[C]*

«E come potrebbe non esserlo se, da un lato ci rinfacciano di non conoscere il bene, e dall'altro ci parlano come se lo conoscessimo? Dicono, infatti, che il vero bene è la conoscenza del Bene, quasi che noi, al solo sentir pronunciare il nome del Bene, li intendessimo a volo quando parlano».

«Verissimo», disse.

«E quelli che definiscono il bene come fosse il piacere, non sono forse ancor più degli altri fuori strada? Non sono forse anche loro costretti a riconoscere che alcuni piaceri sono perversi?».

«Altro che!».

«E allora mi par proprio che finiscano con l'ammettere che una medesima realtà sia ad un tempo buona e cattiva. O non è così?». *[D]*

«Indubbiamente».

«D'altra parte, però, non ti risulta che i problemi a questo proposito siano numerosi e difficili?».

«E come no?».

La necessità di andare a fondo nella conoscenza del Bene

«E poi non ti risulta anche che per quanto riguarda il giusto e il bello molti si accontenterebbero dell'apparenza piuttosto che della sostanza sia in relazione a ciò che devono fare, sia a ciò che vogliono possedere o anche opinare, mentre, in relazione ai beni, nessuno si accontenterebbe di possedere beni apparenti, ed anzi ognuno ne cercherebbe di autentici, in questo caso disprezzando la semplice opinione?».

«È proprio così», disse.

«Ora, quell'ideale che ciascuna anima persegue e al quale *[E]* finalizza ogni azione, col presentimento che pur abbia un valore – e tuttavia, <si noti>, in questo essa è nel dubbio, per il fatto che non ha la capacità di cogliere con sufficiente chiarezza l'essenza del Bene e neanche di contare su quella stabile certezza che pure ha in rapporto alle altre cose, correndo con ciò il rischio di perdere ogni altro vantaggio, se mai esso ci sia –; quell'ideale di tale portata e rilevanza, *[506 A]* saremo disposti a tollerare che resti nell'ombra anche per quelli che eccellono nello Stato e nelle cui mani senza riserve ci consegnamo?».

«Ma niente affatto», disse.

«Credo pertanto – affermai – che il bello e il giusto, se resta oscuro il senso in cui essi siano beni, non potranno certo contare su difensori all'altezza della situazione, per il fatto che non conoscono un tale aspetto. Anzi, posso addirittura arrischiare questa previsione: nessuno li conoscerà a sufficienza prima di aver acquisito una siffatta cognizione».

«Ed è una previsione azzeccata», confermò lui.

«Allora, ammettiamo che la nostra costituzione sarà completamente ordinata, se *[B]* a proteggerla sarà un custode di tal tempra, esperto in questo genere di cose?».

«Sicuramente – disse –. Ma tu, o Socrate, sei dell'avviso che il bene sia la scienza o il piacere o qualche altra cosa?».

«O benedett'uomo! – esclamai –. Già da un pezzo era oltremodo evidente che non ti saresti accontentato di quanto l'opinione comune va dicendo su questo tema».

«Caro Socrate – disse –, non mi pare corretto che si faccia portavoce delle convinzioni altrui, e trascuri le proprie chi da tanto *[C]* tempo si dà da fare intorno a questi problemi».

«E che? – replicai – ti sembra giusto che delle cose che uno non conosce parli come se le conoscesse?».

«Niente affatto – disse –. Non come uno che sa dovrebbe parlarne, ma come uno che ha certe convinzioni e vuole esprimerle per quel che sono».

«E allora – ripresi – non ti rendi conto che le opinioni senza la scienza, finiscono tutte male? Le migliori fra esse sono cieche. E, infatti, non diresti che in nulla differiscano da ciechi che camminano dritti per la strada quelli che hanno opinioni vere non unite ad intelligenza?».

«In nulla», rispose lui.

«Vuoi dunque stare a vedere ciò che è brutto, cieco e contorto, quando ti si offre la possibilità di *[D]* ascoltare dagli altri cose belle e splendenti?».

«Per Zeus, Socrate! – esclamò Glaucone –. Che non ti venga in mente di sparire proprio ora che siamo prossimi al traguardo! In fondo a noi basterebbe che tu trattassi del Bene come hai trattato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù».

Socrate non dice che cosa sia il Bene, ma a che cosa assomiglia

«Caro amico – gli replicai –, dire il vero anche a me basterebbe, ma temo di non esserne all'altezza, e spingendomi troppo innanzi non vorrei meritarmi lo scherno altrui[274].

«Ma benedetti amici, *[E]* che cosa effettivamente sia il Bene in sé lasciamolo per ora da parte – infatti la possibilità di giungere a quello che io ne penso ora mi sembra superiore a ciò che miriamo al presente[275] –; ma di quello che mi pare figlio del Bene e somigliantissimo a lui, voglio parlarvi, se voi pure lo desiderate; se no, lasciamo stare».

E lui: «Suvvia, parla: pagherai un'altra volta il debito della presentazione del padre»[276]. *[507 A]*

«Davvero – dissi – vorrei essere in grado di pagare quel debito, e che voi lo riscuotiate e non, come ora, limitarmi a dare solamente gli interessi[277]. Nel frattempo, però, prendete questo frutto e questo figlio del Bene in sé[278]. Fate però attenzione affinché io, senza volerlo, non vi inganni facendo un conto inesatto degli interessi».

«Staremo all'erta – replicò – quanto più è possibile. Ora, però, non hai che parlare».

«Parlerò solo dopo essermi messo d'accordo con voi – dissi – e dopo avervi ricordato ciò che è stato detto prima in altre occasioni, di frequente». *[B]*

«Che cosa?», domandò.

Ed io: «Noi ammettiamo l'esistenza di molti oggetti belli e buoni e di altre singole realtà di genere analogo e pure queste cose le definiamo razionalmente».

«Infatti diciamo così».

«E anche il Bello stesso e il Bene stesso, e così tutte le altre realtà che prima abbiamo considerato come molte, le riferiamo in seguito, una per una, a un'Idea, e così, ponendole in relazione con questa sola, noi diciamo "ciò che è" ciascuna».

«È vero».

«E le une sosteniamo che vengono vedute, ma che non vengono pensate; e invece diciamo che le Idee vengono pensate e non vedute».

«Certamente». *[C]*

«E con quale nostra facoltà noi percepiamo le cose visibili?».

«Con la vista», disse.

«E allora – ripresi – anche con l'udito le cose udibili e con gli altri sensi tutte le cose sensibili?».

«Come no?».

«E non hai considerato – gli chiesi – quanto più preziosa delle altre l'artefice dei sensi abbia formato la facoltà del vedere e dell'essere veduto?».

«Non troppo», ammise.

«Ma rifletti come segue: c'è forse un altro genere di realtà che serva all'udito e alla voce, rispettivamente per udire e per essere udita, tali che, *[D]* se dovesse mancare come terzo elemento, l'udito non potrebbe udire e la voce non potrebbe essere udita?».

«Non c'è», disse.

«E credo – aggiunsi – che neppure per molti altri sensi, per non dire per nessuno, ci sia bisogno di niente di simile. O tu ne avresti qualcuno da dire?».

«Io no», rispose.

Il Bene è simile al sole che rende visibili le cose e veggenti gli uomini

«Invece, le facoltà della vista e del visibile, non pensi che ne hanno bisogno?».

«In che modo?».

«Pur essendo presente negli occhi la vista e accingendosi chi la possiede a farne uso e pur essendoci, d'altra parte, i colori negli oggetti, se non si aggiunga un terzo genere di realtà, proprio per sua natura destinato in modo particolare a questo, sai bene che *[E]* la vista non vedrà nulla e i colori saranno invisibili».

«E che cos'è quest'altra cosa di cui parli?», chiese.

«È quella – risposi – che tu chiami luce».

«È vero», ammise.

«Non con una piccola Idea, dunque, il senso del vedere e *[508 A]* la possibilità di essere veduto sono stati riuniti da un vincolo di maggior valore degli altri accoppiamenti, se la luce per te non è priva di valore».

«È tutt'altro che priva di valore», disse.

«E allora, quale degli dèi che sono nel cielo[279] tu puoi indicare come signore di questo, la cui luce fa sì che la nostra vista veda nel modo più bello e che le cose visibili siano vedute?».

«Quello che indicheresti pure tu – rispose – e anche gli altri: infatti è chiaro che tu mi domandi del sole».

«E allora la vista rispetto a questo dio non ha per sua natura questo rapporto?».

«Quale?».

«La vista non è il sole; e non lo è né essa, né ciò in cui si genera e *[B]* che noi chiamiamo occhio».

«No di certo».

«Ma, io credo che l'occhio di tutti gli organi di senso sia il più simile al sole».

«Di molto».

«E la facoltà che ha non la possiede somministrata e come affluente dal sole?».

«Precisamente».

«Peraltro neanche il sole è la vista; tuttavia, poiché è causa di essa, è da essa veduto».

«È così», ammise.

«Questo, pertanto – conclusi –, ritieni pure che sia quello che dico figlio del Bene, che il Bene generò analogo a se stesso: ciò che è il Bene *[C]* nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto e agli intelligibili, così è il sole nel visibile rispetto alla vista e ai visibili».

«Come? – domandò –. Spiegami ancora».

Il Bene è superiore alla Verità, alla scienza e allo stesso Essere

«Tu sai – ripresi io – che quando gli occhi non sono più rivolti a quelle cose sui cui colori si estende la luce del giorno, ma a quelle su cui si estendono solo i chiarori della notte, hanno una visione offuscata e sono quasi ciechi, come se non ci fosse in essi una vista pura».

«E come!», disse. *[D]*

«Ma quando, io credo, uno li volga alle cose illuminate dal sole, vedono distintamente e risulta chiaro che in questi occhi la vista è pura».

«Ebbene?».

«In tale modo, dunque, pensa che sia anche la condizione dell'anima: quando si rivolge a ciò che la verità e l'essere illuminano, lo intende e lo conosce e risulta dotata di intelligenza; quando invece si rivolge a ciò che è mescolato con tenebra, a ciò che nasce e perisce, allora può solo opina-

re e resta ottusa, cambiando in su e in giù le opinioni, e assomiglia a chi non ha intelletto».

«Assomiglia, in effetti». *[E]*

«Questo, pertanto, che fornisce la verità alle cose conosciute e al conoscente la facoltà di conoscerle, devi dire che è l'Idea del Bene[280]. Ed essendo essa causa di conoscenza e di verità, ritienila conoscibile. E poiché sono belle e l'una e l'altra, la conoscenza e la verità, se tu riterrai quello come diverso da queste e ancor più bello, riterrai giustamente. E mentre la scienza e la verità *[509 A]* allo stesso modo che la luce e la vista è giusto ritenerle simili al sole, ma non ritenerle sole, così anche qui, considerarle simili al Bene ambedue è giusto, ma pensare che o l'una o l'altra siano il Bene non è giusto, perché la condizione del Bene va giudicata ancora maggiore».

«Di straordinaria bellezza, tu parli – disse –, se essa procura scienza e verità, ma essa stessa per bellezza è al di sopra di queste. Infatti, tu non dici certamente che ciò sia il piacere!».

«Zitto! – esclamai –. Considera la sua immagine in questo modo». *[B]*

«In che modo?».

«Il sole non soltanto dirai – io credo – che fornisce ai visibili la capacità di essere vdeduti, ma anche la generazione e la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso generazione».

«E come lo sarebbe?».

«E così anche ai conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'essere conosciuti, ma anche l'essere e l'essenza provengono loro da questo, pur non essendo il Bene essere, ma ancora al di sopra dell'essere[281], superiore ad essa in dignità e potere». *[C]*

E Glaucone, molto comicamente: «Apollo![282] – esclamò – Che divina superiorità!»[283].

«La colpa – replicai – è tua, dato che mi costringi a dire il mio parere su questo».

«Ma tu non smettere assolutamente – disse – almeno finché non hai terminato di illustrare la similitudine col sole, se ne hai omesso qualche parte».

«In verità – ammisi – ne ho tralasciate parecchie»[284].

«Allora non tralasciarene nemmeno una, anche se piccola».

«Credo, invece – dissi –, che ne tralascerò, e molte[285]. Comunque, per quanto è possibile al presente non ne tralascerò nessuna di proposito».

«Non farlo, dunque», disse. *[D]*

I vari tipi di conoscenza espressi nella metafora della retta

I gradi della conoscenza

Io allora continuai in questi termini: «Considera, pertanto, come dicevamo, che due sono le realtà e una domina sul genere e sul mondo intelligibile, l'altra sul visibile, per evitare di dire "sul cielo" e non lasciarti credere che io voglia fare un gioco di parole sul vocabolo[286]. Hai ben colto queste due forme, il visibile e l'intelligibile?».

«Le ho colte».

«Prendi una linea divisa in due[287] parti disuguali e dividila ulteriormente sia in una parte che nell'altra – ovvero nel genere visibile e in quello intelligibile –, secondo la stessa proporzione. In seguito, se ti atterrai al criterio della rispettiva chiarezza e oscurità, una delle parti del genere visibile *[E]* sarà costituita dalle immagini; e per immagini intendo in primo luogo *[510 A]* le ombre, poi i riflessi – sia quelli sull'acqua, che quelli sulle superfici solide, lisce e brillan- ti – e infine tutti gli altri fenomeni del genere. Mi segui?».

«Ti seguo».

«Per quanto concerne l'altra se-

zione, ponivi i modelli di queste immagini, ossia gli animali che ci circondano, ogni tipo di vegetale, nonché i prodotti dell'uomo».

«Va bene, la riserverò a queste cose».

«E non saresti tentato di dire – suggerii – che questa parte sia divisa in vero e in falso e che l'immagine sta al modello, come l'oggetto dell'opinione sta all'oggetto della conoscenza?». *[B]*

«Sì che lo dico», affermò.

«Considera, dal canto suo, anche la sezione dell'intelligibile, in quale modo si debba dividere».

«In che modo?».

«In questo: una parte di essa, l'anima è costretta a indagarla servendosi delle cose di prima come delle immagini, e procedendo per via di postulato non verso il principio, ma verso le conclusioni; l'altra parte, invece – poggiante su un principio che non è più solo un postulato – l'anima la indaga procedendo da postulati e senza immagini riferentisi all'altra sezione, seguendo un procedimento con le Idee e per mezzo delle Idee».

«Quest'ultimo punto – confessò – non l'ho ben compreso». *[C]*

La differenza fra conoscenza matematica e dialettica e la superiorità di quest'ultima

«E allora – dissi – incominciamo di bel nuovo, perché premettendo queste considerazioni certo il problema ti risulterà più comprensibile. Non puoi ignorare, io credo, che chi si occupa di geometria, di matematica e di scienze affini dà per scontato il pari e il dispari, le figure e i tre tipi di angoli nonché altri elementi della medesima natura, variabili da disciplina a disciplina.

«Queste cose, dunque, gli scienziati le fissano come ipotesi, dopo di che non ritengono più necessario rimetterle in discussione né fra sé né con altri, *[D]* appunto perché assolutamente evidenti; invece, prendono le mosse da questi principi e, passando a trattare quel che resta, con la massima coerenza finiscono per arrivare a quella verità che s'erano prefissi di raggiungere».

«Questo lo so bene», disse.

«E allora sai anche che essi usano modelli visibili e costruiscono su di essi delle dimostrazioni; ma nel ragionamento non hanno per oggetto tali realtà, bensì le realtà a cui queste assomigliano, sicché quando ragionano hanno di mira il quadrato in quanto tale, la diagonale in quanto tale, e non quel quadrato, quella diagonale o quella data figura *[E]* che vanno disegnando. Delle figure che compongono e tracciano, le quali corrispondono alle ombre e alle immagini che si formano sull'acqua, si servono come di immagini per cercare di vedere *[511 A]* le realtà in sé che non si possono cogliere altrimenti che con l'intelligenza».

«Dici il vero», convenne.

«Ora quest'ultimo genere di realtà l'ho chiamato intelligibile; e tuttavia l'anima nella ricerca di esso è costretta a ricorrere a ipotesi, non già per risalire ai principi – dato che la ricerca non può andar oltre le ipotesi –, ma servendosi come immagini di quelle realtà che corrispondono alle copie della parte più bassa della linea. Resta il fatto, comunque, che in confronto con queste copie, quelle realtà sono ritenute e valutate come oggetti evidenti». *[B]*

«Capisco – disse – che tu fai riferimento alla geometria e alle arti affini ad essa».

«Sappi, dunque, che io considero l'altra parte dell'intelligibile, quella che il ragionamento stesso attinge con la potenza della dialettica, non trasformando i postulati in principi, ma

procedendo dai postulati per quello che essi sono, ossia dei punti di appoggio e di partenza, per arrivare a ciò che non è più solo un postulato, al Principio di tutto[289]. Raggiunto questo e attenendosi a ciò che ad esso consegue, il ragionamento procede verso il termine e, *[C]* senza far uso in nessun modo di alcuna cosa sensibile, ma solo delle Idee stesse con se stesse e per se stesse, termina nelle Idee»[220].

«Capisco – disse –, ma non quanto basta. Mi sembra, infatti, che tu vada disegnando un'operazione complicata, con la quale vuoi chiarire che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è colta dalla scienza dialettica è di gran lunga più evidente di quella colta dalle altre cosiddette arti per le quali le ipotesi fungono da principi.

«In effetti, per quanto coloro che scrutano l'essere per mezzo di queste arti siano tenuti a coglierlo tramite l'intelligenza e non i sensi, tuttavia, poiché lo contemplano non risalendo al suo principio *[D]* ma a partire dalle ipotesi, ti sembra che costoro non abbiano piena conoscenza di tali oggetti, per quanto, per via della loro connessione coi principi, essi pure siano degli intelligibili. E mi pare che la condizione propria dei geometri e quella di coloro che sono simili ai geometri tu la chiami *dianoia* e non intelligenza, come se la *dianoia* fosse un alcunché di intermedio[290] fra l'opinione e l'intelligenza».

«Hai compreso perfettamente – dissi –. E ora ammetti che ai quattro segmenti della linea corrispondano le seguenti quattro funzioni dell'anima: l'intellezione al più elevato, la *dianoia [E]* a quello che segue, la credenza al terzo segmento, e al quarto la congettura.

«A questo punto, ordina queste facoltà in modo logico, tenendo conto che tanto più gli oggetti di queste forme di conoscenza hanno parte della verità, tanto più queste medesime conoscenze partecipano della evidenza»[291].

«Capisco – disse – e sono d'accordo a ordinarli come tu dici».

LIBRO SETTIMO

Il mito della caverna e il suo significato filosofico e morale

La condizione dei prigionieri nella caverna rappresenta la conoscenza delle realtà sensibili

[Steph., II, p. 514 A]

«Dopo di ciò – dissi –, paragona a una condizione di questo genere la nostra natura per quanto concerne l'educazione e la mancanza di educazione. Immagina di vedere degli uomini rinchiusi in una abitazione sotterranea a forma di caverna che abbia l'ingresso aperto verso la luce, estendentesi in tutta la sua ampiezza per tutta quanta la caverna[292]; inoltre, che si trovino qui fin da fanciulli con le gambe e con il collo in catene in maniera da dover stare fermi *[B]* e guardare solamente davanti a sé, incapaci di volgere intorno la testa a causa di catene e che, dietro di loro e più lontano arda una luce di fuoco. Infine, immagina che fra il fuoco e i prigionieri ci sia, in alto, una strada lungo la quale sia costruito un muricciolo, come quella cortina che i giocatori pongono fra sé e gli spettatori, sopra la quale fanno vedere i loro spettacoli di burattini».

«Vedo», disse.

«Immagina, allora, lungo questo muricciolo degli uomini portanti *[C]* attrezzi di ogni genere, che sporgono al di sopra del muro, e statue *[515 A]* e altre figure di viventi fabbricate in legno e pietra e in tutti i modi; e inoltre, come è naturale, che alcuni dei portatori parlino e che altri stiano in silenzio».

«Tratti di cosa ben strana – disse – e di ben strani prigionieri».

«Sono simili a noi – ribattei –. Infatti, credi, innanzi tutto che vedano di sé e degli altri qualcos'altro, oltre alle ombre proiettate dal fuoco sulla parte della caverna che sta di fronte a loro?».

«E come potrebbero – rispose –, se sono costretti a tenere la testa immobile *[B]* per tutta la vita?»

«E degli oggetti portati non vedranno pure la loro ombra?».

«E come no?».

«Se, dunque, fossero in grado di discorrere fra di loro, non credi che riterrebbero come realtà appunto quelle che vedono?».

«Necessariamente».

«E se il carcere avesse anche un'eco proveniente dalla parete di fronte, ogni volta che uno dei passanti proferisse una parola, credi che essi riterrebbero che ciò che proferisce parole sia altro se non l'ombra che passa?».

«Per Zeus! – esclamò –. No di certo». *[C]*

«In ogni caso – continuai –, riterrebbero che il vero non possa essere altro se non le ombre di quelle cose artificiali».

«Per forza», ammise lui.

La conversione verso la luce e la visione delle realtà intelligibili

«Considera ora – seguitai – quale potrebbe essere la loro liberazione dalle catene e la loro guarigione dall'insensatezza e se non accadrebbero loro le seguenti cose. Poniamo che uno fosse sciolto e subito costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare e a levare lo sguardo in su verso la luce e, facendo tutto questo, provasse dolore, e per il bagliore fosse

incapace di riconoscere quelle cose delle quali prima *[D]* vedeva le ombre; ebbene, che cosa credi che risponderebbe, se uno gli dicesse che mentre prima vedeva solo vane ombre, ora, invece, essendo più vicino alla realtà e rivolto a cose che hanno più essere, vede più rettamente, e, mostrandogli ciascuno degli oggetti che passano lo costringesse a rispondere facendogli la domanda "che cos'è?"? Non credi che egli si troverebbe in dubbio e che riterrebbe le cose che prima vedeva più vere di quelle che gli si mostrano ora?».

«Molto», rispose. *[E]*

«E se uno poi lo sforzasse a guardare la luce medesima, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso quelle cose che può guardare, e non riterrebbe queste veramente più chiare di quelle mostrategli?».

«È così», disse.

Ed io di rimando: «E se di là uno lo traesse a forza per la salita aspra ed erta, e non lo lasciasse prima di averlo portato alla luce del sole, forse non soffrirebbe e *[516 A]* non proverebbe una forte irritazione per essere trascinato e, dopo che sia giunto alla luce con gli occhi pieni di bagliore, non sarebbe più capace di vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere?».

«Certo – disse –, almeno non subito».

La visione del mondo fuori dalla caverna culmina nella contemplazione del sole

«Dovrebbe, invece, io credo, farvi abitudine, per riuscire a vedere le cose che sono al di sopra. E dapprima, potrà vedere più facilmente le ombre e, dopo queste, le immagini degli uomini e delle altre cose riflesse nelle acque e, da ultimo, le cose stesse. Dopo di ciò potrà vedere più facilmente quelle realtà che sono nel cielo e il cielo stesso di notte, guardando la *[B]* luce degli astri e della luna, invece che di giorno il sole e la luce del sole».

«Come no?».

«Per ultimo, credo, potrebbe vedere il sole e non le sue immagini nelle acque o in un luogo esterno ad esso, ma esso stesso di per sé nella sede che gli è propria, e considerarlo così come esso è».

«Necessariamente», ammise.

«E, dopo questo, potrebbe trarre su di esso le conclusioni, ossia che è proprio lui che produce le stagioni e gli anni e che governa tutte le cose *[C]* che sono nella regione visibile e che, in certo modo, è causa anche di tutte quelle realtà che lui e i suoi compagni prima vedevano».

«È evidente – disse – che, dopo le precedenti, giungerebbe proprio a queste conclusioni».

La difficoltà di adattamento e i rischi che corre chi rientra nella caverna

«E allora, quando si ricordasse della dimora di un tempo, della sapienza che qui credeva di avere e dei suoi compagni di prigionia, non crederesti che sarebbe felice del cambiamento, e che proverebbe compassione per quelli?».

«Certamente».

«E se fra quelli c'erano onori ed encomi e premi per chi mostrava la vista più acuta nell'osservare le cose che passavano, e ricordava maggiormente quali di esse fossero solite passare per prime o per ultime *[D]* o insieme e quindi mostrasse grandissima abilità nell'indovinare che cosa stesse per arrivare, credi che costui potrebbe provare ancora desiderio di ciò, o che invidierebbe coloro che sono onorati o che hanno potere presso quelli? Non pensi, invece, che accadrebbe, quanto dice Omero, e che di molto preferirebbe vivere *sopra la*

terra a servizio di un altro uomo senza ricchezze[293], e patire qualsiasi cosa, anziché ritornare ad avere quelle opinioni e vivere in quel modo?». *[E]*

«È così – disse –. Io credo che egli soffrirebbe qualsiasi cosa, piuttosto che vivere in quel modo».

«E rifletti anche su questo – aggiunsi –: se costui, di nuovo scendendo nella caverna, tornasse a sedere al posto che prima aveva, non si troverebbe forse con gli occhi pieni di tenebre, giungendovi all'improvviso dal sole?».

«Evidentemente», disse.

«E se egli dovesse di nuovo tornare a conoscere quelle ombre, gareggiando con quelli che sono rimasti sempre prigionieri, fino a quando rimanesse con la vista offuscata *[517 A]* e prima che i suoi occhi ritornassero allo stato normale, e questo tempo dell'adattamento non fosse affatto breve, non farebbe forse ridere e non si direbbe di lui che, per essere salito sopra, ne è disceso con gli occhi guasti, e che, dunque, non mette conto di cercare di salire su? E chi tentasse di scioglierli e di portarli su, se mai potessero afferrarlo nelle loro mani, non lo ucciderebbero?»[294].

Il significato complessivo del mito: l'Idea del Bene è principio ontologico, gnoseologico e normativo

«Sicuramente», ammise.

«Caro Glaucone – dissi –, questa metafora nel suo complesso *[B]* va adattata a quanto si è affermato in precedenza e così questo luogo che ci appare alla vista, deve paragonarsi al luogo del carcere, e la luce del fuoco che brilla in esso alla forza del sole. Se poi tu paragonassi l'ascesa verso l'alto e la contemplazione delle realtà superne all'elevazione dell'anima al mondo intelligibile non mancheresti di sapere quello che è il mio intendimento, dato che è appunto questo che tu desideri conoscere; ma se poi esso sia vero solo iddio lo sa. Ad ogni buon conto, questa è la mia opinione: nel mondo delle realtà conoscibili *[C]* l'Idea del Bene viene contemplata per ultima e con grande difficoltà. Tuttavia, una volta che sia stata conosciuta non si può fare a meno di dedurre, in primo luogo, che è la causa universale di tutto ciò che è buono e bello – e precisamente, nel mondo sensibile, essa genera la luce e il signore della luce, e in quello intelligibile procura, in virtù della sua posizione dominante, verità e intelligenza – e, in secondo luogo, che ad essa deve guardare chi voglia avere una condotta ragionevole nella sfera pubblica e privata».

«Sono d'accordo con te – ammise –, almeno nella misura in cui mi riesce di seguirti».

«Allora – aggiunsi io –, concordi con me che non vi sia nulla di strano che persone che si sono elevate fino a tali vertici non vogliano più impegnarsi in imprese umane, ma che nel loro animo sempre siano attratti e sollecitati a tornare lassù. *[D]* E ciò è perfettamente logico, se ci si deve attenere alla metafora sopra illustrata».

«Certo, è logico», convenne.

Il disagio dei filosofi nella vita politica, spiegato alla luce del mito della caverna

«E poi – dissi – ti sembrerebbe strano se qualcuno che discende dalla contemplazione delle realtà divine ai fatti umani rischia di far una brutta figura, di apparire del tutto ridicolo, quando, muovendosi a tentoni, prima ancora di esser riuscito ad abituarsi alla presente oscurità è costretto nei tribunali o in altro luogo a scendere in lizza solo per un'ombra di giustizia o per quel simulacro che proietta quell'ombra e a stare a discutere *[E]* sul modo in cui queste apparenze debba-

no essere interpretate da chi non ha mai visto la Giustizia in sé?».

«Non ci sarebbe proprio nulla da meravigliarsi», disse. *[518 A]*

«Ma – ripresi – se uno ha un po' di senno dovrebbe ricordare che ci sono due tipi di disturbi agli occhi con due cause diverse: quel disturbo che affligge la vista quando si passa dalla luce al buio e quello che l'affligge quando si passa dal buio alla luce.

«Ora, si deve immaginare che qualcosa di analogo succeda anche per l'anima, sicché quando se ne incontri una in difficoltà perché è incapace di vedere, non se ne dovrebbe ridere stoltamente, ma prima bisognerebbe verificare se essa per caso non sia di ritorno da un mondo più luminoso e si trovi con la vista annebbiata perché non ancora avvezza all'oscurità, oppure se non stia passando da una condizione di maggiore ignoranza ad una di più viva conoscenza così da essere completamente trafitta da luce abbagliante. *[B]* In tal senso egli dovrebbe, nel caso di quest'anima, congratularsi con essa per quanto le sta accadendo e per la vita <che la attende>, nel caso dell'altra dovrebbe aver compassione. E se proprio non potesse trattenersi dal ridere, sappia che, diretto a quest'ultima anima, il suo riso sarebbe comunque meno ridicolo che non se fosse indirizzato all'altra anima, quella discesa dall'alto e dalla luce.

L'educazione della intelligenza è una conversione all'Idea del Bene

«Conviene ritenere – dissi io – che, se quanto si è detto è vero, l'educazione non sia quale la dipingono alcuni che ne fanno professione. Dicono, infatti, che pur non essendoci nell'anima *[C]* la conoscenza, essi ve la immettono, come se immettessero la vista in occhi ciechi».

«Effettivamente lo sostengono», ammise.

«Invece – continuai –, il mio ragionamento mostra che questa facoltà presente nell'anima di ognuno e l'organo con cui ognuno apprende, proprio come l'occhio, non sarebbe possibile rivolgerli dalla tenebra alla luce se non insieme con tutto il corpo, così bisogna girarlo via dal divenire con tutta intera l'anima[295], fino a che non risulti capace di pervenire alla contemplazione dell'essere e al fulgore supremo dell'essere[296]: ossia questo che diciamo essere *[D]* Bene. O no?».

«Sì».

«Di ciò, ossia di questa conversione[297] – dissi io –, ci può essere un'arte, che insegni in che modo l'anima possa essere più facilmente e più efficacemente girata. E, quindi, non si tratta dell'arte di immettervi la vista, ma di metterci mano <per orientarla>, tenuto conto che essa già la possiede, ma non riesce a volgerla nella giusta direzione, né a vedere quel che dovrebbe».

«Così sembra», disse.

«Dunque, le altre virtù che sono dette dell'anima può darsi che si avvicinino a quelle del corpo – esse, infatti, non preesistono *[E]* al corpo, ma vi vengono in seguito infuse attraverso l'abitudine e l'esercizio –, invece, la virtù dell'intelligenza più di ogni altra, a quanto pare, è connessa a qualcosa di più divino, che non perde mai la propria potenza, ma diventa utile o giovevole *[519 A]* o, al contrario, inutile e dannosa, a seconda della piega che le si dà. O non hai notato che l'animuccia di coloro che sono detti malvagi, ma che sono intelligenti, vede in modo penetrante e distingue acutamente le cose alle quali si rivolge, in quanto ha la vista non cattiva, bensì asservita alla malvagità, di guisa che quanto più acutamente vede, tanto maggiori mali produce?».

«Certamente», disse.

«Pertanto – ripresi –, se ad una siffatta natura a partire dall'infanzia venissero tagliati tutt'intorno questa specie di *[B]* pesi di piombo collegati con il divenire – e del resto sono essi che, attaccandosi a tale natura mediante i cibi, i piaceri e le mollezze di tal genere, trascinano in basso il suo sguardo –, e se, liberandosi da essi, si convertisse alla verità, ebbene questa medesima natura di tali uomini vedrebbe nella maniera più acuta anche queste cose, esattamente come ora vede quelle alle quali è volta».

«È naturale», ammise lui.

Il filosofo deve tornare nella caverna per aiutare gli altri a liberarsi

«E che? – dissi –. Non ti sembra che sia naturale e che sia strettamente connesso con quello che si è detto che gente ignorante e senza alcuna esperienza della verità non potrebbe mai amministrare *[C]* in un modo decente uno Stato; e che neppure lo potrebbero coloro che sono stati lasciati fino alla fine a studiare? I primi, in effetti non hanno nella vita neppure un ideale, ispirandosi al quale poter conformare tutto il proprio comportamento sia in pubblico che in privato; gli altri, invece, fosse per loro, non prenderebbero alcuna iniziativa, ritenendo di essere migrati, ancora in vita, nelle isole dei beati».

«È vero», ammise.

«Pertanto – continuai –, sarà nostro preciso dovere di fondatori dello Stato costringere le nature più dotate a indirizzarsi verso quella che prima avevamo definito conoscenza massima[298] – ossia la visione del Bene – e a *[D]* incamminarsi per quella erta salita. Però, sarà anche nostro dovere, una volta che siano arrivati in cima ed abbiano contemplato quanto basta, non permettere loro ciò che oggi è concesso».

«E che cosa è concesso?».

«Di starsene lassù – risposi – e di non voler più saperne di tornare dai compagni in catene[299], e di condividere i loro onori e le loro fatiche, grandi o piccole che siano».

«Ma, in tal modo – osservò – non rischiamo forse di trattarli ingiustamente, costringendoli ad una vita peggiore, quando avrebbero la possibilità di una migliore?». *[E]*

«Ed ecco, caro amico, che ancora una volta ti dimentichi che la legge non ha come obiettivo di privilegiare nella Città una sola classe, ma di fare in modo che ciò si verifichi in tutto lo Stato, creando consenso fra i cittadini con le buone o con le cattive, e facendo in modo che si scambino *[520 A]* reciprocamente quei servizi che ognuno individualmente ha la possibilità di rendere alla collettività. Del resto il compito specifico della legge è quello di formare nella società non uomini che prendono ognuno la strada che vuole, ma cittadini che essa stessa può impiegare in funzione del consolidamento dello Stato».

«Hai ragione – riconobbe lui –, me ne ero proprio dimenticato».

Il filosofo terrà il comando per senso del dovere e per riconoscenza verso lo Stato che lo ha educato

Io, allora, continuai in questo modo: «Considera, Glaucone, che noi non tratteremo affatto ingiustamente coloro che sono divenuti filosofi che nasceranno nel nostro Stato, ma avremo buone motivazioni da addurre, quando li forzeremo a prendersi cura e a difendere il loro prossimo.

«Diremo che quelli che sono come loro *[B]* negli altri Stati non partecipano alla vita della Città, e con tutte le ragioni, perché essi si sono fatti da sé, senza l'intervento del loro Stato; e chi si è fatto da sé e non deve nulla a

nessuno per la sua formazione ha ogni diritto di non sentirsi vincolato a risarcire alcuno delle spese di mantenimento. Voi invece siete stati formati da noi, perché foste, come avviene negli alveari, per voi stessi e per l'intera comunità guide e sovrani: per questo avete avuto una formazione più elevata e più completa degli altri, per essere in grado di partecipare dell'una o dell'altra scienza. *[C]*

«Dunque, per ciascuno di voi, a turno, sarà un dovere scendere nelle case degli altri ed abituarsi a scorgere gli oggetti avvolti dalle tenebre, in quanto, non appena vi sarete abituati a questa condizione vedrete assai meglio di quelli di laggiù e riconoscerete ciascuna immagine per quel che è e per quello che rappresenta proprio in quanto avete contemplato la vera essenza del Bello, del Giusto e del Bene.

«E così lo Stato potrà dirsi amministrato da gente desta e non trasognata, sia a nostro che a vostro vantaggio, mentre oggi la maggior parte delle Città è retta da uomini che si azzuffano per delle ombre e sono in perpetua rivolta per il potere, *[D]* come se fosse un gran bene.

«Ma in verità le cose stanno in tal modo: lo Stato che è amministrato meglio di ogni altro e più pacificamente di ogni altro, è senz'altro quello in cui detiene il potere chi meno lo desidera; viceversa, lo Stato che è retto peggio sarebbe quello che ha uomini di governo di natura opposta a questa».

«Esattamente», disse lui.

«E dunque, udite tali ragioni, pensi che i nostri pupilli oseranno disubbidirci e non vorranno fare la loro parte nella vita dello Stato, ciascuno per quanto gli compete, per poter convivere tutti insieme per lungo tempo in un mondo non indegno?». *[E]*

«È impossibile – rispose –, perché, dopotutto, noi proponiamo cose giuste a uomini giusti. Piuttosto, ciascuno di loro si avvicinerà al comando per senso del dovere, con un sentimento opposto a quello che oggi hanno gli uomini di potere in ogni altro Stato».

Ed io continuai dicendo: «Questa è la verità, caro amico: potrai avere uno Stato ben governato solo se riuscirai a trovare, *[521 A]* per chi vorrà governarlo, un modo di vivere migliore del potere stesso. Effettivamente, è solo in una società siffatta che i ricchi avranno accesso al comando; ma non saranno i ricchi di oro, bensì di ciò di cui deve abbondare l'uomo felice: intendo dire una condotta di vita onesta e saggia. Ma se dei pezzenti avidi di trar profitto personale si avventano sul bene pubblico, con tutte le intenzioni di doverne strappare il proprio tornaconto, non ti sarà possibile avere una Città ben governata, in quanto, essendo il potere oggetto di discordia, una guerra fratricida e intestina prima o poi manderà in rovina i contendenti e con loro tutto il resto dello Stato».

«È la pura verità», riconobbe. *[B]*

«E sapresti tu trovare un'altra vita che ha in spregio il potere politico, che non sia quella dedicata all'autentica filosofia?».

«No, per Zeus!», esclamò.

«Ad ogni modo, bisogna rivolgersi al potere senza esservi spinti dal desiderio, altrimenti si andrà allo scontro con gli altri pretendenti».

«Come no!».

«E, d'altra parte, quali persone potrai spingere ad assumersi la responsabilità della difesa dello Stato, se non quelle che sono più ferrate sulle regole del buon governo, e si riservano ben altri onori e una vita migliore di quella del politico?».

«Nessun'altra persona», ne convenne. *[C]*

L'importanza della matematica nell'educazione del filosofo

Insufficienza della ginnastica e della musica per la formazione del filosofo

«Desideri allora che finalmente si esamini in che maniera uomini di tal tempra si generano e possono essere portati alla luce, come si dice che dall'Ade taluni si siano elevati fino agli dèi?».

«E come potrei non volerlo!», esclamò.

«A quanto sembra, far ciò non è come voltare un coccio[300], perché si tratta di ribaltare un'anima da un giorno che è come una notte, a un vero giorno, il che corrisponde all'ascesa all'essere; in una parola, all' autentica filosofia».

«Esattamente».

«E, dunque, dovremo allora vedere quale tipo di conoscenza rivela tali *[D]* capacità?».

«Altro che!».

«Quale sarà, Glaucone, quella disciplina che trascina l'anima dalla sfera del divenire a quella dell'essere? E mentre dico questo, ecco venirmi in mente un altro problema: non abbiamo detto prima che per forza di cose questi dovranno essere fin da giovani atleti di guerra?».

«L'abbiamo detto, infatti».

«Allora bisogna che la disciplina di cui siamo alla ricerca abbia anche questo fine oltre all'altro».

«Quale intendi?».

«Di non essere inutile agli uomini di guerra».

«Indubbiamente, se è possibile».

«Ma prima noi intendevamo educarli nella musica e nella ginnastica». *[E]*

«È vero», disse.

«Però la ginnastica ha per oggetto ciò che si genera e si corrompe, e infatti essa si interessa della crescita e del consunzione dei corpi».

«È evidente».

«Non sarà dunque questa la scienza che cerchiamo». *[522 A]*

«Infatti, non lo è».

«Allora sarà la musica che prima abbiamo preso in esame?».

«Ma, se ben ti ricordi – osservò –, la musica altro non era che il corrispettivo della ginnastica, in quanto intendeva educare i Custodi con la forza dell'abitudine. Essa, al seguito dell'armonia, infondeva il senso della proporzione, non una scienza, e al seguito del ritmo una certa qual eleganza; e pure ai discorsi – siano essi di pura fantasia o assolutamente veritieri – aveva la capacità di conferire certi caratteri formali non dissimili da questi. Ma un insegnamento capace di raggiungere quell'obiettivo *[B]* che tu vai cercando, nella musica proprio non lo troveresti».

«Grazie a te – dissi – ora mi ricordo benissimo: di tutto ciò non v'era assolutamente traccia. E allora, divino Glaucone, quale sarà mai questa scienza, dato che non c'è un'arte che non ci sia parsa banale?».

«E già! Ma poi, quale altra scienza ci rimarrà, se scartiamo la musica, la ginnastica e le arti?».

La matematica nel suo aspetto pratico è utile alla guerra e in quello teorico alla filosofia

«Suvvia – risposi –, se al di fuori di queste non ce ne sono altre da scegliere, prendiamone una che le abbracci tutte».

«E quale è?». *[C]*

«Per esempio questa che è di carattere universale e della quale fanno uso sia le arti, che le discipline matematiche e le scienze, e che quindi ciascuno dovrebbe apprendere fin dall'inizio».

«Insomma, qual è?», domandò.

«Niente di particolare – risposi –, semplicemente il saper distinguere l'uno dal due, dal tre: insomma, il

saper numerare e far di conto. O non è vero che le cose stanno in questi termini, ossia che non c'è arte o scienza che possa dirsi indipendente da una tale disciplina?».

«È proprio così», ammise.

E io: «Allora anche l'arte della guerra?».

«Altro che! – escamò –. E anche di necessità». *[D]*

«E dunque – ripresi –, è ben buffo come comandante l'Agamennone che Palamede ci presenta di volta in volta nelle tragedie. Non hai notato che Palamede[301], essendo lo scopritore del numero, dice di aver disposto le schiere dell'esercito davanti a Ilio e di aver preso il totale delle navi e di tutte le altre forze, come se prima non fossero mai state contate, e come se Agamennone, a quanto risulta, non sapesse neanche quanti piedi avesse, dato, appunto, che non sapeva contare? Ebbene, ma che razza di generale credi che fosse?».

«Proprio fuori dell'ordinario – disse –, se quello che racconti è la verità». *[E]*

«Allora, come disciplina sussidiaria per un uomo di guerra non dovremo porre anche il saper numerare e far di conto?».

«Ancor più di tutte le altre – osservò –, se dovrà capire qualcosa in fatto di schieramenti; o meglio, se solo dovrà essere un uomo».

«Orbene – chiesi –, a proposito di questa disciplina, la pensi come me?».

«In che senso?». *[523 A]*

«Temo che questa disciplina – che è una di quelle che noi andiamo cercando, in quanto ha una connaturata capacità di condurre alla conoscenza – rischi di non essere utilizzata da nessuno nel giusto modo, ossia in virtù della sua capacità di trascinare in tutti i modi verso l'essenza della realtà».

«Come dici?», domandò.

La contradditorietà del sensibile stimola la ragione a stabilire se l'oggetto percepito sia uno o molteplice

«Cercherò – risposi – di chiarirti il mio pensiero, e man mano che da parte mia verrà delineato ciò che può condurre al nostro obiettivo o ciò che non vi conduce, tu, seguendomi nel discorso, approvami o disapprovami, di modo che risulti con maggior chiarezza se le cose stanno come prevedo».

«Chiariscimelo», disse.

Ed io, di rimando: «Te lo mostro, a condizione che tu riesca a vedere come, fra gli oggetti sensibili, *[B]* alcuni non stimolano la conoscenza a penetrare più a fondo, in quanto sembrano essere già esaurientemente compresi dalla sensazione, mentre altri la sollecitano in ogni modo all'approfondimento, come se la sensazione non fosse in grado di offrire di essi alcun referto attendibile».

«È chiaro – disse – che tu ti riferisci agli oggetti lontani e ai disegni in prospettiva».

«No – risposi –, non capisci affatto che cosa sto dicendo».

«Insomma – chiese –, di che cosa vai parlando?».

Ed io: «Gli oggetti che non attivano il processo della conoscenza sono quelli *[C]* che non danno luogo nel medesimo tempo a due sensazioni opposte; invece fra gli oggetti che lo mettono in moto porrei quelli che vi danno luogo, perché la sensazione, ci venga essa da vicino o da lontano, non sa rivelare se si tratta di un contrario o dell'altro. Ma la mia posizione la capirai ancor meglio se te la pongo nel modo seguente. Diciamo che queste sono tre dita: il pollice, l'indice e il medio».

«D'accordo», ammise lui.

«Tieni presente che io do per scontato che essi siano visti da vicino. Ma ora mentalmente compi su di essi la

seguente riflessione».

«Quale?».

«Ciascuno di questi, in quanto dito, appare nello stesso modo e, *[D]* per questo aspetto, non differisce in nulla dagli altri, sia che compaia in posizione mediana, sia che compaia in fondo, o che sia bianco o nero, o grosso o fine, e così via. In tutti questi casi l'anima della gente non è forzata ad avere una conoscenza effettiva dell'essenza del dito, in quanto la vista non le ha mai attestato l'esistenza di un dito e, insieme, di qualcosa che sia l'opposto di un dito».

«Ci mancherebbe altro!», esclamò.

«Dunque – continuai – è logico che un oggetto di tal fatta non sia in grado né di stuzzicare né di risvegliare il pensiero. *[E]*

«È logico».

«Eppure, per quanto riguarda la grandezza o la piccolezza delle dita ti pare che la vista sia in grado di coglierle con sufficiente precisione? O ti sembra che per essa non faccia alcuna differenza se un dito si trova in mezzo o in fondo? E il tatto non è forse in grado di cogliere allo stesso modo lo spesso e il sottile, il levigato e il ruvido? E gli altri sensi non attestano forse le medesime contraddizioni in misura non minore? *[524 A]* Insomma, non diresti che le cose stiano in questo modo, ossia che, innanzi tutto, il senso che è in grado di cogliere il duro, necessariamente è anche preordinato a cogliere il molle, e, nella percezione, annuncia all'anima che uno stesso oggetto è ad un tempo duro e molle?».

«È così», ammise lui.

«Dunque – ripresi –, è fatale che in tali circostanze l'anima non sappia comprendere che cosa tale sensazione intenda per duro, dal momento che lo stesso oggetto viene caratterizzato anche come molle. E non ti pare che lo stesso possa dirsi pure a proposito della sensazione del leggero e del pesante, per la quale l'anima è in dubbio su cosa sia l'una o l'altra qualità, dato che intende il pesante come fosse leggero e il leggero come pesante?». *[B]*

«Certo – ammise lui –, problemi di questo genere sono davvero imbarazzanti per l'anima e richiedono un approfondimento».

«Naturalmente – dissi – in questi casi l'anima, in primo luogo, chiama in soccorso il ragionamento e l'intelligenza per cercare di appurare se ciascuno degli oggetti attestati dalla sensazione sia una sola realtà o due».

«Come no?».

«Allora, se gli oggetti risultano essere due, ciascuno sarà ad un tempo uno e diverso?».

«Sì».

«E dunque se ciascuna di quelle realtà, presa isolatamente è una, e invece prese insieme le realtà sono due, l'anima le penserà separate l'una dall'altra, *[C]* perché se non fossero separate non le penserebbe come due, ma come una».

«Giusto».

«Ora, la vista coglie il grande e il piccolo, non come attributi separati, ma fusi insieme. O non è vero?».

«È così».

«Ma per fare chiarezza su questo aspetto, l'intelligenza è costretta a considerare il grande e il piccolo non mescolati, ma distinti, esattamente l'opposto di come li coglie la vista».

«È vero».

«Ora, non si dà forse il caso che proprio a partire da tale situazione si senta il bisogno di interrogarci sulla essenza del grande e del piccolo?»[102].

«Non c'è dubbio».

«Del resto, è precisamente per tale motivo che una sfera l'abbiamo chiamata intelligibile e l'altra visibile». *[D]*

«Appunto», disse.

«Questo, infatti, anche poco fa cercavo di dire: che alcune cose sono stimolatrici della ragione, mentre altre non lo sono, e quelle cose che si presentavano ai sensi insieme ai loro contrari le definivo stimolatrici, invece quelle che non lo fanno le definivo non stimolatrici dell'intelligenza».

«Ora capisco – disse lui – e pare così anche a me».

La matematica, evidenziando l'opposizione uno-molti, apre la mente alla contemplazione dei Principi

«E allora? Il numero e l'uno a quale di queste cose ti pare che appartengano?».

«Non lo so», confessò.

«Ma ricavalo logicamente dalle cose che abbiamo detto prima. Infatti, se l'uno lo si vedesse in sé e per sé adeguatamente o venisse percepito con un altro senso, *[E]* non trarrebbe verso l'essere, come abbiamo detto per il dito. Se, invece, lo si vedesse unito a qualche cosa di contrario, così da non apparire uno piuttosto che il suo opposto, allora si porrebbe la necessità di un giudizio e l'anima sarebbe spinta a dubitare su di esso e a interrogarsi su che cosa sia l'uno di per sé; in tal modo, *[525 A]* fra quelle scienze che conducono e convertono alla contemplazione dell'essere ci sarebbe anche la scienza che verte intorno all'uno»[303].

«Certo – ammise –, la vista dell'uno ha come effetto non secondario questo che tu dici, perché uno stesso oggetto noi lo cogliamo insieme come uno e come infinitamente molteplice»[304].

«E dunque – continuai –, quello che vale per l'uno vale anche per tutti gli altri numeri?»

«Sicuro!».

«Ma la scienza del calcolo e l'aritmetica trattano del numero».

«Certamente». *[B]*

«E quindi risulta chiaro che esse conducono al vero».

«In una maniera straordinaria».

«Pertanto, se non sbaglio, sono fra quelle scienze che noi cercavamo; infatti, da un lato sono discipline essenziali per l'uomo di guerra per disporre l'esercito, dall'altro lo sono per il filosofo perché possa attingere all'essere, mettendo fuori la testa dal mondo del divenire. Altrimenti, a che gli gioverebbe la scienza del calcolo?».

«È così», convenne.

«Ora si dà il caso che il nostro custode debba essere ad un tempo uomo di guerra e filosofo».

«Certo».

La matematica è mezzo di elevazione e conversione alla sfera del puro intelligibile

«Sarebbe bene, caro Glaucone, che questo insegnamento fosse reso obbligatorio per legge e che gli aspiranti alle somme cariche dello Stato fossero convinti *[C]* a orientarsi verso lo studio della scienza del calcolo e ad affrontarla non per vili interessi, ma per poter spingersi, grazie ad essa, fino alla contemplazione puramente intellettuale della natura dei numeri; insomma, non va coltivata per tenere la contabilità delle vendite e degli acquisti come farebbe un commerciante o un bottegaio, ma per condurre la guerra e per facilitare la radicale conversione dell'anima dal mondo del divenire a quello della verità e dell'essere»[305].

«Dici cose bellissime», ammise.

E io, di rimando[305]: «Ora che si è discusso *[D]* della scienza dei calcoli, capisco anch'io come essa sia elevata e per molti aspetti utile al nostro scopo, se uno l'approfondisce al puro fine della conoscenza e non a vantaggio dei propri traffici».

«E in che cosa – domandò – sareb-

be utile?».

«Proprio in quello che testè dicevamo; e cioè nel fatto che essa eleva l'anima, forzandola a trattare dei numeri in quanto tali; tant'è vero che se uno, per caso, nel corso di una dimostrazione le proponesse dei numeri rappresentati da corpi visibili e palpabili, neppure li prenderebbe in considerazione. Del resto, tu sai bene che i matematici esperti *[E]* non accettano, facendogli fare una magra figura, chi s'avventura a dividere nel ragionamento l'uno in quanto tale; e più tu lo dividi più loro lo moltiplicano, per impedire che l'uno perda la sua unità e appaia molteplice»[306].

«Quello che sostieni – osservò – è assolutamente vero». *[526 A]*

«E che cosa credi che risponderebbero, Glaucone, se qualcuno ponesse loro questa domanda: "O gente eccelsa, di quali numeri ragionate, numeri nei quali si trova l'uno proprio come voi volete che sia, ogni volta uguale a se stesso in tutto e per tutto, senza la pur minima differenza, e senza alcuna parte al suo interno?"».

«La mia impressione è che essi parlino di quei numeri che possono essere solo pensati e che non sarebbe assolutamente possibile trattare in altro modo».

Ed io ripresi dicendo: «Vedi, dunque, caro amico, come questa disciplina *[B]* rischi davvero d'essere essenziale per noi, perché si qualifica come quella che obbliga l'anima a servirsi della pura intelligenza per attingere alla verità in quanto tale?»[307].

«È proprio questo quel che fa», disse.

«Ebbene, non hai notato che chi ha una innata attitudine per il calcolo è, oserei dire, altrettanto acuto anche in ogni altra disciplina, e, analogamente, quelli che sono tardi di mente, qualora vengano educati ed esercitati in questa scienza, posto pure che non ne traggano altro profitto, per lo meno, rispetto a prima, progrediscono tutti verso una maggior acutezza di ingegno?».

«È così», ammise. *[C]*

«A mio giudizio, però, non sarebbe facile trovare molte altre discipline che siano più impegnative di questa per chi la studia o per chi la coltiva».

«No certamente».

«Ad ogni buon conto, per tutti i motivi che si sono illustrati, non si deve mettere da parte un tale insegnamento, anzi bisogna educare in esso le nature che sono più dotate».

«Sono del tuo stesso avviso», disse.

Anche la geometria, accanto ad un aspetto pratico, ne ha uno teorico che apre al mondo delle essenze

«Comunque – ripresi –, diamo per scontato quanto si è appena stabilito, e in secondo luogo consideriamo quest'altra disciplina che segue la prima da vicino, per vedere se anch'essa ci può essere utile».

«Che cosa intendi? – domandò –. Forse vuoi parlare della geometria?».

«Proprio di essa», risposi. *[D]*

«Per quanto attiene all'arte militare – osservò –, la sua importanza è fuori discussione. In ordine alla disposizione degli accampamenti e all'occupazione di determinate posizioni, alla concentrazione o al dispiegamento delle truppe per assumere tutte le varie disposizioni tattiche che l'esercito prende in assetto di guerra o di marcia, sarebbe tutt'altro che indifferente se uno si intendesse di geometria o non se ne intendesse affatto».

«Ma – notai – per fare ciò, basterebbero dei minimi rudimenti della geometria e della scienza del calcolo. Invece, è la parte principale di essa, quella che si spinge più innanzi, che va approfondita per vedere se non *[E]* tende proprio al fine di rendere più accessibile la visione dell'Idea del

Bene. E a tale obiettivo, si diceva, mirano concordemente tutte quelle rappresentazioni che costringono l'anima a rivolgersi al mondo in cui trova posto la parte più perfetta dell'essere, la quale ad ogni costo va contemplata».

«Dici bene», approvò lui.

«Pertanto, se la geometria ci costringe a volgerci al mondo delle essenze, farà al caso nostro; altrimenti, se ci orienta al mondo del divenire, non ci interessa».

«È questa la nostra posizione». *[527 A]*

«C'è un punto, però, che nemmeno chi ha una semplice infarinatura di geometria potrebbe contestarci; ossia, che questa scienza è tutto l'opposto di quello che appare dai discorsi di chi la mette in pratica».

«Che cosa intendi dire?», domandò.

«Essi ne parlano in modo ridicolo, riducendola alla pura sfera delle necessità contingenti. In effetti costoro, essendo impegnati nella sfera pratica e finalizzando ogni loro discorso a questo ambito, parlano sempre di disegnar quadrati, di costruire figure e di sommarle fra loro, e in bocca loro non risuonano altro che siffatti termini, mentre *[B]* tutta questa disciplina andrebbe sviluppata in vista della conoscenza».

«Indubbiamente», disse.

«E anche questo non è forse un punto su cui consentire?».

«Quale?».

La geometria, in quanto ha per oggetto esseri che sempre sono è disciplina filosofica

«Che la geometria è la scienza di ciò che sempre è, e non di ciò che in un certo momento si genera e in un altro momento perisce».

«Su questo punto non si può non essere d'accordo – disse –: la geometria è conoscenza dell'essere che sempre è».

«Dunque, caro amico, essa, nei confronti dell'anima, è forza trainante verso la verità, è stimolo per il pensiero filosofico ad elevare ciò che ora in maniera sconveniente manteniamo terra terra».

«Certo – convenne –, più di ogni altra disciplina»[308]. *[C]*

«Dunque – dissi –, bisogna che quanto più ci è possibile imponiamo che nella tua bella Città in nessun modo venga trascurato lo studio della geometria, in quanto anche le sue applicazioni non sono di poco conto».

«E quali sarebbero?», domandò.

«Ad esempio – risposi –, quelle che tu hai illustrato e che riguardano la guerra e poi anche tutte le altre discipline che grazie ad essa vengono meglio apprese, perché ben sappiamo come eccella sotto ogni punto di vista chi è esperto nella geometria rispetto a chi non lo è».

«Per Zeus! – esclamò –. È senza confronto superiore».

«Allora, stabiliamo questa come seconda materia di studio per i giovani?».

«Stabiliamola», disse. *[D]*

Il valore delle scienze astronomiche nella educazione del filosofo

Utilità pratica e teorica della stereometria e astronomia

«E poi, al terzo posto metteremo l'astronomia. O hai qualcosa in contrario?».

«Mi va bene – rispose –. Infatti, l'avere una particolare sensibilità per cogliere l'avvicendarsi dei mesi e degli anni non solo giova all'agricoltura e alla navigazione, ma anche, e non in minor misura, alla strategia».

«Sei proprio un bel tipo! – esclamai –. Sembra perfino che tu abbia

paura che la gente comune ti rinfacci di imporre discipline inutili. D'altra parte è tutt'altro che un'impresa facile, direi anzi che è decisamente difficile, convincersi che con questi studi si affina e si *[E]* attizza – ogni volta che si spegne e si ottunde a causa delle altre occupazioni – quella specifica facoltà dell'anima che varrebbe la pena di salvare più che mille occhi, perché è solo con essa che si può vedere la verità. E, dunque, a coloro che condividono questa tua persuasione sembrerà che il nostro discorso non faccia una grinza.

«Ma, per altro verso, quelli che di tali argomenti non hanno mai compreso nulla riterranno che niente di quel che dici ha senso, in quanto in ciò non colgono alcun altro immediato vantaggio degno di interesse. Considera, pertanto, *[528 A]* fin da questo momento con quale dei due tipi d'uomini vuoi discutere, oppure se vuoi escluderli ambedue dalla conversazione, ragionando innanzi tutto per conto tuo, senza per questo negare ad altri il vantaggio che eventualmente possa derivare dalla tua ricerca».

«Farò così – disse –: discorrerò più che altro per conto mio, ponendo domande e risposte».

«Torna un po' indietro – gli suggerii – perché ora, parlando della scienza che segue la geometria abbiamo commesso un errore».

«Come mai?», domandò.

«Dopo il piano – precisai –, abbiamo preso in considerazione il solido dotato di movimento, *[B]* prima del solido in sé e per sé. Ora, logica vuole che si dovesse prendere, subito dopo la seconda dimensione, la terza, cioè quella che include i cubi e le figure dotate di profondità».

«È vero – disse –. Tuttavia, caro Socrate, direi proprio che questa scienza non l'abbiano ancora inventata».

«La causa di ciò – gli feci notare – è duplice: la prima è che si tratta di una disciplina troppo poco studiata, in rapporto al suo grado di difficoltà, certo a motivo del fatto che nessuno Stato la tiene nella dovuta considerazione. La seconda, è che i ricercatori hanno bisogno di un maestro, in assenza del quale non potrebbero concludere ad alcuna scoperta. Ora, quest'ultima situazione è particolarmente difficile che si verifichi, perché, quand'anche tale maestro fosse disponibile, stando le cose come stanno, *[C]* gli studiosi non gli darebbero neppur retta, a causa della loro superbia.

«Ma se l'intero Stato presiedesse all'organizzazione di una tale scienza, riservandole l'attenzione che merita, questi uomini forse si lascerebbero convincere e grazie alla intensità e al prestigio della ricerca il suo oggetto diverrebbe finalmente chiaro. Del resto, anche ai nostri giorni, per quanto questa disciplina sia poco considerata e osteggiata dai più, e per quanto chi la coltiva non si renda affatto conto della sua utilità, quasi a dispetto di tutto ciò, in virtù del suo fascino, riesce a progredire e non ci sarebbe di che meravigliarsi se riuscisse a mettersi in luce». *[D]*

«Effettivamente – ammise lui –, essa esercita un fascino straordinario. Ma spiegami meglio quello che dicevi or ora, quando ponevi lo studio del piano come oggetto specifico della geometria».

«Certo!», dissi.

«E subito dopo la geometria – aggiunse – facevi venire l'astronomia, salvo poi ritrattare quest'ordine».

«Infatti – risposi –, per voler guadagnar tempo nel passare in rassegna l'insieme delle scienze, ho finito col perderne. In verità, alla geometria segue lo studio della dimensione della profondità, ma io, dato il modo ridi-

colo in cui oggi viene affrontato, passai oltre e dopo la geometria *[E]* citai subito l'astronomia, la quale si occupa dei solidi in movimento».

«Dici bene», osservò.

«Pertanto – precisai –, l'insegnamento dell'astronomia deve occupare il quarto posto, in quanto anche quella scienza che or ora abbiamo tralasciato deve avere il suo posto, sempre che lo Stato non faccia mancare il suo interessamento».

L'astronomia mostra il migliore esempio di armonia universale

«Naturalmente – disse lui –. E ora, Socrate, quella astronomia che prima mi accusavi di apprezzare per motivi prosaici, la posso lodare per le ragioni che tu stesso adduci, *[529 A]* dal momento che nessuno può dubitare che essa costringa l'anima a guardare verso l'alto e ivi la conduca, strappandola dalle cose di quaggiù».

«Sarà forse chiaro a tutti – obiettai –, ma a me no: da parte mia non direi proprio che le cose stiano in questi termini».

«Ma come?», disse lui.

«Per come oggi la usano quelli che aspirano alla filosofia, direi che essa, piuttosto che verso l'alto, fa guardare verso il basso».

«Che cosa intendi dire?», domandò.

Ed io: «Mi sembra che tu ti sia costruito un'immagine della scienza dei mondi celesti un poco idealizzata. C'è il rischio che *[B]* tu faccia come chi, alzando la testa a rimirare le decorazioni del soffitto, per il solo fatto di scorgervi qualcosa, già si illuda di aver visto con l'intelletto, mentre ha veduto con gli occhi. Ma forse sei tu l'intelligente e io l'ingenuo. In ogni caso, non riesco a pensare che ci sia un'altra scienza in grado di rivolgere l'anima verso l'alto, se non quella che tratta dell'essere e della realtà invisibile. Anzi, dal mio punto di vista, se qualcuno, standosene a bocca aperta a guardare in alto o a bocca chiusa a guardare in basso, si sforza di comprendere qualcuno dei fenomeni sensibili, né egli potrà avere un vero apprendimento – e in effetti *[C]* non si dà scienza di queste realtà – né volgerà in alto l'occhio della sua anima; lo volgerà piuttosto in basso per quanto si sforzi di imparare nuotando sul dorso per terra o per mare».

«Ho avuto quel che mi merito – ammise – e la tua rampogna è sacrosanta. Ma che cosa intendevi quando dicevi che l'astronomia, se davvero la si vuole apprendere ai nostri fini, andrebbe studiata in modo diverso da come oggi si studia?».

«Quello che sto per dirti – precisai –. Le figure meravigliose che compaiono nel cielo, in quanto trovano posto in una realtà visibile, possono senz'altro ritenersi le più belle *[D]* e le più regolari nel loro genere, e tuttavia esse sono molto al di sotto delle figure autentiche, in rapporto alle quali la vera velocità e lentezza – ossia la velocità e la lentezza misurate secondo rapporti esatti e applicate a tutte le forme – sincronizzano i loro movimenti l'uno con l'altro, trascinando nel loro moto il proprio contenuto. Comprendi, dunque, che queste cose possono essere colte solo con l'intelletto e non con la vista, oppure la pensi in modo diverso?».

«Niente affatto», rispose.

«E allora – seguitai –, dobbiamo usare delle meravigliose figure del cielo, in guisa di modelli per la conoscenza di quelle altre realtà, come se uno *[E]* si fosse imbattuto nei disegni tracciati ed elaborati con somma perizia da Dedalo[309] o da qualche altro artista o pittore. Certo, se un esperto in geometria vedesse queste figure, le reputerebbe di straordinaria fattura, ma riterrebbe altresì ridicolo occu-

parsene seriamente per cogliere in esse *[530 A]* l'essenza dell'uguaglianza, del doppio o di ogni altra proporzione».

«E come non potrebbe essere ridicolo?», disse.

L'astronomia, come la geometria, è orientata alla contemplazione delle realtà soprasensibili

«E il vero astronomo – domandai – non ti sembra che debba atteggiarsi allo stesso modo allorché contempla le rivoluzioni celesti? Riterrà cioè che il Demiurgo[310] del cielo ha ordinato il cielo stesso e tutti i corpi che in esso ci sono, secondo la miglior disposizione possibile. Tuttavia, in relazione al rapporto che lega la notte al giorno, questi ultimi al mese, il mese all'anno, e gli altri astri *[B]* a tali intervalli di tempo e fra di loro, non credi che il vero astronomo considererebbe folle chi ritenesse che siffatte proporzioni debbano mantenersi costanti nel tempo e non deviare neanche un po' dalla norma, pur avendo a che fare con un corpo e con realtà visibili, e pretendesse di coglierne in ogni modo la verità?».

«Ora che ho inteso le tue argomentazioni – disse lui – direi che avrebbe proprio ragione».

«E allora – conclusi – studieremo l'astronomia, facendone lo stesso uso che abbiam fatto della geometria, cioè sfruttando la sua capacità di suscitare problemi. E per il resto dovremo lasciar perdere gli astri del cielo, se davvero, applicandoci all'autentica astronomia, vorremo strappare *[C]* quella facoltà naturale della nostra anima che è la ragione dalla sua condizione di inattività, trasformandola in qualcosa di utile».

«Ma questo che prospetti – osservò – è un lavoro infinitamente più complesso di quello degli odierni astronomi».

«E credo – aggiunsi – che noi dovremo orientare anche le altre discipline in questa medesima prospettiva, se desideriamo trarre qualcosa di buono dalla nostra opera di legislatori. Ma tu non sapresti menzionarmi altre discipline adatte allo scopo?».

«Colto così alla sprovvista, non saprei», disse.

«Eppure – suggerii –, se non sbaglio, lo stesso movimento potrebbe offrire lo spunto ad una gran varietà di scienze. *[D]* Ora, l'enumerarle tutte è impresa da uomini sapienti, ma almeno due di queste sono note anche a noi».

«Quali?».

Ed io: «Oltre alla scienza già esaminata, anche la sua corrispettiva».

«E cioè?».

Anche la scienza dell'armonia è puro studio di rapporti intelligibili

«Mi arrischierei a dire – risposi – che come gli occhi sono fatti apposta per l'astronomia, così le orecchie lo sono per i movimenti armonici, e che pertanto queste scienze sono fra loro affini, come sostengono i Pitagorici e noi, caro Glaucone, con loro. O c'è un'altra prospettiva?».

«Facciamo come tu dici», rispose. *[E]*

«Dato che il problema è serio – osservai – stiamo a sentire quello che loro hanno da dirci a tale proposito e se hanno qualcosa da aggiungere, senza per questo recedere dal nostro principio».

«Quale?».

«Che quelli che noi istruiremo, non si mettano ad imparare una qualche disciplina lasciandola incompiuta, evitando di portarla a quel livello cui ogni scienza dovrebbe arrivare, come appunto si diceva dover essere per l'astronomia. O forse non sai che *[531 A]* anche nel campo dell'armonia si sta facendo qualcosa di analogo? In-

fatti, misurando i rapporti fra gli accordi e i suoni ad orecchio, si fa quel che fanno gli astronomi: un lavoro del tutto inutile».

«E anche ridicolo, per gli dèi! – esclamò –. Infatti, volendo definire certe quali sfumature delle note e tendendovi l'orecchio come se cercassero di captare la voce dei vicini, gli uni dicono di cogliere una ulteriore nota intermedia che sarebbe la più piccola unità di misura dei suoni; gli altri ribattono che le due note risuonano allo stesso modo. <È chiaro che> in un caso e nell'altro *[B]* si presta più fede all'orecchio che alla intelligenza».

«Tu – notai – ti riferisci a quei valorosi che non lasciano in pace le corde e le mettono continuamente alla tortura, tendendole sui piroli.

«Ma per non voler insistere oltre su questa immagine, parlando di colpi di plettro e delle accuse mosse alle corde perché non vogliono saperne di emettere suoni o perché ne emettono in eccesso, lascio perdere questa metafora e mi impegno a non parlare di costoro, ma solamente di quelli che, come si diceva poc'anzi, avremmo dovuto interrogare sul tema dell'armonia. Costoro, in fondo, non si comportano diversamente da chi si cimenta *[C]* nell'astronomia, in quanto anch'essi nelle armonie che si colgono per via dei sensi cercano, certamente, la formula aritmetica, però non risalgono ai veri problemi, e cioè non vanno a vedere quali siano i numeri armonici e quali no, e le ragioni per cui gli uni siano tali e gli altri no».

«Tu parli di un'impresa quasi divina», disse.

Ed io: «Certamente, ma utile per la ricerca del bello e del buono; inutile, però, se essa viene indirizzata altrove».

«È naturale», ammise.

La dialettica come coronamento dell'educazione del filosofo

Le scienze trattate sono una preparazione alla dialettica

«Io sono convinto – ribadii – che la ricerca su tutti gli ambiti che abbiamo passato in rassegna porterà il nostro studio a qualche risultato concreto nella direzione che ci siamo proposti e non sarà fatica sprecata, *[D]* solo se riuscirà ad approdare a ciò che questi campi hanno in comune, al cespite unitario, al reciproco collegamento dei loro punti di contatto. In caso contrario sarà un lavoro inutile».

«Anch'io – confessò – ho questa impressione. Ma, Socrate, l'impresa di cui parli mi sembra terribilmente impegnativa».

«Parli del proemio – domandai –, o di qualche altra parte? O forse ignoriamo che che tutto quanto s'è detto altro non è che il preludio di quel canto che ancora si deve imparare? Non credere, infatti, che quelli che hanno acquisito queste competenze siano dei dialettici». *[E]*

«No, per Zeus – disse –, tranne pochissimi fra quelli che ho incontrato».

«Ma – ripresi –, gente che non è capace di dar conto e dimostrazione delle cose come pretendere che conosca quei principi che affermiamo essere necessari?».

«No – ammise –, non potrebbero conoscerli». *[532 A]*

«Eppure, Glaucone – osservai –, non è proprio questo il canto che il procedimento dialettico esegue? E benché tale canto sia di natura intelligibile la facoltà della vista può imitarlo, nella misura in cui, si diceva, essa riesce a guardare agli animali in carne ed ossa, agli astri in quanto tali e, da ultimo, al sole medesimo. Allo stesso modo, come essa è giunta al vertice del sensibile, così uno può

giungere *[B]* fino al vertice dell'intelligibile solo quando, per mezzo del procedimento dialettico e prescindendo totalmente dall'apporto delle sensazioni, incomincia, con la sola forza della ragione, a tendere a ciò che è l'essere di ciascuna realtà, senza cedere mai, almeno finché non ha colto con la pura intelligenza l'essenza stessa del Bene»[311].

«Non c'è il minimo dubbio», riconobbe.

«Ebbene, non è forse questo quello che tu chiami procedimento dialettico?».

«Come no?».

«E la liberazione dalle catene – dissi – e il voltare lo sguardo dalle ombre alle statuette e alla luce, e ancora l'elevarsi dalla caverna al sole, e giunti qui, l'impossibilità a vedere gli animali, le piante e lo stesso splendore del sole, *[C]* e invece la capacità di vedere le immagini divine riflesse nell'acqua e le ombre degli oggetti reali – nota, non più ombre di statue prodotte da una luce diversa da quella del sole, la quale andrebbe giudicata al più come un semplice riflesso di essa –; insomma, tutto questo lavorio che è frutto delle scienze che abbiamo preso in considerazione, ha appunto la funzione di elevare la parte superiore dell'anima alla visione della parte suprema dell'essere, come poc'anzi la facoltà più perspicace del corpo si elevava verso la parte più splendente del mondo fisico e visibile». *[D]*

Solo la dialettica raggiunge la conoscenza del vero essere

«Sono d'accordo – disse lui –. E tuttavia mi sembra, da un lato, terribilmente difficile concedere il proprio assenso a queste cose, dall'altro ugualmente difficile il non concederlo. Ad ogni modo – tenuto anche conto del fatto che tali discorsi non vanno ascoltati solo ora, ma bisognerà tornarci sopra molte volte[312] –, dando per scontato che le cose stiano nel modo che si è appena detto, passiamo pure alla canzone vera e propria e andiamone a fondo, così come si è fatto per il proemio. Dicci, dunque, di che tipo sia la forza di questa dialettica, e in quali *[E]* generi si divide e quali siano le sue vie. Queste vie, se non erro, dovrebbero essere quelle che conducono là dove chi giunge troverà riposo del cammino e fine del viaggio»[313]. *[533 A]*

«Caro Glaucone – dissi –, oltre questo punto non sarai più in grado di seguirmi, nonostante io ci metta tutto il mio impegno. Qui non vedresti più l'immagine di quel che trattiamo, ma il suo vero essere, o per lo meno quello che a me sembra tale. Che poi lo sia veramente o no, non è questo problema su cui valga la pena di insistere; ma che si debba assurgere a un tale livello di comprensione, questo va ribadito. O non sei dell'avviso?».

«Come no?».

«E non ti pare che solo la pratica della dialettica potrebbe aprire a una tale comprensione chi è già esperto nelle discipline sopra indicate, mentre nessun'altra scienza lo potrebbe?».

«Anche di ciò – ammise – si può essere certi». *[B]*

«Ed ecco allora – continuai – un ulteriore punto che nessuno potrebbe contestarci: non esiste altro procedimento che possa pretendere di cogliere sistematicamente e universalmente l'essenza di ciascun essere individuale. Tutte le altre arti, in effetti, o sono rivolte alle opinioni degli uomini o ai loro desideri, oppure agli esseri che si generano o a quelli che si costruiscono, ovvero per custodire tutte le realtà che si producono in natura o ad opera dell'uomo. Le restanti discipline, quelle che dicevamo cogliere in qualche misura l'essere, come la geometria e le scienze derivate, le vediamo muoversi

in un certo senso come sonnambuli *[C]* nei confronti dell'essere, di modo che per esse è impossibile vederlo così com'è, in uno stato di veglia, finché almeno si servono di assiomi che lasciano indimostrati, solo perché non sanno darne ragione.

«Effettivamente, a chi assume come punto di partenza un principio sconosciuto, capita che anche il corpo del discorso e le sue conclusioni siano sempre intimamente intrecciate con questa ignoranza; sicché come sarebbe possibile che da una tale artificiosa convenzione scaturisca una scienza?».

«Non c'è alcuna possibilità», ribadì.

Ricapitolazione dei tipi di conoscenza e riaffermazione della superiorità della dialettica

«Pertanto – continuai –, solo il metodo dialettico procede per questa via, togliendo le ipotesi fino a raggiungere il principio in quanto tale *[D]* per conferire solidità, e solleva e porta in alto l'occhio dell'anima invischiato in un pantano barbaro, facendo uso delle arti che abbiamo descritto come ausiliarie per aiutare nella conversione. Queste arti, più che altro per abitudine, le abbiamo spesso chiamate scienze, ma avrebbero bisogno di un'altra denominazione, <che attribuisse loro una forza> chiarificatrice, superiore rispetto all'opinione e inferiore rispetto alla scienza: in tal senso sopra[314] le abbiamo definite col nome di *dianoia*, ossia conoscenza mediana. Tuttavia, a mio giudizio, persone che si sono proposte un'investigazione di tale portata come quella che ci aspetta hanno ben altri problemi che non quello *[E]* della scelta del nome».

«No di certo», ammise.

«Ma in qualche modo è già motivo di soddisfazione una semplice indicazione, purché chiara, dello stato d'animo».

«Sì».

«Come già dall'inizio avevamo concordato, il sapere di primo grado lo chiameremo scienza, quello di secondo *dianoia* – cioè conoscenza mediana –, quello di terzo *[534 A]* credenza e quello di quarto congettura: di queste, le ultime due forme le chiameremo opinione e le prime due intellezione. Inoltre, siamo anche d'accordo sul fatto che l'opinione ha per oggetto il mondo del divenire, e l'intellezione il mondo dell'essere, talché, come questi due mondi stanno fra di loro, così l'intellezione sta all'opinione; e come l'intellezione sta all'opinione così la scienza sta alla credenza e la conoscenza mediana alla congettura.

«Per quanto, poi, concerne il rapporto di analogia coi loro oggetti e la divisione delle due sezioni dell'opinabile e dell'intelligibile, lasciamo pure perdere, Glaucone, al fine di non accollarci il carico di ragionamenti molte volte più gravosi di quelli già fatti». *[B]*

«Quanto a me – disse –, per quanto sono in grado di seguirti, mi dichiaro d'accordo con te».

«E anche non definisci tu dialettico chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna realtà? E chi non ne è capace, in quanto non ne sa dar conto né a sé né agli altri, per tale ragione non diresti che di questo non ha intelligenza?».

«E come – rispose – lo potrei dire?».

«E allora così sarà anche per il Bene. Chi non è capace di definire razionalmente l'Idea del Bene[315], astraendola da ogni altra *[C]* e come in battaglia non passa indenne attraverso tutte le prove, con l'intenzione di verificarla non secondo l'opinione, ma per quello che è veramente – e per far ciò egli dovrà esaminarla punto per punto con argomenti inoppugnabili –, date le sue condizioni, non lo chiameresti ignorante del Bene in sé e di ogni cosa buona? E se anche

per caso costui dovesse apprendere una qualche immagine del Bene, non è forse vero che gliela imputeresti all'opinione piuttosto che alla scienza, dacché egli sogna in questa vita e prima che qui si svegli finirà con l'addormentarsi di nuovo, e questa volta definitivamente, *[D]* perché è già in viaggio per l'Ade?».

«Per Zeus! – esclamò – dirò davvero tutto questo».

«Ma se un giorno ti capitasse di allevare sul serio questi tuoi giovani che ora vai educando e allevando solo in teoria, non credo proprio che permetteresti loro di comandare sulla Città e di prendere le decisioni più importanti, essendo incapaci di ragionare come una parola scritta».

«No di certo».

«E dunque imporrai a loro per legge di conformarsi in sommo grado a quella educazione che li renderà capaci di procedere per domande e risposte in conformità col metodo scientifico?». *[E]*

«In accordo con te – disse – lo imporrò».

«E non ti pare – osservai – che per noi la dialettica si trovi al vertice, a mo' di coronamento del curriculum scolastico, e che nessun altro studio potrebbe con buone ragioni mettersi al di sopra di questo, sì che qui ha termine *[535 A]* la nostra indagine sulle scienze?».

«A me parrebbe di sì», disse.

L'educazione del dialettico

I requisiti intellettuali e morali del dialettico

«A questo punto – osservai –, non ti resta altro che decidere come dovremo impartire questi insegnamenti e a chi».

«È evidente».

«Ti ricordi della nostra prima selezione dei governanti[316], e quali avevamo scelto?».

«Come no», rispose.

«Ebbene – precisai – anche per tutti gli altri incarichi di governo sono pur sempre quelle le nature che si devono scegliere: bisogna selezionare gli individui più risoluti, più valorosi e, per quanto possibile, anche più belli. *[B]* Oltre a ciò, bisogna andare alla ricerca non solo dei caratteri nobili e seri, ma anche di chi ha naturali predisposizioni per questo genere di studio».

«E quali additeresti?».

Ed io: «Caro amico, bisogna proprio che posseggano acutezza di ingegno, e facilità di apprendimento, perché le anime si demoralizzano più che per gli ostacoli che incontrano negli esercizi fisici, per quelli che incontrano nello studio, in quanto, in tal caso, la fatica è tutta loro, a loro carico, e non è per nulla condivisa col corpo».

«È vero», ammise lui. *[C]*

«E poi la persona che cerchiamo dovrà avere buona memoria, carattere inflessibile e resistenza alle fatiche; altrimenti dove credi che troverebbe la determinazione necessaria per portare a termine un impegno di studio tanto oneroso oltre alle fatiche degli esercizi fisici?».

«Nessuno ci riuscirebbe – ammise –, a meno che non sia straordinariamente dotato da natura».

Ed io: «Come abbiamo già detto[317], l'errore che oggi è diffuso e di conseguenza il disprezzo di cui soffre la filosofia, deriva dal fatto che essa non viene trattata come merita: non è gente bastarda che può occuparsene, ma chi è legittimato a farlo».

«In che senso?», chiese. *[D]*

«In primo luogo – precisai – chi si occupa di filosofia non deve avere un amore claudicante per la fatica, ovvero essere per metà solerte e invece per l'altra metà neghittoso. E questo capi-

ta quando uno si dedichi con passione alla ginnastica e alla caccia e in genere si sobbarchi volentieri le fatiche fisiche, ma non abbia amore per lo studio, non sia motivato ad ascoltare e a ricercare, ed anzi in questo campo si dimostri, in generale, svogliato. Tuttavia, deve ritenersi claudicante anche chi rivolge tutto il suo impegno nella direzione opposta».

«Quello che dici è la pura verità», riconobbe.

«Allora – ripresi – nei confronti della verità non diremo allo stesso modo menomata *[E]* un'anima che, pur avendo in odio la menzogna volontaria – e se mal la sopporta quando ne sia personalmente responsabile, addirittura monta su tutte le furie quando lo siano altri –, accetta senza batter ciglio la menzogna involontaria, e resta indifferente se qualcuno le dimostra la sua ignoranza, senza porsi problemi, ed anzi seguitando ad avvoltolarsi nella propria insipienza come un maiale selvatico?». *[536 A]*

«Proprio così», disse lui.

«E per quanto riguarda la temperanza – aggiunsi –, e il coraggio, e il valore e tutte le altre specie di virtù non è meno necessario distinguere chi le pratichi in maniera legittima e chi no. Effettivamente, quando uno non sa vederci chiaro in tutto questo campo, sia che si tratti di un singolo individuo sia di uno Stato, rischia, senza accorgersene, di appoggiarsi a persone zoppe e di dubbia origine, che in un caso o nell'altro potrebbero essere o gli amici, o i magistrati».

«Le cose stanno davvero in tal modo», disse.

«Noi, dunque – continuai –, porteremo la responsabilità di tutte queste decisioni, *[B]* cosicché se avvieremo a esercizi e a studi tanto impegnativi uomini dotati nel corpo e nella mente, la stessa giustizia non avrà nulla da eccepire e noi salveremo lo Stato e la società; se invece vi avvieremo gente di tempra diversa otterremo risultati opposti e sprofonderemo ancor più nel ridicolo la filosofia».

«Certo faremmo una gran brutta figura», ribadì lui.

Le discipline propedeutiche alla dialettica vanno insegnate in gioventù, in forma di gioco

«Senza dubbio – dissi –. Ma ora ho la netta sensazione che a cadere nel ridicolo sia stato io stesso».

«Ridicolo, in che senso?», domandò. *[C]*

«Ho dimenticato – risposi – che era tutto un gioco, ed ho parlato con troppa enfasi. La verità è che mentre parlavo non avevo occhi che per la filosofia e vedendola così indegnamente infangata, irritato, se non addirittura indignato con i responsabili di ciò, ho finito col dire le cose che ho detto con eccessivo trasporto».

«Non è così, per Zeus! – esclamò –. Almeno non per me che ti ho ascoltato».

«Certo – ribattei –, ma per me sì, per me che sono l'oratore. Comunque, non ci sfugga questo particolare: che all'inizio[318] avevamo scelto delle persone anziane, ora invece una tal scelta non vale più. *[D]* Non bisogna infatti dar retta a Solone[319] quando afferma che col passare degli anni aumenta la capacità di apprendimento; in verità essa aumenta ancor meno che la capacità di correre, perché il tempo adatto alle fatiche numerose e intense è quello della gioventù».

«Ed è inevitabile che sia così», aggiunse.

«In conclusione, diremo che la scienza dei calcoli, la geometria e tutte le discipline propedeutiche che devono precedere la dialettica, bisogna che siano insegnate fin dalla più tenera età senza però fissarle in uno sche-

ma rigido che sia imposto obbligatoriamente».

«E perché mai?». *[E]*

«Perché un uomo libero non dovrà mai apprendere una scienza come fosse uno schiavo. In effetti, se le fatiche subite per forza dal corpo non lo rendono peggiore, nessun insegnamento che sia imposto a forza all'anima può essere stabile»[320].

«È vero», disse.

E *io* aggiunsi: «Caro amico, non con la costrizione dovrai formare i giovani *[537 A]*, ma col gioco, in modo che anche tu sia in grado di distinguere quali siano le naturali predisposizioni di ciascuno».

«Ciò che dici è logico», ammise.

«Non dimenticare – aggiunsi – quello che a suo tempo abbiamo sostenuto[321] e cioè che anche i fanciulli devono essere condotti alla guerra e che ad essa devono assistere stando in sella a un cavallo, e che, addirittura, quando non incombano pericoli, vanno portati fin sotto alla battaglia, a provare il gusto del sangue, come fanno i cuccioli degli animali da preda».

«Me ne ricordo», ammise.

«E in tutte queste circostanze – seguitai –, sia nei momenti di fatica, che di studio, che di pericolo, chi risulta essere più pronto degli altri va conteggiato in un novero a parte». *[B]*

«A quale età?», domandò.

Dopo un periodo di educazione ginnica, l'apprendista filosofo dovrà dar prova di capacità sintetiche

«Quando sia stato completato il ciclo degli esercizi ginnici obbligatori, perché durante questo periodo, sia esso di un biennio o di un triennio, è impossibile che qualcuno trovi il tempo per altre attività, tenuto conto che la stanchezza e il sonno sono incompatibili con lo studio. E d'altra parte, anche poter vedere come uno se la cava negli esercizi ginnici può essere una prova, e neppure la meno significativa, del suo valore».

«Come no!», disse lui.

«Trascorso questo tempo – proseguii –, quei ventenni che risultano prescelti godranno, rispetto agli altri, di particolari onori; inoltre, quelle nozioni che hanno ricevuto nella loro prima educazione *[C]* in forma disorganica dovranno essere loro presentati in una prospettiva sintetica, a partire dalle affinità che legano le varie scienze l'una all'altra e alla natura stessa dell'essere».

«Effettivamente – notò – solo un tal tipo di conoscenza si mantiene saldamente nelle persone in cui trova posto».

«E proprio qui – dissi – sta la prova determinante del fatto che una natura sia o non sia dialettica; perché chi sa vedere l'insieme è dialettico, chi no, no».

«Sono d'accordo con te», ammise.

«Riferendoti a tale criterio, converrà che tu introduca a maggiori responsabilità innanzi tutto *[D]* quegli uomini che, avendo più di trent'anni e provenendo da ripetute selezioni, abbiano dato prova di perseveranza negli studi e di nervi saldi nella guerra e in tutti gli altri cimenti che la legge impone. A tal punto dovrai scoprire, saggiando la loro capacità dialettica, chi è in grado, senza l'apporto della vista e di tutti gli altri sensi, di ascendere con verità all'essere in sé[322]. E qui, caro amico, è d'obbligo la massima cautela».

«E perché mai?», chiese lui. *[E]*

«Non ti rendi conto – dissi – di quali tristi conseguenze vengono oggi dall'esercizio della dialettica?».

«Quali conseguenze?», domandò.

«Ma è ovvio! La confusione generale», gli risposi.

«Questa sì!», esclamò.

«E non ritieni abnorme la condi-

zione dei dialettici dei nostri giorni e degna di commiserazione?».

«In che senso?», chiese.

Un uso incauto della dialettica può distruggere nel giovane ogni fiducia nei valori della tradizione

«È come il caso – risposi – di un figlio presunto che, allevato *[538 A]* in un lusso sfarzoso, in una grande e potente famiglia e fra uno stuolo di adulatori, ad un certo momento, fattosi adulto, viene a sapere di non essere figlio di quelli che si dicono suoi genitori e d'altra parte non riesce neppure a scoprire da chi veramente abbia avuto i natali. Orbene, saresti capace di indovinare quali potrebbero esser stati i suoi sentimenti verso gli adulatori e i falsi genitori nel tempo in cui era all'oscuro della sua condizione di figlio presunto, e in quello in cui ne era al corrente? O preferisci ascoltarlo da me che tenterò di indovinarlo?».

«Mi va bene così», rispose.

«Eccoti allora – dissi – la mia previsione: nel periodo in cui non conosceva la verità quel figlio onorerà più *[B]* il padre e la madre e gli altri supposti familiari che non i millantatori, e men che mai sopporterà l'idea di lasciarli privi di qualcosa, o di fare o dire qualcosa di sconveniente nei loro riguardi, e nelle cose importanti darà più retta a loro che agli adulatori».

«È probabile», ammise.

«Ma, scoperta la verità, prevedo che attenuerà la devozione e la cura che egli ha per costoro, e invece la riverserà dalla parte degli adulatori, e si fiderà di essi assai più di prima, *[C]* adeguando il suo sistema di vita al loro e seguendoli senza riserve. Così di quel tal padre e dei suoi presunti familiari, non avrà più alcuna cura, a meno che non sia di una pasta davvero eccellente».

«Tu vai descrivendo – riconobbe – proprio tutto quello che potrebbe avvenire; ma questa metafora che cosa ha a che vedere con chi si occupa di dialettica?».

«Ha a che fare per questo motivo – risposi –. Noi fin da bambini siamo depositari di dogmi riguardanti il bello e il giusto, alla luce dei quali siamo stati allevati. A questi, neanche fossero i nostri genitori, riserviamo rispetto e obbedienza».

«È così, infatti». *[D]*

«Ci sono, però, altri principi opposti a questi che hanno a che fare coi piaceri e che allettano l'anima, trascinandola dalla loro parte. La loro seduzione, però, non ha effetto sugli spiriti morigerati, i quali riservano il loro rispetto e la loro obbedienza alle regole della tradizione».

«Esattamente».

«E allora – aggiunsi io –, che cosa credi che farà un uomo del suo rispetto e dell'obbedienza a queste antiche costumanze, se, trovandosi nelle condizioni sopra espresse, qualcuno gli rivolgesse la domanda: "che cos'è il Bello?", e poi che lui abbia risposto citando le parole stesse del legislatore, questi a forza di logica lo confutasse, e non una ma più e più volte, fino a convincerlo che quello <in cui crede> *[E]* non è più bello che brutto, e che lo stesso può dirsi per la giustizia, la bontà e per tutti quei valori che egli teneva in massima considerazione?».

«Fatalmente – osservò – egli non potrà più onorare e rispettare quei valori allo stesso modo di prima».

«E dunque – continuai –, se, diversamente da prima, non considera più quei principi alla stregua di valori che gli appartengono, e d'altra parte non riesce a trovarne di veri, è forse immaginabile che egli possa orientarsi verso un altro tipo di vita che non sia quello dell'adulatore?». *[539 A]*

«Non è immaginabile», ammise.

«Pertanto, da cittadino ligio alle

norme qual era, io credo che apparirà come un fuorilegge».

«È fatale che così avvenga».

«Dunque – ripresi –, non è questa una situazione del tutto normale in chi si dà alla dialettica nel modo che abbiam visto? E una tal condizione, come ho detto, non meriterebbe da parte nostra una certa indulgenza?».

«E anche compassione», aggiunse.

«Allora, se vuoi che anche i tuoi trentenni non debbano meritare questa compassione, sii quanto mai cauto nell'avviarli alla dialettica».

«Sta' sicuro», disse. *[B]*

È necessario che alla dialettica si giunga in età matura

«E non sarebbe un'ottima precauzione, far sì che non ne assaggino finché sono giovani? D'altra parte, non puoi ignorare che i giovanetti, non appena hanno preso gusto alle prime discussioni, si servono di queste come di un gioco, sempre intenti a contraddire, e, imitando quelli che li confutano, essi stessi, a loro volta, continuano a confutare, divertendosi, come fanno i cuccioli, a portare in giro e a fare a brandelli, a furia di argomentazioni, chi man mano capita loro a tiro».

«Precisamente», disse.

«A questo punto, dopo che molti ne hanno confutati e da altrettanti *[C]* sono stati confutati, tutto in un colpo sprofondano in una generalizzata e radicale sfiducia in ciò che prima credevano; ed eccoli così cadere in discredito presso la pubblica opinione, e non solo loro, ma anche la filosofia nel suo complesso».

«È proprio vero», ammise.

«Invece – seguitai –, chi abbia già raggiunto una certa età, dovrebbe essere immune da questa specie di mania, e scegliere come modello chi usa la dialettica per cercare la verità e non chi se ne serve come di un giocattolo per il gusto di contraddire. Oltre a ciò, una tale persona, essendo interiormente più equilibrata *[D]* saprà dare maggior lustro alla sua professione e non maggior discredito».

«Giusto», disse.

«Insomma, anche tutto quanto prima s'è detto era detto in funzione della cautela, affinché solo le nature equilibrate e stabili fossero introdotte alla dialettica e non, come oggi avviene, che vi si avviasse il primo venuto, per quanto assolutamente inadatto».

«Proprio così», convenne lui.

Al periodo di studio della dialettica seguono quindici anni di pratica nell'amministrazione dello Stato

«Ma ti pare sufficiente che allo studio della dialettica un giovane si applichi assiduamente, senza interruzioni e in maniera esclusiva, secondo un metodo corrispondente a quello dell'educazione ginnica, ma di durata doppia?». *[E]*

E lui: «Tu intendi sei o quattro anni?».

«Lascia perdere – risposi –, ne bastano cinque.

«Dopo, però, dovrai riportarli giù nella nostra caverna e costringerli a dirigere la guerra e ad assumersi la responsabilità di quelle magistrature che spettano ai giovani, perché non abbiano ad essere inferiori a nessuno nemmeno nella pratica. Anche in tali frangenti *[540 A]* andranno messi alla prova per vedere se, quando sono spinti a piegare da ogni parte, restano fermi sulle loro posizioni, oppure si lasciano prendere la mano».

«E – chiese – che spazio di tempo intendi riservare a questa prova?».

«Quindici anni», risposi.

Solo a cinquant'anni il filosofo potrà mettersi a realizzare lo Stato ideale

«Giunti ai cinquant'anni, quelli che si siano mantenuti integri e abbiano

dato eccellente prova di sé sia nella pratica che nelle scienze, vanno finalmente condotti al traguardo della loro formazione, ovvero vanno costretti a volgere l'occhio dell'anima a quella realtà che dà luce ad ogni cosa. A tal punto, dopo che hanno contemplato il Bene in sé, servendosi di esso come di un modello, dovranno, *[B]* per quanto rimane loro da vivere, dare ordinamento allo Stato, ai cittadini e a se stessi ciascuno per la parte che gli compete, impegnandosi prevalentemente nello studio della filosofia.

«Però, quando capita il suo turno di assumersi responsabilità politiche, allora ognuno di loro prenderà il potere nell'interesse della collettività; non perché debba provar gusto a fare ciò, ma perché è suo dovere. Così, di volta in volta educando altri simili a loro, e lasciando a loro il proprio posto di Custodi dello Stato, essi se ne andranno ad abitare le isole dei beati. Lo Stato costruirà in loro onore monumenti e *[C]* organizzerà pubbliche cerimonie trattandoli, se la Pizia[323] l'autorizza, come dèi, oppure, se non l'autorizza, come uomini beati simili agli dèi».

E lui: «Certo, caro Socrate, che, come uno scultore ci hai plasmato dei gran bei magistrati».

«Ma, caro Glaucone – aggiunsi –, se è per questo, anche delle donne magistrato, perché non devi credere che tutto ciò che ho detto lo riferissi più agli uomini che alle donne, almeno quelle che siano per natura all'altezza di tali compiti».

«Ed è giusto – ammise –, se è vero, come abbiamo sostenuto, che esse devono avere gli stessi diritti e doveri degli uomini»[324]. *[D]*

«Ebbene – seguitai –, convenite ora che riguardo allo Stato e alla costituzione non si sono solo espresse pie aspirazioni, ma cose per certo verso possibili, per quanto difficili? E siete pure d'accordo che ciò può avvenire solo nel modo in cui si è detto, e cioè quando il potere nello Stato finisce in mano ai filosofi – e non importa se sia uno solo o più d'uno, purché siano autentici filosofi – e questi non tengono in nessun conto quelli che oggi si considerano onori, perché ai loro occhi appaiono invece come squallide usanze di nessun pregio? In verità, questi uomini *[E]* stimano in sommo grado la rettitudine e il buon nome che da essa deriva; inoltre, ritengono la giustizia come il bene più grande e necessario e, dandosi completamente al suo servizio, la diffondono, mettendo ordine nel proprio Stato».

«E in che modo?», chiese lui.

«Tutti i cittadini – risposi – che hanno più di dieci anni, *[541 A]* li manderanno in campagna; in tal modo almeno i figli saranno messi al riparo dai costumi di oggi, in uso anche presso i loro genitori, e potranno essere allevati secondo le loro regole di vita le quali non sono altro che quelle sopra esposte. Così, quanto prima e senza traumi l'ordinamento dello Stato che abbiamo delineato potrebbe realizzarsi, e sarà fonte di felicità e di grande vantaggio per il popolo che eventualmente l'accogliesse».

«Sì – disse –, di un gran vantaggio. Anzi, caro Socrate, aggiungi pure che, se mai questo fatto sarà possibile, *[B]* tu l'hai descritto in modo egregio».

«E dunque – conclusi –, abbiamo già parlato a sufficienza di questo Stato e del suo cittadino ideale? In effetti, mi sembra che ormai sia chiaro quella che a nostro giudizio dovrà essere la sua natura».

«Sì, è chiaro – ammise –, e come tu poc'anzi dicevi in forma di domanda, direi che l'argomento è concluso»[325].

LIBRO OTTAVO

Gli Stati storicamente realizzati dipendono dai caratteri dei loro cittadini

Ricapitolazione dei temi trattati e specificazione dei vari generi di costituzione esistenti

[Steph., II, p. 543 A]

«Allora, Glaucone, siamo d'accordo che per uno Stato che aspiri ad avere la migliore organizzazione possibile le donne devono essere in comune, e così pure l'intero ciclo dell'educazione, e le imprese di guerra e di pace. Resta anche inteso che saranno re coloro che eccellono nella filosofia e in guerra».

«Siamo d'accordo», disse. *[B]*

«E anche su quest'altro punto ci eravamo intesi, cioè che i governanti non appena fossero stati insediati dovessero condurre i soldati nelle case di cui sopra si diceva, dove nessuno poteva avere alcun possesso privato, ma la proprietà era dell'intera collettività. E inoltre, se ben ti ricordi, abbiamo trovato un accordo sulle modalità di possesso non solo di queste abitazioni, ma anche degli altri beni».

«Mi ricordo molto bene! – disse – Si era ritenuto niente affatto conveniente che quelli possedessero ciò che gli altri oggi possiedono, ma in qualità di campioni di guerra e custodi *[C]* dovevano difendere se stessi e il resto dello Stato, ricevendo dagli altri in cambio del loro servizio il vitto per un anno».

Ed io: «Esatto. Però, dal momento che questo argomento è concluso, cerchiamo di ricordarci donde è incominciata la digressione che ci ha condotti fin qua, per poter riprendere la via che abbiamo lasciato».

«Non è difficile – osservò –. Con argomentazioni analoghe a queste, tu davi per conclusa la ricerca sullo Stato, dicendoti soddisfatto di quella costituzione che si era profilata e così pure *[D]* del cittadino-tipo ad essa corrispondente; e tuttavia mi pare che sostenevi[326] di avere *[544 A]* in serbo un altro Stato e un altro cittadino ancora migliori. In ogni caso, riconoscevi[327] che posta questa nostra costituzione come quella giusta, le altre, per ciò stesso, sarebbero risultate sbagliate.

«Ora mi viene in mente che tu ponevi quattro tipi di costituzione, al cui proposito era bene indagare, per coglierne gli eventuali difetti. Ed anche riguardo ai cittadini-tipo di questi Stati si sarebbe dovuto discutere per esaminarli uno per uno e per decidere unanimemente quale fosse il migliore e il peggiore, chiedendosi anche se il migliore fosse altresì il più felice e il peggiore il più infelice, o se le cose stessero altrimenti. E fu allora, proprio quando ti chiedevo di dire quali erano *[B]* queste quattro forme di governo, che Polemarco e Adimanto interruppero la discussione, e tu, sviluppando la loro obiezione, sei arrivato fin qui».

«Hai una gran bella memoria», notai.

«Allora, come un lottatore sfodera la stessa presa di prima, a me che ti pongo la medesima domanda cerca di rispondere allo stesso modo di allora».

«Se mi riesce», dissi.

«In ogni modo – confessò – anch'io non vedo l'ora di sentire quali sono le

quattro forme di governo a cui facevi riferimento». *[C]*

«Non ci sono problemi – ripresi io –; avrai modo di sentirlo. Le forme di governo di cui parlo, e che hanno tutte un nome specifico, sono l'apprezzatissima costituzione di Creta e quella stessa di Sparta. Dopo di questa e al secondo posto nell'indice di gradimento, è la cosiddetta oligarchia, un tipo di governo che porta solo guai; segue a questa la democrazia che è profondamente diversa dall'oligarchia, e infine quella nobil co-sa che è la tirannide che spicca su tutte le altre forme politiche, e che può considerarsi come la quarta ed estrema malattia dello Stato. O hai in men-te qualche altro genere di costituzione, che possa collocarsi in una ben precisa tipologia istituzionale? *[D]* In effetti, potresti trovare non meno fra i barbari che fra i Greci, principati e regni acquisibili per denaro e altre forme di governo che sono per certi aspetti intermedie a quelle menzionate».

«Molte se ne potrebbero menzionare che sono ben strane», osservò.

«Lo sai che necessariamente ci sono tanti tipi di uomo quanti sono i generi di Stato? Credi forse che le costituzioni nascano *dalla quercia o dalla pietra*[328], *[E]* piuttosto che dai costumi dei cittadini i quali là dove pendono trascinano tutto il resto?»

«Indubbiamente – ammise – le costituzioni non potrebbero nascere da nessun'altra parte se non dal costume dei cittadini».

«Pertanto, se cinque sono le forme di governo, altrettanti dovranno essere i caratteri dominanti dell'anima dei cittadini».

«Come no?».

«Del carattere adatto alla forma di governo in cui dominano i migliori ci siamo già occupati e, anzi, gli abbiamo riconosciuto, con ragione, bontà e giustizia». *[545 A]*

«Effettivamente, ne abbiamo già trattato».

Premesse metodologiche allo studio delle forme politiche e l'ordine in cui vanno trattate

«Dopo di ciò ci restano da esaminare i caratteri peggiori: da un lato quello litigioso e amante degli onori, che corrisponde alla costituzione spartana, e dall'altro quello oligarchico, democratico e tirannico. Tutto ciò avrebbe lo scopo di individuare il carattere meno giusto da contrapporre al più giusto, sì da vedere, alla fine della nostra ricerca, quali effetti giustizia e ingiustizia, allo stato puro, abbiano sulla felicità o infelicità di chi le attua. In tal modo o, lasciandoci convincere da Trasimaco, *[B]* ci metteremo sulla via dell'ingiustizia, oppure, attenendoci alle conclusioni del discorso, seguiremo la giustizia».

«Assolutamente, non c'è altro da fare che questo», ammise lui.

«E come abbiamo incominciato a studiare i caratteri prima nello Stato e poi nell'individuo, perché in tal modo risultava più semplice, così anche ora dovremo innanzi tutto analizzare la costituzione che sopravvaluta gli onori (per questa non conosco altra denominazione corrente, a meno che la si voglia chiamare timocrazia o timarchia), e in rapporto ad essa l'uomo che le corrisponde; *[C]* poi sarà la volta della oligarchia con il suo cittadino oligarchico, e della democrazia col suo cittadino democratico. Finalmente, come quarta tappa della nostra ricerca giungeremo alla Città retta da un tiranno; la esamineremo, e in corrispondenza con essa guarderemo anche all'anima tirannica, mettendo ogni impegno per diventare dei giudici attendibili su quanto ci si propone».

«Indubbiamente – ammise –, l'indagine e il giudizio condotti in que-

sto modo sarebbero conformi a ragione».

Lo Stato *timocratico* e il tipo d'uomo che gli corrisponde

La degenerazione dell'aristocrazia in timocrazia dipende dal mancato rispetto dei cicli di fertilità dei Custodi

«Suvvia – ripresi – cerchiamo di precisare in che modo la timocrazia potrebbe aver preso origine dalla aristocrazia. Non è addirittura ovvio *[D]* che ogni società modifica il suo assetto sempre a partire dal suo gruppo di potere quando in esso sorga il disaccordo, perché se persistesse l'accordo, per quanto esiguo un tal gruppo sia, non correrebbe alcun pericolo di sovvertimenti?».

«Effettivamente è così».

Ed io, continuai: «Caro Glaucone, come potrebbe la nostra Città essere sovvertita nelle sue istituzioni e come i difensori e i magistrati potrebbero venire a contesa fra loro e gli uni con gli altri? O preferisci che, alla stregua di Omero, preghiamo le Muse di rivelarci *[E] in che modo inizialmente irruppe la contesa*[329], e mettiamo nella loro bocca parole solenni, magniloquenti come se facessero sul serio, mentre scherzano con noi e giocano come fossimo bambini?».

«E in che maniera?». *[546 A]*

«Più o meno in questo modo. Uno Stato costruito su tali fondamenti è difficile che vacilli, tuttavia, poiché ogni cosa che si genera prima o poi si corrompe, neppure un siffatto ordinamento durerà in eterno, ma anch'esso crollerà. Ed ecco in che modo.

«Non solamente le piante di terra, ma anche gli animali terrestri hanno periodi fertili e sterili, sia in relazione alle loro anime che ai corpi, quando i cicli biologici di ciascuna specie – i quali sono brevi per gli esseri che hanno vita breve, e lunghi per chi vive a lungo – si intersecano <fra loro>. Ora, la fertilità e la sterilità della vostra razza umana, *[B]* per quanto possano essere sapienti quelli che avete formato per essere capi dello Stato, non sono fenomeni tali da poter essere messi in atto dal ragionamento unito all'esperienza: essi sfuggiranno al loro controllo e così verranno alla luce figli nel momento sbagliato. In verità, i figli di dèi hanno periodi scanditi da un numero perfetto; invece per i figli degli uomini c'è un numero nel quale, come prima cosa, la serie – potenze o numeri radicali che comprendono quattro termini e tre intervalli – con fattori regolari o irregolari, crescenti o decrescenti, si lascia spiegare con un rapporto reciproco del tutto esprimibile <in numeri> e razionale. *[C]* Da ciò il rapporto fondamentale di quattro a tre, unito al cinque, dà luogo a due armonie, quando esso sia per tre volte aumentato. Una di queste armonie è di due fattori uguali, cento per cento; l'altra, invece, è per un verso lunga uguale, per l'altro diversa. L'una è formata dal numero che risulta dalla diagonale del cinque, diminuita di uno e dalla diagonale irrazionale diminuita di due, moltiplicate per cento; l'altra dal cubo del tre, anch'esso moltiplicato per cento[330].

«Ora, un tale numero geometrico nel suo complesso ha il potere di determinare la natura, buona o cattiva, della prole, *[D]* cosicché, se questo resta sconosciuto a questi Custodi, essi finiranno con l'unire in matrimonio sposi e spose fuori tempo, col risultato di avere figli poco dotati o disgraziati. Certo, quelli della generazione precedente daranno il potere solo ai migliori di questi e tuttavia solo ai migliori fra questi verranno riservati i supremi posti di comando; però, essendo ugualmente indegni, non appena siano ascesi al rango dei

loro padri, pur ricoprendo la carica di Custodi, quanto prima cominceranno a non più custodirci, innanzi tutto, sottovalutando lo studio della musica e poi quello della ginnastica, col bel risultato di rendere sempre più rozzi i vostri giovani.

Il decadere dei Custodi porta al predominio di una oligarchia militare aggressiva e avida

«Al che si instaurerà una classe dominante che ha perso la capacità tipica dei Custodi, *[E]* che è quella di saper tener distinte le generazioni descritteci da Esiodo[331], ma presenti *[547 A]* anche nella vostra società: ovvero la generazione dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro. Così, fondendosi insieme la generazione del ferro con quella dell'argento e quella del bronzo con quella dell'oro, ne verrà fuori una gran sproporzione e una grave mancanza di ordine e di armonia; e quando questa si genera non manca mai di produrre guerra e contesa. È fatale che lo spirito di rivolta, ogni volta che insorge, scaturisca proprio da un siffatto cespite».

«E dovremo riconoscere – disse – che le Muse hanno risposto in modo corretto».

«Per forza – esclamai –, sono delle Muse!». *[B]*

«Ebbene – seguitò –, a tal punto, che cosa hanno aggiunto le Muse?».

Ed io risposi: «Quando la discordia prende piede, due delle generazioni tendono a tirare da una parte e due dalla parte opposta[332]: quella di ferro e quella di bronzo trascineranno verso la ricchezza e il possesso di terre, di case, di oro, di argento; invece, quelle d'oro e di argento, in quanto hanno un'anima non misera, ma per natura sovrabbondante di beni, spingono verso le virtù e l'originaria forma di costituzione. Queste anime, dopo una fase di violenza e di reciproche sopraffazioni, trovano fra loro una specie di compromesso a mezza strada: la terra e le case se le spartiranno *[C]* in proprietà se pur essi stessi continueranno ad occuparsi della guerra e a difendere gli altri, questi altri che prima difendevano come liberi amici e fornitori di cibo, ora li ritengono alla stregua di servi, di sottomessi, di domestici».

«Sembra anche a me – disse – che un cambiamento di tal genere non possa venire che da qui».

«E allora – chiesi –, una tale forma di governo si porrà a mezza strada fra aristocrazia e oligarchia?».

«Non c'è dubbio».

«Pertanto, il cambiamento si produrrà nel modo sopra indicato. Ma una volta avvenuto, con che tipo di governo avremo a che fare? Non è forse chiaro *[D]* che, trattandosi di una realtà intermedia, *in parte riprodurrà i caratteri della prima forma di governo e in parte quelli dell'oligarchia e inoltre avrà anche dei connotati propri*?».

«È così», ammise.

«Dunque, credi che imiterà la costituzione precedente in tutti questi aspetti: nel rispetto reso all'autorità, nell'esonerare le sue forze di difesa dai lavori agricoli, dai mestieri manuali e dai commerci di altro tipo, nell'allestire mense comuni, nel favorire la ginnastica e le esercitazioni militari?».

«Sì». *[E]*

«E, invece, come propria connotazione non avrà forse questo complesso di caratteri: il timore che i sapienti accedano al potere – del resto, non ha più a disposizione gente tutta di un pezzo e di carattere saldo, ma solo gente di natura mista –, l'orientarsi verso personalità aggressive e grossolane, che sono istintivamente portate più verso la guerra che *[548 A]* la pace, il ritener lecito in tempo di

guerra il ricorso all'inganno e alle insidie, e infine il passare tutto il tempo fra una guerra e l'altra?».

«Sì».

Al che aggiunsi: «Come capita nei regimi oligarchici, costoro saranno bramosi di ricchezze, e nell'ombra ameranno perdutamente l'oro e l'argento; avranno a casa loro forzieri e casseforti, in cui tener nascoste le ricchezze, e abitazioni fortificate, veri e propri nidi impenetrabili a loro disposizione, nei quali *[B]* vanno dilapidando fortune con donne o scialacquando denaro con chiunque altro ci sta».

«Verissimo», disse.

«E quanto, per le loro voglie, son prodighi dei beni altrui, <tanto> sono avari dei propri, come quelli che pur avendo un debole per il denaro, amano possederlo di nascosto; e così anche le voglie se le toglieranno di nascosto, cercando di eludere la legge come fanno i bambini col loro padre. Tutto ciò dipende dal fatto che sono stati allevati nel culto della violenza e non della persuasione, che hanno trascurato la vera Musa *[C]* compagna della ragione e della filosofia, e hanno dato più valore alla ginnastica che alla musica».

Il confronto col cittadino dello Stato ideale evidenzia il carattere misto di bene e di male della timocrazia

«Effettivamente – osservò – tu vai esponendoci una costituzione in cui bene e male si mescolano».

«E del resto – dissi – è una costituzione mista. In essa tuttavia c'è un solo carattere dominante: il prevalere dell'aggressività e la smodata volontà di affermarsi e di godere di onori».

«Senza dubbio», ammise.

Ed io: «Ecco dunque definito come può instaurarsi una tal forma di governo e che caratteri può assumere. E per quanto questo sia un semplice abbozzo *[D]* incompleto di un modello teorico, grazie ad esso, a partire dal profilo che delinea è possibile identificare la figura dell'uomo in sommo grado giusto e in sommo grado ingiusto, mentre risulterebbe un'operazione impossibile per la sua lunghezza il passare in rassegna ogni costituzione e costume, senza tralasciarne alcun particolare».

«È vero», disse.

«E quale sarebbe l'uomo che corrisponde ad una tale forma di governo? Quale la sua formazione e la sua natura?».

Rispose Adimanto: «Penso che non differisca molto dal nostro Glaucone, almeno quanto ad ambizione di vittoria». *[E]*

Ed io notai: «Forse in questo sì, ma per altri particolari del carattere differirebbe».

«Di quali caratteri parli?».

«Egli – risposi – deve essere più ostinato, più distante dalle Muse, anche se a loro non ostile; un tipo che sa ascoltare, ma non parlare. *[549 A]* Con gli schiavi un tale uomo dovrebbe avere un comportamento brusco, ma senza quel disprezzo, che invece mostrerebbe chi ha goduto di una elevata educazione. Coi liberi sarebbe invece educato, sottomesso all'autorità, amante degli onori e del potere, che egli tende a conquistare non grazie alle sue capacità di retore o con mezzi analoghi, ma per meriti di guerra o militari. Sarebbe inoltre amante della ginnastica e della caccia».

«Non c'è dubbio – riconobbe –, questo carattere si addice ad una tal forma di governo».

«E non ti par vero – aggiunsi – che un tale personaggio, da giovane *[B]* tenderà a disprezzare le ricchezze, ma, man mano che gli anni passano, vede crescere il suo amore per esse, sia perché ha l'istinto dell'uomo avido, sia perché non ha più un rapporto

autentico con la virtù, in quanto l'ottimo custode l'ha abbandonato?».

«Quale custode?», chiese Adimanto.

«La dialettica – risposi –, addolcita dalla musica, la quale scienza è la sola che con la sua presenza riesca a conservare per tutta la vita la virtù a chi la possieda».

«Ben detto», approvò lui.

«Questo – conclusi – è il carattere del giovane timocratico, corrispondente a una tal forma di governo». *[C]*

«Precisamente».

Come l'influenza dei genitori e della gente può generare in un giovane smodata ambizione

«Ed ecco – aggiunsi – come più o meno si forma questo carattere. Talvolta, in uno Stato non ben amministrato, capita di trovare un figlio di padre galantuomo, schivo degli onori, del potere, delle risse in tribunale e di tutte le beghe di tal genere, desideroso piuttosto di una vita anonima, che non dia preoccupazioni...».

«Ma, insomma – intervenne l'altro –, vuoi dirci come si forma?».

«Innanzi tutto – ripresi –, basta che dia retta alla madre, quando si lamenta perché suo marito non è fra quelli che contano – motivo per cui, *[D]* fra le altre donne, lei è tenuta in scarsa considerazione –, oppure perché vede che non fa nulla per arricchirsi né per rispondere per le rime – davanti a tutti o privatamente per vie legali – a chi gli manca di rispetto e invece sopporta ogni cosa come se non lo riguardasse; o, anche, perché nota che egli medita ripiegato su se stesso e invece di lei, non dico che non si occupi affatto, ma comunque non si preoccupa più di tanto. Dunque, <perché si formi il carattere timocratico, basta che un figlio dia ascolto> a tutte queste lamentele, e che per di più si senta dire che suo padre non è un uomo, ma uno smidollato, e quelle solite litanie che *[E]* le donne vanno intonando in casi del genere».

«Se è per questo – osservò Adimanto – ne dicono tante, a seconda del loro umore».

«Del resto – aggiunsi –, sai bene che anche i loro domestici, talvolta di nascosto si mettono a dire cose di questo genere ai figli, per farsi vedere dalla loro parte. E così, se sanno che il loro padre non fa causa a chi gli deve del denaro o a chi ha leso in qualche altro modo i suoi diritti, vanno aizzando il giovane a punire, una volta che si sia fatto adulto, tutti costoro, *[550A]* mostrando di essere più uomo del padre. E basta che questi esca di casa perché senta raccontare o constati personalmente che quelli che badano agli affari propri si guadagnano la fama di sciocchi e di gente dappoco, mentre gli altri che si comportano in modo esattamente opposto sono portati alle stelle.

«Allora, un giovane che da un lato venga a conoscere o veda episodi di tal fatta e dall'altro senta i discorsi del padre e assista da vicino al suo comportamento, confrontandolo con quello del resto della gente, viene tirato da una parte e dall'altra: *[B]* dal padre che potenzia e fa crescere la parte razionale dell'anima e da tutti gli altri che fanno altrettanto alla parte concupiscibile e irascibile. In seguito a ciò, poiché egli non è un cattivo soggetto, ma è solo vittima di malvagie compagnie, e poiché è sollecitato da queste due forze opposte, finisce col muoversi su una via intermedia, affidando la direzione di sé alla parte mediana dell'anima e cioè a quella irascibile e litigiosa e, così facendo, diventa un uomo prepotente ed ambizioso».

«Mi sembra – osservò – che tu abbia disegnato alla perfezione la ge-

nesi di un tale carattere». *[C]*

«Eccoci dunque in possesso – dissi – del secondo tipo di costituzione e di uomo».

«L'abbiamo, eccome!», esclamò.

Lo Stato oligarchico e il tipo d'uomo che gli corrisponde

Come lo Stato timocratico si trasforma in oligarchico

«E ora, dopo tutto questo discorso, non faremo nostre le parole di Eschilo *uomo diverso si inquadra in Stato diverso*[333], oppure tenendo fede alle nostre premesse parleremo prima dello Stato?».

«Scegliamo quest'ultima via», rispose.

«E se non erro, dovrebbe essere l'oligarchia quella costituzione che segue a questa».

«Ma – domandò –, spiegaci quale forma di governo intendi col termine oligarchia».

Al che risposi: «Quel regime fondato sul censo, in cui solo *[D]* chi è ricco ha potere e i poveri non han posto nel comando».

«Capisco», disse.

«Allora il nostro primo compito sarà quello di illustrare la trasformazione dello Stato da timocratico ad oligarchico».

«Sì».

«Tuttavia – aggiunsi –, è chiaro anche a un cieco come essa avvenga».

«Come?».

«Il responsabile della rovina di questa costituzione – precisai – non è altro che quel tal forziere pieno d'oro che ciascuno possiede. E infatti, <i Custodi> piegano le leggi in modo tale da essere autorizzati a fare ingenti spese a proprio vantaggio; e così finisce che le eludono, sia loro che le loro mogli».

«È naturale», disse. *[E]*

«Dopo di ciò, io credo, la maggiora za finisce con l'assumere lo stesso comportamento di quelli, perché l'uno guarda a ciò che fa l'altro, mosso da spirito di emulazione».

«Sicuramente».

«E poi – aggiunsi –, andando avanti ad incrementare i propri beni, quanto più stimano questi, tanto meno stimano la virtù. E non è forse vero che la ricchezza e la virtù sono a tal punto differenti, che ponendo ciascuna sui bracci della bilancia li piegano in direzione opposta?».

«È proprio vero», disse.

«E dunque, quanto più in uno Stato sono tenuti in pregio le ricchezze e chi le detiene, *[551 A]* tanto più sono disprezzati la virtù e gli uomini virtuosi».

«È ovvio».

«Ora, di solito, si tende ad esercitare quello che è più apprezzato, e, viceversa, a trascurare ciò che lo è meno».

«Infatti».

«E così, al posto di uomini ambiziosi e in cerca di gloria, finiscono con l'esserci persone avide e bramose di denaro, che lodano il ricco e lo circondano di ammirazione; a lui danno libero accesso alle somme cariche dello Stato, mentre il povero non raccoglie che disprezzo».

«Non c'è dubbio».

Nella oligarchia il comando non tocca a chi è virtuoso e competente, ma a chi è ricco

«A tal punto, costoro pongono per legge delle restrizioni per chi può accedere al governo oligarchico, *[B]* fissando una certa aliquota di reddito – la quale sarà maggiore o minore a seconda della maggiore o minore radicalità di questo regime – e stabilendo che sia escluso dal governo chi non abbia un patrimonio di valore pari alla cifra stabilita. Ora, un tale sovvertimento della costituzione essi

lo impongono con la forza delle armi, oppure, in alternativa, riescono ad instaurare un siffatto tipo di governo per mezzo di intimidazioni. O non è vero?».

«È proprio così».

«Ecco, dunque, per così dire, illustrato il modo in cui si costituisce questa forma politica».

«Sì – disse –. Ma quali sono i caratteri distintitivi di questa costituzione? E quali *[C]* sono i difetti che le attribuiamo?».

«Innanzi tutto – risposi – lo stesso criterio che la costituisce qual è. Immagina un po' che cosa succederebbe se sulle navi si facessero secondo tale criterio i nocchieri, e cioè in base al reddito, cosicché un povero, foss'anche il migliore dei timonieri, non avrebbe accesso a questa funzione».

«Certo, avrebbero una navigazione molto difficile».

«E non finirebbe allo stesso modo anche la direzione di qualsiasi altra impresa?».

«Lo credo bene».

«Tranne lo Stato? – chiesi –. O anche per lo Stato?».

«Anzi, ancor più per lo Stato, perché la sua conduzione è impresa particolarmente seria e delicata». *[D]*

«Questo dunque potrebbe essere un primo difetto, certo non piccolo, dell'oligarchia».

«Certamente».

L'antagonismo fra ricchi e poveri rompe l'unità dello Stato e lo indebolisce

«E che? Quest'altro è forse di minor conto?».

«Quale?».

«Il fatto che questo Stato non sia unitario, ma, per forza di cose, duplice, l'uno costituito dai poveri e l'altro dai ricchi, e in quanto abitano ambedue nello stesso luogo, essi non cesserebbero mai di ordire trame a reciproco danno».

«Per Zeus! – esclamò –. E questo non è certo un difetto meno grave del precedente».

«Ma nemmeno quello che sto per dire è un carattere positivo: essi probabilmente non riusciranno neppure a combattere una guerra, perché, in tal caso, o sarebbero costretti a temere *[E]* ancor più dei nemici il popolo in armi a cui pure sono obbligati a ricorrere, oppure per non voler far uso di esso, si troverebbero nella necessità, al momento della battaglia, di mostrarsi davvero "oligarchici", anche perché, per avidità di denaro, si rifiuterebbero perfino di contribuire alle spese per gli armamenti».

«E ciò non è un bene».

Le disuguaglianze sociali e l'assenza di valori creano miseria e criminalità

«E poi, quell'aspetto che già prima abbiamo criticato[34] – ossia il fatto che in questo regime chi è impegnato nell'agricoltura *[552 A]* e nella vita economica è altresì tenuto a combattere – ti sembra positivo?».

«No certamente».

«Considera ora se di tutti i difetti non è proprio questo il più grave, e anche quello a cui in primo luogo si espone l'oligarchia».

«Quale dici?».

«La possibilità di mettere in vendita ogni proprio bene a vantaggio di un altro acquirente, e dopo aver tutto venduto, l'essere libero di dimorare nella Città senza avere più alcun ruolo in essa, né come uomo d'affari, né come artigiano, o cavaliere o oplita, ma semplicemente con la qualifica di povero nullatenente». *[B]*

«Sì – riconobbe lui –, l'oligarchia è la prima ad avere un tale difetto».

«Effettivamente in un tale regime questo fatto non può essere impedito, altrimenti non si troverebbero in essa quegli estremi di ricchezza e

di povertà».

«È vero».

«Fa' ora anche quest'altra considerazione.

«Quando un tale individuo dilapidava la sua sostanza, era forse in qualche modo utile alla Città nei vari sensi che abbiamo precisato? Oppure solo all'apparenza era uno dei capi, ma in realtà in essa non era né capo né sottomesso, ma semplicemente un dissipatore di fortune?». *[C]*

«È come dici – ammise –; sembrava un capo, ma era nient'altro che uno scialacquatore».

«Vuoi – gli chiesi – che diciamo che come un fuco in un favo è una vera e propria punizione per lo sciame, così un tal uomo che sia fuco in casa sua è una vera e propria disgrazia per lo Stato?».

E lui: «Ma certo, caro Socrate!».

«Però, Adimanto, il dio fece tutti i fuchi alati privi di pungiglioni, invece i nostri fuchi, quelli con tanto di piedi, se è vero che talvolta non l'hanno, tal altra ne hanno, eccome, di terribilmente pericolosi. E non diresti che alla razza priva di pungiglioni appartengano quelli che arrivano alla vecchiaia e alla morte poveri in canna, *[D]* e alla razza dotata di pungiglione tutti quelli che han fama di delinquenti?».

«È la pura verità», disse.

«È chiaro – continuai – che se in uno Stato incontri dei poveri, lì incontrerai, nascosti nel medesimo luogo, anche dei ladri, dei cacciatori di eredità, dei profanatori di templi e tutti i professionisti del crimine della medesima genia».

«Senza dubbio», disse.

«E non incontri forse nei regimi oligarchici i poveri?».

«Poco ci manca – riconobbe lui – che, al di fuori di chi ha il potere, siano tutti poveri». *[E]*

«E allora – domandai –, non dovremo dedurne che in tali regimi ci siano anche molti delinquenti con tanto di pungiglione, i quali sono sorvegliati e tenuti a freno a viva forza dalle autorità?».

«Certamente», disse.

«E la responsabilità del prodursi di tali individui non l'attribuiremmo all'incultura, all'inadeguato sistema scolastico e alla struttura della costituzione?».

«Senz'altro».

«Dunque, tale potrebbe essere lo Stato oligarchico, e tali i suoi difetti, a cui forse altri maggiori potrebbero aggiungersi».

«Forse», ammise lui. *[553 A]*

«E finalmente – dissi –, consideriamo conclusa la trattazione di questa forma di governo, che si chiama oligarchia, e che è retta da uomini scelti secondo il censo.

«A questo punto non ci resta che considerare l'uomo che le corrisponde, la sua genesi e la sua natura».

«Va bene», disse.

Le caratteristiche dell'uomo oligarchico

«E il modo in cui si passa dall'uomo timocratico a quello oligarchico non sarà soprattutto questo che sto per dire?».

«Quale?».

«Quando un figlio dapprima imiti il padre e ne segua le orme, e poi *[B]* all'improvviso lo veda scontrarsi con le istituzioni dello Stato come con uno scoglio e in ciò perdere ogni suo bene e se stesso; <ad esempio>, dopo che egli sia stato generale dell'esercito o responsabile di una qualche carica importante, lo veda trascinato da falsi testimoni in processo, e condannato alla pena capitale, o a quella dell'esilio, o della privazione dei diritti civili o della confisca totale dei beni».

«È probabile», ammise.

«E allora, caro amico, lo spettatore

di tali misfatti, la vittima di questa ingiustizia, che d'altra parte ha perso ogni avere, preso da sconforto, io credo che non metterà molto a buttare a gambe all'aria giù dal trono *[C]* della sua anima il desiderio di gloria e l'istintivo ardimento.

«Così, umiliato dall'indigenza, e volto alla ricerca del guadagno, risparmiando tenacemente, soldo su soldo, a forza di lavoro, si ricostruirà un altro patrimonio.

«E a tal punto, non pensi che un siffatto individuo porrà su quel trono l'avidità e l'amore del denaro, e li stimerà alla stregua del Gran Re[335], cingendoli di tiare, collane, e scimitarre?».

«Immagino proprio di sì», rispose. *[D]*

«E quell'uomo, io penso, ponendo la facoltà razionale e l'ardimento ai piedi di quei vizi, uno a destra e uno a sinistra, li sottometterà come schiavi; alla razionalità non permetterà d'avere altro pensiero e altra mira se non quelli che tendono a incrementare la sua fortuna perché non resti esigua.

«Così, all'ardimento non lascerà ammirare e onorare niente altro al di fuori della ricchezza e di chi la detiene, né gli concederà di tendere a un diverso ideale che non sia il possesso della ricchezza o dei mezzi che portano ad essa».

«Non v'è trasformazione – osservò – tanto repentina e violenta come quella di un giovane che passi dalla fase in cui apprezza gli onori a quella in cui ama le ricchezze». *[E]*

«E costui – domandai – non è proprio l'uomo tipico del regime oligarchico?».

«Effettivamente, il suo cambiamento è quello caratteristico di un uomo che rispecchia i tratti del regime politico oligarchico».

«Vediamo se li rispecchia veramente». *[554 A]*

«Vediamolo!».

La strutturale analogia fra lo Stato oligarchico e il suo cittadino

«In primo luogo, un tratto in comune non è forse il fatto che ambedue danno la massima importanza al denaro?».

«Come no?».

«E poi è economo e lavoratore. Dei suoi desideri tende a soddisfare solo i necessari, e per i rimanenti non riserva neppure una lira; anzi li considera capricci e come tali li domina».

«Indubbiamente».

«È un uomo meschino – seguitai –, che trasforma tutto in moneta; un individuo che accumula; insomma, uno di quelli che vanno a genio alla massa. *[B]* E non potrebbe essere questo l'uomo tipico di una tal forma di governo?».

«Mi pare proprio – rispose –; non per nulla le ricchezze sono l'ideale sommo sia per lui che per lo Stato».

«Non credo neppure – continuai – che lo sfiori l'idea di darsi un'educazione».

«Non mi sembra il tipo – disse –. Altrimenti non avrebbe posto a capo del coro un cieco[336], a cui riserva tali onori».

«Va bene – osservai –. Considera però quest'altro fatto. Non dovremo ammettere che in lui, proprio per effetto dell'incultura, si generano passioni degne di un fuco, ossia quelle *[C]* connesse all'avarizia o alla malvagità, trattenute a forza dal prevalere dell'altro interesse?».

«Senz'altro», rispose lui.

«E sai – dissi – dove devi guardare per coglierlo sul fatto nelle sue cattive azioni?».

«Dove?», domandò.

«Nei casi in cui è scelto come tutore degli orfani, o in situazioni analoghe in cui ci sono molte occasioni per compiere il male».

«È vero».

«E allora, non è forse evidente che un tal individuo anche in tutti gli altri rapporti con la gente in cui può far bella figura, atteggiandosi a uomo onesto è costretto a trattenere i malvagi desideri presenti in lui, *[D]* facendo forza su se stesso quanto basta? E non è pure vero che egli fa ciò non già nella convinzione che essi non siano il meglio per lui, e tanto meno moderandoli a forza di ragionamenti, ma perché non ha altra scelta e perché ha paura, anzi terrore, di perdere il resto della sua fortuna?».

«Non c'è dubbio», ammise lui.

Ed io: «E per Zeus, caro amico, quando le circostanze impongono di spendere beni altrui, tu troverai in molti di questi individui, quelle passioni che per istinto sono presenti nei fuchi».

«E in grande abbondanza», ribadì.

«Pertanto un uomo di tal genere non potrebbe mai essere in pace con se stesso; anzi <come uomo> non potrebbe neppur costituire un'unità, ma sarebbe come sdoppiato, in sé avendo passioni migliori che per lo più *[E]* la spuntano su quelle peggiori».

«È proprio così».

«In questo senso non credo di sbagliare dicendo che un uomo siffatto apparirebbe alla massa come un tipo particolarmente per bene; ma l'autentica virtù dell'anima, quella che nasce dalla pace e dall'equilibrio interiori, sarebbe comunque lontana mille miglia da lui».

«Pare anche a me».

«D'altra parte, se facciamo riferimento alla sfera privata, un tipo così taccagno sarebbe *[555 A]* un ben misero concorrente nella Città, sia che si tratti di competere per la vittoria che di eccellere nelle belle imprese. Effettivamente, egli, in quanto non vuole spendere denaro per fare bella figura o per concorrere in queste gare, timoroso che il desiderio di folli spese, una volta chiamato in aiuto come alleato per vincere la competizione, rimanga poi in lui ben desto, conduce la sua battaglia investendo pochi denari – non per niente è fautore di un governo di pochi! –, e così per lo più esce sconfitto, ma non impoverito».

«È proprio così».

«A questo punto, potremo avere ancora dubbi nel considerare l'uomo avido e taccagno simile al governo oligarchico?». *[B]*

«Neanche uno», disse.

Lo Stato democratico e il tipo d'uomo che gli corrisponde

La pratica dell'usura, rovinando molti giovani, determina un clima di instabilità politica

«Dopo quanto si è detto mi sembra necessario prendere in esame la democrazia, quale sia la sua genesi e quali i suoi caratteri una volta instaurata. In questo modo, dopo aver identificato il carattere dell'uomo che le corrisponde, si potrà sottoporlo a giudizio».

«Certo – osservò lui –, sarebbe un modo di procedere in linea con le nostre premesse».

«E dunque – proseguii –, non è forse vero che il passaggio da una forma di governo oligarchica ad una democratica[337] avviene nel modo seguente: ossia per effetto del desiderio insaziabile di quello che viene additato come bene, cioè a causa dell'imperativo ad accumulare ricchezza ad ogni costo?».

«In che maniera?». *[C]*

«Così. Dato che nella oligarchia chi esercita il potere lo esercita in forza della sua ricchezza, costoro hanno tutto l'interesse a non impedire con apposite leggi che i giovani, quelli più scriteriati, possano spendere dan-

do fondo ai propri averi, perché, in tal modo, acquistando i loro beni e dando denaro a prestito, aumentano la loro ricchezza e il loro prestigio».

«Esattamente».

«A tal punto non è del tutto evidente che a livello politico, il privilegiare la ricchezza e il mantenere la giusta dose di temperanza risulta di fatto *[D]* impossibile per i cittadini, i quali si trovano nella necessità di trascurare o l'una o l'altra?».

«Certo è chiaro», disse.

«Allora chi nei regimi oligarchici lascia i giovani abbandonati a se stessi, liberi e senza freni, talvolta riduce sul lastrico anche uomini di buona famiglia».

«Puoi dirlo forte!».

«Mi pare già di vederli questi sfaccendati nelle loro Città, in agguato, armati di pungiglioni, alcuni carichi di debiti, altri ormai privi di reputazione, altri ancora oppressi dall'una e l'altra condizione! Non fanno che odiare e tramare insidie ai danni di chi s'è impadronito dei loro beni e di chiunque altro, *[E]* sempre in attesa di sconvolgimenti politici».

«È così».

«Dall'altra parte gli usurai li guardano di sottecchi, senza neanche dar mostra di notarli; eppure, buttandogli davanti del denaro, sono già pronti a colpire qualche altro giovane non appena abbia un punto debole, a intascare i lauti interessi generati dal capitale originario, *[556A]* in tal modo incrementando il numero dei fuchi e dei pezzenti che ci sono in Città».

«E – disse lui – come potrebbero costoro non essere tanto numerosi?».

«E non si sognano neppure di spegnerlo questo male che ormai divampa, né in quel modo che si è detto – ossia impedendo che i giovani abbiano la piena disponibilità dei propri beni –, né in quest'altro, cioè ponendo fine a una tal piaga in virtù di un'altra legge».

«Quale legge?».

«Una norma che segue a quella di prima, e obbligherebbe i cittadini a comportarsi onestamente. Se infatti, la legge prescrivesse che *[B]* in genere la stipula di contratti consensuali avviene a rischio e pericolo dei contraenti, chi impresta denaro nello Stato avrebbe meno possibilità di arricchirsi così spudoratamente, e sarebbero anche molto meno numerosi i mali del tipo di quelli che abbiamo descritto».

«Molto meno», disse.

La democrazia si realizza quando i poveri prevalgono sui ricchi

«Ora – ripresi –, chi comanda ha ridotto i suoi sottoposti in tali condizioni proprio per questi motivi. E se si guarda a loro stessi e ai loro figli, non si potrebbe forse dire che sono giovani dalla vita disordinata, neghittosi nel corpo e *[C]* nell'animo, deboli e imbelli sia di fronte ai piaceri che ai dolori?».

«Come no?».

«D'altra parte, loro stessi che non s'occupano d'altro che del denaro riservano forse maggior cura alla virtù di quelli che sono poveri?».

«No di certo».

«E poi, fra uomini così malridotti, quando si trovino padroni e sudditi a contatto di gomito o in una marcia o in altre riunioni, o in processioni religiose, o in spedizioni militari, o semplicemente come compagni di navigazione, o commilitoni, o a dividersi *[D]* gli stessi rischi e si guardano l'un l'altro, in questi casi non saranno i poveri ad essere disprezzati dai ricchi.

«Anzi, il povero che di solito è un uomo asciutto e bruciato dal sole, quando viene schierato in battaglia a fianco del ricco, che al contrario ha il pallore di chi è cresciuto al riparo dal sole ed è appesantito da molto grasso

in eccesso, e lo vede ansimare e in grave difficoltà, non pensi che sia portato a ritenere che se questi ricchi sono divenuti tali è solo per la sua ignavia? E poi quando i poveri si ritrovassero soli fra di loro, non credi che si direbbero l'un l'altro: "Questi uomini ormai sono nostri: *[E]* gente da nulla!"?».

«Lo credo bene – rispose – che si comportino così».

«Dunque, come a un corpo malaticcio basta un nonnulla che venga dal di fuori per causare un malanno, e talvolta anche senza influenze esterne è di per sé sottosopra, allo stesso modo per uno Stato che si trovi nelle condizioni di quel corpo è sufficiente un accidente qualsiasi, anche irrilevante, perché cada ammalato affetto da una lotta intestina, vuoi perché una fazione chiama rinforzi da altri Stati oligarchici e un'altra da Stati democratici, vuoi perché anche in assenza di interventi dall'esterno, lo Stato è talora in rivolta». *[557 A]*

«È proprio così».

«A parer mio, la democrazia si instaura quando i poveri hanno la meglio, e quelli della fazione opposta, in parte sono sterminati, in parte esiliati. Coi rimanenti vengono equamente divise le cariche e i poteri, il più delle volte estraendoli a sorte».

«È così – disse – che si instaura la democrazia, sia che essa si imponga con la forza delle armi, sia per defezione di una parte, colta da timore».

Individualismo, anarchia e sfrenata libertà sono i tratti tipici dell'uomo democratico

«Ora – domandai –, in che modo costoro sono organizzati? E come *[B]* sono i caratteri tipici di questa forma di governo? È evidente che l'uomo con questo carattere risulterà essere l'uomo democratico».

«Chiaramente», disse.

«Non credi che l'uomo democratico sia innanzi tutto libero, e che lo Stato medesimo sia in ogni suo aspetto permissivo, e che in esso ci sia libertà di espressione e la possibilità di fare ciò che più aggrada?».

«Così almeno si dice», rispose.

«E si sa che dove c'è eccessiva tolleranza, ognuno organizza la sua vita secondo una sua regola particolare, a propria completa discrezione».

«È risaputo». *[C]*

«Allora, in un regime siffatto, si incontrerebbero per lo più uomini di ogni tipo e specie».

«Altro che!».

«Sta' a vedere – esclamai – che questa finisce con l'essere la migliore delle forme di governo! Un tale Stato vivacizzato da ogni tipo di costume apparirebbe magnifico come un mantello ricamato di fiori sgargianti di ogni genere. E forse – aggiunsi – anche questo Stato sarebbe giudicato bellissimo dalla maggioranza che si comporta come i fanciulli e le donne quando ammirano vesti variopinte».

«Non c'è dubbio» ammise lui. *[D]*

Ed io: «Caro mio, in un tale Stato è anche agevole individuare una forma di governo».

«Perché?».

«Perché a causa della libertà che in esso vige ne possiede di ogni genere. Quasi quasi, per uno che, come noi stiamo facendo, avesse in animo di fondare una Città, converrebbe decisamente recarsi in uno Stato democratico, e, come fosse al mercato dei governi, scegliersi quel regime che più gli piace, e una volta scelto metterlo in atto». *[E]*

«Certo – ammise –, che di modelli non gliene mancherebbero».

«E – continuai – il fatto che in una tale Città non ci sia alcun bisogno di assumersi la responsabilità del comando, neppure se avessi tutte le doti per farlo; e neanche saresti tenuto ad obbedire, se non lo desideri, né a

combattere quando gli altri combattono, o ad essere in pace quando gli altri lo siano, posto che tu non voglia esserlo; e poi se a ciò aggiungi che quand'anche una legge ti vietasse d'aver posti di comando o di far parte della magistratura, ciò non di meno, *[558 A]* se la cosa ti aggrada, tu non dovresti astenertene; ebbene, di primo acchito, non diresti che è portentoso e dolce un tale sistema di vita?».

«Forse – disse –, almeno sulle prime».

«E inoltre, non è davvero squisita la mitezza di certe sentenze? O non vedi risiedere tranquilli e passeggiare in mezzo alla Città uomini condannati a morte o all'esilio, e gironzolare qua e là non visti né notati da alcuno, come fossero eroi?[338]».

«Ne ho visti più d'uno». *[B]*

«<E come giudicare> l'arrendevolezza e il totale lassismo di questa forma di governo, direi di più, il disprezzo per quei criteri che noi abbiamo esposto con tanto impegno, quando ponevamo i fondamenti dello Stato? Allora si sosteneva che un individuo, per quanto dotato di una natura più che buona, non potesse mai diventare un virtuoso, se fin da bambino, nel gioco, non si fosse abituato alle cose oneste e poi non si fosse applicato completamente ad esse. Ora, invece, a tutti questi criteri si passa sopra con spavalderia, né ci si preoccupa da quale genere di formazione deriva chi gestisce la vita politica ed anzi si onora chiunque, *[C]* basta che si proclami amico del popolo.».

«Gran bell'usanza davvero», osservò.

«Dunque – ripresi –, questi e altri asimili sono i tratti tipici della democrazia, la quale certamente ha tutta l'aria di essere una forma di governo civile, non autoritaria e pluralista, che sa diffondere un certo principio di uguaglianza agli uguali e ai disuguali».

«Dici cose perfino ovvie», osservò.

Nell'uomo democratico prevalgono i desideri non necessari

«Passando alla sfera privata – ripresi –, considera qual è l'uomo tipico <della democrazia>. Non dovremo, come già abbiamo fatto per il corrispondente regime, considerare innanzi tutto il modo in cui si origina?».

«Sì», disse.

«E non potrebbe essere questo? Poniamo che quel tal cittadino avaro, rappresentante di una mentalità oligarchica, abbia un figlio e da buon padre lo allevi *[D]* secondo i suoi propri costumi».

«E allora?».

«Poniamo pure che anche questo figlio domini i piaceri che sono in lui; intendo dire quelli che comportano una spesa e non procurano guadagno: in breve, i piaceri non necessari».

«È chiaro», disse.

«Vuoi, però – suggerii –, che, per sgombrare il campo da equivoci, in primo luogo definiamo che cosa si intende per desideri necessari e non necessari?».

«Sì, lo voglio», rispose.

«Non è forse giusto *[E]* chiamare necessari quei desideri che non possono essere rimossi e inoltre quelli la cui soddisfazione comporta a noi un vantaggio? In effetti, la nostra natura necessariamente ci predispone sia verso gli uni che verso gli altri. O non è così?».

«Certamente». *[559 A]*

«È dunque legittimo attribuire ad essi il carattere della necessità».

«Sì, è legittimo».

«E poi? Quei desideri che al seguito di un precoce allenamento si possono eliminare e che oltre a ciò quando li abbiamo non recano alcun bene, e talora anzi ci arrecano un grave

danno, non faremmo bene a chiamarli non necessari?».

«Faremmo bene».

«Vogliamo, allora, fornire esempi di ambedue, per avere un saggio di essi?».

«È necessario».

«Dunque, il desiderio di nutrirsi quanto basta alla salute e alla buona forma fisica, *[B]* vale a dire, il desiderio del pane e del companatico, non dovrebbe risultare necessario?».

«Credo di sì».

«E il desiderio del pane è doppiamente necessario, e perché è utile e perché, se cessasse, toglierebbe la possibilità di vivere».

«Sì».

«Invece, la voglia del companatico è necessaria in quanto giova alla buona forma».

«Indubbiamente».

«Ma il desiderio che andasse oltre tale misura – e cioè quello di cibi più raffinati di questi – e che, d'altra parte, quando fosse tenuto a freno fin dalla giovinezza, grazie ad una sana educazione, potrebbe essere per lo più messo fuori causa, non lo chiameresti *[C]* a buon diritto non necessario, tanto più che esso reca danno al corpo e all'anima sia riguardo alle facoltà intellettive che al dominio degli istinti?».

«Certo, con ogni diritto lo si chiamerebbe così».

«E allora non potremmo chiamare questi ultimi desideri costosi, gli altri invece desideri vantaggiosi in quanto, appunto, nella pratica recano vantaggio?».

«E come no?».

«E non dovremo dire la stessa cosa per i piaceri sessuali e per altri ancora?».

«Lo stesso».

«Ora noi affermiamo che colui al quale poc'anzi abbiamo assegnato il nome di fuco è l'uomo invaso da questi piaceri e desideri, *[D]* predominando in lui quelli non necessari; invece nell'uomo oligarchico e avaro prevalgono i piaceri e i desideri necessari».

«E perché no?».

In assenza di educazione l'anima diviene teatro di opposte passioni che soppiantano ogni virtù

«Ma – seguitai – torniamo a trattare del modo in cui l'uomo da oligarchico si trasforma in democratico. A me pare che il più delle volte la trasformazione avvenga così».

«Come?».

«Quando capita che un giovane, allevato nel modo che si diceva, e cioè senza una vera educazione e all'insegna dell'avarizia, trova gusto al miele dei fuchi, e condivide la compagnia di questi esseri focosi e terribili, capaci di suscitare infiniti piaceri di ogni genere e tipo, allora puoi ritenere *[E]* che questo sia l'inizio della sua trasformazione: il suo temperamento oligarchico lascia il posto a quello democratico».

«È proprio inevitabile che così avvenga», disse.

«Del resto, se lo Stato modificava la sua struttura quando giungevano aiuti dall'estero all'opposizione – e s'intende che l'alleanza è fra gente della stessa tendenza politica –, perché non dovrebbe fare altrettanto anche il giovane, allorché alla parte del suo temperamento che è all'opposizione vengono in aiuto dall'esterno certi tipi di desideri che le sono affini e congeneri?».

«Senza dubbio».

«E se poi un rinforzo di natura opposta venisse alla componente oligarchica del suo carattere, poniamo dal padre o *[560 A]* da qualche altro parente, a forza di ammonimenti e rampogne, allora nel suo intimo si scatenerebbero spinte e controspinte; insomma una vera e propria battaglia

di una parte di sé contro l'altra».

«Come no?».

«E io immagino che qualche volta la componente democratica ceda il passo a quella oligarchica, e dei desideri che essa aveva alcuni vadano persi, altri vengano espulsi per un certo pudore che nasce nell'anima del giovane, la quale, in tal caso, ritornerebbe all'ordine».

«Talvolta sì», ammise.

«Tuttavia, in seguito, immagino che altri desideri *[B]* non dissimili da quelli estromessi tornino ad alimentarsi e si rafforzino e crescano di numero, certo a motivo della incompetenza del padre ad essere educatore».

«In effetti – riconobbe – le cose di solito vanno proprio in questo modo».

«Questi desideri, dunque, lo trascinano alle solite compagnie, e di nascosto incrociandosi gli uni con gli altri vanno moltiplicandosi in gran numero».

«Altro che».

«A lungo andare, poi, prendono possesso della fortezza dell'anima, rendendosi conto che essa è vuota di nozioni, di studi elevati, e di validi ragionamenti, i quali, nella mente degli uomini prediletti dagli dèi, costituiscono i più strenui guardiani e difensori»[339]. *[C]*

«Certo, e di gran lunga!», disse.

«A tal punto vengono a galla opinioni e discorsi del tutto infondati e falsi che, sostituendosi a quelli veri, ne prendono il posto».

«Non c'è il minimo dubbio», ammise lui.

«E quest'uomo non torna forse dai famosi Lotofagi, a condividerne la casa?[340] E se dai suoi parenti giungesse qualche altro sostegno alla parte parsimoniosa della sua anima, quei tali discorsi campati per aria chiuderebbero i passaggi delle mura regali che hanno in sé, e impedirebbero l'arrivo dei soccorsi. D'altra parte, non danno neppure accoglienza *[D]* ai saggi consigli dei cittadini anziani, anzi, siccome alla fine della battaglia sono proprio questi vani discorsi ad uscir vincitori, senza tenerne alcun conto, finisce che mettono al bando il pudore, chiamandolo stoltezza, che espellono la temperanza coprendola di insulti e dandole il nome di viltà; e così pure danno il benservito all'equilibrio e alla parsimonia nelle spese presentandoli come spilorceria e rozzezza, grazie anche alla complicità di molti insidiosi desideri».

«Proprio così».

«E dopo che hanno svuotato e ripulito l'anima di chi è *[E]* in loro potere e iniziato ai loro misteri, ecco che introducono la sopraffazione e l'anarchia, la dissolutezza e l'impudenza, agghindate di splendenti corone e con gran seguito, e così plaudendole e blandendole, chiamano buone maniere la prepotenza, libertà l'anarchia, *[561 A]* munificenza la dissolutezza, coraggio la sfrontatezza.

«Non è forse questo – domandai – il modo in cui un giovane da una formazione che fa leva sui desideri necessari passa alla più totale libertà e rilassatezza nel concedersi a desideri non necessari e niente affatto utili?».

«Non c'è il minimo dubbio», rispose.

L'anima dell'uomo democratico è volubile e priva di equilibrio

«Ora, io mi figuro che un tipo siffatto vada spendendo soldi, fatiche e tempo per i piaceri non necessari, non meno che per quelli necessari. Tuttavia, se la fortuna lo assiste e non si lascia andare alla pazza gioia, ma col passare degli anni, superata la fase acuta delle passioni *[B]* riacquista un po' della virtù che aveva perduto, non consegnandosi totalmente ai desideri sopraggiunti, allora può trascorrere la vita in equilibrio fra un piacere e l'al-

tro, affidando la guida di sé, per così dire, al primo piacere che il caso gli mette innanzi, fino a che non se ne sia totalmente saziato, per poi passare ad un altro, senza tralasciarne nessuno, dato che li coltiva tutti allo stesso modo».

«Esattamente».

«Ma il discorso veritativo – seguitai –, quello non l'accoglie né lo fa entrare nella sua fortezza; anzi, se qualcuno gli ricordasse che *[C]* certi piaceri vengono da desideri buoni e leciti, e altri da desideri illeciti, e che i primi vanno coltivati e tenuti in pregio, mentre i secondi vanno repressi e tenuti a freno, egli a ognuna di queste considerazioni risponderebbe con un cenno di diniego, affermando che tutti i desideri sono uguali e degni di uguale considerazione».

«Certo – ammise –, un uomo dotato di una tale mentalità non potrebbe fare altrimenti».

«In poche parole – ripresi – un tipo siffatto passerebbe la sua vita togliendosi soddisfazioni a seconda del desiderio che prevale; talora nell'ebbrezza o fra suoni di flauto, tal altra fra digiuni e brindisi d'acqua; *[D]* talvolta passando il tempo in esercizi ginnici, tal altra nell'ozio più assoluto e qualche volta addirittura avendo l'aria di darsi alla filosofia. Spesso poi si atteggerebbe a uomo politico, e allora <lo vedresti> saltare su nell'assemblea a dire e fare quel che gli passa per la mente; e quando gli venisse la voglia di emulare i militari, sarebbe tutto dalla loro parte, e lo stesso farebbe a riguardo degli uomini d'affari. E così il suo modo di vivere non ha né un criterio né una legge, ma chiamando la sua bella vita, spensierata e dolce, la consuma tutta in tale maniera». *[E]*

«Hai fatto – disse lui – un quadro perfetto della vita dell'uomo tipico dello Stato in cui la legge è uguale per tutti».

«E credo anche che sia una vita tutt'altro che monotona, ricca delle più svariate usanze, e che chi la vive sia bello e imprevedibile, né più e né meno dello Stato <che rappresenta>.

« Peraltro, molti uomini e molte donne invidierebbero il suo modo d'essere, in quanto riassume in sé i paradigmi di un gran numero di costituzioni e di atteggiamenti».

«Proprio così», ammise. *[562 A]*

«Costui, dunque, sia messo in conto alla democrazia, come un uomo che può dirsi davvero democratico».

«E che lo sia!», concluse lui.

Lo Stato tirannico e il tipo d'uomo che gli corrisponde

Il confondere la libertà con la licenza porta all'anarchia

«A tal punto – aggiunsi –, non ci resta che esaminare la più bella forma di governo e l'uomo più bello; intendo dire la tirannia e il tiranno».

«È evidente», disse.

«Allora, caro amico, come nasce la tirannide? Direi che è ovvio che essa tragga origine dalla democrazia»[341].

«Non c'è dubbio».

«Non sarà per caso che il modo in cui si sviluppa la democrazia dalla oligarchia sia identico a quello in cui *[B]* si genera la tirannia dalla democrazia?».

«E quale sarebbe questo modo?».

«Il bene – precisai – che ci si poneva come ideale, e sul quale si fondava l'oligarchia, era la ricchezza. Non è vero?».

«Sì».

«E il desiderio insaziabile di ricchezze e il sacrificare ogni altro interesse a quello per il denaro fu appunto la causa della decadenza di un tal regime».

«È così», disse.

«E non è forse vero che anche la

democrazia si prefigge un certo bene, e che è proprio il desiderio smodato di questo bene a portarla alla perdizione?».

«E quale è secondo te il bene che essa si prefigge?».

«La libertà – risposi –. Perché in un regime democratico *[C]* tu sentirai ripetere che proprio la libertà è ritenuta come la cosa più preziosa, e che pertanto l'uomo libero per natura non potrebbe che scegliere questo Stato come sua residenza».

«In effetti – ammise –, questo argomento è ripetuto più e più volte».

«E allora – seguitai –, per tornare a quello che si diceva, non dobbiamo pensare che sia l'insaziabile ricerca di questo bene, e l'abbandono in cui gli altri sono lasciati a determinare la decadenza di una tale forma politica e il sorgere dell'esigenza della tirannide?».

«In quale maniera?», chiese.

«A mio giudizio, quando uno Stato democratico, nella sua sete di libertà, *[D]* si trova ad essere accudito da cattivi coppieri, bevendo di questa libertà allo stato puro e più del lecito, se ne ubriaca, e allora quei governanti che non siano più che disponibili e propensi a concedere la massima libertà, li perseguita, incolpandoli di scelleratezza e di atteggiamento autoritario».

«Fanno proprio così», riconobbe.

«E poi – aggiunsi –, quelli che si mostrano obbedienti alle autorità li screditano chiamandoli uomini servili, gente da nulla; al contrario stimano ed esaltano i comandanti che si atteggiano a subalterni, e i subalterni che si atteggiano a comandanti, sia in privato che in pubblico. Del resto, non è fatale che in uno Stato di tal genere l'amore per la libertà sovrasti ogni altro?». *[E]*

«E come no?».

«E inoltre – aggiunsi –, esso si introduce nelle case dei privati, e l'anarchia finisce col mettere radici perfino negli animali».

«Ma – obiettò –, come possiamo dire una cosa simile?».

L'anarchia porta al rifiuto del principio di autorità

«Ad esempio – dissi –, il padre impara a mettersi sullo stesso piano di un giovane e a temere i figli, e parimenti il figlio si sente sullo stesso piano del padre, non avendo nei riguardi dei suoi genitori nessun rispetto né timore; e tutto ciò in quanto vuol essere un uomo libero. E pure un meteco vorrà avere i medesimi diritti *[563 A]* di un cittadino, e un cittadino di un meteco, e lo stesso vale per lo straniero».

«Le cose van proprio così», ammise.

«Certo – seguitai –, avviene questo ed altre cose più banali. In un tale ambiente il maestro ha paura degli studenti e se li tiene buoni. Da parte loro gli scolari non tengono in nessun conto i maestri, e così pure i pedagoghi. Insomma, i giovani si danno le arie da uomini maturi e han sempre da ridire a parole e a fatti. Gli uomini maturi, invece, vogliono portarsi al livello dei giovani e così fanno sfoggio di atteggiamenti spigliati e scherzosi, *[B]* per imitarli e per non passare per scorbutici e autoritari».

«Esattamente», disse.

«Ma – continuai –, in questa forma di governo, il colmo a cui giunge la libertà della massa, caro amico, si ha quando gli schiavi e le schiave acquistati sul mercato sono non meno liberi di chi li ha comperati. E per poco non dimenticavamo di citare quale parità di diritti e qual grado di libertà ci siano ormai fra donne e uomini, e fra uomini e donne». *[C]*

«E perché – domandò – con Eschilo non dovremmo dire quella certa espressione che ci vien alle labbra?».

«Se è per questo – intervenni – la

dico io. Nessuno, se non lo constatasse di persona, potrebbe convincersi di quanto gli animali domestici siano più liberi qui che non altrove. Davvero, come dice il proverbio, le cagne sono identiche alle loro padrone, e lo stesso vale per i cavalli e per gli asini. Questi con passo solenne sono soliti muoversi in tutta libertà, ed anzi, per la strada travolgono chi di volta in volta incontrano, se non riesce a scansarli. E allo stesso modo tutto il resto avviene *[D]* all'insegna della più totale libertà».

«Tu traduci in parole il mio sogno – disse –. Anch'io di frequente sono vittima di queste circostanze, quando mi reco in campagna».

«Ora – seguitai –, se si sommano tutti questi elementi, non vedi come il risultato renda labile l'anima dei cittadini, cosicché basta che uno osi solo proporre una qualche forma di sudditanza, perché essi si inalberino e non ne vogliano sapere? In questo modo, tu lo sai bene, essi finiscono col non tenere in conto neppure le leggi scritte o non scritte, pur di non avere sopra di sé nessuno che in alcun modo la faccia *[E]* da padrone».

«Lo so fin troppo bene», disse lui.

Ed io: «Eccoti, caro amico, in tutta la sua bellezza ed esuberanza il principio da cui germina la tirannide, almeno per quanto mi risulta».

«Esuberante, non c'è che dire! – esclamò –. Ma poi, come si va avanti?».

Come una società troppo libera cada fatalmente nella più dura servitù

«Quella stessa infezione – risposi – che aveva colpito l'oligarchia e l'aveva portata alla morte, ora si diffonde anche in questo tipo di governo, ma in una forma resa più acuta e virulenta dalla sproporzionata libertà, in modo tale che la democrazia ne risulta soggiogata. Certo che ogni azione esagerata di solito produce una reazione altrettanto grande e contraria, così nel clima, come anche *[564 A]* nelle piante, nei corpi e non meno nei regimi politici».

«È logico», disse.

«D'altra parte è evidente che una libertà spinta all'eccesso si rivolti in una schiavitù spinta all'eccesso, così nella sfera privata come in quella pubblica».

«Senz'altro».

«Di conseguenza – aggiunsi –, è altrettanto logico che la tirannia non possa sorgere da nessun'altra forma di governo che dalla democrazia, se, come credo, la più assoluta e la più dura schiavitù deve venire da una estrema libertà».

«Ciò è logico», notò.

«Tuttavia – seguitai –, non mi sembra che sia questo quel che tu volevi sapere, ma quale sia *[B]* il germe che insediandosi tanto nella oligarchia, quanto nella democrazia, rende quest'ultima schiava».

«Ben detto», approvò lui.

«Intendevo parlare – precisai – di quella categoria di individui oziosi e spendaccioni, dei quali la parte più risoluta fa da guida, mentre gli altri, i più indecisi, seguono. Prima li avevamo paragonati ai fuchi: a seconda dei casi, fuchi con o senza pungiglione».

«E avevamo le nostre ragioni», ribadì.

«Questi due tipi di cittadini in ogni forma di governo sono elementi perturbatori, come nel corpo le secrezioni della bile e del catarro. Nei loro confronti *[C]* il medico esperto, e così pure il legislatore dello Stato, devono prendere le loro precauzioni come farebbe un buon apicultore, innanzi tutto badando che non si insedino, e poi qualora riescano a insediarsi, facendo in modo che vengano al più presto estirpati insieme coi propri favi».

«Sì, per Zeus! – esclamò –. È pro-

prio così che si deve fare».

«Ma – aggiunsi –, per vedere meglio ciò che ci interessa, affrontiamo la questione a da questo punto di vista».

«Quale?».

L'avidità induce i politici disonesti a perseguitare i ricchi per rubare i loro beni

«Dividiamo in via teorica lo Stato democratico in tre classi, *[D]* così come effettivamente è. Una classe è questa che si forma in esso – ma in misura non minore anche nella oligarchia –, per effetto della esagerata libertà».

«È così».

«Solo che in questa forma di governo è molto più battagliera che in quella».

«Come mai?».

«Là non ha peso politico, è estromessa dal potere, e perciò non ha esperienza ed è poco combattiva. Nella democrazia, invece, tranne che in rari casi, essa costituisce l'avanguardia, e la sua parte più agguerrita parla e agisce, mentre tutti gli altri si ammassano sotto il palco e coi loro strepiti tengono lontano *[E]* chi vuole esprimere altre opinioni. Ed è così che in un tal regime tutto il potere, o poco meno, finisce nelle mani di costoro».

«È davvero così», ammise.

«Ma c'è un'altra classe che sempre si stacca dalla massa».

«Quale?».

«In un contesto in cui tutti cercano di arricchirsi, chi per natura è più bravo quasi sempre diventa più ricco».

«È logico».

«Così io mi immagino che presso di loro i fuchi trovino grande abbondanza di miele, bell'e pronto da succhiare».

«E del resto – osservò –, come potrebbe uno succhiar miele da chi ne ha poco?».

«Direi che questi ricchi meriterebbero il nome di foraggio per fuchi».

«Quasi quasi», ammise lui. *[565 A]*

«Il popolo poi potrebbe costituire la terza classe; e si tratta di uomini non ricchi che pensano al proprio lavoro, si mantengono estranei agli affari politici e hanno per lo più poche risorse. In democrazia è questa la classe che, quando si riunisce, ha maggior potere, perché è la più numerosa».

«Sarà pur così – osservò –, ma è anche vero che non ama far riunioni di frequente, a meno che non gli si dia parte del miele».

«E infatti ne ha parte – replicai –, ogni qual volta i suoi capi riescono a depredare chi ha ricchezze, per distribuirle alla massa, una volta tolta la gran porzione che trattengono per sé». *[B]*

«È vero – disse –, le parti si fanno proprio in questa maniera».

«Penso però che le vittime di queste spogliazioni siano costrette a difendersi, parlando al popolo e ricorrendo a tutti i mezzi possibili».

«E come no?».

«E dunque, anche se non hanno alcun progetto eversivo, gli altri li accusano di cospirazione contro il popolo e di tendenze oligarchiche».

«Eccome!».

«Così succede che questi uomini, a furia di vedere il popolo *[C]* schierarsi contro di loro ingiustamente – certo non di sua volontà, ma perché male informato e ingannato dai sobillatori –, volenti o nolenti finiscono con sposare davvero la causa dell'oligarchia, non tanto per propria scelta, quanto come un altro doloroso effetto prodotto da quel fuco con la sua puntura».

«Non c'è dubbio».

«Ed ecco fioccare i processi, le denunce, le liti degli uni contro gli altri».

«E in che numero!».

«Del resto, non è forse vero che il

popolo di preferenza è solito mettere al vertice un solo uomo che poi nutre e rafforza nel suo potere?».

«È sua abitudine, in effetti». *[D]*

«E allora – dissi –, è chiaro che il tiranno quando prende piede, da nessun'altra parte potrebbe fiorire se non mettendo radici nel tribunato del popolo».

«Non c'è il minimo dubbio».

Il politico senza scrupoli sobilla il popolo e si macchia di ogni genere di crimine

«Pertanto, qual è l'origine della trasformazione di un capopopolo in tiranno? Non è forse evidente che tale cambiamento avviene quando egli inizia a comportarsi come capita nel mito che tratta del tempio di Zeus Liceo in Arcadia?».

«Quale mito?», domandò.

«Quello secondo il quale chi ha mangiato interiora umane tagliate finemente e mescolate con quelle di altre vittime, *[E]* diventa lupo. Non hai mai sentito questa storia?».

«Sì».

«Così, chi è a capo del popolo, e potendo disporre della massa che ha tirato dalla sua, non si trattiene dal versare il sangue dei cittadini; chi, muovendo false accuse, come si fa di solito, e trascinando la gente in tribunale, si macchia di omicidio, togliendo la vita ad un uomo; chi con lingua e labbra empie gusti il sangue della sua stessa gente, e la bandisca in esilio, *[566 A]* e la mandi a morte, mentre dall'altra parte suscita il miraggio della cancellazione dei debiti e della ridistribuzione delle terre, ebbene, a costui, dopo tutto ciò che ha fatto, non tocca fatalmente o di morire per mano dei nemici, o di diventar tiranno o di trasformarsi da uomo in lupo?».

«È del tutto necessario», ammise.

«Questa – dissi – è dunque la figura di chi sobilla il popolo contro i ricchi».

«Sì, è questa».

«E se viene mandato in esilio e in seguito ritorna contro la volontà dei suoi nemici, non è forse che rientra da perfetto tiranno?»[342].

«Non c'è dubbio». *[B]*

«Ma se poi questi nemici non riescono ad esiliarlo o a condannarlo a morte dopo averlo screditato di fronte alla cittadinanza, trameranno per farlo morire di nascosto di morte violenta».

Come il tiranno da paladino del popolo diventi oppressore spietato

«È normale che così avvenga», disse.

«Ora, chiunque si sia spinto a questi eccessi, a quel punto ti inventa l'ormai celebre richiesta di tutti i tiranni, quella che gli vengano assegnate delle guardie del corpo, perché al paladino del popolo, nello stesso interesse del popolo non manchi la sicurezza».

«Purtroppo!», esclamò.

«Ed essi gliele danno temendo per lui e, per quanto li riguarda, ritenendosi del tutto sicuri». *[C]*

«Malauguratamente!», disse.

«Allora, caro mio, l'uomo ricco che proprio a motivo della sua ricchezza potrebbe venire accusato di essere nemico del popolo, fiutata la situazione, secondo il vaticinio avuto da Creso: *alla volta dell'ermo ghiaioso / fugge, non sta fermo, né si vergogna di essere un vile*[343]».

«E già – notò lui –, perché altrimenti non avrebbe più modo di vergognarsi una seconda volta».

«Sì – dissi –, perché credo proprio che se lo prendesse non lo lascerebbe in vita».

«Necessariamente».

«Al contrario, quel paladino del popolo non giace certo per terra *grande*

[D] in un grande spazio[344], piuttosto ci butta tutti gli altri, e lui se ne sta saldo sul cocchio dello Stato, da difensore del popolo qual era, ormai divenuto tiranno».

«E perché non dovrebbe?», disse.

«Vogliamo prendere in considerazione – proposi – la felicità dell'uomo e dello Stato quando un tal uomo vede la luce?».

«Senz'altro – rispose –, esaminiamola».

Il tiranno usa le divisioni interne e le guerre per rafforzare il suo potere

«Forse che nei primi giorni e nei primi tempi costui non saluterà con ampi sorrisi tutti quelli che incontra, e non *[E]* negherà d'essere tiranno e non prometterà mari e monti in pubblico e in privato? E poi non annullerà i debiti, non spartirà la terra fra la gente del popolo e fra i suoi uomini, e non si mostrerà a tutti benevolo e disponibile?».

«Per forza», disse lui.

«In seguito, io credo, quando coi nemici esterni in parte è sceso a compromessi e in parte li ha distrutti, e nei loro riguardi non ha più nulla da temere, la prima cosa che farà è quella di suscitare continui conflitti perché il popolo abbia sempre bisogno di una salda guida».

«È logico». *[567 A]*

«Ma poi anche perché, dovendo i suoi concittadini continuamente sborsare denaro sian ridotti in povertà e in queste condizioni, avendo da pensare a sopravvivere giorno per giorno, abbiano meno possibilità di tendergli insidie».

«È chiaro».

«Ma con ciò, io credo, <si propone anche quest'altro obiettivo>: quello di eliminare con un pretesto chi pensa da uomo libero e si oppone al suo assolutismo, consegnandolo ai nemici. Per tutti questi motivi, il tiranno ha sempre bisogno di agitare la minaccia della guerra».

«Vi è costretto».

«E tuttavia, un tal modo di agire non è fatto apposta per attirarsi l'odio *[B]* dei cittadini?».

«Altro che!».

Il tiranno è costretto a liberarsi di ogni saggio oppositore e a circondarsi di gente sempre più vile

«E non può darsi che alcuni di quelli che ne hanno favorito l'ascesa al potere, e che ricoprono cariche rilevanti – per lo meno i più coraggiosi – osino parlare francamente a lui e fra di loro, incolpandolo di quel che succede?».

«È probabile».

«Ora, il tiranno, se vuole continuare a dominare, non può fare a meno di togliere di mezzo tutta questa gente, cosicché alla fine non gli resta più nessuno che valga qualcosa, né fra gli amici né fra i nemici».

«È chiaro».

«Egli, dunque, è costretto a sorvegliare attentamente chi è coraggioso, chi è di ampie vedute, *[C]* intelligente e ricco, ed è talmente fortunato da dover essere sempre, volente o nolente, nemico di tutti questi, finché non ne abbia ripulito la Città».

«Gran bel modo di far pulizia!», esclamò.

«Sì – notai –, è l'esatto contrario di quello che fanno i medici con i corpi: questi, infatti, tolgono il peggio e lasciano il meglio, il tiranno, invece, fa l'opposto».

«D'altra parte – disse –, sembra che non ne possa fare a meno, se vuole continuare a comandare». *[D]*

«Egli – aggiunsi – è fatalmente intrappolato in una gran bella situazione: o necessariamente abitare fra una massa di gente mediocre che lo odia, o non vivere affatto».

«Proprio così», ammise.

«E d'altra parte non è forse vero che quanto più si comporta in questo modo coi cittadini, attirandosi il loro odio, tanto più avrà bisogno di una scorta numerosa e sempre più fidata?».

«Come no?».

«Ma quali saranno questi uomini fidati? E dove andrà a prenderli?».

«Se è per questo, si faranno avanti da soli al volo – disse –, purché li paghi».

«Corpo di un cane! – esclamai –. Mi pare che tu parli di fuchi d'ogni razza e provenienza». *[E]*

«E quel che ti sembra è giusto», affermòi.

«E dal suo stesso Stato? Non potrebbe volere...».

«Che cosa?».

«Portar via gli schiavi ai cittadini, affrancarli, e arruolarli nella sua scorta?».

«Ottima idea – ammise –, dal momento che questi gli sarebbero assolutamente fedeli».

Ed io: «Bella davvero questa vita da tiranno che vai descrivendo: si serve di una tal genia *[568 A]* di amici e confidenti, ed elimina quei tali galantuomini di prima!».

«Ma almeno – osservò –, costoro li usa come puri strumenti».

«Sono questi, dunque, i suoi estimatori, i compagni, i nuovi cittadini che hanno a che fare con lui, mentre le persone per bene lo odiano e lo fuggono?».

«E perché non dovrebbero odiarlo?».

«Non a caso – risposi – la tragedia ha fama d'essere espressione di assoluta sapienza ed Euripide d'essere il miglior poeta tragico».

«Perché?».

«Perché ha espresso questa massima di grande profondità: *[B] i tiranni son sapienti per la compagnia dei sapienti*[345]; e naturalmente egli voleva dire che costoro sono i sapienti che lui frequenta».

«Se è per questo egli anche loda la tirannide come fosse immagine del divino[346], e altro ancora. E quel che dice lui lo dicono anche gli altri poeti».

«E allora – osservai –, dall'alto della loro sapienza gli autori di tragedie vorranno perdonare sia noi che quelli che hanno idee politiche simili alle nostre, se non li accoglieremo nel nostro Stato, in quanto apologeti della tirannide».

«Credo che lo faranno – disse –, almeno quelli *[C]* che hanno una mentalità aperta».

«Nel frattempo, però, vanno girando di città in città, raccogliendo folle, assoldando imbonitori di bella e possente voce, gente che sa convincere; e così trascinano i governi verso la democrazia e la tirannia».

«Purtroppo».

«Come se ciò non bastasse essi ricevono anche denaro e onori, soprattutto, come è ovvio, dai tiranni, ma poi anche dalle democrazie. Però, man mano che ascendono *[D]* alle costituzioni più elevate, perdono progressivamente in credibilità, quasi che l'affanno della salita impedisse di proseguire».

«Esattamente».

Il popolo è ad un tempo artefice e vittima della tirannia

«Ma – osservai –, a questo punto siamo usciti dal seminato. Torniamo, dunque, all'esercito del tiranno, quel tale che era bello, consistente, vario al punto da non apparire mai identico, e vediamo di scoprire donde può attingere i mezzi per mantenerlo».

«È evidente – disse – che egli dovrà attingere ai tesori dei templi della Città, quanti ce ne sono, almeno fino a coprire le spese, in modo da ridurre il peso delle tasse che gravano sul popolo». *[E]*

«Ma che cosa accadrà quando questi saranno esauriti?».

«È evidente – rispose – che dovrà attingere ai beni di famiglie per mantenere sé, i suoi commensali, gli amici e le amiche».

«Ho capito – dissi –, vorrà dire che il popolo che ha dato alla luce il tiranno, poi dovrà anche mantenerselo, lui e tutti i suoi compari».

«È proprio inevitabile che sia così», osservò.

«E come dici che andrebbe a finire – domandai –, se il popolo ad un certo punto perdesse la pazienza e sostenesse che non è giusto che un figlio nel fiore degli anni sia mantenuto dal padre, quando anzi dovrebbe essere lui ad aver cura del genitore, e se gli rinfacciasse *[569 A]* di non averlo generato e messo sul trono, per poi, una volta cresciuto, finire servo dei suoi servi, a mantenere lui, i suoi schiavi e tutta l'altra banda di poco di buono, ma per tutt'altro scopo, e cioè per farsi guidare nell'impresa di liberarsi dai ricchi e da quelli che in uno Stato godono della nomea di uomini irreprensibili?

«E che cosa succederebbe se a tal punto gli ordinasse di andarsene dalla Città, lui e i suoi amici, come un padre che mette alla porta il figlio e la sua turbolenta compagnia?».

«Per Zeus! – esclamò lui –. Questa è la volta buona in cui il popolo si renderà conto *[B]* del bell'elemento che ha generato, vezzeggiato, e cresciuto, e del fatto che ora è troppo debole per scacciare chi ormai è troppo forte».

«Non mi dirai – gli chiesi – che il tiranno oserebbe rivoltarsi contro il padre e se non riuscisse a convincerlo, addirittura usargli violenza?».

«Sicuramente – rispose – dopo averlo disarmato».

«Allora – seguitai – tu gli dai del patricida, e del profanatore dei diritti dei vecchi genitori; e se è così, forse siamo già in presenza di quella che concordemente chiamammo tirannia. E il popolo, per così dire, per fuggire al fumo *[C]* del servizio reso a uomini liberi, sarebbe sprofondato nel fuoco d'esser schiavo di schiavi; perché è appunto questo essere servo dei servi – certo la peggior forma di sudditanza e la più dura – l'abito che egli ha indossato al posto di quella spropositata e infausta libertà».

«Purtroppo – notò lui – è proprio così che vanno le cose».

«E allora – conclusi –, non saremmo nel giusto, quando sostenessimo di aver fatto una presentazione sufficientemente ampia del modo in cui la tirannide si sviluppa dalla democrazia, e di come essa sia una volta generatasi?».

«È stata una presentazione più che sufficiente», disse.

LIBRO NONO

Il carattere e il sistema di vita del tiranno

Esistono desideri irrefrenabili che si scatenano nel sonno in assenza di inibizioni

[Steph., II, p. 571 A]

«E ora – dissi –, resta da considerare proprio lui, il tiranno, come si trasforma dalla condizione di democratico, e una volta preso il suo carattere, come sia e in che modo viva, se miseramente o felicemente».

«In effetti, non ci resta che costui», ammise.

«Sai di che cosa vorrei trattare a tal punto?», domandai.

«Di che cosa?».

«Dei desideri, della loro natura e del loro numero. Non mi pare, infatti, che siano stati adeguatamente definiti[347] e, finché su questo punto non saremo sufficientemente precisi *[B]* la ricerca sul nostro tema non potrà essere abbastanza chiara».

«E siamo ancora in tempo per farlo?», chiese lui.

«Certamente. Guarda quali aspetti vorrei cogliere di questi desideri. Si tratta di ciò. Alcuni piaceri e desideri non necessari a me sembrano contrari alla legge; essi, invero, probabilmente si trovano in ciascuno di noi, ma, essendo tenuti a freno dalle leggi e dalle buone intenzioni ad opera della ragione, da qualche uomo sono totalmente rimossi, oppure sono ridotti ad un numero esiguo e resi inoffensivi. Presso altri, però *[C]* sono particolarmente violenti e numerosi».

«E questi desideri quali sarebbero?», domandò.

«Quelli che si risvegliano durante il sonno – risposi –, quando tutto il resto dell'anima dorme – con ciò intendo riferirmi alla sua parte razionale, moderata e predominante – e invece salta fuori l'altra parte, quella animalesca, selvatica, che si riempie di cibo e di bevande; e questa, facendosi largo nel sonno cerca di venire a galla e soddisfare le sue aspirazioni. Del resto, tu non ignori che in tali condizioni essa osa fare di tutto come se fosse libera da ogni remora imposta dal pudore e dalla saggezza. Così, ad esempio, *[D]* non ha alcuna esitazione a rappresentarsi un'unione incestuosa con la madre[348], o con un altro uomo, qualsiasi sia, o con dèi o con animali, oppure a macchiarsi del sangue di chiunque, o a cibarsi di qualunque cosa. Insomma, non lascia indietro nulla per folle e indecente che sia».

«Dici proprio la verità», ammise.

«Tuttavia, non puoi negare che un uomo tanto più attingerà alla verità e tanto meno sarà vittima di mostruosi incubi notturni, quanto, a mio giudizio, saprà darsi un sano e morigerato regime di vita, arrivando al sonno, con la sua anima razionale ben vigile, nutrita di ben argomentati ragionamenti e ricerche, *[E]* e spingendosi fino alla riflessione su se stesso; e poi anche, con l'anima concupiscibile non tenuta digiuna, ma neppure completamente sazia, affinché possa prendere sonno e non divenga – o perché sta <troppo> bene o perché sta <troppo> male – motivo di turbamento *[572 A]* per la parte superiore dell'anima. Questa, invece, dovrà essere lasciata libera di indagare in perfetta solitudine e di tendere al coglimento

di ciò che ancora non conosce delle cose passate, presenti o future. Infine, egli dovrà prendere sonno dopo che l'anima irascibile sia stata calmata, sì da non accingersi al riposo col cuore in subbuglio, mosso all'ira nei confronti di qualcuno. In conclusione, un uomo potrà dormire solo quando due facoltà dell'anima siano ridotte allo stato di quiete, e la terza – quella in cui risiede la ragione – sia tenuta ben attiva. In tale stato sai bene che egli attinge in grado massimo alla verità, e quelle visioni di sogno *[B]* gli appaiono allora assai meno conturbanti».

Nelle democrazie le cattive compagnie inducono i giovani a piaceri e amori intemperanti

«Mi pare – ammise –, che sia proprio così».

«Ma ecco che abbiamo esagerato nel trattare di queste cose. Tuttavia, quello che volevamo riconoscere era il seguente principio: che in ciascuno di noi, anche in quelli che all'apparenza sono più controllati, è presente un certo tipo di desideri davvero terribile, selvaggio e refrattario ad ogni regola, e che questo viene allo scoperto nello stato di sonno. Giudica tu se ti sembra che io dica cose giuste, e se puoi concordare con me».

«Sono d'accordo con te».

«Ritorna ora con la mente all'uomo democratico e al profilo che ne avevamo tracciato[349]. *[C]* Egli era stato allevato fin dall'infanzia da un padre avaro, che apprezzava solo i desideri redditizi, e invece disprezzava quelli non necessari che hanno per fine il divertimento e la raffinatezza. Non è vero?».

«Sì».

«Ma costui, trovandosi insieme a uomini raffinati e pieni di quei desideri di cui si è detto, per reazione alla spilorceria del padre s'era buttato verso ogni forma di trasgressione uniformandosi al loro sistema di vita. Egli, però, essendo dotato di un carattere migliore di quello dei suoi corruttori, tirato a destra e a sinistra, finì *[D]* coll'attenersi ad una posizione intermedia fra i due comportamenti, e adattandosi, a seconda di come gli sembrasse opportuno, all'uno e all'altro con senso della misura, conduceva una vita né priva di libertà né fuori dalla legge.

«In tal modo, da oligarchico è divenuto democratico».

«Era proprio così – disse – e tale continua ad essere la nostra opinione su di lui».

«Ora – aggiunsi –, prova ad attribuire a quest'uomo, ormai già avanti negli anni, un figlio giovinetto cresciuto secondo queste sue medesime abitudini».

«Glielo attribuisco».

«Supponi, a questo punto, che a lui capitino le stesse cose che erano capitate al padre, e cioè che sia condotto ad una vita assolutamente *[E]* sregolata – anche se quegli stessi che ve lo trascinano la chiamano assoluta libertà –, e che, mentre il padre e gli altri della famiglia lo soccorrono nell'appagare i desideri misurati, quei tali gli vengono in aiuto per gli altri desideri. E se poi questa specie di maghi temibili, questi forgiatori di tiranni, restassero senz'altra speranza per tenere in proprio potere il giovane, non esiterebbero a trovare il modo per suscitare in lui un amore che si porti dietro desideri oziosi e *[573 A]* costosi, trasformandolo in un grande fuco dotato di ali. O che cos'altro ti sembra essere un amore che si rivolga a cose siffatte?».

«Niente di diverso da questo che dici», ammise.

«Ebbene, quando gli altri desideri gli ronzano attorno, sovraccarichi di aromi, di essenze, di diademi, di vini,

e di quei piaceri sregolati che si incontrano in tali compagnie, e quando essi, alimentandolo e gonfiandolo all'inverosimile, danno a lui, a questo fuco, il pungiglione del desiderio, allora quel tale amore che sovrasta l'anima, dato in Custodia alla pazzia, *[B]* è pungolato come da un assillo, e se per caso scova in sé pensieri o desideri ritenuti utili e ancora decenti, li soffoca e li allontana da sé, finché non abbia completamente svuotato l'anima dalla temperanza, per riempirla di una pazzia che si è proprio voluta».

«È davvero completa – disse – la descrizione della formazione dell'uomo tirannico che vai facendo».

«E – aggiunsi – non è forse questo il motivo per cui fin dall'antichità l'amore è detto tiranno?».

«Probabilmente», disse.

«E poi, amico – domandai –, l'uomo ebbro di vino non ha anch'egli *[C]* un carattere tirannico?».

«L'ha, in effetti».

«E l'uomo fuori di senno, in preda all'esaltazione si mette in testa non solo di aver potere sugli uomini, ma addirittura sugli dèi».

«È così, infatti».

«Ottimo amico – osservai –, l'uomo diventa completamente tirannico, quando o per natura, o per abito acquisito, o per l'una e l'altra cosa insieme, assume ad un tempo il carattere di essere facile all'ebrezza, avido di amore e depresso»[10].

«Indubbiamente».

Gli amori licenziosi rendono il giovane tiranno nei confronti dei genitori

«È questo, dunque, a quanto sembra, il modo in cui si genera un uomo siffatto. Ma come sarà la sua vita?». *[D]*

«Come si dice scherzando – ribattè –, sei tu che dovrai spiegarlo a me».

«E infatti te lo spiego – gli dissi –. Immagino che dopo di ciò, quando l'amore tiranno si sarà insediato dentro di loro e terrà stretta in suo potere ogni facoltà dell'anima, sarà per loro tutta una festa, saran bagordi, banchetti, compagnia di donne, e altre cose del genere».

«Non può essere altrimenti», disse.

«E non capiterà che giorno e notte spunteranno desideri terribili e numerosi, con pretese di ogni genere?».

«Certo, in gran numero».

«Sicché, posto anche che il nostro uomo abbia delle rendite, queste in breve tempo andranno prosciugate».

«Come no?». *[E]*

«E in seguito verranno contratti dei debiti e si intaccherà il patrimonio».

«Altro che!».

«E quando si sia dato fondo ad ogni sostanza, non è che questa folta e numerosa nidiata di desideri se ne esca in alti strepiti e nervosamente si metta a spiare chi possiede qualcosa che può essere rubato o con la frode o con la forza, quasi venisse pungolata dagli altri desideri e soprattutto dallo stesso Amore che si pone alla testa di tutte le diverse passioni, come fossero le sue guardie del corpo?». *[574 A]*

«Indubbiamente», disse.

«E qui non c'è alternativa: o portar via roba dovunque sia possibile o essere oppressi da gravi dolori e angosce».

«Proprio non c'è alternativa».

«Orbene, come in costui i desideri acquisiti sopraffanno quelli originari e cancellano le loro impronte, così non capiterà forse che egli, ad un certo punto, una volta dato fondo ai suoi beni, giocando sul fatto che è più giovane, cercherà di sopraffare il padre e la madre per mettere le mani anche sui beni di famiglia?».

«E perché non dovrebbe?», disse. *[B]*

«E se quelli si oppongono, non sa-

rà che egli incomincerà a derubare e a trarre in inganno i suoi genitori?».

«Sicuramente».

«E quando ne fosse impedito non passerebbe forse all'estorsione e all'uso della violenza?».

«Lo credo proprio», disse lui.

«E se, ottimo amico, il vecchio padre e la vecchia madre gli opponessero resistenza, credi forse che un tal individuo avrebbe qualche ritegno o qualche scrupolo a comportarsi da tiranno?».

«Avrei qualche timore – disse – per l'incolumità dei genitori di un così losco figuro».

«Ma, per Zeus, Adimanto, credi proprio che per una cortigiana che ama da poco e a cui nessun vincolo di parentela lo lega un tal individuo esiterebbe a battere sua madre, l'amica di più vecchia data, e la parente più stretta? *[C]* O per un giovane avvenente, il suo ultimo amante, non colpirebbe forse il padre decadente per gli anni, che pure è del suo sangue e l'amico più vecchio? E se si portasse a casa l'una o l'altro amante, puoi dubitare del fatto che costringerebbe i genitori a far loro da servi?».

«Certo che lo farebbe, per Zeus!», esclamò.

Ed io: «Un gran bell'affare, a quanto sembra, mettere al mondo un figlio tirannico!».

«Altro che», disse. *[D]*

Quando il desiderio ha rotto gli argini spinge l'anima verso ogni sorta di delitto

«E quando il patrimonio del padre e della madre sia stato dilapidato e la folla dei desideri in lui convenuta si sia ancor più ingrossata, non pensi che egli incomincerà a dare la scalata a qualche muro di cinta di case private, o ad allungare la mano sul mantello di qualcuno che rincasa a tarda ora, e finirà magari col ripulire qualche tempio? E mentre è impegnato in siffatte imprese, quelle passioni ultime arrivate, ormai libere da ogni controllo, facendo da scorta all'Amore e alleandosi con esso, prenderanno il posto dei vecchi principi sul bene e sul male, che aveva fin da fanciullo e teneva per buoni.

«Tali passioni, inizialmente, quando nel nostro uomo prevaleva ancora lo spirito democratico *[E]* ed era ancora sotto il controllo delle leggi e del padre, si scatenavano solo nel sonno, in sogno[351]. Ma dacché è succeduta la tirannia dell'Amore, quale egli era qualche rara volta nel sogno, ora è continuamente da sveglio; per questo, non arretrerà dinanzi ad alcun delitto, per scellerato che esso sia, né ad alcun cibo, o azione *[575 A]*.

«Anzi, l'Amore che in lui la fa da padrone, in assenza di ogni autorità e legge, da monarca assoluto guiderà la sua vittima come condurrebbe la Città, ossia con assoluta sfrontatezza, per poter sostentare se stesso e la folla vociante dei desideri: quelli che gli son venuti dal di fuori, dalle malvagie compagnie, e quelli che affiorano e si liberano dentro di lui, a causa dei suoi costumi e delle scelte di vita. O non è proprio questo il modo d'essere di un tal individuo?».

Gradualmente il vizio privato assume rilevanza sociale e prepara la tirannia

«È proprio questo», ammise.

«Ora – seguitai –, finché uomini di tal fatta nella Città costituiscono una esigua minoranza, *[B]* e la gran parte della popolazione continua, invece, a comportarsi assennatamente, avverrà che essi abbandonano lo Stato per servire a qualche altro tiranno come mercenari quando sia in corso una guerra. Ma nei periodi di pace e di tranquillità, questi si ridurranno a compiere nel proprio Stato tanti

piccoli reati».

«Di che genere?».

«Ad esempio rubano, sfondano case, tagliano borse, depredano i viandanti, i templi e riducono in schiavitù liberi cittadini; e inoltre calunniano e, se sono anche abili parlatori, pure testimoniano il falso e si lasciano corrompere». *[C]*

«E li chiami piccoli reati! – esclamò –. Certo, sono tali finché son pochi di numero».

«Le cose piccole – precisai – sono piccole in rapporto a quelle grandi; e tutti questi danni, messi a raffronto col guasto e con la sofferenza che arreca alla Città la tirrania, come si suol dire, non le arrivano neppure vicino.

«Così, quando siffatti individui nello Stato diventano numerosi ed altri si aggregano a loro, e insieme si rendono conto della loro forza numerica, allora, giocando sull'ignoranza del popolo, danno alla luce il tiranno, ossia quello fra loro che più di ogni altro ha *[D]* nella sua anima in maniera più netta e in misura più marcata un carattere da tiranno».

«Ed è logico che così avvenga – osservò –, perché è proprio un tal uomo ad avere le maggiori attitudini per fare il tiranno».

«Posto però che gli altri gli cedano il posto senza reagire, perché se lo Stato per caso non gli lasciasse via libera, egli così come ha punito il padre e la madre, allo stesso modo, non appena può, farebbe anche con la patria.

«In essa chiamerebbe a raccolta nuovi compagni, e sotto il loro giogo ridurrebbe e terrebbe quella che prima, come dicono i Cretesi, era la sua cara terra materna[352], ossia la patria. A tali estremi giungono i desideri di un uomo siffatto». *[E]*

«Certamente, proprio a questi estremi», ribadì.

Il tiranno non conosce amicizia né libertà

«D'altra parte – ripresi –, costoro prima di arrivare al potere, quando ancora erano comuni cittadini, già si comportavano così. E in primo luogo, non è forse vero che agivano in tal modo con quelli che abitualmente frequentavano? E che con loro – sia che si trattasse di adulatori totalmente succubi, sia di gente che loro stessi, *[576 A]* prostrandosi, adulavano alla ricerca di un qualche favore – erano disposti a fare qualsiasi figura, anche da servi, salvo poi considerarli dei perfetti estranei, una volta ottenuto quel che cercavano?».

«È proprio così».

«E, dunque, in tutta la loro esistenza costoro non riescono a vivere con nessuno un rapporto di amicizia, essendo sempre o tiranni o servi. E del resto la natura del tiranno non conosce il gusto dell'autentica libertà e amicizia».

«Non c'è dubbio».

«E questa gente non sarebbe giusto chiamarla indegna di fiducia?».

«Altro che».

«Ma anche in sommo grado ingiusta, se vale *[B]* quello che prima abbiamo convenuto sulla giustizia».

«Certo che ha valore», disse lui.

«Tiriamo un po' le somme – seguitai – su questo pessimo individuo. Dunque, egli è da sveglio, quello che altri risultano essere in sogno».

«Indubbiamente».

«E sarà così quell'uomo che, oltre ad avere una particolare e naturale inclinazione per la tirannia, avrà anche conquistato il potere assoluto; anzi sarà sempre più di questa natura, quanto più tempo passerà da tiranno».

«Per forza!», esclamò Glaucone, intervenendo a sua volta nella discussione.

«E allora – continuai –, quello stes-

so che ci è sembrato essere il più cattivo, non dovrebbe sembrarci anche il più infelice? *[C]* E chi sia stato più a lungo e più radicalmente tiranno, non dovrebbe, a ben vedere, essere stato per più tempo infelice, checché ne dicano i più, nella loro varietà di opinioni?».

«È necessario – disse – che le cose avvengano in questo modo».

«E l'uomo tirannico non dovrà essere uguale allo Stato tirannico, e l'uomo democratico allo Stato democratico, e così dicasi per tutti gli altri?».

«Perché no?».

«Allora, come uno Stato sta ad un altro dal punto di vista della virtù e della felicità, così non dovrà essere anche per un uomo in rapporto ad un altro uomo?». *[D]*

«Certamente».

Fra l'anima del tiranno e lo Stato tirannico esiste una perfetta simmetria

«E pertanto, dal punto di vista della virtù, in che posizione sarà lo Stato tirannico rispetto a quello monarchico da noi trattato all'inizio?».

«In una posizione opposta – rispose –, giacché l'uno è il migliore e l'altro il peggiore».

«Non ti chiederò – dissi – a quale dei due regimi ti riferisci, perché mi sembra ovvio. Tuttavia, ponendoti dal punto di vista della felicità e dell'infelicità, la tua valutazione si mantiene identica o cambia? Però non dovremo farci suggestionare, guardando alla condizione del tiranno che è uno solo, o ai pochi del suo seguito; dovremo invece *[E]* entrare nel corpo dello Stato e considerarlo nel suo complesso, immergerci in esso, scrutarne ogni particolare. Solo a queste condizioni saremo legittimati a esprimere la nostra opinione».

«Giusta la tua pretesa – convenne –, ma d'altra parte nessuno ignora che non esiste Stato più infelice di quello a regime tirannico, e Stato più beato di quello a regime monarchico».

«È allora – ripresi –, se la medesima pretesa io l'accampassi riguardo al giudizio sugli uomini, *[577 A]* non sarei parimenti nel giusto? Non lo sarei, ad esempio, pretendendo che tale giudizio tocchi a chi è in grado di penetrare e di inquadrare il carattere di un uomo e a chi sa esprimere una lucida valutazione, non lasciandosi abbagliare come un fanciullo dalle apparenze esteriori, dal fasto con cui i tiranni sono soliti mettersi in mostra agli occhi degli estranei? E che ne diresti se io ritenessi opportuno per tutti noi prestare orecchio a chi ha elementi per giudicare, perché, da un lato, è vissuto nella stessa casa del tiranno e ha assistito al suo comportamento in famiglia, e nei confronti dei familiari – ed è proprio in tali circostanze *[B]* che egli può essere visto così com'è senza i paludamenti dell'attore –, e dall'altro gli era vicino nei momenti critici della sua carriera politica? E, oltre a ciò, in considerazione di tutta questa sua diretta esperienza, che penseresti se lo pregassimo di comunicarci in che rapporto il tiranno si pone con la serenità o l'angoscia rispetto agli altri?».

«Faresti anche questa volta una eccellente proposta», disse.

«Desideri, allora, che fingiamo d'essere nel novero di quelli abilitati al giudizio per aver frequentato gente di tal fatta, in modo da avere a nostra disposizione qualcuno che sappia dare risposta a quel che chiediamo?».

«Benissimo». *[C]*

«Suvvia – dissi –, fa' la seguente considerazione. Non perdendo di vista l'analogia fra la Città e l'individuo, considera nei particolari l'uno e l'altra, e dimmi le condizioni in cui versano ambedue».

«Quali condizioni?», domandò.

La soggezione della parte migliore alla peggiore caratterizza tanto l'anima che lo Stato tirannico

«In primo luogo – risposi –, per far riferimento alla Città, quella retta dal tiranno la diresti libera o schiava?».

«Schiava! – esclamò –. Anzi, se fosse possibile, ancor più di schiava».

«Eppure in essa puoi vedere signori e liberi cittadini».

«Certo, li vedo – obiettò lui –, ma in piccolo numero. Invece, l'insieme della Città, starei per dire la sua parte più degna, giace in uno stato di servitù vergognoso e miserevole». *[D]*

«Se, dunque – ripresi –, quale è l'individuo tale è la Città, non è fatale che anche nell'uomo si trovi la medesima disposizione e che pertanto la sua anima sia colma della peggior forma di servilismo e meschinità, e che le facoltà che erano più nobili siano in essa ridotte a schiave, mentre una piccola parte, la più spregevole e scriteriata, la fa da padrona?».

«È fatale», disse.

«E allora, un'anima siffatta la chiameresti serva o libera?».

«Non c'è dubbio, io la chiamerei serva».

«E una Città che sia serva, in balia di un tiranno, è libera di fare quello che vuole?».

«Assolutamente no». *[E]*

«Ne segue, tanto per riferirci all'anima nel suo complesso, che anche un'anima sottoposta a tirannia non è minimamente libera di fare quel che vuole, per il fatto che essa, sempre spinta dalla forza di un assillante tormento, è piena di turbamento e di rimorso».

«Come no?».

«E la Città retta dal tiranno, dovrà essere necessariamente ricca o povera?».

«Povera». *[578 A]*

«Allora anche l'anima tirannica dovrà essere sempre povera e mai sazia».

«Certo», disse.

«E sia un tale uomo che una tale Città non dovranno essere ambedue pieni di paura?».

«Assolutamente».

«E riuscirai mai a trovare una Città dove abbondino come in questa sofferenze, pianti, lamenti e dolori?».

«Certamente no».

«E nella sfera individuale, ritieni tu che questi mali si trovino in qualcun altro più che in quest'uomo tirannico, reso folle dai desideri e dagli amori?».

«E come potrebbe essere?», rispose. *[B]*

«E dunque se hai tenuto conto di tutti questi fattori e di altri della stessa natura, non puoi non aver ritenuto una tale Città come la più infelice di tutte».

«Ho forse errato?», domandò.

«Niente affatto – risposi –. Ma a riguardo dell'uomo tirannico, e tenendo conto di queste medesime premesse, come ti pronuncerai?».

«Che assai più di tutti gli altri uomini, egli è infelice».

«Qui, però, non sei più nel giusto», gli obiettai.

«Come?», domandò.

«Costui – precisai – non è ancora così infelice come tu lo descrivi».

«E allora chi lo sarà?».

«Forse ce n'è un altro che ti risulterà essere più infelice di lui».

«Chi è?». *[C]*

La paura è il sentimento dominante di chi riesce a imporsi come tiranno

Ed io risposi: «Quello che, avendo il carattere del tiranno, non vive una vita comune, ma, per sua sfortuna, ha la disavventura di diventare un vero tiranno».

«Da quanto si è detto finora – os-

servò – mi par di capire che tu sia nel vero».

«E sia – seguitai –, ma non basta crederlo, bisogna proprio vederlo alla luce del seguente ragionamento che seguirà, in quanto la ricerca verte su un punto essenziale: il bene e il male nella vita».

«Verissimo», disse.

«Considera se quel che dico ha senso. Sono convinto che *[D]* quelli che fanno questa ricerca debbano ragionare a partire dai seguenti argomenti».

«Quali?».

«Dal caso specifico dei cittadini privati che negli Stati abbiano ricchezze, e in particolare molti schiavi. Costoro effettivamente hanno qualcosa in comune con il tiranno, e cioè il fatto di tenere in proprio potere molte persone. Per il resto, la differenza è solo una questione di numero».

«Qui sta la differenza».

«Noterai che costoro vivono beati e non temono i propri servi».

«E per qual motivo dovrebbero temerli?».

«Per nessuno – risposi –. Ma, capisci il motivo di ciò?».

«Certamente. Perché lo Stato intero è schierato dalla parte di ciascun cittadino privato». *[E]*

«Dici bene – gli risposi –. Ma immagina che un dio strappi via dalla sua Città uno di questi individui padrone di cinquanta schiavi o forse più, e lo porti con sua moglie e i bambini, con i suoi averi e i suoi servi in un luogo fuori mano, dove nessuno dei liberi cittadini potrebbe dargli aiuto. Orbene, in quale stato di paura credi che egli vivrebbe per sé, per i propri figli e per la propria moglie, temendo che siano uccisi dai servi?».

«Certo, penserei in uno stato di grande paura», ammise lui. *[579 A]*

«Non si troverebbe forse nella necessità, per tenersi buoni alcuni di questi schiavi, di far loro ripetute promesse di affrancarli, contro il suo interesse, fino al punto di rivelarsi, lui in persona, adulatore dei propri servi?».

«Non ha altra scelta – disse –: o così o morto».

«E che ne sarebbe di costui – aggiunsi – se il dio gli ponesse intorno molti altri vicini, i quali non sopportino che uno si ritenga degno di comandare su un altro, e quando lo sorprendessero in tale atteggiamento, lo colpirebbero con gravissime punizioni?». *[B]*

«Sarebbe, a mio giudizio, ancor più nei guai – osservò –, perché sarebbe circondato solo da nemici che lo spiano».

«Orbene, se è vero che il tiranno è proprio come l'abbiamo descritto, e cioè invaso da ogni forma di paura e di passione, non è che sia proprio rinchiuso in un tal genere di prigione? Con l'animo curioso che si ritrova, è l'unico in tutta la Città a non poter intraprendere alcun viaggio in alcun luogo; non può vedere quello che gli altri uomini liberi ambiscono vedere; è ridotto per lo più a vivere chiuso in casa come una donna, *[C]* preso dall'invidia degli altri cittadini, di quanti hanno l'opportunità di viaggiare godendo di luoghi meravigliosi».

«È proprio così», ammise.

«Eccolo, dunque, l'individuo che porta le conseguenze di tutti questi mali, l'uomo che tu poc'anzi ritenevi come sommamente infelice: è l'uomo tirannico, nel suo intimo disordinato, che non vive una vita di un normale cittadino, ma che si trova costretto da una qualche malasorte a fare il tiranno, come se lui che non ha potere su se stesso potesse pretendere d'averlo sugli altri. Sarebbe come se uno con un corpo malaticcio, incapace di reggere il suo peso, anziché starsene riguardato, fosse costretto a scendere in lizza *[D]*

con altri corpi e a passare la vita combattendo contro di essi».

«Caro Socrate – ammise –, dici cose assolutamente vere e che cadono a proposito».

Il tiranno non gode di alcuna libertà e di tutti gli uomini è il più infelice

Ed io: «Allora, caro Glaucone, non è poi vero che la condizione di cui trattavamo sia in assoluto la più misera. Non è forse vero che la vita di chi esercita la tirannia è ancor più triste di quella che pur tu stimavi una vita tristissima?»[354].

«Senza dubbio», ammise.

«In verità, checché se ne dica, chi effettivamente esercita la tirannia, è a tutti gli effetti uno schiavo[355] e di una piaggeria e di un servilismo della peggior specie, *[E]* adulatore degli uomini peggiori. E non è neppure che egli riesca ad appagare i propri desideri, perché è insoddisfatto per un'infinità di cose. E poi, risulta essere povero per davvero a uno che sappia scrutare l'intero della sua anima; un'anima che deve vivere sempre oppressa dalla paura, dalla tensione e dall'angoscia, se è vero che essa assomiglia alla condizione in cui versa la Città su cui domina. Perché le somiglia, non è vero?».

«Non poco», rispose. *[580 A]*

«Ma oltre a ciò attribuiremo al nostro uomo anche quei caratteri di cui si parlava poc'anzi, ossia il fatto che il potere, per forza di cose, lo faccia essere e diventare sempre più invidioso, infido, ingiusto, asociale, empio, ricettacolo e alimento di ogni vizio e, per tutti questi motivi in primo luogo lui stesso infelice e poi anche cagione di infelicità per chi gli sta vicino».

«Nessun uomo assennato – osservò – potrebbe darti torto». *[B]*

«Orsù – ripresi io –, come fa il giudice supremo quando pronuncia la sua sentenza, così anche tu stabilisci a tuo giudizio chi è il primo quanto a felicità, chi è il secondo, e poi via via tutti gli altri, i cinque tipi di uomo: l'uomo regale, quello timocratico, l'oligarchico, il democratico e il tirannico».

«Ma non è certo difficile questo giudizio! – esclamò –. In rapporto alla virtù e al vizio, alla felicità e al suo opposto li valuto come fossero cori, ossia nell'ordine in cui entrano in scena».

«Assumeremo allora un banditore – chiesi –, oppure io stesso annuncerò che il figlio di Aristone[357] ha ritenuto *[C]* maggiormente felice la persona più nobile e onesta, vale a dire quella più regale perché regna su se stessa, e più infelice l'uomo assolutamente disonesto e malvagio, cioè chi si trova ad essere tiranno a tutti gli effetti, tiranno di sé e della Città?».

«Annuncialo tu», disse.

«E non sarebbe il caso – proposi – di aggiungere anche questa precisazione: <essi sono in sommo grado infelici> sia che riescano a nascondere la loro vera natura a tutti gli uomini e agli dèi sia che non vi riescano?».

«Aggiungilo pure», disse.

«Ebbene – ripresi –, questa potrebbe valere per noi come una prima dimostrazione; guarda ora se *[D]* quest'altra ti va a genio».

«Qual è?».

Il dominio della parte migliore sulla peggiore è fonte di felicità

La ricchezza, l'onore e il sapere sono le aspirazioni proprie delle tre parti dell'anima

«Come la Città – dissi – è divisa in tre parti, così anche l'anima di ciascun individuo è tripartita. Se si tien conto di ciò, a mio giudizio, c'è la possibilità di addurre una seconda dimostrazione»[358].

«Quale?».

«Questa. Siccome tre sono le parti, tre mi pare che siano i piaceri, uno per ciascuna parte, e altrettanti i desideri e le forme di governo».

«Che cosa intendi dire?», domandò.

«Con una parte, si diceva, l'uomo apprende, con l'altra si adira; alla terza parte, invece, a motivo della sua varietà, non siamo riusciti *[E]* a dare un nome proprio e specifico, ma l'abbiamo indicata[99] a partire dall'elemento che in essa risultava più marcato e predominante. L'abbiamo pertanto chiamata concupiscibile per il suo irrefrenabile desiderio di cibo, di bevande, di sesso, e di tutti gli altri piaceri a questi connessi. Per altro, l'abbiamo pure chiamata avida di denaro, perché è appunto il denaro che permette di soddisfare *[581 A]* ogni desiderio di tal genere».

«E abbiamo fatto bene», disse.

«Se, dunque, attribuissimo il piacere e l'amore tipico di questa parte specificatamente al guadagno, avremmo un unico punto d'appoggio per il nostro ragionamento, cosicché non avremmo un riferimento chiaro quando menzioniamo questa parte dell'anima. E dunque, non ti pare che sia una bella idea chiamarla amante della ricchezza e del denaro?».

«Direi di sì», ammise lui.

«E non diremmo che la parte irascibile è sempre portata a cercare la sopraffazione, la vittoria e la gloria con tutta se stessa?». *[B]*

«Certamente».

«Allora il nome di amante della vittoria e dell'onore non le starebbe bene?».

«Benissimo».

«Del resto, tutti sanno che l'anima con cui impariamo è sempre totalmente tesa a conoscere la verità e la sua natura, e rispetto alle altre parti, il suo interesse, quello per la ricchezza e per la fama è minimo».

«Indubbiamente».

«Allora, chiamandola amica dello studio e filosofa le daremmo il giusto nome?».

«Altro che!».

«E non si dà il caso che nell'anima di certi prevalga una parte *[C]* e in quella di altri un'altra?».

«Sì», rispose.

«Diremo, dunque, che ci sono tre tipi d'uomo: il filosofo che ama il sapere, l'uomo che ama la vittoria, e quello che ama il guadagno?».

«È ovvio».

«E porremo anche tre specie di piaceri che stanno al fondo di ciascuno di questi tre tipi di individui?».

«Assolutamente».

«Puoi facilmente immaginare che se tu dovessi interpellare ciascuno di costoro e chiedere qual è la vita migliore, ciascuno tesserebbe in primo luogo l'elogio della propria. *[D]* Non credi allora che l'uomo che aspira al denaro, in quanto giudica <tutto> col criterio del guadagno, svaluterebbe completamente il gusto dell'onore o del sapere, nella misura in cui non rendono?».

«È vero», ammise.

«E l'amante della gloria? – domandai –. Non considererà forse il piacere che vien dalle ricchezze come un sentimento volgare, e così pure non riterrà il gusto per il sapere come inconsistente e fumoso, in quanto non porta la fama?».

«È proprio così», ammise.

«E poi – aggiunsi –, come pensiamo che il filosofo *[E]* possa giudicare gli altri piaceri, se li mette a confronto con la conoscenza della verità e della sua natura e con l'attitudine a passare tutto il suo tempo in questi studi? Non li giudicherà mille miglia distanti dall'autentico piacere? E, in quanto non sentirà attrattiva per alcun altro piacere che non sia necessario, non

chiamerà i suoi desideri davvero necessari?».

«Questa definizione – disse – deve averla ben chiara».

Il filosofo, in quanto ha esperienza di tutti i tipi di piacere, è il solo capace di ben giudicare su di essi

«Però – ripresi –, quando scendono in lizza i piaceri di ciascun tipo e i modelli di vita in quanto tali, e questi disputino non su ciò che è più onesto o disonesto, oppure su ciò che è meglio o peggio, bensì *[582 A]* su quello che è più dolce e meno penoso, come potremmo noi sapere chi di loro si avvicina di più alla verità?».

«Da parte mia – ammise –, non saprei proprio che cosa dire».

«Prova a considerare la cosa in questo modo: quali devono essere gli strumenti perché un giudizio sia ben fatto? Non sono forse l'esperienza, l'intelligenza e il ragionamento? O qualcuno avrebbe da fornire un criterio migliore di questo?».

«E come potrebbe?», disse.

«Rifletti, inoltre, su questo punto. Dei nostri tre uomini chi ha più esperienza di tutti i piaceri che abbiamo menzionato? Ti sembra che l'amante del guadagno, una volta che si metta a studiare la verità e la sua natura, sia più esperto *[B]* del gusto della conoscenza di quanto non lo sia il filosofo del piacere del guadagno?».

«C'è una bella differenza! – esclamò –. Quest'ultimo, fin dalla più tenera età è costretto a provare anche piaceri d'altro genere, mentre il primo, l'amante del denaro, quand'anche si desse all'apprendimento dei principi dell'essere, non potrebbe in ogni caso assaporarne la dolcezza né farne esperienza; o piuttosto, nonostante la sua buona volontà, ciò non gli riuscirebbe facilmente».

«Effettivamente – aggiunsi – fra l'amante del guadagno e il filosofo amante del sapere passa una gran differenza in ordine all'esperienza dei due piaceri». *[C]*

«Davvero grande».

«E che dire di chi vive per gli onori? Forse che il filosofo ha minor esperienza del piacere che si prova ad essere onorati, di quanto l'ambizioso ne abbia del gusto del filosofare?».

«Ma l'onore – intervenne lui –, se ognuno realizza a pieno ciò a cui tende, segue in ogni caso: e difatti, sia il ricco che il coraggioso e il sapiente possono essere ammirati dai più. In questo senso, a tutti e tre è possibile avere esperienza del piacere che deriva dall'essere onorati, per quel che esso vale. Ma il gusto della contemplazione dell'essere, della sua soavità, è impossibile che altri l'abbia se non il filosofo». *[D]*

«Pertanto –conclusi –, in fatto di esperienza i giudizi migliori saranno quelli del filosofo».

«E di gran lunga».

«E sarà pure il solo che saprà unire all'esperienza il ragionamento».

«Altro che!».

«Inoltre, gli amanti del guadagno e degli onori non sono in possesso di quello strumento del giudizio che solo il filosofo ha».

«Quale intendi?».

«Si era detto che il giudizio si formula sulla base di un ragionamento. O non è vero?».

«Sì, è così».

«Ora, i ragionamenti sono gli strumenti specifici del filosofo».

«Come no?».

«Ebbene, se il denaro e il profitto costituissero il miglior criterio di giudizio, *[E]* allora quello che l'amante del guadagno loda o disprezza, sarebbe di necessità il vero assoluto».

«Senz'altro».

«E se il criterio fosse la gloria, la vittoria e il coraggio, non sarebbe l'ambizioso e l'amante della vittoria il

giudice più attendibile?».

«È chiaro».

«Però, dal momento che è l'esperienza, l'intelligenza e il ragionamento...».

Il piacere che prova il filosofo è il più soave

«Allora – intervenne lui – è necessario che sia vero in sommo grado quanto il filosofo cultore della ragione approva». *[583 A]*

«Orbene, dato che i piaceri sono di tre tipi, quello che appartiene alla parte dell'anima con cui impariamo non dovrebbe essere il più soave? E non diresti che fra noi la vita più dolce l'abbia proprio colui nel quale tale piacere prevale?».

«E come potrebbe non averla? – disse –. In effetti, quando l'uomo di senno vanta il proprio modo di vivere ha tutto il diritto di farlo».

«Ma quale vita e quale piacere il nostro giudice metterebbe al secondo posto?».

«È evidente che sarà quello dell'uomo di guerra, amante degli onori, perché è più vicino al suo gusto che non a quello dell'uomo avido di ricchezza».

«A quanto sembra, ultimo sarà il piacere proprio di chi ama il guadagno».

«Perché no?», rispose. *[B]*

«Ecco fatte, una dopo l'altra, due dimostrazioni <grazie alle quali> per due volte il giusto l'ha spuntata sull'ingiusto».

Nella valutazione dei piaceri è difficile sottrarsi al relativismo

«La terza vittoria, secondo il rituale delle Olimpiadi, sarà dedicata a Zeus Salvatore e Olimpo[360].

«Considera intanto questo fatto. Il piacere degli altri tipi d'uomo – eccetto quello del saggio[361] – non è neppure un vero e proprio piacere: è un abbozzo di piacere, come, se non erro, ho sentito raccontare da uno dei sapienti[362]. <Se così fosse>, questa sarebbe la più grande e cocente sconfitta <per gli altri>».

«Certamente. Ma come dici che sarà?». *[C]*

«Così – risposi –. E te ne darò la dimostrazione se tu, nel corso della ricerca, ti preoccuperai di rispondere».

«Interroga pure», disse.

E io: «Orsù, dimmi, non affermiamo che il dolore è contrario al piacere?».

«Certamente».

«E anche che il non provar gioia e il non provar dolore sia pure un modo d'essere?».

«Certo, è un modo d'essere».

«Trattandosi di una condizione intermedia fra queste due, non è forse come una specie di pace interiore in rapporto a tali stati d'animo? O sei di diverso avviso?».

«La penso anch'io così», ammise.

«Hai presente – domandai – i discorsi che fanno gli infermi finché sono malati?».

«Quali?».

«Che niente è più dolce della salute riacquistata *[D]* e che prima di cadere ammalati non si erano mai resi conto di quanto essa fosse bella».

«Me ne ricordo», disse.

«E non hai mai sentito dire da chi è afflitto dal dolore che la cosa più bella è avere tregua dalle sofferenze?».

«Sì, l'ho inteso».

«E non escludo che in molte altre condizioni analoghe a queste tu possa vedere gli uomini sofferenti esaltare come bene più dolce, non il piacere in quanto tale, ma l'assenza del dolore e la tregua dalle pene».

«Probabilmente – osservò lui –, ciò che in quelle circostanze risulta dolce e desiderabile è un momento di pace». *[E]*

«Allora – seguitai –, anche quando uno smette di godere, l'assenza di piacere gli risulterà dolorosa».

«Forse», ammise.

«Di conseguenza, quella condizione che poc'anzi dicevamo essere intermedia fra i due stati d'animo, ossia la quiete, sarà l'una cosa e l'altra: sia dolore che piacere».

«Parrebbe di sì».

«E ti sembra possibile che una realtà la quale non sia né questo né quello, ad un certo punto si trovi ad essere l'uno e l'altro insieme?».

«Non mi pare proprio».

«Ora, sia lo stato d'animo piacevole che quello doloroso sono ambedue una forma di movimento. O non è vero?».

«Sì». *[584 A]*

«E ciò che non è né piacevole né doloroso non ci era apparso come una sorta di pace intermedia fra i due stati?».

«In effetti ci è parso così».

«E, dunque, che senso avrebbe reputare dolce il non soffrire e penoso il non godere?».

«Nessuno».

«Non è così, ma pare così – precisai –. La quiete dell'animo sembra piacevole a confronto del dolore e dolorosa a confronto del piacere. Ma, se si guarda alla vera essenza del piacere, in queste apparenze non c'è nulla di serio; in verità è tutto un gioco inconsistente».

«Almeno – aggiunse lui – se si sta al significato del ragionamento». *[B]*

E io: «Considera, a tal punto, i piaceri che non scaturiscono dai dolori, onde fugare l'impressione che ora tu potresti avere che per natura il piacere sia la cessazione del dolore e il dolore la cessazione del piacere».

«Ma questi piaceri di cui parli – chiese lui – dove si trovano e di che natura sono?».

«Ce ne sono – risposi – molti e di diverso tipo, ma se vuoi, pensa soprattutto ai piaceri dell'olfatto. Questi, in effetti, non sono preceduti da alcun dolore, arrivano senza preavviso e sono di straordinaria intensità; e poi, quando se ne vanno, non lasciano alcuno strascico di dolore».

«Verissimo», ammise. *[C]*

«Dunque, non riduciamoci a credere che il venir meno del dolore sia un vero piacere e che il venir meno del piacere sia un vero dolore».

«No, difatti».

«Tuttavia – aggiunsi io –, quelle sensazioni che si dirigono all'anima attraverso il corpo e che vengono dette piaceri sono, il più delle volte, quando hanno una particolare intensità, proprio di questo genere, vale a dire certi tipi di sospensione dei dolori».

«Sono effettivamente così».

«E il pregustare quel che si immagina avverrà, e il soffrire paventando ciò che sarà, non sono forse stati d'animo dello stesso genere?».

«Dello stesso genere». *[D]*

«Capisci allora – dissi – di quale natura sono questi piaceri e a che cosa in particolar modo assomigliano?».

«A che cosa?», domandò.

«Sei proprio convinto – proseguii – che in natura esista un alto, un basso e un mezzo?».

«Io sì».

«Credi che una persona che dal basso sia portata verso il mezzo possa avere altra impressione se non quella di venir trascinata in alto? E una volta raggiunta la posizione intermedia, guardando il luogo da cui si è mossa, potrebbe ritenere d'essere in qualche altro posto che non sia l'alto, dato che non ha ancora visto l'alto in quanto tale?».

«Per Zeus! – esclamò –. Io non credo che un tale individuo potrebbe farsi un'opinione diversa». *[E]*

«Se però – continuai –, venendo

riportato al punto di partenza, avesse la sensazione d'essere trascinato in basso, sarebbe convinto del vero?».

«Come no!».

«Dunque, costui subisce tutte queste impressioni per il solo motivo che non ha un'esperienza veritiera dell'alto in quanto tale, del mezzo e del basso».

«È chiaro».

«È come potresti meravigliarti se individui che non hanno nessuna dimestichezza con la verità e opinioni inesatte su molti punti, anche nel caso del piacere, del dolore e della condizione ad essi intermedia, si atteggeranno nello stesso modo? In effetti, quando *[585 A]* si imbattono nel dolore, siccome soffrono veramente, valutano la situazione in maniera corretta. Quando, però, dalla condizione di dolore passano a quella intermedia, decisamente si convincono di aver raggiunto il culmine, cioè di essere in uno stato di piacere. Essi che non hanno mai conosciuto il piacere, mettendo a confronto il dolore con l'assenza del dolore, cadrebbero nello stesso errore di chi, inesperto del bianco, dovesse mettere a confronto il nero con il grigio».

«Per Zeus! – esclamò –. Non mi meraviglio di certo. Tutt'al più mi stupirei se ciò non avvenisse».

Le realtà che hanno più essere e verità procurano un godimento più perfetto

«Allora – ripresi –, fa' attenzione a quest'altro punto: la fame e la sete e gli altri stati analoghi *[B]* a questi non sono come delle falle che si creano nella struttura del corpo?».

«Come no?».

«E l'ignoranza e la dissennatezza non sono anch'esse come falle che si aprono nella struttura dell'anima?».

«Sì, effettivamente».

«Queste falle potranno essere riempite in un caso assumendo del cibo, nell'altro usando la ragione?».

«Come no?».

«E qual è il modo più giusto per colmarle? Ricorrere a ciò che ha meno essere o a ciò che ne ha di più?

«È ovvio, a ciò che ne ha di più».

«Quali sono allora le specie che a tuo avviso partecipano in maggior misura alla purezza dell'essere? Quelle che assomigliano al pane, alla bevanda, al cibo, o, complessivamente, agli alimenti, oppure il genere analogo alla vera opinione, alla scienza, all'intelligenza *[C]* e, in senso lato, alla virtù? Fa' questo ragionamento: ciò che ha a che fare con l'essere sempre identico, immortale e vero, e perciò ha esso stesso questi caratteri, e con tali caratteri si genera, non diresti che partecipa dell'essere più di una realtà che, avendo relazione col mutevole e il mortale, si trovi essa stessa nel medesimo modo e prodotta nelle medesime condizioni?».

«Ciò che si riferisce alla realtà sempre identica ha ben più motivi per eccellere», disse.

«E l'essenza del sempre identico potrebbe partecipare dell'essere più che della conoscenza?».

«Niente affatto».

«E della verità?».

«Neppure di questa».

«E se partecipasse meno della verità, parteciperebbe meno anche dell'essere?».

«Per forza!». *[D]*

«Allora, ricapitolando, quei tipi di realtà che si riferiscono alla cura del corpo partecipano della verità e dell'essere in minor misura che non le attività attinenti alla cura dell'anima».

«In misura molto minore».

«E per il corpo stesso in rapporto all'anima, non diresti che valgono le medesime considerazioni?».

«Direi di sì».

«Dunque, quella realtà che, essen-

do un essere più autentico, si riempie di esseri più veri, raggiunge la sua pienezza in un modo più perfetto che non quella realtà, di natura ontologicamente inferiore, la quale si riempia di cose che dal punto di vista dell'essere hanno minor valore».

«Come no?».

«Se, dunque, il piacevole consiste nel saziarsi di quello che è conforme alla natura, ciò che veramente raggiunga la propria pienezza con cose che hanno più *[E]* essere, è logico che ci dia un godimento più perfetto e ci allieti in maggior misura rispetto a quanto accoglie l'essere in proporzione minore. Quest'ultima realtà, in effetti, avrebbe meno possibilità e meno certezza di raggiungere un'autentica pienezza e comunque avrebbe parte di un piacere più insicuro e meno puro».

«Non può essere che così», osservò. *[586 A]*

Solo la ragione coglie verità stabili, e solo essa procura un vero piacere

«Quelli, dunque, che non avendo neppure l'idea della saggezza e della virtù, passano la vita fra banchetti e cose del genere, si direbbe che oscillano fra il basso e il mezzo e che in tale movimento passino la loro vita. E non c'è verso che superino questi limiti, in quanto mai hanno guardato a ciò che è veramente in alto, né tentano di salirvi. Neppure cercano di saziarsi dell'essere che veramente è, o di provare il gusto del piacere autentico e saldo. Piuttosto essi sono simili a un gregge con lo sguardo sempre rivolto in basso, chino a terra verso la mangiatoia, dove divora il suo cibo ingrassandosi e accoppiandosi. *[B]* E per questa loro avidità gli animali del gregge si scambiano calci e cornate, e, colpendosi con unghie di ferro e con armi, cadono vittima del loro non essere mai sazi; ed effettivamente, nutrendosi di realtà prive di sostanza non riempiono né il proprio autentico essere, né il suo involucro».

«Caro Socrate – notò Glaucone –, ci hai descritto con la perfezione di un oracolo il modo di vivere della maggioranza degli uomini».

«E non è forse necessario che costoro abbiano sempre a che fare con piaceri misti a dolori e con parvenze del vero piacere, immagini approssimative *[C]* che cambiano colore a seconda della loro reciproca posizione? In tal modo puoi vedere gli uni e gli altri piaceri assumere una straordinaria intensità e generare una folle attrazione verso di sé nell'animo dei dissennati, i quali per tal motivo sono in un continuo stato di guerra. Capita come Stesicoro dice che fosse avvenuto a Troia, dove, per ignoranza della verità, si combatteva per l'immagine di Elena»[363].

«È assolutamente necessario che gli eventi prendano questa piega», disse.

«E allora, riguardo alla parte irascibile non è altrettanto necessario che si verifichi lo stesso? Se uno vorrà soddisfare questa anima con l'invidia, quando sia mosso dall'ambizione, con la violenza, quando sia spinto dal desiderio di primeggiare, o con la rabbia quando sia di carattere scontroso, *[D]* non cercherà anche di riempirla di onore, di vittoria, di collera senza alcun criterio e intelligenza?».

«È necessario – ammise lui – che ciò accada anche in relazione a questa parte dell'anima».

«E allora – proposi –, vogliamo a questo punto prendere il coraggio a due mani e affermare che anche in riferimento alla parte dell'anima avida di guadagno e di vittoria riescono a fruire dei piaceri più veri quei desideri che seguono le tracce del sapere e della ragione e grazie al loro aiuto perseguono e raggiungono i godimenti che la parte razionale suggerisce? E se riusci-

ranno a *[E]* raggiungere i piaceri veri è perché nei limiti delle loro possibilità seguono la verità, e poi perché questi piaceri sono pure a loro congeniali, posto che sia giusto il principio che per ognuno il meglio è proprio ciò che gli va più a genio».

«Certo – disse –, ciò che gli si adatta di più».

«Se, dunque, l'anima nel suo complesso, all'unisono si accorda alla parte che ama il sapere, capita che essa in ogni parte assolva alle proprie funzioni e si comporti secondo giustizia. In tal modo, ciascuna facoltà raccoglierà il frutto dei propri piaceri, i migliori e, per quanto è possibile, *[587 A]* i più autentici».

«È logico».

«Ma se è un'altra parte a prendere il sopravvento, allora capita che oltre a non trovare il piacere che le si addice, costringerà il resto dell'anima a rincorrere un piacere estraneo che per di più è falso».

«È così», disse.

«Ora, non è forse vero che quanto più una realtà prende le distanze dalla filosofia e dalla ragione, tanto più produce di queste conseguenze?».

«Assolutamente».

«E ciò che è massimamente distante dalla ragione non lo è altresì dalla legge e dall'ordine?».

«È chiaro».

«E non è forse risultato evidente che i desideri d'amore e *[B]* quelli tipici del tiranno ne siano particolarmente remoti?».

«Molto remoti».

«E che, invece, i meno lontani dalla ragione sono i desideri regali e ordinati?».

«Sì».

«Dunque, ritengo che il tiranno sia quello che più è distante dal suo autentico e specifico piacere, mentre il re sia quello che meno è lontano».

«Necessariamente».

«E così il tiranno vivrà la vita più infelice, il re, invece, la più felice».

«È assolutamente necessario».

«Ebbene – domandai –, tu sai in quale misura la vita da tiranno sia più infelice di quella da re?».

«Se me lo dici tu», rispose.

Rappresentazione matematica della differenza fra il piacere del tiranno e quello degli altri tipi d'uomo

«Se, come risulta, tre sono le specie di piaceri di cui una è autentica e le altre due *[C]* illegittime, il tiranno va ancor oltre i piaceri illegittimi, dal momento che sfugge alla legge e alla ragione. In tal modo, egli convive con piaceri servili che gli fanno da scorta; e quanto ciò lo danneggi nei confronti degli altri non è facile a dirsi, a meno che non si proceda in questo modo».

«Come?», domandò.

«Il tiranno dista tre lunghezze dall'oligarchico, in quanto fra di loro si poneva il democratico».

«Sì».

«Pertanto, se quello che si è detto prima è giusto, egli considerà un piacere che, rispetto al vero, è una copia di terza mano a partire da quello dell'oligarchico».

«È così, infatti».

«Ma anche l'oligarchico è al terzo posto rispetto all'uomo regio *[D]* se contiamo come uno l'uomo aristocratico e regale».

«Appunto, al terzo posto.

«Dal punto di vista aritmetico, il tiranno dista dal vero piacere il triplo del triplo».

«Così risulta».

«Pertanto – continuai –, <la distanza a cui si pone> la copia del piacere tirannico potrebbe, a quanto pare, essere espressa in funzione della sua lunghezza con un numero piano»[364].

«Precisamente».

«E se, inoltre, si elevasse questo

numero alla seconda e alla terza potenza, tale distanza risulterebbe evidente in tutta la sua grandezza».

«Sarà evidente – osservò – a chi sa fare i calcoli».

«Però, se si seguisse il ragionamento inverso e si volesse quantificare la distanza che separa il re *[E]* dal tiranno, per ciò che concerne l'autenticità del piacere, si troverebbe che, a moltiplicazione effettuata, la vita del re è 729 volte più beata di quella del tiranno e la vita del tiranno altrettante volte più infelice di quella del re».

«Hai escogitato un calcolo ben complesso per esprimere la differenza *[588 A]* fra questi due uomini – il giusto e l'ingiusto – in rapporto al piacere e al dolore».

«Eppure – aggiunsi –, è questo un numero preciso e rappresentativo delle vite, se esse si traducono in giorni, notti, mesi e anni»[365].

«Ma certo, è rappresentativo», ammise lui.

«Se, pertanto, già dal punto di vista del piacere, l'uomo buono e giusto sopravanza di tanto il malvagio e l'ingiusto, figurati con quale straordinario distacco il primo vincerà sul secondo, per quanto concerne la dignità di vita, la bellezza e la virtù».

«Per Zeus! – esclamò –. Con un distacco incalcolabile». *[B]*

Rappresentazione metaforica dell'anima umana per confutare la tesi della felicità del malvagio

«Ebbene – ripresi – dal momento che col ragionamento siamo arrivati a questo punto, tanto vale riprendere quello che si era detto inizialmente, e per il cui tramite siamo giunti fino qui. A suo luogo si era detto[366] che per l'uomo completamente disonesto è conveniente fare azioni disoneste, purché riesca a passare per giusto. O non era così che si sosteneva?».

«Sì, era proprio così».

«Ora – seguitai – che abbiamo trovato una base di accordo sui diversi effetti della condotta disonesta e di quella onesta, possiamo intavolare un discorso con lui».

«E come?», domandò.

«Costruendoci razionalmente un modello dell'anima, affinché chi sosteneva quelle tesi, possa rendersi conto di quel che diceva». *[C]*

«Quale modello?», chiese.

Ed io: «Uno di quei mitici esseri di un tempo, sul tipo della Chimera, di Scilla e di Cerbero[367], che, stando alla tradizione, riassumevano in sé per natura, molte e innumerevoli forme raccolte in una».

«Così si dice, in effetti».

«Da' forma, pertanto, ad un animale d'aspetto composito, dalle molte teste, che abbia una corona di teste di bestie feroci e domestiche e che sappia all'occasione scambiarsele e generarle da sé tutte quante»[368]. *[D]*

«Certo – osservò –, per un'opera siffatta occorrerebbe un artefice fuori dall'ordinario. Tuttavia, dato che è più facile dar forma alle parole che alla cera o a materiali similari, facciamo finta che un tale animale sia già bell'e plasmato».

«Bene, allora plasma ancora una figura di leone e una di uomo. La prima abbia dimensioni molto più vaste, la seconda segua per grandezza».

«Questo è ancor più semplice – disse –; consideralo già fatto».

«Unifica ora queste tre forme fra loro, cosicché formino qualcosa come un unico organismo naturale».

«Eccole unificate».

«Esternamente foggiagli l'immagine di uno solo di questi esseri, quella dell'uomo, di modo che a uno che non abbia la capacità di penetrare con la vista all'interno, ma *[E]* si limiti ad una ispezione superficiale, appaia un solo essere vivente, appunto l'uomo».

«Ecco approntato anche questo involucro».

«Ora, a chi afferma che ad un essere siffatto conviene commettere ingiustizia, e non comportarsi rettamente, noi obiettiamo che con ciò non farebbe che asserire, per sé, l'utilità di ingrassare e fortificare quella bestia multiforme, il leone e, nel caso, gli animali che fan da scorta al leone. Per quanto concerne l'uomo, invece, *[589 A]* egli riterrebbe utile che fosse lasciato morir di fame, indebolendolo così che quelle fiere possano trascinarlo dove vogliono condurlo; e pure giudicherebbe utile che nessuno degli animali si abituasse alla presenza degli altri e a farseli amici, di modo che siano liberi di azzannarsi, di combattersi e di divorarsi a vicenda».

«È proprio questa – ammise – la tesi di chi loda l'ingiustizia».

«D'altra parte, colui che afferma l'utilità del comportamento onesto sostiene che bisogna agire e parlare in modo tale che l'uomo interiore *[B]* all'uomo sia reso il più forte possibile, così da riuscire a dirigere la bestia dalle molte teste, <comportandosi> come il contadino, il quale, da un lato, nutre e rende docili gli animali domestici, dall'altro impedisce la riproduzione di quelli selvatici. In tale operazione l'uomo può allearsi alla natura del leone, prendendosi a cuore tutte queste specie complessivamente e, d'altra parte, rendendole concordi fra loro e con sé, riuscirebbe pure a curarne lo sviluppo».

«Naturalmente, chi loda il giusto parlerà allo stesso modo».

La virtù si realizza col predominio della parte migliore dell'anima su tutte le altre

«In ogni caso, colui che loda la giustizia *[C]* direbbe il vero, chi loda l'ingiustizia, direbbe il falso. Effettivamente, vuoi che l'obiettivo della ricerca sia il piacere, vuoi che sia la buona fama, oppure l'utile, l'estimatore della giustizia sarebbe nel giusto, il denigratore invece non direbbe nulla di salutare, né, col disprezzarla, saprebbe quel che fa».

«Mi pare – ammise lui – che non ne abbia la minima idea».

«Vediamo allora di convincerlo con le buone maniere, perché, dopotutto, non sbaglia volontariamente[369].

«Rivolgiamogli, pertanto, la seguente domanda: "Benedetto uomo, non abbiamo forse detto che anche il bello e il brutto seguono questo medesimo criterio; e cioè che il bello consiste nel mettere la parte animalesca della nostra natura agli ordini *[D]* dell'uomo – o forse sarebbe meglio dire del divino[370] –, e il brutto consiste nel sottomettere la parte domestica a quella selvaggia?".

«Che dici, acconsentirà oppure no?».

«Se dà retta a me – disse – acconsentirà».

«E allora – ripresi –, dopo questo discorso chi potrà ancora ritenere vantaggioso rubare dell'oro, se con questa azione, oltre al fatto di prendere l'oro gli succede di assoggettare la parte migliore di sé *[E]* a quella peggiore?

«Effettivamente, se non si ritiene utile per un uomo avere dell'oro in cambio della schiavitù del proprio figlio o della propria figlia – una schiavitù presso uomini crudeli e malvagi – neppure dietro un grosso compenso, non sarà forse disgraziato quello che, senza nessuno scrupolo, venderà schiava la parte di sé più divina alla parte più empia e malvagia?

«E l'oro ricavato dal misfatto, corrompendolo, non sarà forse foriero *[590 A]* di una più grave sciagura di quella di Erifile[371], la quale accettò, in cambio dell'anima del marito, il dono

di una collana?».

«Assai più grave – disse Glaucone –. Ti rispondo io al suo posto».

«Non ritieni che l'intemperanza sia stata condannata fin dai tempi antichi perché con essa si lascia libertà eccessiva a quella belva immensa dalle molte teste?».

«È evidente», rispose.

«E la presunzione, e la prepotenza non vengono censurate quando la belva dall'aspetto di leone *[B]* e quella dall'aspetto di serpente crescono e si potenziano in maniera esagerata?».

«Certamente», disse.

«E la mollezza e l'effeminatezza non meritano biasimi perché allentano e fiaccano questa stessa natura, introducendovi la viltà?».

«Come no!».

«Ancora, l'adulazione e la volgarità non si attirano i rimproveri, quando qualcuno sottomette questa parte irascibile alla belva irrequieta, e a causa del suo insaziabile amore di guadagno la deturpa, abituandola fin da giovane, ad essere scimmia, anziché leone?». *[C]*

«Purtroppo», disse.

«E i lavori manuali e i mestieri vili, per qual motivo credi siano ritenuti spregevoli se non perché a chi ha la parte migliore per natura debole e per questo non riesce ad assoggettare le fiere che ha in sé, ed anzi è costretto a servirle, non resta altro da fare che imparare ad adularle?».

«Sembrerebbe», disse.

La sottomissione alla parte razionale dell'anima corrisponde alla soggezione alla legge

«Ora, se si vuole che anche costui abbia una guida analoga a quella dell'uomo eccellente, noi affermiamo che egli deve assoggettarsi a quell'eccelso *[D]* che ha in sé prevalente la parte divina[372]. Con ciò riteniamo che, in questo caso, il farsi condurre non vada a danno del sottomesso, come pensava Trasimaco[373] dei suoi subordinati, perché è nell'interesse di ciascuno farsi governare da un essere razionale e divino. Certo l'ideale sarebbe che questo fosse dentro di noi e ci fosse familiare, ma andrebbe bene anche in caso diverso, quando, cioè, esso ci sorreggesse dal di fuori. L'importante è che si sia il più possibile tutti amici e uguali, obbedienti alla stessa guida».

«È giusto», disse. *[E]*

«Del resto – continuai –, anche la legge, nella misura in cui viene in aiuto di tutti gli abitanti dello Stato, rivela chiaramente di voler realizzare il medesimo obiettivo.

«E lo stesso vale per l'autorità esercitata sui fanciulli e per le restrizioni della libertà imposte finché essi non abbiano sviluppato in loro un principio direttivo analogo a quello dello Stato e finché, nell'intimo dei giovani, non siano state, per così dire, passate le consegne di guardiano e di capo alla parte migliore che abbiamo allevato *[591 A]* mediante la parte corrispondente che si trova in noi. Solo allora li lasceremo liberi».

«È chiaro», disse lui.

Il successo conseguito a scapito della virtù procura un danno irreparabile all'anima

«Pertanto, caro Glaucone, in quale modo e su quali basi, si potrà ancora sostenere che il commettere ingiustizia, il compiere azioni dissolute o turpi reca vantaggio, se per il fatto stesso di acquistare più ricchezze e ulteriore potere, uno diviene moralmente peggiore?».

«In nessun modo», affermò.

«E di quale utilità potrebbe essere il compiere atti ingiusti di nascosto e non pagarne il fio? *[B]* Del resto, non è forse vero che chi resta nell'ombra diventa sempre più malvagio e invece,

in chi è portato allo scoperto e riceve il giusto castigo viene placata e addomesticata la parte selvaggia e liberata quella mansueta?

«In tal modo, tutta l'anima ridotta alla sua natura migliore, accogliendo temperanza, giustizia e saggezza, assume un contegno più dignitoso di quello che il corpo assumerebbe conquistando forza, bellezza e salute. Di tanto, infatti, l'anima supera in dignità il corpo».

«Indubbiamente», disse. *[C]*

«Allora, non convieni che l'uomo di senno dovrà vivere con tutte le sue energie rivolte prevalentemente ad onorare quel certo tipo di studio che perfeziona la sua anima e trascurando gli altri?».

«È evidente», rispose.

«E poi – seguitai –, l'uomo di senno non orienterà la sua vita affidando la responsabilità del nutrimento e del comportamento del suo corpo a un piacere bestiale e privo di ragione, e neppure avrà di mira la salute, né sopravvaluterà il fatto d'essere vigoroso, sano e bello, *[D]* se da ciò non venga anche un incremento della temperanza.

«Piuttosto, egli apparirà sempre nell'atto di accordare l'armonia del corpo con quella dell'anima per ottenere un'unica consonanza».

«Proprio così – convenne –, se aspira ad essere un autentico musico».

«Di conseguenza – ripresi –, tale equilibrio e tale consonanza non dovrà perseguirli anche nel procurarsi le ricchezze?

«E ti pare che, lasciandosi condizionare da ciò che la massa ritiene una fortuna, vorrà aumentare all'infinito la consistenza di questi beni, per poi ottenere altrettanti mali?».

«Non lo credo proprio», rispose. *[E]*

Esiste una Città interiore a cui il filosofo principalmente si rivolge

«Ma – continuai –, fissando l'attenzione sulla costituzione che ha nel suo intimo, e badando di non creare scompensi in essa per eccesso o difetto di beni, seguirà una condotta che gli permetta di acquistare o spendere denaro in proporzione alle sue possibilità».

«Proprio così», disse. *[592 A]*

«Ma anche per quanto concerne le cariche onorifiche, l'uomo assennato, seguendo lo stesso criterio, alcune le assumerà prendendovi gusto – e saran quelle che giudicherà capaci di renderlo migliore –, altre invece – e precisamente quelle che possono compromettere l'equilibrio che si è instaurato in lui – le eviterà sia in pubblico che in privato».

«E allora – osservò –, se questi sono i suoi interessi, non vorrà mai occuparsi di politica».

«Corpo di un cane! – esclamai –. Si butterà, eccome, nella vita politica, ma nella sua Città <interiore>. E invece, probabilmente, cercherà di non occuparsene in patria, a meno che non lo soccorra una particolare sorte divina».

«Comprendo – disse –. Tu intendi parlare di quella Città che poc'anzi abbiamo descritto, e che esiste nei nostri discorsi, e che dubito che possa *[B]* esistere in qualche luogo della terra».

«Ma forse – osservai –, il suo paradigma si trova nel cielo a disposizione di chi desideri contemplarlo e, contemplandolo, in esso fissare la sua dimora. Non ha quindi importanza che una siffatta Città attualmente esista o possa esistere in futuro, perché comunque egli potrebbe occuparsi solo di questa Città <interiore> e non di un'altra»[374].

«È naturale», disse.

LIBRO DECIMO

La condanna dell'arte e le sue motivazioni filosofiche

Il carattere imitativo dell'arte

[Steph., II, p. 595 A]

«Certamente – ripresi –, considerando la questione da molti punti di vista diversi, mi rendo conto che abbiamo costituito uno Stato al meglio delle nostre possibilità; e ciò lo affermo soprattutto alla luce di alcune considerazioni sulla poesia».

«In che senso?», domandò.

«Riguardo all'aspetto imitativo di essa che non va assolutamente accettato; e che questo vada rifiutato, mi sembra che risulti ancor più evidente ora che, una per una, abbiamo distinto ciascuna facoltà dell'anima». *[B]*

«Che cosa intendi dire?».

«Ve lo confiderò, a condizione che non mi mettiate in cattiva luce presso i tragediografi e quanti altri siano dediti all'arte dell'imitazione. Ebbene, la mia impressione è che tutte queste cose siano un attentato all'intelligenza degli ascoltatori, almeno di quelli che a tal proposito non siano vaccinati, conoscendo esattamente la natura di quelle opere».

«Che cosa hai in mente – domandò – per parlare in questo modo?».

«Devo pur confessarlo – risposi –, anche se una certa affezione e un certo timore reverenziale nutriti fin da giovane nei confronti di Omero mi trattengono dal farlo. Sembrerebbe infatti *[C]* che sia stato proprio lui il primo maestro e il caposcuola di tutti i nostri bei poeti tragici. Ma non è lecito aver più rispetto per l'uomo che per la verità, e quindi bisogna pur che dica francamente quello che ho da dire».

«Assolutamente», affermò lui.

«Ascoltami, dunque: anzi, rispondimi».

«E tu domanda».

«Sei in grado di dirmi che cos'è l'imitazione in senso lato? In effetti anch'io non comprendo del tutto che cosa pretenda di essere».

«E allora – obiettò –, dovrei comprenderlo io?».

«Non ci sarebbe nulla di che meravigliarsi – replicai –, perché molte cose sono colte prima *[596 A]* dall'uomo debole di vista che da quello dalla vista acuta».

«Sarà anche così – ribatté –, ma quando ci sei tu mi manca il coraggio di parlare, anche se qualche idea mi si affaccia alla mente. Dunque, vedi un po' tu».

«Vuoi, allora, che noi cominciamo l'esame di qui, secondo il metodo consueto?»[3][5] Infatti, abbiamo preso la consuetudine di porre un'Idea singola per ciascuno di quei gruppi di molti oggetti, ai quali riferiamo il medesimo nome. O non comprendi?».

«Comprendo».

«Poniamo, allora, quella che vuoi tu di queste molteplici realtà. Per esempio, *[B]* se preferisci, ci sono molti letti e molti tavoli».

«Come no?».

«Ma le Idee che ricordano questi oggetti sono due: l'una del letto, l'altra del tavolo».

«Sì».

«Ora non abbiamo anche la consuetudine di dire che l'artefice dell'uno e dell'altro di questi mobili, guarda l'Idea e in questo modo uno costruisce i letti, l'altro i tavoli di cui facciamo uso, e anche i rimanenti

oggetti nel medesimo modo? Infatti, certamente l'Idea medesima nessuno degli artefici la costruisce. E come potrebbe?».

«In nessun modo».

«E ora ascolta: come chiami quest'altro artefice?». *[C]*

«Quale?».

Il Demiurgo come sommo artefice e i caratteri della sua opera

«Quello che fa tutte le cose che fanno ciascuno e tutti gli altri operai».

«Tu parli di un uomo portentoso e mirabile».

«Non pronunziarti ancora, perché presto dovrai dire ancora di più. Infatti questo stesso operatore non solo è capace di fare tutti i mobili, ma anche tutto ciò che cresce dalla terra e produce tutti i viventi, e tra gli altri anche se stesso, e oltre a queste cose egli produce la terra e il cielo e gli dèi, e tutto ciò che è nel cielo e nell'Ade». *[D]*

«Parli di un sapiente davvero mirabile», osservò.

Ed io: «Non ci credi? Ebbene dimmi: non sei convinto che esista un tale artefice, o che un produttore di tutte queste cose in un certo modo ci sia e in un certo modo no? O non ti accorgi che tu stesso, in una qualche maniera, saresti in grado di produrre tutte queste cose?».

«E quale maniera – domandò – dovrebbe essere questa?».

«Non è difficile – risposi –, ma le si può produrre velocemente in molti modi. Se vuoi, quello più veloce, in un certo senso, sarebbe di prendere uno specchio *[E]* e girarlo per ogni dove: in questo modo farai in men che non si dica il sole e ciò che è nel cielo; farai in un batter d'occhio la terra, te stesso e gli altri animali e suppellettili e piante e tutte le cose di cui poco fa si trattava».

«Sì – notò lui –, apparenze, ma non cose che siano veramente in realtà».

«Bene – dissi –, vieni in soccorso come si conviene al nostro ragionamento: infatti fra tali artefici, credo, rientra altresì il pittore, o non è così?».

«E come no?».

«Ma dirai che non fa vere, credo, le cose che egli fa. Eppure, in un certo modo, anche il pittore fa un letto. Oppure non ti sembra?».

«Sì – rispose –, anche lui fa l'apparenza di un letto». *[597 A]*

«E che cosa costruisce il fabbricante di letti? Non dicevi poco fa che egli produce non l'Idea, che noi diciamo essere ciò che è il letto, ma un qualsiasi letto?».

«Lo dicevo, infatti».

«Dunque, se non fa ciò che è, non farà l'essere, bensì qualcosa di simile all'essere, ma non un essere. E se qualcuno dicesse che l'opera del fabbricante di letti o di qualsiasi altro fabbricante è essere in senso compiuto, non rischierebbe forse di dire una cosa non vera?».

«Certamente – rispose –, almeno come risulta a coloro che hanno pratica di questi ragionamenti».

«Allora non meravigliamoci se anche questo rispetto alla realtà sia una cosa debole». *[B]*

«No, infatti».

«Vuoi, dunque – chiesi –, che basandoci su tali elementi cerchiamo chi sia questo imitatore?».

«Se lo desideri», disse.

«Dunque, questi ci risultano tre letti: uno è quello che è in natura e che potremmo dire, credo, che l'abbia prodotto il dio[376]. O qualcun altro?».

«Nessuno, credo».

«Uno è quello che fa il falegname».

«Va bene», disse lui.

«E uno è quello che fa il pittore. O no?».

«E sia», ammise.

«Dunque, il pittore, il fabbricante

di letti e Dio sono quei tre che sovrintendono alle tre specie di letti».

«Sì, quei tre». *[C]*

«Dio, sia che non ne avesse l'intenzione, sia che fosse costretto a non farne più di uno in natura, ne fece solamente uno, quel letto che veramente è; né due né più furono prodotti da Dio, né saranno prodotti».

«E perché?», chiese.

«Perché – risposi –, se anche ne avesse fatto solamente due, ne comparirebbe, a sua volta, un terzo, di cui quei due possederebbero l'Idea; e questo sarebbe il letto che veramente è, e non quei due».

«Giusto», disse. *[D]*

«E sono convinto che Dio, sapendo queste cose, e volendo essere creatore del letto che veramente è e non di un qualsiasi letto, né fabbricante di letti, ne creò uno per natura unico».

«Sembra».

«Dunque, vuoi che lo chiamiamo produttore della natura di esso[377], o qualcosa di simile?».

«È giusto – disse – poiché e questo e le altre cose egli le ha create secondo natura».

Le opere del pittore non sono altro che copie di copie del vero essere

«E il falegname, non lo chiamiamo artefice del letto?».

«Sì».

«E anche il pittore, noi lo chiameremo artefice e costruttore di esso?».

«In nessun modo».

«Ma che cosa dirai che sia, costui, rispetto al letto?». *[E]*

«Questo – affermò – mi pare il nome da dargli in modo appropriato: imitatore della cosa di cui gli altri sono artefici».

«E sia – dissi –. Colui che produce il terzo generato, a partire dalla natura e allontanandosi da essa, lo chiami imitatore?».

«Certamente», rispose.

«Così sarà anche l'autore di tragedie, nella misura in cui è un imitatore; egli si collocherà, per sua natura, a tre lunghezze di distanza dal re e dalla verità, e al suo livello si collocheranno tutti gli altri imitatori».

«È probabile».

«Per quanto riguarda l'imitatore abbiamo, dunque, trovato un punto di intesa. Ma dimmi ora questo *[598 A]* sul pittore. Ti sembra che egli si sforzi di imitare, una per una, proprio quelle realtà che sono in natura, oppure imita le opere degli artefici?».

«Le opere degli artefici», disse.

«Ma come esse sono veramente o come si manifestano? Precisa anche questo punto».

«Come dici?», domandò.

«In questo modo. Il letto, nel caso lo si guardi di fianco, di fronte o da qualche altra posizione differisce in qualcosa da se stesso o non differisce per nulla, e le differenze sono solo apparenza? E lo stesso vale forse anche negli altri casi?».

«È così – rispose –: sono apparenze, mentre esso stesso non differisce in nulla». *[B]*

«E ora considera anche quest'altro punto. Quale di questi due obiettivi si propone l'arte pittorica in ogni sua realizzazione? Quello di imitare l'essere tale e quale è, oppure di riprodurre il fenomeno così come appare? Si porrà, insomma, come una imitazione di quel che appare o di quel che è veramente?».

«Di quel che appare», rispose.

«Di conseguenza, l'arte mimetica è lontana dal vero e per tale motivo sembrerebbe realizzare ogni suo prodotto non cogliendo che una piccola parte del suo oggetto, e questa in forma di immagine. Ad esempio, possiamo ben immaginare che un pittore ci ritragga un calzolaio, un falegname o un qualche altro artigiano *[C]* senza per questo comprendere nulla delle

loro arti. Ciò nonostante se è un pittore di valore, potrebbe trarre in inganno bambini o uomini ingenui, ritraendo un falegname e mostrandolo loro ad una certa distanza, inducendoli a credere che si tratti di un falegname in carne ed ossa».

«E come no?».

«Caro amico, in verità ciò si può pensare di tutti questi individui. Quando, a tal proposito, uno venisse a dirci di aver trovato un uomo esperto in ogni arte e in tutte le altre professioni che <di solito> uno conosce solo per la parte di cui è specialista, e che non c'è cosa di cui non sia esperto *[D]* più di chiunque altro, si dovrà rispondergli che è uno sprovveduto tanto da non saper discernere la scienza, dall'ignoranza e dalla contraffazione, e che, evidentemente, si è imbattutto in qualche mago o falsificatore che l'ha tratto in inganno, al punto da farsi passare per onnisciente».

«Verissimo», ammise.

Socrate valuta la competenza di Omero in campo militare, politico, etico e pedagogico

«A tal punto – ripresi –, dopo aver detto queste cose, resta da esaminare la tragedia e il suo antesignano, Omero, dal momento che *[E]* abbiamo sentito sostenere da alcuni[378] che questi poeti tragici sono esperti di tutte le arti, conoscitori di tutte le cose umane e divine in riferimento alla virtù e al vizio, e inoltre che un poeta di valore, se vuole davvero comporre buoni versi sui temi di cui tratta, deve averne una perfetta conoscenza: in caso contrario non riuscirebbe a fare poesia. Si tratta, insomma, di prendere in esame questa alternativa: o quelli che si sono imbattuti negli interpreti dell'arte imitativa si ingannano e nel rimirare le loro opere *[599 A]* non si accorgono che esse distano ben tre lunghezze dal vero e che è facile realizzarle anche per chi non conosce la verità – il poeta, infatti, produce apparenze e non esseri reali –; oppure non si sbagliano, in quanto i buoni poeti conoscono veramente quegli argomenti sui quali hanno fama di parlare con eleganza».

«Questo punto – affermò – va assolutamente chiarito».

«Pensi davvero che se uno avesse la capacità di fare una cosa e l'altra – voglio dire la copia e il modello –, si butterebbe anima e corpo nella realizzazione della copia e metterebbe ciò *[B]* come supremo ideale della sua vita?».

«Io no».

«Ad ogni buon conto, penso che se egli fosse davvero conoscitore delle cose che imita, assai prima che ad imitare, si impegnerebbe a fare, sforzandosi di lasciare molte opere di valore a ricordo di sé, con l'intenzione di essere lodato, piuttosto che di lodare».

«Lo credo bene! – esclamò – L'una cosa e l'altra non avrebbero lo stesso pregio e la stessa utilità».

«Ora, noi non pretenderemo da Omero *[C]* o da qualche altro poeta che ci diano conto di altre cose, magari chiedendo – posto che qualcuno di loro sia stato un vero medico e non un semplice imitatore del linguaggio dei medici – quale poeta degli antichi o dei contemporanei sia mai riuscito, come Asclepio[379], a ridare la salute a qualcuno; oppure quale scuola medica abbia lasciato dietro di sé, come fece Asclepio coi suoi seguaci. Insomma, non porremo loro interrogativi su altre arti, anzi lasceremo perdere. Però, riguardo alle grandi e nobilissime opere che Omero si è impegnato a rappresentare – vale a dire guerre, strategie, fondazioni di Città *[D]* e anche l'educazione dell'uomo – di queste è legittimo chiedergli ragione,

interpellandolo in questo modo:

«"Caro Omero, siccome in fatto di virtù non disti tre lunghezze dalla verità, ossia non sei autore di immagini, come abbiamo definito l'imitatore, ma disti due lunghezze dal vero, in quanto sapevi riconoscere che tipo di istituzioni rendono gli uomini migliori o peggiori nella sfera privata e pubblica, dimmi un po' quale Città per tuo merito è stata meglio organizzata come lo fu Sparta da Licurgo[380], e molte altre Città *[E]* grandi o piccole da altrettanti fondatori? Quale ti rende merito d'esserle stato buon legislatore e di averle reso utili servigi? L'Italia e la Sicilia hanno un Caronda[381]; noi abbiamo un Solone[382]. Ma di te chi si gloria?".

Avrà in serbo Omero qualche nome da citare?».

«Dubito che l'abbia – disse Glaucone –. Neppure gli stessi Omeridi[383] ne fanno menzione». *[600 A]*

«E c'è giunto il ricordo di una guerra dei tempi di Omero che sia stata ben condotta grazie alla sua guida o ai suoi consigli?».

«Nessuna».

«Ma forse si parlerà di lui come di un uomo di ingegno pratico, delle sue molte e scoperte utili alla tecnica e in altri campi, come avviene per Talete di Mileto[384] e Anacarsi lo Scita[385]».

«Niente di tutto ciò».

«Però, in compenso, si dirà che, se non pubblicamente, almeno in privato Omero nella sua vita ha diretto l'educazione di qualcuno, che ricambiandolo con amore *[B]* e familiarità ha tramandato ai posteri un modo di vita omerico, come avvenne per Pitagora. Costui, invero, per questa attività, fu in sommo grado amato e i suoi successori che hanno chiamato pitagorico il loro modo di vita, in un certo senso spiccano fra tutti gli altri».

«Neppure di questo si dice nulla – ammise –. Anche Creofilo[386], caro Socrate, che fu amico di Omero, forse ancor più che per il nome ci sembrerebbe buffo per l'educazione, se è vero ciò che si narra di Omero. Si tramanda, infatti, che *[C]* per tutta la vita egli non si occupò di lui nella maniera più assoluta».

«Infatti, così si racconta – confermai –. E del resto, Glaucone, credi che se Omero fosse stato davvero capace di educare gli uomini e di renderli migliori, potendo fare queste cose non per via di imitazione ma per vera conoscenza, non si sarebbe guadagnato una folla di amici che l'avrebbero circondato d'amore e di stima?

«Eppure Protagora di Abdera[387] e Prodico di Ceo[388] e una infinità d'altri sono riusciti, a forza di private conferenze, a convincere i contemporanei della loro incapacità a dirigere non dico uno Stato, *[D]* ma neppure una casa, se essi stessi non si fossero messi alla guida della loro educazione. E per questa sapienza furono a tal punto benvoluti, che per poco gli amici non se li portavano in giro sulla testa. E allora, i seguaci di Omero e quelli di Esiodo, se davvero questi due fossero stati capaci di far progredire gli uomini sulla via della virtù, li avrebbero forse lasciati andare in giro per il mondo a cantare i loro versi? Non se li sarebbero, invece, tenuti ben stretti più che l'oro, *[E]* costringendoli a restare con loro in patria, oppure, nel caso non fossero riusciti a persuaderli, non li avrebbero seguiti in tutti i loro viaggi, finché non avessero imparato quanto bastava?».

«Caro Socrate – ammise –, mi sembra che tu dica cose del tutto vere».

Omero e i suoi imitatori non si intendono della verità, ma delle apparenze

«Ebbene, a tal punto, diamo per certo che a partire da Omero ogni artista è imitatore di immagini della virtù e di tutti gli altri oggetti su cui

opera che non attinge alla verità e che, come si è appena detto, il pittore, senza saper nulla dell'arte del calzolaio, fa un calzolaio che sembra tale, *[601 A]*, solo a chi non ne sa nulla, e si limita a rimirare colori e figure».

«Indubbiamente».

«Così, secondo me, potremmo dire che anche il poeta si limita a ravvivare i colori di ciascun'altra arte[389], servendosi di nomi e di frasi; non, però, con conoscenza di causa, ma per via di imitazione. In tal senso, quando egli parla dell'arte del calzolaio in metri, in ritmi o in musica, a gente della sua stessa natura che guarda alle parole, può sembrare che ne tratti molto bene; e così pure quando parla di strategia o di qualsiasi altro argomento. *[B]* Del resto, proprio in ciò sta il gran fascino che per natura possiede questo tipo di espressione. Però, se noi spogliamo le opere di poesia dei colori della musica, e le recitiamo per quel che sono, so bene come ti apparirebbero, giacché l'hai pur visto in qualche occasione».

«Certamente», disse.

«Non assomigliano forse – insistei io – a quel che diventano nell'aspetto i volti giovanili ma non belli, quando hanno perso la loro freschezza?».

«Proprio così», rispose.

«Allora stai attento: dicevamo che il creatore di immagini, l'imitatore, non si intende di ciò che è, ma di ciò che appare. Non *[C]* è vero?».

«Sì».

«Orbene, non lasciamo il discorso a metà[390], ma approfondiamolo quanto si deve».

«Parla», disse.

Se chi usa un oggetto ne ha scienza e il costruttore ne ha retta opinione, l'imitatore non lo conosce affatto

«Ammettiamo che il pittore dipinga delle briglie e un morso».

«Va bene».

«L'artefice di questi oggetti sarà il pellaio e il fabbro».

«Certamente».

«E il pittore è competente dei requisiti che le briglie e il morso devono avere? Oppure neanche gli artefici, il pellaio e il fabbro, ne sono a conoscenza, ma solamente colui che sa usarne, vale a dire il cavaliere?».

«Verissimo!».

«E non diremo che la situazione sta in questi termini in ogni altro caso?».

«In quali termini?». *[D]*

«Che per ogni oggetto ci sono queste tre arti: quella che lo usa, quella che lo produce, e quella che lo imita».

«Sì, è così».

«Ma ciascun oggetto, o essere vivente, o ciascuna azione non deve la sua virtù, la sua bellezza e legittimità proprio all'uso per il quale è stata da natura generata o fatta?».

«È proprio così».

«È dunque assolutamente necessario che chi si serve di una certa cosa ne sia un esperto conoscitore, in modo da poter riferire a chi l'ha costruita i pregi e i difetti che essa mostra nell'impiego, quando la si adopera. Ad esempio, il flautista darà indicazione al costruttore di flauti *[E]* su quelli che usa nei suoi concerti; e quest'ultimo seguirà alla lettera le sue disposizioni su come si devono costruire».

«Come no?».

«In tal modo uno, forte della sua competenza, indica quali siano i flauti buoni e quelli scadenti, e l'altro, fidandosi di lui, li costruirà».

«Certo».

«Pertanto, in riferimento al medesimo oggetto, il costruttore avrà una retta opinione riguardo al suo pregio o al suo difetto, in quanto ha frequentato chi conosceva questi caratteri e da lui ha dovuto *[602 A]* apprenderli; invece colui che l'usa ne avrà scienza».

«Esattamente».

«Ma dell'imitatore si può dire che, attraverso l'uso, abbia acquisito la

scienza di ciò che raffigura, in ordine alla sua bellezza, e liceità, oppure no? O almeno che ne abbia acquisito una retta opinione, per essere stato costretto a frequentare un esperto che l'avesse istruito su cosa doveva dipingere?».

«Non si può dire né l'una né l'altra cosa».

«Allora, l'imitatore non avrà né scienza né retta opinione di ciò che imita, rispetto al bello e al brutto».

«Non sembra».

«Davvero un bel tipo questo poeta imitatore se si guarda alla sapienza delle cose che fa!».

«Non troppo!». *[B]*

«E tuttavia egli imiterà, senza sapere, per ciascuna cosa, sotto quali aspetti sia buona o cattiva; ma come pare, come sembri bella ai più che non sanno nulla, così la imiterà».

«E che altro?».

«Ebbene, su questo, come sembra, siamo d'accordo quanto basta, ossia che l'imitatore non sa nulla di valido sulle cose che imita, e che l'imitazione è un gioco e non una cosa seria, e che quelli che compongono la poesia tragica, in giambi e in esametri, sono imitatori nel maggior grado che si possa essere».

«Proprio così!». *[C]*

La pittura fa leva sulla parte arazionale dell'anima

«Per Zeus! – esclamai –. Ma questa non è l'imitazione di un qualcosa che dista tre lunghezze dalla verità? Non è così?».

«Sì».

«E su quale facoltà dell'uomo esercita la sua funzione specifica?».

«Di che cosa intendi parlare?».

«Di questo fatto. La stessa grandezza, vista da vicino o a distanza, a colpo d'occhio non ci appare più uguale».

«No, infatti».

«E lo stesso oggetto si vede curvo o dritto, a seconda che lo si osservi quando è nell'acqua o fuori, oppure lo si vede concavo o convesso per effetto di un'illusione ottica sui colori, dove è evidente che tutta questa distorsione *[D]* è presente <solo> nell'anima nostra. Ebbene, è proprio a questo difetto della nostra natura che l'arte del chiaroscuro aggiunge inganni su inganni senza tralasciarne nessuno, e lo stesso vale per l'arte del prestigiatore e di tutti gli altri illusionisti».

«È vero».

«Ora, il misurare, il numerare e il pesare non risultano forse un rimedio efficacissimo contro queste illusioni, grazie al quale possiamo far sì che in noi non prenda il sopravvento l'apparenza del più grande o più piccolo, del più numeroso o più pesante, ma, appunto, l'attività del numerare, del misurare e del pesare?».

«Come no?». *[E]*

«Ma questo è il compito specifico della facoltà razionale dell'anima».

«Esattamente di questa».

«Tuttavia, perfino a una tal parte dell'anima nel momento in cui, misure alla mano, attesta che un oggetto è più grande o più piccolo o uguale ad un altro, spesso capita che i dati siano fra loro contrari».

«Sì».

«Però abbiamo affermato[191] essere impossibile che una stessa facoltà abbia nel medesimo istante opinioni contrarie sul medesimo oggetto».

«E abbiamo detto bene». *[603 A]*

«Di conseguenza, la parte dell'anima che si forma un'opinione non attestata dalle misure non potrà essere la medesima di quella che se ne fa una confermata».

«Effettivamente no».

«Inoltre, la facoltà che fa affidamento sulla misura e sul calcolo, sembrerebbe essere la migliore dell'anima».

«Come no!».

«Allora, la parte che, in noi, le si oppone dovrebbe essere una delle parti di scarso valore».

«Per forza».

«Dunque, ho detto quel che ho detto avendo di mira la seguente conclusione: la pittura e in generale l'arte imitativa, da un lato compie l'opera sua restando lontano dalla verità, dall'altro si rivolge a ciò che c'è in noi di più lontano dall'intelligenza, *[B]* e gli si fa amica e compagna per nulla di sano né di vero».

«Sicuramente», ammise lui.

«Sicché l'arte mimetica, già di per sé modesta di valore, unendosi a una facoltà altrettanto modesta, non può che generare frutti modesti».

«Parrebbe proprio di sì».

I poeti sbagliano ad esaltare gli aspetti emotivi ed istintivi dell'uomo

«Ma forse – aggiunsi –, ciò vale solo per l'arte visiva, o anche per l'arte dell'udito che chiamiamo poesia?».

«Direi anche per questa».

«Non fidiamoci troppo dell'analogia con l'arte pittorica, ma rivolgiamoci proprio a quella parte della mente *[C]* con cui ha a che fare la poesia come imitazione, e vediamo se si tratta di qualcosa di inaffidabile o di affidabile».

«Bisogna pur farlo».

«Introduciamo il problema in questa maniera. Secondo noi l'arte mimetica rappresenta uomini che compiono gesti volontari o involontari; che per questo loro modo di fare credono di aver agito bene o male, e che, in tali circostanze, sono ora tristi ora felici. C'è qualcos'altro da aggiungere riguardo a quest'arte?».

«Nulla».

«Ebbene, in tutte queste condizioni l'uomo è in accordo con se stesso? *[D]* Oppure, come nel caso della vista era in se stesso diviso e aveva nello stesso tempo opinioni opposte sui medesimi oggetti, così anche in questo caso sarà incoerente e interiormente combattuto nel suo modo d'agire? Ma, a pensarci bene, non è necessario che su tale punto ora si trovi unanimità, perché tutta questa materia è già stata sufficientemente trattata[392] nei discorsi precedenti in cui si conveniva nel riconoscere la presenza contemporanea nella nostra anima di un'infinità di contraddizioni siffatte, le quali la riempiono completamente».

«Giusto», disse.

«Sì, giusto – ribadii –. Ma quello che prima avevamo omesso, ora mi *[E]* sembra necessario trattarlo per esteso».

«Di che si tratta?», domandò.

Ed io: «Prima[393], ad un certo punto, dicevamo che un uomo maturo che incappi in una disgrazia – che so io, la perdita di un figlio o di qualche altro bene a cui tiene particolarmente – avrebbe sopportato meglio degli altri la sventura».

«Sicuramente».

«E ora vediamo: sarà che egli non se ne duole affatto, oppure, dato ciò per impossibile, non sarà piuttosto che sa sopportare con maggior rassegnazione il proprio dolore?».

«Quest'ultima ipotesi – ammise – mi sembra più conforme a verità». *[604 A]*

«E dimmi ancora questo di lui. Credi che combatterà e si opporrà alla sua pena, più alla presenza dei suoi simili, o quando è isolato, solo con se stesso?».

«Si controllerà molto di più quando è visto dagli altri», rispose.

«Ma quando è solo, immagino, lascerà libero sfogo a quei lamenti, che, per pudore, non vorrebbe fossero uditi da nessuno, e forse farebbe anche molte cose che non accetterebbe mai di rivelare a qualcun altro».

«È così», ammise lui.

«Ora, ciò che lo sprona a resistere non è forse la ragione e la legge? *[B]* E ciò che lo spinge ad affliggersi non è forse la stessa sofferenza?».

«È vero».

«Poiché, allora, nell'uomo ci sono due spinte contrarie che agiscono contemporaneamente sulla stessa situazione, sosteniamo la necessità che ci siano anche due facoltà».

«E come no?».

«E l'una sarà disponibile a seguire la legge e i suoi dettami?».

«In che senso?».

«In un certo modo la legge afferma che sarebbe ottima cosa mantenere il più possibile il controllo di sé nelle avversità e non lasciarsi andare alla disperazione, in quanto in tali casi si perde il criterio certo per distinguere ciò che è bene da ciò che è male. Oltre a tutto, dice ancora la legge, non si farebbe alcun passo avanti a disperarsi, sia perché nessuna *[C]* vicenda umana va presa troppo sul serio, sia perché il nostro dolore ostacola quelle iniziative che sono urgenti e necessarie in siffatte circostanze».

«Di quali iniziative parli?», domandò.

«Del riflettere sull'accaduto – risposi – e del conformare, a ogni tiro di dadi, le proprie mosse all'esito della giocata, secondo quanto la ragione ritiene meglio, piuttosto che, al primo colpo, abbandonarsi ai lamenti come fanciulli che si tengono la mano sulla parte contusa. Al contrario, bisogna a ogni occasione abituare l'anima ad essere *[D]* il più solerte possibile nel medicare le ferite e nel risollevare ciò che è caduto per effetto della malattia, lasciando da parte i lamenti, per cercare un rimedio».

«Certo che se uno si comportasse in questo modo di fronte alle sventure, sceglierebbe la soluzione migliore», disse.

«E del resto, noi sosteniamo che è proprio la parte migliore di noi a voler attenersi ad una tal condotta ragionevole».

«È evidente».

«E invece quella parte che ci spinge ogni volta a ricordare il lutto subito, e ci conduce a lamenti senza fine, non la diremo irrazionale, imbelle e proclive alla viltà?».

«La diremo, eccome!». *[E]*

«Ora, sono appunto questi atteggiamenti scomposti ad offrirsi come modelli di molteplici e svariate imitazioni. Invece, il costume improntato a saggezza ed equilibrio, essendo quasi sempre uguale a se stesso, non è facile da imitare, e, una volta imitato, non è facile da apprezzare in una pubblica riunione e fra uomini d'ogni estrazione convenuti nei teatri: in effetti, in tal caso si tratterebbe di una riproduzione di sentimenti estranei alla loro sensibilità». *[605 A]*

«Esattamente».

La poesia manca di verità, si rivolge alla parte peggiore dell'anima e corrompe i buoni

«Inoltre, è evidente che il poeta imitatore, per sua natura non è portato verso quella determinata facoltà dell'anima, né è fatta per lui la sapienza che essa propugna, dato che egli è in cerca del favore del pubblico; piuttosto, a lui andrà a genio la parte intemperante e volubile, perché è più facile da imitare».

«Certamente».

«A tal punto, avremmo buoni motivi per criticare il poeta e porlo a confronto col pittore. Come il pittore, infatti, egli fa opere di scarso valore se rapportate alla verità[394]; e, ancora, come il pittore *[B]* si rivolge a una parte dell'anima che non è la migliore[395]. Basta questo per giustificarci del fatto che non l'accoglieremo nella Città che pretende di avere buone leggi.

Ma un altro motivo è che egli effettivamente risveglia, alimenta questa parte dell'anima, e, rinvigorendola, soffoca la facoltà razionale esattamente come avviene nella vita politica, quando uno, dando forza ai peggiori, finisce per consegnare in loro mano lo Stato e col sacrificare i migliori. Per gli stessi motivi potremmo affermare che, nella sfera privata, il poeta imitatore inculca nell'anima di ciascuno una cattiva forma di governo, *[C]* sia dando credito alla parte priva di ragione – la quale peraltro non sa neppure distinguere il più dal meno, tant'è vero che gli stessi oggetti ora li reputa grandi ora piccoli –, sia costruendo immagini di immagini, con ciò tenendosi a grande distanza dal vero».

«Non c'è dubbio».

«Tuttavia, alla poesia non abbiamo ancora contestato il capo d'accusa più grave. L'aspetto più inquietante, infatti, è che essa, fatta eccezione per pochissimi individui, riesce addirittura a corrompere le persone per bene».

«E come non potrebbe essere grave l'accusa, se davvero essa si comporta in tal modo?».

«Ascoltami e rifletti. Tu sai che i più sensibili di noi, quando sentono la poesia di Omero o di un qualche tragico che imita uno *[D]* dei tanti eroi prostrati dal dolore e dilungantesi in lamentose litanie di lamenti, o gente che canta i suoi mali battendosi il capo, provano diletto per questo e si abbandonano a seguire tali personaggi, soffrendo con loro, ed anzi, lodando con convinzione come buon poeta, quello che più degli altri sappia disporli in un siffatto stato d'animo».

«Lo so. Come no!».

«Ma quando ci colpisce un lutto in famiglia, vedi bene che ci vantiamo dell'esatto contrario, e cioè del far mostra di serenità *[E]* e di forza d'animo, come se questo atteggiamento fosse da uomini, e l'altro, quello che prima lodavamo, da donnicciole».

«Lo capisco», disse.

«E allora – seguitai – che cos'ha di bello una lode di tal genere? Che senso ha stare a vedere un uomo siffatto, modello di ciò che uno non deve essere o deve vergognarsi di essere, e, anziché averne orrore, compiacersene e lodarlo?».

«Per Zeus! – esclamò –. Non sembra affatto ragionevole». *[606 A]*

«Eppure sì – osservai –, se lo consideri sotto un'altra prospettiva».

«Quale?».

In che modo la tragedia, la commedia e la poesia corrompono la personalità degli uomini

«Devi considerare che i poeti danno soddisfazione e gratificazione proprio a quella parte che con grande sforzo noi cerchiamo di contenere nei momenti di lutto familiare e che di per sé non vorrebbe altro che pianti e lamenti, di cui desidera saziarsi, essendo per natura attratta da essi. Intanto, la nostra facoltà migliore, non essendo abbastanza educata dall'abitudine al ragionamento, allenta il controllo *[B]* su questa parte lamentosa, perché è impegnata a rimirare le sofferenze altrui, senza per nulla ritener scandaloso che un uomo, che pur si dichiara virtuoso, si lamenti in un modo tanto scomposto; ed anzi di quest'uomo tesse le lodi e lo compatisce. Essa ha addirittura la pretesa di trarre da ciò un godimento: al quale non vuol saperne di rinunciare, considerando con disprezzo l'intero poema. Del resto, a mio giudizio, a pochi è dato di comprendere la necessità che ognuno per la propria parte faccia tesoro delle esperienze altrui; e inoltre, non è affatto facile contenere la commiserazione delle proprie sventure dopo averla alimentata e potenziata per quelle altrui». *[C]*

«È verissimo», ammise lui.

«E lo stesso discorso non vale anche per il riso? Effettivamente, il tuo modo di agire non sarebbe identico a quello assunto nei confronti della compassione, se, anziché rifiutare come una solenne sciocchezza quelle cose che tu stesso non oseresti mai fare per suscitare il riso, mostrassi di divertirti un mondo ascoltandole nella caricatura di una commedia o in privato? Allora quella volontà di far ridere che tu trattenevi in te stesso con la ragione per paura di far la figura del buffone, in quell'occasione ha libero sfogo, perché, avendole dato forza, a tua insaputa, più di una volta affiora in famiglia: ed eccoti così trasformato in commediante».

«Purtroppo», disse lui. *[D]*

«E la poesia in quanto imitazione suscita in noi le stesse reazioni anche nei confronti dei piaceri d'amore e del sentimento dell'ira e di tutti gli altri moti dell'anima sia piacevoli che dolorosi, i quali, a nostro dire, accompagnano ogni nostro gesto. Essa, in effetti, li concima e li innaffia, mentre dovrebbe inaridirli; e poi dentro di noi li istituisce come dominatori, mentre dovrebbero essere dominati, se davvero vogliamo diventare più buoni e felici da malvagi e infelici che eravamo».

«Non saprei dire altrimenti», ammise. *[E]*

La poesia è antagonista della filosofia, della ragione e della legge

Ed io: «Dunque, caro Glaucone, quando ti capita di incontrare qualcuno degli estimatori di Omero – quelli che affermano che questo poeta è stato l'educatore della Grecia e che in vista della organizzazione e della formazione dell'umanità va studiato a memoria, e che anzi la vita intera andrebbe conformata a un tanto grande poeta – *[607 A]* siigli pure amico e abbitelo caro, come si conviene a chi, pur nei suoi limiti, è un'ottima persona, e riconosci pure con lui che Omero ebbe doti eccellenti di poeta e fu il massimo dei tragici[396]. Sappi, però, che nella nostra Città non sarà accettata altra forma poetica che gli inni agli dèi e gli encomi per gli uomini virtuosi, perché, se tu dovessi dare accoglienza alla Musa dolce, quella della lirica o dell'epica, nello Stato il piacere e il dolore la farebbero da sovrani al posto della legge e della ragione, la quale sempre e unanimemente è ritenuta la parte migliore».

«Verissimo», disse. *[B]*

«Questa – ripresi – sia dunque la nostra difesa, dal momento che abbiamo richiamato alla memoria la poesia, la quale giustamente, per le sue intrinseche caratteristiche, a suo tempo è stata bandita dallo Stato: d'altra parte è stata la ragione che ci ha convinto a farlo. E perché tu non ci accusi d'essere degli zotici insensibili, vorremmo aggiungere che l'antagonismo fra poesia e filosofia è di vecchia data. Eccone le prove: quella *cagna che abbaia al suo padrone con voce gracchiante*, il *grande nel vano parlar degli stolti*, oppure la *turba emergente di sapientoni*, *[C]* o la folla di *quelli che si spremono il cervello perché sono poveruomini*[397], o molte altre espressioni del genere, stanno a indicare l'ormai antica rivalità.

«In ogni caso, sia detto chiaramente, se la poesia imitativa suscitatrice di piacere avesse ragioni da addurre a favore del suo diritto di cittadinanza in uno Stato ben organizzato, noi saremmo ben felici di accoglierla, perché siamo perfettamente coscienti del fascino che essa esercita anche su di noi. Resta però il fatto che non è lecito tradire ciò che risulta essere vero. E d'altra parte, amico mio, non affascina *[D]* anche te la poesia, soprattutto

quando la ammiri nell'interpretazione di Omero?».

«Altro che!».

«Non è dunque giusto che essa sia riaccolta in patria, se solo sapesse sventare le accuse in un canto lirico, o in qualche altro metro?».

«Certamente».

«E addirittura saremmo disposti a concedere ai suoi delegati – qualora non fossero poeti, ma simpatizzanti dei poeti – di fare l'arringa di difesa in prosa, pur che dimostrino che essa non solo è piacevole, ma anche è di vantaggio alla società e alla vita dell'uomo: certo, in tal caso, li ascolteremmo volentieri. Effettivamente, *[E]* sarebbe per noi tutto un guadagno se la poesia risultasse non solo dolce, ma anche utile».

«E come non potrebbe esserlo!», esclamò.

«Ma se non lo fosse, amico caro, noi ci comporteremmo come fanno gli innamorati che ritengono nocivo il proprio amore, e che, pur con grande sforzo, se ne distaccano. Anche noi *[608 A]* saremmo ben felici se la poesia risultasse, alla prova dei fatti, ottima e assolutamente v. a – non foss'altro che per l'amore che ci è nato nei suoi riguardi in seguito all'educazione impartitaci da questo bel regime –, ma finché non riesca a difendersi dalle accuse, certo la ascolteremo, ma ripeteremo a noi stessi il discorso che andiamo facendo in guisa di incantesimo[398], augurandoci di non cadere ancora in questa specie d'amore infantile e popolare. Senza dubbio le presteremo orecchio, ma non come se si dovesse profondere impegno in questa poesia – neanche se essa fosse cosa seria e aderente al vero! –, *[B]* bensì ascoltandola con la diffidenza di chi teme per la costituzione che accoglie nel suo intimo, ed ha, nei riguardi della poesia, quelle convinzioni che sopra abbiamo esposto».

«Condivido ogni particolare», disse lui.

Ed io: «In effetti, caro Glaucone, diventare buono o cattivo non è una prova da poco, anzi è una grande prova, anche se non ne ha l'aria. Per questo non val certo la pena di trascurare la giustizia e le altre virtù per emergere nell'onore, nelle ricchezze, in qualche forma di potere, oppure anche nell'arte poetica».

«Sono d'accordo con te – disse –, in base a quanto prima si è sostenuto. Credo, del resto, che chiunque sarebbe dello stesso nostro avviso». *[C]*

La felicità del virtuoso si colloca nella dimensione dell'eterno

Dimostrazione dell'immortalità dell'anima a partire dal concetto di male specifico

«Eppure – seguitai –, non abbiamo ancora sviluppato l'argomento delle più grandi ricompense della virtù e dei premi che l'attendono».

«Parli di una ben straordinaria grandezza – osservò –, se ci sono altri premi ancor più grandi di quelli già menzionati».

«Ma in un piccolo tempo – domandai – che cosa può esserci di grande? E d'altra parte anche tutto il periodo dalla fanciullezza alla vecchiaia, in confronto alla totalità del tempo, sarebbe ben piccola cosa».

«Un nonnulla!», esclamò.

«E che? Sei davvero convinto che una realtà immortale debba darsi pensiero *[D]* per un tempo così breve, piuttosto che per l'intero di esso?».

«Direi proprio per l'intero – rispose –. Ma perché dici questo?».

«Non ti rendi conto – gli dissi – che l'anima nostra è immortale e non conosce corruzione?».

Ed egli, sbalordito, mi fissò e disse: «Per Zeus, no! Ma tu hai di che provarmelo?».

«Se non mi sbaglio, sì – risposi –. Ma l'avresti anche tu, perché non è per niente difficile».

«Per me lo è – ammise –. E io ascolterei di buon grado dalla tua bocca questa non difficile prova».

«Allora, stammi a sentire», dissi.

«Non hai che parlare», mi rispose.

«C'è qualcosa che tu chiami bene e male?», gli chiesi.

«Certamente». *[E]*

«E su questi concetti la pensi come me?».

«In che senso?».

«Che il male è tutto ciò che distrugge e corrompe, e il bene tutto ciò che conserva e giova».

«Sono d'accordo», affermò.

«E allora? Non diresti che per ogni realtà esiste il suo bene e il suo male <specifico>? Ad esempio, per gli occhi l'oftalmia, *[609 A]* per il corpo nel suo insieme la malattia, per il grano il carbonchio, per il legno la muffa, per il rame e il ferro la ruggine; insomma, come dico, non c'è realtà che non abbia in sé fin dalla nascita il suo proprio male e la sua propria malattia»[399].

«Sicuramente», ammise.

«Dunque, quando uno di questi mali colpisce una qualche realtà, non la rende forse sofferente e da ultimo la corrompe e la distrugge completamente?».

«Come no!».

«È dunque il male e il vizio congenito in ogni essere il responsabile della sua morte; e se non fosse esso a distruggerlo nessun'altra cosa potrebbe a sua volta *[B]* farlo. Infatti, non lo potrebbe il bene, che non causa la dissoluzione di nulla, e neppure ciò che non è né bene né male».

«E come potrebbe?», disse.

«Se dunque, ci fosse la possibilità di trovare fra gli esseri qualcosa il cui male lo rende certo in cattivo stato, ma non riesce ad annientarlo, dissolvendolo, ebbene, non sapremmo noi a priori che per questa sua connaturata struttura esso è indistruttibile?».

«Sembrerebbe di sì», ammise.

«E allora – ripresi –, nel caso dell'anima non c'è forse qualcosa che la rende cattiva?».

«Purtroppo – disse –. Tutti quei mali di cui abbiamo parlato: la disonestà, *[C]* l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza».

«Forse che uno di questi mali la dissolve e la porta alla morte? E stai bene attento a non cadere in errore, pensando che l'uomo disonesto e privo di senno, per il fatto stesso d'essere sorpreso in flagrante delitto, muoia per effetto della sua stessa ingiustizia, che è appunto il male dell'anima. È meglio che tu proceda in tale maniera. Come il corpo è consumato, distrutto, e infine ridotto a un non-corpo dal suo male specifico, ossia la malattia, così anche tutte le realtà che poc'anzi citavamo, *[D]* finiscono nel non-essere a causa del loro male, che le annienta, prima assediandole dal di fuori e poi insediandosi in esse. O non è vero?».

«Sì, è vero».

«Ebbene, anche l'anima considerala secondo la stessa ottica. Dirai forse che l'ingiustizia che vi alberga e così ogni altro vizio, per il fatto di assediarla e di fissarsi in essa, la consumano e la logorano fino al punto di disgiungerla dal corpo, portandola alla morte?».

«Questo no, assolutamente», affermò.

«Ma anche ciò sarebbe assurdo – osservai –, che un male non suo riesca a distruggerla, là dove il suo proprio non è riuscito».

«Certo sarebbe assurdo». *[E]*

Al che continuai: «D'altra parte, Glaucone, considera che neppure la cattiva conservazione dei cibi, ossia il loro male specifico – ad esempio, il

fatto di non essere freschi, oppure d'essere ammuffiti, o in qualche altro modo avariati –, noi lo riteniamo necessariamente responsabile della morte del corpo. È vero piuttosto che se il male dei cibi dovesse introdurre nel corpo il male del corpo, noi dovremmo esprimerci in questi termini: che a motivo di quei cibi il corpo è stato ucciso dal suo proprio male, che è la malattia. E questo perché non potremmo mai ammettere che *[610A]* il male dei cibi – i quali sono realtà d'altra natura rispetto al corpo – distrugga il corpo che è diverso da essi, a meno che il male eterogeneo non gli inculchi il suo stesso male specifico».

«Hai proprio ragione», disse.

«Per lo stesso motivo – osservai – se la malattia del corpo non inocula nell'anima il male dell'anima, non potremo ritenere che, per effetto di un male che non la riguarda, e senza il concorso del proprio male, l'anima perisca. Insomma, non può verificarsi che una cosa muoia per il male di un'altra».

«Tutto ciò è logico», disse.

L'anima non può essere uccisa né dal suo male specifico, il vizio, né da altro, e dunque è immortale

«A tal punto, o dimostreremo che queste posizioni sono errate, oppure, *[B]* fintanto che resteranno inconfutate, non potremo sostenere che un'anima possa essere annientata dalla febbre, da qualche altra malattia, o da una mano omicida, neppure se tutto il corpo fosse tagliato in minuti pezzettini; prima di sostenerlo qualcuno dovrebbe fornirci la dimostrazione che attraverso questi accidenti del corpo l'anima in quanto tale è diventata più disonesta e più empia. Nel frattempo, però, non lasceremo a nessuno la possibilità di affermare *[C]* che un'anima o qualsiasi altro essere possa perire non per effetto del suo male specifico, ma per un male sviluppatosi in altre realtà e che non la riguarda».

«Non c'è dubbio – disse –, questo nessuno potrà dimostrarlo; cioè che le anime dei morenti diventano più ingiuste a motivo della morte».

«E se uno – aggiunsi –, per polemizzare fino in fondo con le nostre posizioni e per non essere costretto a riconoscere l'immortalità delle anime, sostenesse che al momento della morte uno diventa più malvagio e ingiusto allora dovremo trarne le seguenti conseguenze. Se lui, dicendo ciò, è nel vero, allora l'ingiustizia è un'affezione mortale per chi la contrae, esattamente come lo è la malattia, e chi se ne ammala morirebbe per effetto di essa, *[D]* perché è nella sua natura d'essere letale. Anzi, chi più gravemente se ne infettasse morirebbe prima, chi meno morirebbe dopo; in ogni caso, però, non si verificherebbe quello che oggi avviene, ossia che il disonesto muore quando qualcun altro, di propria mano, gli fa pagare il fio delle sue malefatte».

«Per Zeus! – esclamò –. Non sarebbe più così terribile l'ingiustizia, se davvero portasse alla morte chi la contrae, perché in tal modo lo libererebbe dai mali. Purtroppo, però, ho l'impressione che la cosa stia in tutt'altro modo: *[E]* l'ingiustizia, appena può, uccide gli altri, e chi ne è affetto lo rende anzi vivace, e oltre a ciò pieno di iniziativa. Come si vede, essa è ben lungi dall'essere portatrice di morte».

«Bene – dissi –. In effetti, quando il male e il vizio specifici non sono in grado di uccidere e di dissolvere l'anima, è ben difficile che un male preordinato alla morte di un altro essere possa causar la distruzione dell'anima, o di un'altra realtà a cui non è predisposto».

«In conclusione, quando una cosa non muore per effetto di alcun male,

né *[611 A]* del suo specifico né di quello di altri, evidentemente, è necessario che sempre sia: e se è sempre, è immortale»[400].

«È necessario», ribadì.

Per conoscere l'anima bisogna esaminarla quando è libera dal corpo, nella sua tangenza col divino

«A questo punto – ripresi –, diamo per acquisito tutto quanto si è detto. Ma, se le cose stanno in questi termini, vedi bene che le anime dovranno essere sempre le stesse, perché, da un lato, non potrebbero diminuire, per il fatto che nessuna di esse vien meno, dall'altro, non potrebbero neppure aumentare. Qualora, infatti, si realizzasse un incremento di qualcuna delle realtà immortali, devi riconoscere che esso deriverebbe da una realtà mortale, e così, alla fin fine, tutto sarebbe immortale».

«Giusta osservazione».

«Ma – seguitai –, guardiamoci bene dal credere ciò, perché la logica non *[B]* lo permetterebbe. E neppure dobbiamo credere che per sua autentica natura l'anima sia in sé e per sé una realtà traboccante di varietà, confusione e di differenze».

«Che cosa intendi dire?», domandò.

«Non è facile – spiegai – che sia immortale una realtà che si riduca ad essere la somma di tante realtà e che non sia dotata di quella sintesi straordinaria di cui ora ci appare dotata l'anima»[401].

«Non è logico che lo sia».

«Dunque, ad ammettere l'immortalità dell'anima ci costringe l'attuale discorso e anche altri argomenti[402]. Ma per sapere quale sia in verità *[C]* non si deve esaminarla, come ora facciamo, quando è contaminata dalla sua comunione col corpo e da tanti altri vizi, ma quando sia completamente purificata. Allora sì che va studiata con il dovuto impegno per mezzo della ragione, perché in tali condizioni la si troverà molto più bella e si avrà la facoltà di discernere con assai maggior precisione i caratteri dell'ingiustizia e della giustizia e tutto ciò di cui ora abbiamo discusso. Invece, allo stato attuale della ricerca, noi abbiamo detto il vero <solo> su ciò che al presente ci appare.

«L'abbiamo vista nelle condizioni in cui i visitatori vedono il *[D]* Glauco marino[403], e cioè senza la possibilità di discernere facilmente la sua forma primitiva, perché delle sue membra originarie alcune sono andate in frantumi, altre son tutte consunte o completamente deformate per effetto delle onde. Addirittura, incrostazioni, conchiglie, alghe e pietre, si sono aggiunte a quelle, sì da farlo assomigliare più a un mostro che a ciò che era in origine. Ecco, anche l'anima noi la vediamo ridotta in queste condizioni, incrostata da un'infinità di mali. E pertanto, caro Glaucone, è là che dobbiamo rivolger l'attenzione».

«Là dove?», domandò. *[E]*

«Verso il suo amore per il sapere. Bisogna inoltre fare attenzione agli ideali a cui aderisce e alle compagnie a cui vuole aggregarsi, tenendo conto del suo essere congenere rispetto al divino[404], all'immortale e all'essere che sempre è. Ancora la si dovrebbe immaginare come apparirebbe se si facesse totalmente attrarre da tali realtà, lasciandosi cavar fuori, da questa sua aspirazione, dal mare in cui si trova, e se si scotesse di dosso *[612 A]* i sassi e le conchiglie che ora le sono spuntati dovunque per effetto dei cosiddetti allegri banchetti: tutte queste, invero, sono concrezioni terrestri, sassose e ruvide, cose, appunto, per un'anima che si ciba di terra. Solo allora uno potrebbe finalmente vedere la sua vera essenza, se è molteplice, o semplice, e come sia e quali caratteri

possieda. In effetti, a mio giudizio, per ora ci siamo limitati a svolgere un esame adeguato delle condizioni e delle forme che l'anima assume nella vita umana».

«Perfetto!», disse lui.

La prima ricompensa della giustizia è l'amore degli dèi e la possibilità di farsi simili a loro

«Dunque – ripresi –, nel nostro discorso abbiamo posto in evidenza tutti gli altri temi, ma non abbiamo ancora magnificato *[B]* né le ricompense, né la fama che toccano alla giustizia, come, a vostro dire, avrebbero fatto Omero ed Esiodo. Tuttavia, noi abbiamo forse scoperto che la giustizia costituisce il bene più prezioso per l'anima in quanto tale, la quale, quindi, deve fare ciò che è onesto, sia che abbia, sia che non abbia l'anello di Gige[405] e, oltre a questo anello, anche l'elmo dell'Ade[406]».

«Dici cose verissime», ammise.

Al che aggiunsi: «Ormai, caro Glaucone, non ci sarebbe più nulla da eccepire se, in aggiunta a questi meriti, si accreditassero alla giustizia *[C]* e a ogni altra virtù i rispettivi vantaggi – quanti e quali siano –, che essa guadagna all'anima, da parte degli uomini e degli dèi, finché l'uomo è ancora vivo e anche dopo, quando è morto».

«Certamente», disse.

«E allora, finalmente, mi restituirete il prestito che nel corso del ragionamento vi ho fatto?».

«E quale sarebbe, in particolare?»

«Vi ho concesso[407] che l'onesto potesse apparire disonesto e il disonesto onesto. Voi, infatti, avevate ritenuto che se pure fosse impossibile che ciò sfuggisse all'attenzione degli uomini e degli dèi, tuttavia questa ipotesi andava assunta perché il discorso la esigeva. Solo in tale maniera, infatti, la giustizia in quanto tale poteva essere giudicata in un confronto con l'ingiustizia in quanto tale. *[D]* O non ti ricordi di ciò?».

«Sarei colpevole – ammise – se non me lo ricordassi».

«Orbene – seguitai –, dal momento che il giudizio è stato formulato, avrei un'ulteriore interpellanza da fare in difesa della giustizia: diamole atto della fama di cui gode presso gli dèi e gli uomini, affinché possa riportare la palma della vittoria; in tal modo ciò che essa acquista in grazia di una tal fama potrà consegnarlo ai propri cultori. D'altra parte è risultato che la giustizia è dispensatrice di beni che traggono origine dal vero essere, e non tradisce chi davvero sposa la sua causa». *[E]*

«Chiedi il giusto», osservò.

«Dunque – ribadii –, dovrete prima di tutto farmi questa concessione: che agli dèi non è ignoto il carattere di questi due tipi d'uomo».

«Te lo concederemo», disse.

«E se non è ignota la loro natura, l'uno di essi sarà amato dagli dèi e l'altro odiato, come fin dall'inizio avevamo ammesso»[408].

«È così, in effetti».

«E a chi gode dell'amore degli dèi, non riconosceremo che tutto quanto gli viene da essi *[613 A]* gli giunge nella maniera migliore, a meno che non si tratti di un male ineluttabile, derivato da una colpa precedente?».

«Certamente».

«Così, dunque, bisogna pensare dell'uomo giusto, quando si trovi in povertà o infermo o in una condizione ritenuta dolorosa: che per lui questa situazione alla fine si rovescerà in un bene o quando ancora è vivo, o da morto. Non accadrà mai, infatti, che gli dèi non si curino di chi vuole sinceramente essere giusto e mette in pratica *[B]* la virtù per farsi simile a dio, almeno per quanto è possibile ad un essere umano».

«È naturale – ammise – che un uomo siffatto non venga trascurato da chi gli è simile».

«E di conseguenza, dell'ingiusto dovremo pensare che avvenga tutto l'opposto di questo?».

«Certamente».

«Dunque, saranno questi i premi della vittoria che gli dèi consegnano al giusto».

«Sì, per quel che mi risulta», disse.

Al giusto non mancheranno ricompense umane

«E dagli uomini – domandai – che cosa gli verrà? Se vogliamo essere obiettivi, non capita proprio questo?

«Gli scellerati e i peccatori non corrono come quelli che fan bene la prima frazione di gara e male la seconda? Alla partenza scattano con la massima foga, ma al traguardo *[C]* sono perfin ridicoli, quando fuggono via con le orecchie basse e senza alcuna corona. I corridori seri, invece, arrivano in fondo guadagnandosi premi e corone. E per i giusti non avviene proprio così, anzi ancor più di così? A conclusione di ogni loro azione, o rapporto umano, alla fine della vita, non si conquistano forse ottima fama e non riportano premi da parte degli uomini?».

«Altro che!».

«Tollererai, allora, che io dica di questi ciò che tu dicevi *[D]* degli ingiusti? Sosterrò, infatti, che i giusti, raggiunta l'età senile, assumono nella loro Città le cariche che vogliono, prendono moglie dalle famiglie che vogliono, e, parimenti, ai mariti che vogliono danno in spose le loro figlie; insomma, tutto quello che tu hai detto di quelli io ora lo affermo di questi. Invece, per quanto concerne gli ingiusti, la maggior parte di loro, posto anche che da giovane riesca a tener nascosta la propria malvagità, alla fine della corsa sarà colta in flagrante e ridicolizzata; giunti alla vecchiaia essi saranno dei poveruomini, dall'onore infangato sia agli occhi degli stranieri *[E]* che dei concittadini, addirittura frustati, e tutte quelle pene che tu giustamente chiamavi infamanti[409] (a dire il vero tu parlavi di torture e di ustioni), immagina di sentirtele da me attribuire a loro, costretti a subirle. Ma, lo ripeto, vedi un po' se riesci a sopportare una tale idea».

«Certo, la sopporto – rispose –, perché dici la verità».

Ed io aggiunsi: «Questi, in conclusione, potrebbero essere i premi, i riconoscimenti e i doni, che – in aggiunta a quelli che la giustizia di per sé arreca agli onesti – verrebbero a toccare da parte degli dèi e *[614 A]* degli uomini all'uomo giusto, quando ancora è in vita».

«E sono anche assai belli e sicuri», disse.

Il mito di Er: il potere della filosofia va oltre la morte[410]

Il mito di Er come rappresentazione dei destini escatologici del buono e del malvagio

«Ma tutto ciò – replicai – non è ancora nulla né per quantità né per rilevanza rispetto a quello che aspetta il giusto e l'ingiusto dopo la morte. E bisogna pur che prestino orecchio a queste cose, affinché una buona volta l'uno e l'altro uomo abbiano a sentire quel che si deve dal nostro discorso». *[B]*

«Dimmele dunque – aggiunse –, perché poche altre cose ascolterei più volentieri di queste».

Ed io così iniziai: «Non ti farò certo il discorso di Alcinoo, ma di un uomo di valore, Er figlio di Armenio, panfilo di origine[411]. Questi a suo tempo morì in combattimento, e mentre, dopo dieci giorni, si raccoglievano i cada-

veri ormai decomposti, lui fu raccolto ancora intatto. In seguito, riportato a casa per essere seppellito, quando già era adagiato sulla pira, ritornò a vivere, e, ripresa vita, raccontò quello che aveva visto nell'aldilà.

«Disse che, come l'anima si era separata da lui, si era messa in viaggio *[C]* insieme a molte altre, finché non giunsero in un luogo meraviglioso, nel quale si aprivano, a poca distanza l'una dall'altra, due voragini sulla terra e, in perfetta corrispondenza, altrettante su nel cielo.

«In mezzo sedevano dei giudici, i quali, ad ogni loro sentenza, ordinavano ai giusti di dirigersi in alto a destra, attraverso il cielo – non prima, però, di aver appeso davanti a loro il referto del giudizio –, e agli ingiusti di muovere verso la parte sinistra in basso, avendo anch'essi il resoconto di tutte le loro azioni appeso di dietro. *[D]* Come fu il suo turno, gli fu comunicato che avrebbe dovuto essere per gli uomini relatore delle cose di laggiù, e per questo gli ordinarono di osservare e ascoltare tutto quanto avveniva in quel posto. In tale maniera poté assistere al dipartirsi delle anime appena giudicate da due delle voragini del cielo e della terra.

«Invece, per quanto concerne le altre due voragini, da una sbucavano anime sudicie di terra e di polvere, dall'altra scendevano anime diverse, *[E]* del tutto pure, provenienti dal cielo. E quelle che continuamente arrivavano davano l'impressione di aver concluso un lungo viaggio e nel giungere sul prato avevan l'aria felice come se si dessero convegno per una festa di paese. Così le anime che già si conoscevano si salutavano cordialmente, e quelle reduci dalla terra si informavano, chiedendo notizie della vita di là, mentre le altre, provenienti dal cielo, chiedevano informazioni della vita di qua. In tal modo, ognuna raccontava alle altre la sua vicenda. *[615 A]* Le une, ricordando quali e quante sofferenze avevano patito e visto patire nel millenario viaggio sotto terra[412], sconsolatamente piangevano, le altre, quelle che venivano dal cielo, raccontavano di esperienze e visioni di straordinaria bellezza.

«Erano a tal punto numerose, Glaucone, che a raccontarle tutte ci vorrebbe troppo tempo; tuttavia, il succo della vicenda è il seguente. Per quante colpe ciascuno avesse commesso o per quanti uomini avesse offeso, per tutto ciò, puntualmente, doveva subire una pena decupla per ogni capo d'accusa. Siccome ogni volta l'unità di misura della pena era di cento anni *[B]* – in quanto tale si considera la durata della vita umana – le anime risultavano pagare il fio della loro colpa dieci volte. Così, ad esempio, se ci fossero stati alcuni responsabili di più di un omicidio, o traditori di Città o di eserciti, o asservitori di popoli, oppure individui coinvolti in qualche altra nefandezza, costoro avrebbero ricevuto, per ciascuna di queste colpe, una punizione dieci volte più severa del dovuto. Per converso, se altri avevano compiuto buone azioni ed eran stati onesti e pii, si vedevano moltiplicata nella stessa proporzione *[C]* la ricompensa meritata. Sui morti appena nati, o su quelli che ebbero vita breve raccontò altre storie che ora non val la pena di ricordare. E sul rispetto o sulla mancanza di rispetto nei confronti degli dèi e dei genitori, e sugli esecutori materiali degli omicidi narrava di pene e di ricompense ancora maggiori.

Le colpe inespiabili dei tiranni

«Diceva, a tal proposito, di essersi trovato vicino a uno che chiedeva ad un altro dove fosse il grande Ardieo[413]. Questo tale Ardieo era divenuto tiranno in una città della Pan-

filia, già mille anni prima di quel tempo, e tradizione vuole che avesse ucciso il vecchio genitore *[D]* e il fratello maggiore, oltre ad aver commesso un gran numero d'altre scelleratezze.

«Ebbene l'interpellato rispondeva in questi termini: "Ardieo non viene, né verrà mai qui. Fra gli spettacoli terribili a cui assistemmo ci toccò anche questo.

«"Quando giungemmo all'imboccatura e ormai ci accingevamo ad uscire, avendo sopportato tutte le altre prove, all'improvviso vedemmo quello che tu dici insieme ad altri, la maggior parte dei quali erano presumibilmente tiranni, anche se non mancavano neppure cittadini comuni, di quelli *[E]* responsabili di gravi colpe. Essi erano convinti di poter finalmente risalire, ma la bocca della voragine non li lasciava passare; anzi, ogni volta che qualcuno di questi peccatori incorreggibili, o di quelli che non avevano ancora completamente espiato la colpa tentava di uscire, muggiva.

«"Nei paraggi, stando al suo racconto, si trovavano dei selvaggi, che a vederli parevano di fuoco, i quali, avvertito il muggito, alcuni li afferravano e li conducevano via, mentre Ardieo e alcuni altri li legavano *[616 A]* mani, piedi e testa, li atterravano e li scorticavano, e poi, trascinati fuori dalla strada li dilaniavano sui rovi. Inoltre, a quelli che man mano passavano da quelle parti, spiegavano i motivi di quel trattamento e dicevano che li portavano via per sprofondarli nel Tartaro".

«E fra i tanti e diversi spaventi che esse avevano provato, questo, confessava quell'anima, era il più terribile: il timore che al momento dell'uscita risuonasse quel muggito. Tant'è vero che ciascun' anima tirava un sospiro di sollievo quando, al suo passare, la bocca taceva.

«Di tal genere, dunque, erano le pene e le punizioni, *[B]* e le ricompense corrispondenti.

Il fuso della Necessità e le tre Parche

«E dopo la permanenza di una settimana in quel prato, l'ottavo giorno ciascuna anima doveva levarsi da lì e mettersi in cammino, per giungere, in seguito a un viaggio di quattro giorni, in una località da cui si poteva vedere una luce diritta, a forma di colonna, che si protendeva dall'alto attraverso tutto il cielo e la terra: questa era molto simile all'arcobaleno, ma ancor più splendente e pura. In prossimità di essa si giungeva dopo una giornata di cammino, e da quella posizione si potevano scorgere, *[C]* in mezzo alla luce, le estremità dei legami[414] protendersi dal cielo; in effetti tale luce è il legame del cielo, la forza che tiene unita la volta celeste, come fanno le fasce della chiglia delle triremi. Fra queste estremità era teso il fuso della Necessità, da cui dipendono tutti i moti di rivoluzione. Il fusto di questo fuso e l'uncino sono fatti di adamante, mentre il fusaiolo è composto di una lega dello stesso metallo unito ad altri[415]. *[D]*

«La natura del fusaiolo – peraltro di forma non diversa da quelli in uso qui da noi – era la seguente. Stando al suo racconto, dobbiamo immaginare che si trattasse suppergiù di un grande fusaiolo cavo e completamente svuotato all'interno, in cui trovava posto un altro più piccolo, di forma corrispondente, come quelle scatole che si incastrano l'una nell'altra; nel secondo fusaiolo si inseriva poi un terzo, un quarto e poi ancora altri quattro. Pertanto, i fusaioli che si inserivano l'uno nell'altro erano in totale otto, *[E]* e i loro bordi superiori avevano l'aspetto di cerchi. Essi, formando come il dorso continuo di un

unico fusaiolo, si avvolgevano intorno al fusto il quale passava da parte a parte il centro dell'ottavo fusaiolo.

«Il primo fusaiolo contando dall'esterno aveva l'orlo del cerchio più largo di tutti; l'orlo del sesto veniva per secondo in ordine di grandezza; quello del quarto per terzo, quarto quello dell'ottavo. Per quinto veniva l'orlo del settimo, per sesto quello del quinto; infine, settimo era il bordo del terzo e ottavo quello del secondo. Inoltre, il cerchio del fusaiolo più grande era di svariati colori, quello del settimo era di gran lunga il più splendente. *[617 A]* Questo stesso cerchio illuminava l'ottavo e gli conferiva il suo colore; il secondo e il quinto avevano tinte analoghe ed erano più gialli degli altri; il terzo aveva un colore bianco candido, il quarto dava sul rosso, il sesto era bianco, ma, <quanto a candore> occupava il secondo posto[416].

«Il fuso, nel suo insieme girava su se stesso animato da un moto uniforme; in questo moto complessivo i sette cerchi interni, lentamente ruotavano in senso opposto al tutto. Di essi il più celere era l'ottavo; al secondo posto *[B]* si ponevano il settimo, il sesto e il quinto cerchio, animati tutti dallo stesso moto; al terzo posto, a quanto le anime potevano giudicare, si collocava il moto di rivoluzione del quarto. Seguivano poi i moti del terzo e del secondo, rispettivamente al quarto e al quinto posto per velocità.

«Il fuso girava sulle ginocchia della Necessità. In alto, su ognuno dei suoi cerchi, si muoveva una Sirena, anch'essa trascinata dal moto circolare. Ciascuna emetteva una sola voce, di un solo tono, cosicché da tutte otto quant'erano risultava un'unica armonia[417].

«Altre tre figure sedevano *[C]* tutt'intorno, ciascuna sul suo trono, a uguale distanza l'una dall'altra; si trattava di Lachesi, Cloto e Atropo, figlie della Necessità, le Moire di bianco vestite e con l'infula sul capo, le quali cantavano sull'armonia delle Sirene: Lachesi cantava il passato, Cloto il presente, e Atropo il futuro. Cloto, ritmicamente toccando con la destra il cerchio più esterno del fuso, aiutava a farlo girare; Atropo faceva altrettanto coi cerchi interni, con la mano sinistra. Lachesi, infine, toccava *[D]* ora l'uno ora gli altri con ambedue le mani.

La responsabilità individuale nella scelta del paradigma di vita

«Come giunsero in quel luogo dovettero presentarsi a Lachesi. Qui un interprete del dio per prima cosa le dispose in ordine, e poi, dopo aver raccolto dalle ginocchia di Lachesi le sorti e i paradigmi delle vite, montato su un palco rialzato, parlò in questo modo: "Parola della vergine Lachesi, figlia di Necessità. Anime caduche, eccovi giunte all'inizio di un altro ciclo di vita di genere mortale, in quanto si conclude con la morte. *[E]* Non sarà il dèmone a scegliere voi, ma voi il dèmone. Il primo estratto sceglierà per primo la vita alla quale sarà tenuto di necessità. Non ha padroni la virtù; quanto più ciascuno di voi l'onora tanto più ne avrà; quanto meno l'onora, tanto meno ne avrà[418]. La responsabilità, pertanto, è di chi sceglie Il dio non ne ha colpa"[419]. Ciò detto, egli gettò in mezzo a tutti le sorti e ognuno raccolse quella che gli era caduta vicino; tutti, tranne Er a cui non fu concesso. Raccolta la sorte, fu noto il posto che a ciascuno spettava. *[618 A]* A tal punto, di nuovo il sacerdote dispose per terra, dinanzi a loro, i paradigmi delle vite, molti di più di quanti fossero i presenti. Ce n'erano di ogni tipo: vite di tutti gli esseri animati[420] e vite umane di ogni specie. Fra questi modelli c'erano perfino

tirannidi, alcune durevoli, altre interrotte a metà e concludentisi nell'indigenza, nell'esilio e nella miseria. Si trovavano anche vite di uomini famosi, vuoi per l'aspetto, la bellezza, la prestanza fisica in ogni campo e in particolare *[B]* in quello agonistico, vuoi per la nobiltà di origine e per le virtù degli antenati. Infine, non mancavano nemmeno modelli di vite per questi aspetti oscure e, nella stessa proporzione, vite di donne. D'altra parte non c'era una gerarchia fra le anime, perché ciascuna, scegliendo un certo tipo di vita, per forza di cose si trasformava completamente. Per il resto, ricchezza e povertà, malattia e salute si trovavano fra loro mescolate, insieme ai loro stati intermedi.

La filosofia e la virtù guidano l'anima nella scelta del modello di vita

«Ebbene, caro Glaucone, proprio qui si annida ogni rischio per l'uomo, e per questo qui *[C]* bisogna concentrare ogni impegno. Piuttosto, trascuriamo tutte le altre conoscenze per farci ricercatori e cultori solo di quella che metta in grado di riconoscere e di scovare l'uomo che saprà conferire la capacità, pratica e teorica, di scegliere sempre e in ogni caso la miglior vita possibile, dopo un attento discernimento di ciò che è utile e dannoso. E, inoltre, sulla scorta di tutti quei principi che or ora si sono esposti sia nel rapporto reciproco, sia specificatamente in relazione alla virtù, *[D]* quell'uomo dovrà insegnarci quali effetti nel bene o nel male produca la bellezza unita a povertà o a ricchezza, o accompagnata da questo o quel carattere dell'anima; e poi ancora quali conseguenze causano, quando si trovino mescolati insieme, la nobiltà e l'oscurità dell'origine, il fatto d'essere privati cittadini o uomini di potere, d'essere vigorosi o deboli, intelligenti o ottusi, e tutti gli altri caratteri simili a questi che ineriscono all'animo o per natura o per costume acquisito.

«In tal modo, un uomo, traendo le debite conclusioni da tutto ciò e non perdendo di vista la natura dell'anima, sarà in grado di fare una scelta fra la vita migliore e peggiore, *[E]* intendendo come peggiore quella che lo porterebbe al risultato d'essere più ingiusto, e, viceversa, come migliore quella che lo porterebbe verso comportamenti più giusti. E tutto il resto lo lascerà salutandolo caramente, dato che – e l'abbiamo pur visto – questa è la scelta vincente, sia per la vita terrena che per l'altra.

«Insomma, *[619 A]* è necessario scendersene all'Ade avendo ben saldo un tale convincimento, al fine di riuscire a resistere anche laggiù alla tentazione delle ricchezze e alle altre tentazioni del genere, e allo scopo di non cadere nella scelta di tirannidi o di modi di vita analoghi per non compiere molti mali irreparabili, esponendosi al rischio di subirne di altrettanto gravi. Al contrario, si dovrà saper scegliere la vita intermedia fra queste e fuggire gli eccessi in un senso e nell'altro, per quanto è possibile, non solo in questa vita, ma anche per ogni altra vita a venire. In tale modo, infatti, *[B]* l'uomo sarà in sommo grado felice.

«E il nostro nunzio di laggiù riferì ancora queste parole dell'interprete del dio: "Anche chi capita per ultimo, purché scelga con giudizio e viva coerentemente a questa scelta può aspettarsi di avere una vita soddisfacente e per nulla malvagia. Pertanto, chi sceglie per primo non sottovaluti la scelta, né si perda d'animo chi finisce per ultimo".

L'inesperienza dei mali espone al rischio di una cattiva scelta della vita

«Aveva appena finito di dire queste cose che, stando al racconto di Er,

il primo sorteggiato andò a scegliersi una vita da tiranno, proprio il più grande che c'era. Certo, fu una scelta dettata da ignoranza e avidità, fatta senza un'analisi ben ponderata di tutte le circostanze, *[C]* tant'è vero che alla fine egli nemmeno si accorse che in questa sorte era compreso il destino di divorare i propri figli ed altre sciagure. Quando poi ebbe modo di esaminarla tranquillamente, non gli rimase che battersi il petto piangendo questa scelta, attuata senza tener conto degli avvertimenti del sacerdote. E <il bello è> che non incolpava se stesso del male capitatogli, ma il destino e gli dèi: tutto, insomma, tranne che se stesso. E pensare che costui era uno di quelli che veniva dal cielo e che era vissuto nell'esistenza precedente in uno Stato ben organizzato; egli, però, ebbe parte della virtù, *[D]* non secondo filosofia, bensì per abitudine acquisita.

«A dire il vero, non erano pochi quelli che venivano dal cielo e che finivano in questo modo, e ciò per il fatto che non avevano affrontato la prova del dolore. Invece, quelli che provenivano dalla terra, poiché avevano patito essi stessi le sofferenze, e le avevano viste patire dagli altri, il più delle volte non facevano una scelta precipitosa. Per tal motivo, oltre che per il casuale ordine del sorteggio, la maggior parte delle anime finiva con scambiare i mali coi beni.

L'esperienza delle vite precedenti determina la scelta dei modelli di vita

«Pertanto, se uno, giungendo nel nostro mondo, si dedica alla sana filosofia, *[E]* e nel sorteggio non capita fra gli ultimi a scegliere, si dà il caso, stando al racconto di Er, che egli rischia non solo d'essere felice qua da noi, ma anche di fare il viaggio da questo mondo all'altro, e dall'altro a questo non per la via difficile che passa sotto terra, ma per quella piana che attraversa il cielo.

«A detta di Er era uno spettacolo degno d'esser visto, *[620 A]* quello delle anime che sceglievano ciascuna la propria vita: era una scena a volte pietosa, a volte buffa e a volte meravigliosa.

«La scelta dipendeva per lo più dalle vicende della vita precedente, sicché Er riferì di aver visto l'anima che un tempo fu di Orfeo scegliere la vita di un cigno[421], onde evitare di venire alla luce generato da una donna – in effetti egli odiava il genere femminile che era responsabile della sua morte – e anche l'anima di Tamiri[422] scegliere la vita dell'usignolo. Ma assistè anche alla scelta di un cigno che mutò la sua vita con quella di un uomo e di altri animali canori che si comportarono allo stesso modo. *[B]* L'anima che sorteggiò il ventesimo posto – e si trattava di quella di Aiace Telamonio che non voleva più saperne di nascere uomo, ricordandosi del giudizio delle armi – preferì la vita di un leone[423]. Dopo questa veniva l'anima di Agamennone, e anch'essa in odio all'umanità per le sofferenze che le aveva inflitto scelse la vita dell'aquila[424]. E l'anima di Atalanta[425], sorteggiata nelle posizioni intermedie, restando ammirata della gloria che tocca agli atleti, non se la sentì di passar oltre, e scelse quella vita. Dopo *[C]* di questa Er poté vedere l'anima di Epeo figlio di Panopeo[426] finire nel corpo di una donna abile nei mestieri femminili e, ancora in seguito, quella di Tersite, il buffone, rivestire il corpo di una scimmia[427].

«L'anima di Odisseo, a cui la sorte aveva riservato proprio l'ultimo posto di tutti, si avviò alla scelta lasciando da parte ogni desiderio di gloria, memore delle sofferenze della vita precedente; si aggirò pertanto a lungo, alla ricerca della vita di un uomo

qualunque senza preoccupazioni, e la trovò a fatica, relegata in un angolo, *[D]* trascurata dagli altri. Non appena la scorse, la prese di buon grado, dicendo che non avrebbe fatto altra scelta neppure se fosse stata sorteggiata per prima.

«Allo stesso modo, poté vedere altri animali passare alla vita umana oppure scambiarsi le parti fra loro; così quelli cattivi diventavano bestie feroci, e quelli buoni diventavano domestici, in modo da realizzare tutte le possibili combinazioni.

La fissazione del destino scelto e la reincarnazione delle anime

«Dopo che ogni anima ebbe scelto la propria vita, si presentava a Lachesi nello stesso ordine in cui era stata sorteggiata, e questa le dava il dèmone che si era eletto, come compagno e custode *[E]* della sua vita e altresì come garante della piena realizzazione delle scelte fatte. Il dèmone, poi, in primo luogo, portava l'anima da Cloto, sotto la sua mano e sotto il fuso nel suo vorticoso roteare; in tal modo, il destino che uno si trovava ad aver scelto diveniva irreversibile. Toccato il fuso il solito dèmone conduceva l'anima nel luogo in cui Atropo filava e così rendeva immutabile il destino.

«Da qui passavano poi, senza mai volgersi indietro, fin sotto *[621 A]* il trono della Necessità e superato questo, quando anche gli altri erano passati, tutti insieme, prendevano la via della pianura di Lete[428] in un caldo insopportabile, da togliere il fiato: in effetti in questi luoghi non si troverebbe nessun albero né alcun prodotto della terra. Alla sera posero le tende sulle sponde del fiume Amelete, la cui acqua nessun recipiente riesce a contenere.

«Pertanto, ogni anima era costretta a berne solo una certa misura, anche se talune che il senno non soccorreva ne trangugiavano più del dovuto. E man mano che uno beveva perdeva *[B]* completamente la memoria. A tal punto il sonno le avvolse, ma allo scoccare di mezzanotte, si verificò un boato e un terremoto e d'improvviso le anime si involarono da lì verso la nascita, in tutte le direzioni, schizzando via come stelle cadenti.

«A Er, però, fu impedito di bere acqua. Egli non seppe mai come e per qual via fosse ritornato nel suo corpo; senonché, all'improvviso, riaprendo gli occhi, si trovò, sul far del giorno, coricato sulla pira.

Siccome l'anima è immortale, se sarà virtuosa, godrà di un'eterna felicità

«Ecco, caro Glaucone, in quale modo si è salvato questo mito e non è andato perduto. *[C]* Ed esso, invero, può a sua volta salvare noi, se gli presteremo fede; così potremo attraversare il fiume Lete indenni e non contaminare l'anima. Se dunque daremo retta a quanto ho detto[429], convincendoci che l'anima è immortale ed è potenzialmente capace di assumere su di sé ogni genere di bene e di male, terremo sempre la via che sale verso l'alto, comportandoci in ogni circostanza secondo giustizia unita a saggezza. Così potremo essere in pace con noi stessi e con gli dèi, sia nel nostro soggiorno su questa terra, sia in seguito, quando *[D]* avremo riscosso i premi della giustizia come fanno i vincitori allorché raccolgono i trofei nel trionfo.

«Ci toccherà, insomma, felicità quaggiù sulla terra e nel viaggio millenario che abbiamo illustrato».

NOTE

[1] Il Pireo è il porto ateniese.

[2] Su Glaucone e Aristone si veda la *Presentazione*.

[3] La dea di cui qui si parla è la tracia Bendis (corrispondente alla greca Artemide) e le Bendidie erano le feste a lei dedicate.

[4] Su Polemarco e Cefalo, si veda la *Presentazione*.

[5] Su Adimanto e Nicerate si veda la *Presentazione*.

[6] Su tutti questi personaggi si veda quanto diciamo nella *Presentazione*.

[7] Si intenda non la soglia di ingresso della vecchiaia, bensì la soglia ultima della vecchiaia.

[8] Si veda la citazione del proverbio in *Fedro*, 240 C.

[9] Sofocle era nato nel 497-496 a.C. e morì nel 406, ossia novantenne, e proprio frutto della sua estrema vecchiaia fu il suo *Edipo a Colono*. La sua vecchiaia era quindi emblematica. La tradizione ci riferisce che i figli lo citarono in tribunale per togliergli, a motivo della sua senilità, il potere di amministrare i suoi beni. E al processo Sofocle recitò versi del suo *Edipo a Colono* che andava componendo per dimostrare il contrario di ciò che i fi-gli dicevano; e così fu assolto.

[10] Serifo è una delle isole Cicladi. Si veda la variante con cui Erodoto riporta questi aneddoti in *Storie*, VIII 125.

[11] Pindaro, frammento di incerta collocazione; cfr. Bergk, *Poet. Lyr. Gr.*, p. 452.

[12] Fra i frammenti di Simonide non si trova questa massima.

[13] Cfr. *Ipparco*, nota 2; *Protagora*, nota 44; *Gorgia*, nota 11.

[14] Omero, *Odissea*, XIX 394-396.

[15] Cfr. sopra, 332 B s.

[16] Cfr. sopra, 333 D.

[17] Cfr. sopra, 331 E.

[18] Biante e Pittaco sono due dei Sette Saggi, sui quali si veda quanto si dice in *Protagora*, 342 E - 343 A e alle note 94-100 afferenti a quel testo.

[19] Su Periandro cfr. *Teagete*, nota 12 e *Protagora*, nota 99.

[20] Su Perdicca si veda quanto si dice nel *Gorgia*, 470 D.

[21] Su Serse cfr. *Alcibiade maggiore*, note 4, 38, 50 e *Gorgia*, nota 39.

[22] Su Ismenia di Tebe, cfr. *Menone*, nota 37.

[23] Socrate fa qui riferimento all'antica credenza popolare, secondo cui se un lupo vedeva per primo l'uomo che incontrava, costui perdeva la parola. Qui il lupo è quindi Trasimaco.

[24] Questo è diventato un *locus classicus*. Sull'ironia socratica cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 361 s.

[25] Era una procedura ben nota nei processi di Atene, secondo la quale l'accusato poteva proporre il tipo di pena che riteneva di dover scontare, come si può vedere molto

bene ad esempio nell'*Apologia di Socrate*, 36 B.

[26] Si fa allusione al costume introdotto dai Sofisti di farsi pagare i loro insegnamenti. Cfr. *Protagora*, 328 B-C e *Menone*, 91 D.

[27] Polidamante era un atleta della Tessaglia di straordinaria forza (si veda ciò che dice Pausania, *Attica*, VI 5). Il pancrazio era una gara atletica che univa lotta e pugilato.

[28] Su Clitofonte si veda quanto diciamo nella *Presentazione* del dialogo omonimo.

[29] Trasimaco usa addirittura il termine «sicofante», ossia farabutto. Sul sicofante, cfr. la nota 9 al *Critone*.

[30] «Tosare il leone» è un proverbio antico.

[31] Cfr. sopra, 338 C.

[32] Si veda su questo tema il *Gorgia*, *passim*.

[33] Cfr. sopra, 342 C s.; 345 C-D.

[34] Cfr. sopra, 345 E ss.

[35] Cfr. sopra, 348 C.

[36] Cfr. sopra, 349 D.

[37] Sui discorsi di parata e sulla confutazione di essi si vedano *Protagora* e *Gorgia*, *passim*.

[38] Cfr. sopra, 340 B.

[39] Cfr. sopra, 349 E.

[40] Cfr. sopra, 348 C; 350 C-D.

[41] Cfr. quanto diciamo sopra, alla nota 3.

[42] Ricordiamo che da alcuni studiosi il libro I della *Repubblica* viene considerato cronologicamente anteriore alla composizione dei libri II-X, e da alcuni ritenuto parallelo ai dialoghi giovanili sulle virtù e in un certo senso intitolabile *Trasimaco*. Tale congettura può indubbiamente avere un qualche fondamento plausibile, ma non aiuta per nulla a comprendere il disegno della *Repubblica* in generale e il suo impianto strutturale. Come qui si dice, il primo libro va letto come un grande proemio, dal quale si parte per una progressiva ascesa, mediante il complesso procedimento di critica e di «soccorso», e di guadagno di un piano più elevato, con un rimando nel punto centrale alla dimensione del non scritto. Cfr. su questo tema: T.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989², pp. 334-415 e, per il rimando al non scritto, Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 317 ss.

[43] Cfr. *Gorgia*, 482 E ss.; 489 C ss.; 491 D ss.

[44] Cfr. *Gorgia*, 483 E s.

[45] Seguiamo la lezione di Fraccaroli che migliora il Burnet. Cfr. anche più avanti 612 B. Il re di Lidia Creso, celebre per le sue ricchezze, aveva ricevuto per eredità tali ricchezze, che derivavano appunto da Gige.

[46] Cfr. Eschilo, *I sette contro Tebe*, 592-594.

[47] Cfr. la nota precedente.

[48] Cfr. sopra, II 362 B.

[49] Esiodo, *Opere e giorni*, 232 s.

[50] Omero, *Odissea*, XIX 109, 111-113.

[51] Su Museo cfr. *Protagora*, nota 46; cfr. più avanti II 364 B - 365 A.

[52] Si ritiene che qui si alluda a Eumolpo, fondatore dei misteri Eleusini, e quindi a que-

sti misteri (cfr. Fozio, sotto la voce, Εὐμολπίδαι).

[53] Cfr. *Gorgia*, 493 B.

[54] Esiodo, *Opere e giorni*, 287-289.

[55] Omero, *Iliade*, IX 497, 499-501.

[56] Cfr. sopra, nota 51.

[57] Cfr. nota 35 al *Simposio*; note 28 e 46 al *Protagora*.

[58] Ossia dalle punizioni e dalle pene che si devono scontare nel mondo degli Inferi.

[59] Cfr. Pindaro, fr. 213 Schröder.

[60] Possibile imitazione di Simonide, fr. 76 Bergk.

[61] Cfr. Archiloco, 8, 89, 92 Diehl.

[62] I Sofisti in generale, e in modo particolare Gorgia, miravano appunto a questo obiettivo; si veda *Gorgia*, *passim* e in particolare la prima parte.

[63] In modo particolare Esiodo nella sua *Teogonia*.

[64] Citazione di un poeta non identificabile.

[65] Le pagine che seguono sono un *locus classicus*. Dalle concezioni in esse espresse deriva la celebre definizione di Aristotele dell'uomo come «animale politico», ossia non autarchico, né autosufficiente e che quindi non può vivere se non in dimensione «politica», in senso greco.

[66] Il testo greco dice τὰ τῆς ψυχῆς, ὅτι γε θυμοτιδῆ. Ora, l'aggettivo θυμοτιδές non è traducibile in lingua moderna con un termine che ricopra la stessa area semantica dell'originario che significa animoso, focoso, appassionato e volitivo. L'usuale traduzione con «irascibile» è ormai entrata a far parte del bagaglio culturale e, in questo contesto, è bene mantenerla, purché, naturalmente, per «irascibile» non si intenda «aver ira», in senso negativo. Il termine va invece concepito in tutta la sua gamma positiva, dall'animoso, al coraggioso, dal focoso, all'appassionato e al volitivo.

[67] Si noti l'espressione: ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες. Platone introduce il complesso discorso sull'allevamento e sulla educazione dei giovani dello Stato ideale non con un ragionamento dialettico sistematico, ma ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες, perché è questa, a suo avviso, la caratteristica di ogni forma di scritto (quindi anche del suo capolavoro), mentre la sistematicità dialettica è propria solo dell'aldilà. Più avanti, proprio in riferimento alle tesi programmatiche di fondo della *Repubblica*, Platone ripeterà la stessa cosa (cfr. VI 501 E). Si può capire bene questo punto solo rifacendosi alla critica della scrittura che Platone fa nel *Fedone*, in particolare in 276 C - 277 A e 277 E - 278 B, dove si fa chiaro riferimento alla *Repubblica* in questo senso. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 83 ss.

[68] Esiodo, *Teogonia*, 154 ss. Si veda la nota 16 all'*Eutifrone*.

[69] Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 183 ss.

[70] C'è anche una tradizione secondo la quale non sarebbe stato Efesto, bensì Zeus stesso a porre le catene ad Era; cfr. Omero, *Iliade*, XV 18 ss.

[71] Cfr. Omero, *Iliade*, I 586-594.

[72] Cfr., ad esempio, Omero, *Iliade*, I 590 ss.; XV 18 ss.

[73] È questo un passo divenuto assai importante, in quanto nella cultura greca ed occidentale compare per la prima volta la parola θεολογία (che dunque, probabilmente, è una creazione di Platone stesso).

[74] Un chiaro accenno ai due Principi che nelle Dottrine non scritte sono detti l'Uno e

la Diade indefinita di grande e piccolo, che la tradizione platonica indiretta ci dice esplicitamente (cfr. ad esempio Aristotele, *Metafisica*, I 6, 988 A 10-15) che erano i principi da cui derivavano il bene e il male. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 344-349.

[75] Omero, *Iliade*, XXIV 527-529, 532.

[76] Forse allusione a Omero, *Iliade*, IV 84; XIX 224; ma potrebbe anche trattarsi di una citazione di un poeta a noi non noto.

[77] Cfr. Omero, *Iliade*, IV 69 ss.; 64-104.

[78] Forse Platone fa riferimento a Omero, *Iliade*, XXIV 25-30.

[79] Eschilo, fr. 156 Nauck; frammento della perduta *Niobe*; cfr. anche fr. 160.

[80] Omero, *Odissea*, XVII 285 s.

[81] Cfr., ad esempio, Omero, *Odissea*, IV, 456 ss.

[82] Cfr., ad esempio, Pindaro, *Nemesie*, IV 62 ss.

[83] Eschilo, fr. 168 Nauck.

[84] Cfr. Omero, *Iliade*, II 1-34.

[85] Eschilo, fr. 350 Nauck.

[86] Omero, *Odissea*, 489-91.

[87] Omero, *Odissea*, XX 64-65.

[88] Omero, *Iliade*, XIII 103-106.

[89] Omero, *Odissea*, X 493-495.

[90] Omero, *Iliade*, XVI 856 s.; XXII 362 s.

[91] Omero, *Iliade*, XXXIII 100.

[92] Omero, *Odissea*, XXIV 6-9.

[93] Omero, *Iliade*, XXIV 10-12 e XVIII 23 s.

[94] Omero, *Iliade*, XVIII 23 s.

[95] Omero, *Iliade*, XXII 314 s.

[96] Omero, *Iliade*, XVIII 54.

[97] Omero, *Iliade*, XXII 168 s.

[98] Omero, *Iliade*, XVI 433 s.

[99] Omero, *Iliade*, I 599-600.

[100] Omero, *Odissea*, XVII 383 s.

[101] Omero, *Iliade*, IV 412.

[102] Omero, *Iliade*, III 8 e IV 431.

[103] Omero, *Iliade*, I 225.

[104] Omero, *Odissea*, IX 8-10.

[105] Omero, *Odissea*, XII 342.

[106] Omero, *Iliade*, XIV 294 ss.

[107] Omero, *Odissea*, XVIII 266 s.

[108] Omero, *Odissea*, XX 17 s.

[109] Si ritiene che sia un verso di Esiodo; cfr. però anche Euripide, *Medea*, 964.

[110] Omero, *Iliade*, IX 515-523.

[111] Omero, *Iliade*, XIX 278 ss.

[112] Omero, *Iliade*, XXIV 502, 555, 594.

[113] Omero, *Iliade*, XXII 15-20.

[114] Lo Scamandro. Cfr. Omero, *Iliade*, XXI 130 s.; 212 ss.

[115] Omero, *Iliade*, XXIII 140 ss.

[116] Omero, *Iliade*, XXII 395 ss.; XXIV 14 ss.

[117] Omero, *Iliade*, XXIII 175 s.

[118] Per decisione di Zeus stesso; cfr. Pindaro, *Istmica*, 41 ss.

[119] Peleo era figlio di Eaco che sarebbe stato figlio di Zeus.

[120] Chirone era un centauro.

[121] Piritoo e Teseo si erano aiutati a vicenda nell'operazione di rapimento di Elena e di Persefone. Dappprima rapirono Elena, che ambedue desideravano, col patto di estrarre a sorte chi l'avrebbe tenuta, dopo il rapimento; e la sorte favorì Teseo. Molto drammatiche furono le conseguenze che derivarono ai due dal tentativo di rapire Persefone. La tradizione tramanda al riguardo differenti versioni.

[122] Cfr. sopra, 378 B; 379 C; 391 A-B.

[123] Eschilo, fr. 162 Nauck (dalla perduta *Niobe*).

[124] Omero, *Iliade*, I 15 s.

[125] Sul ditirambo si veda *Ippia maggiore*, nota 39.

[126] Cfr. sopra, III 392 C.

[127] Cfr. sopra, II 370 A-C.

[128] Si veda la conclusione del *Simposio*, 223 D e nota 150.

[129] Cfr. *Ione*, *passim*.

[130] Cfr. sopra, 374 A s.

[131] Cfr. sopra, III 393 C ss.

[132] Cfr. sopra, III 396 B.

[133] Cfr. Aristotele, *Politica*, V 5, 1340 a-b. L'armonia dorica – e si ricordi che con armonia i Greci intendevano una sequenza ordinata di suoni, e che spesso a queste sequenze davano il nome della regione in cui erano più usate – era particolarmente solenne; quella frigia, invece, era più mossa ed esprimeva entusiasmo.

[134] Cfr. Aristotele, *Politica*, V 7, 1342 a-b.

[135] Cfr. Aristotele, *Politica*, V 6, 1341 a.

[136] La cetra e il flauto. Su Marsia, cfr. *Simposio*, nota 125; *Eutidemo*, nota 65.

[137] Il greco ha βάσις che va reso con «metro», che è l'unità di misura del verso. Cfr. G. Fraccaroli, *La Repubblica*, a cura di P. Ubaldi, Firenze 1932, *ad loc.*

[138] Come osserva Fraccaroli, *La Repubblica...*, *ad loc.*, i sistemi metrici sono: a) la specie pari (2:2) comprendente dattili, anapesti e spondei; b) la specie doppia (2:1), comprendente trochei e giambi; c) il rapporto di 2:3, comprendente peoni, cretici e bacchii.

[139] Di questo passo si sono date due diverse interpretazioni: secondo alcuni qui Platone tratterebbe dei quattro toni principali (il frigio, il lidio, lo ionico e il dorico); secondo altri si rifarebbe alle quattro note del tetracordo. Cfr., a tal proposito, Fraccaroli, *La Repubblica...*, *ad loc.*

[140] Su Damone cfr. *Lachete*, nota 10; *Protagora*, note 49 e 50.

[141] Su questi ritmi cfr. Fraccaroli, *La Repubblica...*, *ad loc.*

[142] Cfr. sopra, III 399 D.

[143] Cfr. *Simposio*, 209 B e 210 B s.; *Fedro*, 211 B e 249 A.

[144] Cfr. sopra, III 398 E, nonché 390 A s. e 395 E s.

[145] Cfr. *Gorgia*, 466 A ss.

[146] Cfr. sopra, III 404 C s.

[147] Su Asclepio, cfr. *Simposio*, nota 50.

[148] Cfr. Omero, *Iliade*, XI 613 s. e II 732; si veda *Ione*, 538 B s.

[149] Su Erodico di selimbria si veda *Fedro*, nota 9 e *Protagora*, nota 48.

[150] Focilide, fr. 9 Diehl.

[151] Omero, *Iliade*, IV 218.

[152] Cfr. sopra, III 405 E - 406 A.

[153] Cfr. Eschilo, *Agamennone*, 1022 e Euripide, *Alcesti*, 3.

[154] Pindaro, *Pizie*, II 55 ss.

[155] Cfr. sopra, 379 A ss.

[156] Cfr. *Carmide*, 156 E s.

[157] Ossia in «giusta misura».

[158] Ossia il «giusto mezzo». Si ricordi che da questo concetto Aristotele dedurrà la sua celebre concezione della virtù come medietà fra gli estremi.

[159] Omero, *Iliade*, XVII 588.

[160] Cfr. sopra, le note 157 e 158.

[161] Cfr. sopra, III 382 C s.

[162] La storia di Cadmo; cfr. sopra, nota 94 al *Fedone* e 65 al *Menesseno*.

[163] Cfr. sopra, III 375 B ss. e 410 D s.

[164] È da tenere ben presente che questa concezione della «comunanza» dei beni e addirittura dei coniugi e dei figli che troverà una puntuale teorizzazione nella prima parte del libro quinto, non ha nulla a che vedere con il comunismo moderno e, invece, come qualche interprete ha giustamente rilevato, prelude, semmai, sia pure su altra base, alle comunità protocristiane e a quelle sviluppatesi in questo senso nell'ambito del Cristianesimo. In effetti, malgrado eccessi utopistici e prospettive illusorie, Platone mirava proprio a finalità analoghe. Ricordiamo un solo documento tratto dagli *Atti degli apostoli*, 4, 32: «La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede avevano un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune... Nessuno, infatti, fra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno».

[165] La più esatta interpretazione mi pare quella fornita a suo tempo da Fraccaroli, *La Repubblica...*, *ad loc.*, che rilevava quanto segue. L'espressione τὸ τῶν παιζόντων può intendersi nei due modi seguenti: da un lato come ciò che succede nel gioco delle πόλεις, che poteva essere un tipo di gioco a scacchi che si svolgeva con pezzi chiamati πόλεις. Dall'altro lato, l'espressione greca può significare anche «come si dice per scherzo». Ora, non si vede in nessun modo come si possa intendere nel nostro contesto questa seconda esegesi; dunque si deve preferire la prima.

[166] Si vedano le precisazioni che fa Reale, *Storia...*, II, pp. 345 s. e nota 4. Sono qui in gioco i Principi dell'Uno-Molti.

[167] Si faccia attenzione alla precisa indicazione all'unità, che è la chiave di volta di tutta la *Repubblica*: l' εἶναι μία, l'essere una della Città. Si ricordi che sullo sfondo di questa trattazione c'è il concetto di Bene-Uno.

[168] Cfr. sopra, III 415 B.

[169] Perché se ciascuno non segue questo criterio, distrugge in sé l'unità e da uno si fa molti, come subito sotto si precisa.

[170] Si rilevi come Platone insista sull'ἕν e su πολλοί in riferimento agli uomini, e su μία e πολλαί in riferimento alla Città. Vediamo qui implicito un riferimento ai Principi primi supremi.

[171] Il proverbio suonava: κοινὰ τὰ τῶν φίλων, le cose degli amici sono in comune.

[172] Omero, *Odissea*, I 351 s.

[173] Cfr. sopra, III 400 B.

[174] Sull'Idra cfr. *Eutidemo*, nota 131.

[175] Rispettando e attuando l'armonia.

[176] L'oracolo di Delfi.

[177] L'ombelico del mondo era considerato dai Greci come situato appunto in Delfi. Nel Museo di Delfi è ancora conservata una emblematica scultura che lo rappresenta.

[178] Cfr. *Lachete*, *passim*.

[179] Cfr. *Carmide*, *passim*.

[180] Cfr. sopra, IV 427 E s.

[181] In greco il proverbio suonava: χαλεπὰ τὰ καλά, ed era assai celebre. Con questo proverbio si conclude l'*Ippia maggiore*.

[182] È la via dell'oralità dialettica con i suoi lunghi e complessi percorsi; cfr. anche VI 504 B.

[183] Si vedano le precisazioni che Platone fornirà in VI 506 D - 507 A.

[184] Cfr. *Leggi*, V 747 C ss.

[185] È una prima chiara formulazione del principio di non-contraddizione, che Aristotele renderà celebre nel libro IV della *Metafisca*.

[186] Cfr. sopra, IV 436 B ss.

[187] Alcuni studiosi sentono qui un'eco di Eraclito, fr. 53 Diels-Kranz, che parla appunto di *armonia di opposti* come quella dell'arco e della lira.

[188] Personaggio che non ci è noto.

[189] Omero, *Odissea*, XX 17; cfr. III 390 D.

[190] Cfr. sopra, IV 434 B s.

[191] Cfr. *Timeo*, 89 E ss.

[192] Cfr. sopra, 411 E s.

[193] Si noti come Platone richiami l'Uno come vero bene, in opposizione ai Molti. L'espressione greca è emblematica: ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν.

[194] Si veda il libro VIII e IX, *passim*.

[195] Il «non lasciarsi scappare il filosofo» è di I 327 C ed ha un significato fondamentale per il programma della *Repubblica*.

[196] Cfr. sopra, IV 423 C; 423 E - 424 A; 434 A.

[197] Espressione divenuta proverbiale per indicare un'attività inconcludente, senza concreti risultati.

[198] Adrastea (o l'Ineluttabile) era un appellativo di Nemesi, la dea punitrice dei delitti (cfr. Strabone, *Geografia*, XIII 1, 13).

[199] Cfr., peraltro, quanto dice Tucidide, *Storie*, I 6.

[200] Cfr. Erodoto, *Storie*, I 10.

[201] Cfr. sopra, II 369 B ss.

[202] Allusione alla leggenda di Arione di Lesbo, figlio di Poseidone e della ninfa Onea e grande suonatore di lira, ritenuto inventore del ditirambo in onore di Dioniso. Costui venne salvato da un delfino, allorché si gettò in mare dalla nave che ritornava a Corinto dalla Sicilia, per salvarsi dai marinai che lo volevano uccidere per rubargli un assai prezioso trofeo che aveva vinto.

[203] Cfr. sopra, V 453 C.

[204] È uno dei primi e assai importanti passi che afferma l'uguaglianza dell'uomo e della donna.

[205] Cfr. sopra, V 452 A.

[206] Cfr. sopra, V 450 C. s.

[207] Pindaro, fr. 2 Bergk.

[208] Cfr. sopra, V 453 D.

[209] Cfr. sopra, II 382 C-D; III 389 B.

[210] Cfr. sopra, V 460 C e 461 C.

[211] Cfr. sopra, V 459 B.

[212] Chiaro richiamo al concetto esoterico di Bene come Uno e di Male come Molti; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 344-349 e in particolare p. 348. Cfr. sopra, IV 422 E - 423 D.

[213] Cfr. nota precedente.

[214] Si noti l'insistenza sul concetto di unità.

[215] Cfr. sopra, V 462 C.

[216] Cfr. sopra, V 462 B s.

[217] Cfr. sopra, V 462 C s.

[218] Cfr. sopra, nota 164.

[219] Cfr. sopra, III 416 C ss.

[220] Il personaggio era Adimanto; cfr. IV 419 A.

[221] Esiodo, *Opere e giorni*, 40 s.

[222] Cfr. sopra, V 460 B.

[223] Cfr. Omero, *Iliade*, VII 321 s.

[224] Cfr. Omero, *Iliade*, VIII 162; XII 311.

[225] Esiodo, *Opere e giorni*, 122 s.

[226] È la tesi centrale della *Repubblica*, che abbiamo scelto anche come epigramma dell'opera.

[227] Incomincia la definizione del filosofo, che apre i libri VI e VII, i quali oltre a fissarne le caratteristiche, tracceranno anche il profilo della sua educazione.

[228] Alle feste in onore di Dioniso si tenevano gare di arti drammatiche.

[229] Si noti il tipico gioco di «due» e «uno», evidente richiamo ai Principi della «Diade» e dell'«Uno».

[230] È qui chiaramente citata per allusioni la struttura numerica delle Idee; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 349-354, in particolare, p. 353.

[231] È una conseguenza del principio di Parmenide (fr. 3 Diels-Kranz), secondo cui c'è coincidenza fra essere e pensare.

[232] Il μεταξύ di cui qui si parla non è da confondersi con il μεταξύ degli enti matematici delle Dottrine non scritte, che rientra nell'ambito dell'intelligibile. Qui il μεταξύ è il sensibile, che è appunto intermedio fra l'essere puro delle realtà intelligibili e il non-essere assoluto. È, insomma l'essere del divenire che in qualche modo unifica essere e non-essere (nasce, si sviluppa e si corrompe). Cfr. più avanti, nota 291.

[233] Cfr. Reale, *Storia...*, II, pp. 197 ss.

[234] Cfr. sopra, V 477 B.

[235] Si noti come qui Platone insista sulla stretta connessione fra l'Idea e l'Uno; cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 186-189 e 197 ss.

[236] L'indovinello consisteva nell'individuare ciò a cui si faceva riferimento con le seguenti parole: un uomo che non è un uomo (= un eunuco) ha tirato e non ha tirato (= ha fallito il bersaglio) un sasso che non è un sasso (= la pietra pomice) ad un uccello che non è un uccello (= un pipistrello), che si trovava su un albero che non è un albero (= una canna).

[237] Cfr. sopra, V 476 B.

[238] Si noti l'espressione ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἰσχουσιν πλανώμενοι..., che indica in modo allusivo il principio antitetico dell'Uno-bene, che è il principio appunto della molteplicità disordinata e dispersiva in tutti i sensi.

[239] Cfr. sopra, VI 484 B.

[240] Cfr. sopra, V 474 D - 475 B.

[241] Espressione paradigmatica della visione globale della realtà (e divina e umana) che costituisce l'obiettivo della filosofia secondo Platone.

[242] L'espressione assai forte di Platone suona: τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου.

[243] Momo è la divina personificazione del Biasimo, generato dalla Notte; cfr. Esiodo, *Teogonia*, 214.

[244] Cfr. *Gorgia*, 485 C s.

[245] Cfr. *Gorgia*, 44 C e 486 C.

[246] Massima di Simonide; ma cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II 69.

[247] Cfr. sopra, VI 485 A.

[248] Cfr. sopra, VI 487 A ss.

[249] Platone probabilmente si riferisce qui alla leggenda di Diomede il Trace che gettava gli ospiti in pasto alle figlie ninfomani, finché si esaurivano del tutto. Qualcosa di analogo, dice Platone, succede gettandosi in pasto agli arbitrii della folla.

[250] Cfr. sopra, V 476 A ss.; 480 A.

[251] Allusione a personaggi del tipo di Alcibiade.

[252] Come avvenne, ad esempio, proprio a Socrate.

[253] Cfr. sopra, 491 A s.

[254] Cfr. *Apologia di Socrate*, 33 E. A Teagete è dedicato un dialogo di autenticità discussa; cfr. la *Presentazione* al dialogo.

[255] Cfr. *Apologia di Socrate*, 31 C s.

[256] Cfr. Eraclito, fr. 6 Diels-Kranz.

[257] Cfr. sopra, VI 487 D s.; 490 D s.

[258] Cfr. sopra, 472 E ss.

[259] Il testo dice κατὰ λόγον, espressione da intendere in questo senso forte, che allude alla struttura numerica, la quale implica precisi rapporti matematici.

[260] È questa la dottrina di Platone in altri testi chiamata *imitazione* o *assimilazione a dio*; cfr., ad esempio, X 613 B; *Teeteto*, 176 B.

[261] Omero, *Iliade*, I 131.

[262] Si veda sopra, II 376 D s. e quanto diciamo a riguardo nella nota 67. Qui Platone presenta come un μυθολογεῖν addirittura la sua tesi programmatica di fondo.

[263] Cfr. sopra, V 450 C; 452 E; 457 E; 471 C s.

[264] Cfr. sopra, III 414 A.

[265] Il passo che segue (fino a VI 505 B) contiene un preludio teoretico alla rappresentazione che seguirà appresso (507 A ss.) dell'immagine del Bene. Sui contenuti e sulle loro implicanze, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 323-327.

[266] Cfr. sopra, IV 441 C ss.

[267] Cfr. sopra, IV 435 D.

[268] Cfr. sopra, IV 435 D e nota 181

[269] Si noti la forte allusione alla natura del Bene che nelle Dottrine non scritte Platone presenta come *misura suprema di tutte le cose*: tale è appunto l'Uno.

[270] Richiedono, cioè, cospicua fatica e quotidiana costanza.

[271] Evidentemente Platone allude all'oralità («...l'hai già sentito...») perché negli scritti non ne ha parlato.

[272] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 327 ss.

[273] Si tenga ben presente che qui Platone non dice affatto che si tratta di una Idea non conoscibile a sufficienza (cfr. I 332 B; VII 534 B s.), ma semplicemente che nella discussione che nel dialogo si andava facendo non se ne era guadagnata a pieno la conoscenza.

[274] Chiara allusione alla personale esperienza di Platone, allorché accettò in una pubblica conferenza di esporre a tutti che cosa intendeva per essenza del Bene. Si veda quanto, a tal proposito, ci riferisce Aristosseno, *Elementa armonica*, II 39-40. Su ciò si vedano le osservazioni di Reale, *Ruolo delle dottrine non scritte nella «Repubblica» e nel «Filebo»*, Napoli 1991.

[275] Vale a dire qui nello scritto.

[276] Si tenga presente che per il Greco il «padre» rispetto al «figlio» aveva una netta preminenza assiologica.

[277] Su questo concetto di «interesse» nei rapporti con il capitale, che esprime la relazione fra scritto e non scritto, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 322 s.

[278] Su questo passo (VI 507 A - 509 C) che è diventato un *locus classicus*, forse il più famoso dei testi metafisici platonici, si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*..., decima ediz. (1991), pp. 327-334 e per le sue implicanze, pp. 334-344.

[279] Platone allude agli astri, che nel *Timeo* sono presentati come dèi creati.

[280] In greco ἀγαθοῦ ἰδέα, che esprime il principio primo e supremo e che più avanti verrà esplicitamente così chiamata: ἀρχὴ πάντων (VI 511 B).

[281] In greco: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, espressione che i filosofi neoplatonici imporranno come caratteristica dell'Uno.

[282] «Apollo» è usato da Platone in questo senso esclamativo solo nel nostro passo e probabilmente è presentato come immagine dell'Uno, alla maniera dei Pitagorici che giocavano sul significato etimologico del termine (*alfa* privativo + *pollon* [= molti]); cfr. a tal proposito Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*..., decima ediz. (1991), pp. 338 s. e *Ruolo delle dottrine non scritte nella «Repubblica»*..., Napoli 1991, citato sopra alla nota 273.

[283] Si ricordi che in VI 506 D ss. Platone aveva affermato che non avrebbe detto quello che pensa in materia, e qui, subito dopo aver richiamato Apollo, confessa ai lettori che erano preparati all'Accademia e quindi in grado di capirlo, d'essere stato costretto ad esprimere il suo pensiero. Cfr. Reale, *Ruolo delle dottrine non scritte nella «Repubblica»*...

[284] Ulteriore avviso che qui si tratta degli interessi e non del conto.

[285] Cfr. nota precedente. Si noti l'insistenza.

[286] Su questo passo si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*..., decima ediz. (1991), pp. 190-197, in particolare 196 s.

[287] Viene qui espressa l'immagine divenuta assai celebre – e in vari modi analizzata e intesa dagli interpreti – della linea divisa per indicare metaforicamente i piani della realtà e le rispettive forme di conoscenza. Si veda la raffigurazione che ne diamo alla nota 292.

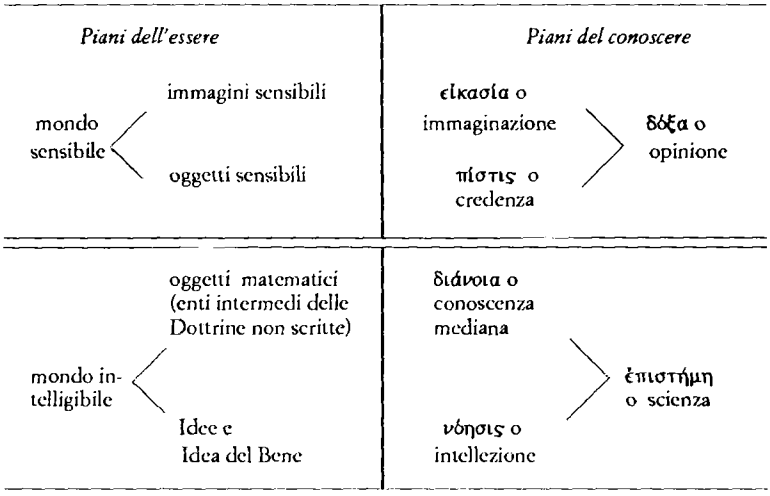
[288] In greco: τὸ ἐπαρχὴν ἀνυπόθετον. Si tratta del Principio primo, ossia dell'Uno-Bene che, proprio in quanto tale, non ha ulteriore fondamento, essendo principio di tutto (cfr. VI 511 B), ossia assoluto.

[289] In greco: μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών...; cfr. nota precedente e nota 280: τὸ ἀνυπόθεν = ἀρχὴ πάντων = ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ = ἕν (Apollo) = ἀκριβέστατον μέτρον.

[290] La dialettica nel suo tratto finale opera solo sulle Idee, procedendo in direzione sinottica (ossia per via di progressive sintesi) e in quella diairetica (ossia per successive divisioni).

[291] La tradizione platonica indiretta ci riferisce che Platone riferisce che gli enti matematici (numeri aritmetici e figure geometriche) erano «intermedi» fra le Idee e i sensibili. In effetti i numeri sono «intermedi» perché sono intelligibili come le Idee, ma di ciascuno di essi possono esserci molti esemplari (molti 1, molti 2, e così pure molti triangoli, molti quadrati; e poi molti cubi, piramidi, ecc.). Questi intermedi, però, non hanno nulla a che vedere con l'essere intermedio del divenire (il quale sta in mezzo fra l'essere e il nulla) di cui Platone ha parlato sopra (cfr. nota 232). Nel nostro passo Platone allude esattamente all'intermedio degli enti matematici, teorizzato nelle Dottrine non scritte. Il fatto che Platone chiami «intermedia» la *dianoia*, ossia la corrispettiva forma di conoscenza, è una conseguenza necessaria, perché egli pone in corrispondenza di ogni tipo di essere una forma di conoscenza adeguata (la conoscenza dell'essere in divenire, nel senso in cui diciamo alla nota 232 è invece la mera opinione; cfr. Reale, *Storia*..., II, in particolare pp. 197 ss.). Su tutta questa materia, si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*..., decima ediz. (1991), pp. 355-357. Riproduciamo ora in forma schema-

tica quanto Platone esprime nella metafora della linea divisa, evidenziando il parallelismo che esiste fra i gradi dell'essere e quelli della conoscenza.



[292] Inizia il celebre mito della caverna, che è una metafora rappresentativa di tutto il pensiero platonico in ognuna delle sue valenze. Per una interpretazione sintetica si veda Reale, *Storia...*, II, pp. 353-361.

[293] Omero, *Odissea*, XII 489.

[294] Come era avvenuto per Socrate a cui Platone qui allude.

[295] Qui Platone fa intendere come la filosofia, nel senso in cui lui e tutti i Greci l'intendevano, non abbia solo un significato intellettuale, ma etico e antropologico.

[296] In greco: τοῦ ὄντως τὸ φαινότατον; ossia la visione del Bene stesso.

[297] Il termine greco è περιαγωγή, che i Cristiani assumeranno proprio nel senso in cui qui Platone lo usa, ossia di con-versione dalle tenebre alla luce e alla verità.

[298] Cfr. sopra, VI 505 A.

[299] Si tenga presente questa ultima tappa che volutamente viene trascurata e che è invece essenziale per intendere a fondo il messaggio platonico.

[300] Sul gioco degli ὀστρακίνδα, si veda la spiegazione data alla nota 54 al *Fedro*.

[301] Palamede era ritenuto uno degli scopritori dell'aritmetica. Cfr. *Leggi*, III 677 D.

[302] Allusione al Principio della Diade di grande e piccolo.

[303] Si tratta dell'uno della matematica che prepara ad intendere l'Uno metafisico.

[304] Richiamo alla struttura bipolare del reale.

[305] Cfr. note 296 e 297.

[306] Cfr. nota 301.

[307] Sull'importanza di questi passi si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 339-341, 349-354.

[308] Si ricordi che secondo un'antica tradizione Platone aveva fatto scrivere sul portone

d'ingresso dell'Accademia: «Non entri chi non è geometra».

[309] Si veda quanto si dice nella nota 32 all'*Eutifrone*, e 39 e 40 al *Gorgia*.

[310] Un anticipo della dottrina che compare in numerosi dialoghi, ma che viene trattata con ampiezza nel *Timeo*, *passim*.

[311] Cfr. sopra, nota 273 e VII 534 B s.

[312] Facendo così quelle costanti fatiche e applicazioni, come Platone ci ha detto sopra con l'immagine della ginnastica; cfr. VI 504 D e nota 270

[313] Si tenga presente questo passo, che smentisce completamente quelle interpretazioni moderne che vedono nel filosofo di Platone l'*homo viator*, che, come tale, non giunge mai al termine del suo cammino.

[314] Cfr. sopra, VI 511 E.

[315] Questo (VII 534 B-D) è un passo molto importante, perché riassume quanto Platone ci ha detto sul cammino del filosofo e sulle capacità che deve avere. Si veda H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica», VII 534 B 3 - D 2*, traduzione di E. Peroli, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989.

[316] Cfr. sopra, III 412 B ss.

[317] Cfr. sopra, VI 495 C; 496 A.

[318] Cfr. sopra, III 412 C

[319] Solone, fr. 22,7 Diehl; cfr. *Lachete*, 188 B.

[320] È una delle intuizioni pedagogiche di Platone fra le più moderne ed attuali.

[321] Cfr. sopra, V 467 C s.

[322] Ossia il mondo dell'intelligibile.

[323] Cfr. sopra, IV 427 B ss. e in particolare, V 461 E.

[324] Ulteriore affermazione dell'identità di diritti fra uomini e donne. Questo passo, insieme a V 455 D (cfr. nota 203) costituisce un documento importantissimo per quanto concerne questa tematica.

[325] È qui concluso l'argomento dei filosofi e con esso la parte centrale della *Repubblica* (libri V, VI, VII).

[326] Cfr. sopra, V 449 A.

[327] Cfr. sopra, IV 445 C.

[328] Omero, *Odissea*, XIX 163.

[329] Omero *Iliade*, XVI 12 s.

[330] Inizia qui la descrizione del cosiddetto numero nuziale. Sintetizziamo il discorso di Platone, seguendo le indicazioni di K. Gaiser, *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, «Politeia» VIII 545 D - 547 A*, in AA.VV., *Studia Platonica*, Festschrift für Hermann Gundert, Amsterdam 1974, pp. 49-85.

a) Caratteri formali del numero nuziale.

Con l'espressione «serie di potenze e numeri radicali» si vuole indicare in senso generale la progressione dimensionale che dalla linea porta alla superficie e al cubo (oppure dal numero porta alla potenza quadratica e a quella cubica). Questa serie – dice Platone – deve essere formata da quattro termini e tre intervalli, ossia deve essere una proporzione del tipo A:B = B:C = C:D (dove A,B,C,D sono i quattro termini e i rapporti «sta a» [:] costituiscono i tre intervalli). Inoltre, una tal serie deve contenere numeri regolari (ossia numeri quadrati, risultato di fattori uguali) e numeri irregolari (numeri

rettangolari, risultato di fattori disuguali), ciascuno dei quali deve stare con il contiguo della serie in un rapporto razionale. La formula di tale numero è dunque la seguente: *a.a.a*; *a.a.b*; *b.b.a*; *b.b.b*. Con questo si spiega anche il significato dei termini «crescente» e «decrescente»: considerando i due numeri irregolari intermedi (*a.a.b*, *a.b.b*), per $b>a$, sarà crescente quel numero il cui fattore diverso è maggiore (cioè, *a.a.b*) e decrescente quello il cui fattore diverso è minore (cioè, *b.b.a*). Così *a.a.b* sarà un numero irregolare crescente e *a.b.b* sarà un numero irregolare decrescente. E con ciò i caratteri formali e generali del numero nuziale risultano definiti.

b) Caratteri matematici del numero nuziale.

Il testo afferma che il rapporto fondamentale deve essere di 4 a 3. Dunque, se noi poniamo $a=3$ e $b=4$ nella formula avremo 27 (= *a.a.a*): 36 (= *a.a.b*): 48 (= *a.b.b*): 64 (= *b.b.b*), in una relazione che ha sempre il rapporto di 4 a 3. Platone, però, aggiunge che il rapporto 4:3 deve elevarsi alla terza potenza («tre volte aumentati»), unirsi al 5 e così dare luogo a due armonie. L'introduzione del fattore 5 oltre al 4 e al 3 fa pensare al rapporto che esiste fra i lati di un triangolo rettangolo dai cateti di 3 e 4 e dall'ipotenusa di 5. Applicando questo rapporto ai numeri 65 e 36 della formula avremo $64+36=100$, in cui ciascun membro è quadratico («di fattori uguali»): $8^2+6^2=10^2$). Abbiamo così ottenuto la prima armonia. La seconda armonia è più complessa; essa risulta dalla diagonale del quadrato con lato 5 diminuita di 2, ossia 48 (al 48 si arriva per due vie, o esprimendo $\sqrt{50}$ in forma quadratica e togliendo 2 [cioè $\sqrt{50^2-2}=48$], oppure approssimando il 50 a 49 e togliendo 1), e dal cubo del 3, cioè 27. Usando questi numeri secondo il teorema di Pitagora, avremo $48+27=75$. Ed è questa la seconda armonia. Ora, i termini di tale armonia, osserva Platone, sono da un lato quadratici («lunghi uguali») – e sono tali perché ciascuno di essi può considerarsi come un quadrato costruito sul lato di un triangolo rettangolo –, dall'altro rettangolari, in quanto non possono essere scomposti in fattori uguali. Ciascuno di questi numeri in cui culminano le due armonie (100 e 75) andrà moltiplicato per 100 e si otterrà così 10.000 e 7.500. Il rapporto che concretamente si instaura fra questi due numeri è il numero nuziale. In pratica – nota Gaiser –, se si considerano 10.000 e 7.500 come indicativi del numero dei giorni (27,5 anni e 20,5 anni), si avrà una indicazione verisimile di quali sono i ritmi cui vanno sottoposti gli accoppiamenti per garantire la perfezione della prole.

c) Caratteri filosofici del numero nuziale.

Ma qual è il significato filosofico di una così complessa elaborazione matematica? Esso è duplice. Da un lato Platone, con questa argomentazione matematica, impone la regolarità numerica anche ad un ambito della realtà che a tutti appare irregolare e affidato al caso, e in tal modo estende fin qui l'azione dei Principi (la determinazione della Diade indefinita da parte dell'Uno); dall'altro mostra come nell'ambito dei numeri ci sia la possibilità matematica di rendere regolari i numeri piani e solidi che sono irregolari, facendo diventare quadratici i numeri che non sarebbero di per sé tali (ad esempio, in prospettiva geometrica e grazie al teorema di Pitagora, il 27, che pure non è un quadrato perfetto, risulta il quadrato di $\sqrt{27}$ e il 48 di $\sqrt{48}$). Così, anche in tal caso – e questa volta in ambito aritmo-geometrico – si arriverebbe a dimostrare con l'apodittica evidenza della matematica l'azione dell'Uno sulla Diade.

[331] Cfr. sopra, III 415 A ss.

[332] È la connotazione del principio antitetico all'Uno-Bene.

[333] Eschilo, *I sette contro Tebe*, 45 e 570.

[334] Cfr. sopra, IV 434 A ss.

[335] È questo il modo tipico in cui i Greci designarono il re di Persia.

[336] Plutone, dio della ricchezza, secondo la tradizione era cieco. Da qui l'immagine di Platone.

[337] Si ricorda che Platone usa il termine «democrazia» e «democratico» nel senso peggiorativo di «demagogia» e «demagogico».

[338] Omero, *Odissea*, XVII 483 ss.

[339] Si tenga ben presente questo passo, che esprime uno dei connotati essenziali dell'educazione filosofica che Platone propone.

[340] Cfr. Omero, *Odissea*, IX 81 s. Si ricordi che il mangiare il loto comportava il dimenticarsi della patria.

[341] Oggi diremmo dalla democrazia corrotta e degenerata, dissoltasi nella demagogia; cfr. nota 339.

[342] Allusione a Pisistrato, che aveva fatto proprio questo in Atene.

[343] Erodoto, *Storie*, I 55, ci riferisce che Creso, consultando l'oracolo per la terza volta, domandava quale sarebbe stata la durata del suo regno. Al che la Pizia rispose: «Ma quando un mulo diventa re dei Medi, allora, o Lido dai piedi delicati, lungo l'Ermo ghiaioso fuggi e non fermarti e non vergognarti d'esser vile».

[344] Omero, *Iliade*, XVI 776.

[345] Verso di una tragedia perduta di Euripide, che uno scoliaste attribuisce a Sofocle.

[346] Cfr. Euripide, *Troadi*, 1169; *Fenici*, 506.

[347] Cfr. sopra, 558 D.

[348] È stato notato in questo passo un anticipo di alcuni concetti che la psicoanalisi porterà in primo piano: i sogni rivelatori dell'inconscio e il complesso di Edipo.

[349] Cfr. sopra, VIII 559 D ss.

[350] Caratteri tipici dell'uomo che si corrompe e perde il dominio della ragione.

[351] Cfr., sopra, IX 571 C.

[352] In greco c'è il termine ματρία, che è di origine cretese e significa appunto «terra materna».

[353] Cfr. sopra, IV 432 D ss.

[354] Si veda quanto Platone già diceva nel *Gorgia*, 470 E ss.

[355] Cfr. sopra, I 344 B.

[356] Cfr. sopra, VIII 567 A s. e IX 576 A s.

[357] Si veda la citazione che vien fatta sopra, II 368 A.

[358] Cfr. sopra, la prima dimostrazione, IV 427 C - 445 E.

[359] Cfr. sopra, IV 439 D.

[360] Cfr. Pindaro, *Istmiche*, V 2.

[361] Si veda il *Filebo*, *passim*.

[362] Un orfico o un orfico-pitagorico.

[363] Cfr. *Fedro*, 243 B e nota 65.

[364] Platone, dunque, ammette i seguenti piaceri: il piacere legittimo del re (e dell'aristocratico), il piacere illegittimo del timocratico e il piacere illegittimo dell'oligarchico. E questo forma una prima gamma di valori degradanti (piaceri regali, timocratici, oligarchici). Al di sotto di questa serie di piaceri, ve n'è un'altra che, ripartendo dai piaceri oligarchici, esprime valori ancor più bassi: i piaceri democratici e infine quelli tirannici (sui criteri usati da Platone per fissare una tale gerarchia cfr. IX 571 B ss.). *In termini matematici*, siccome l'oligarchico è tre volte distante dal re e il tiranno è tre volte distante dall'oligarchico, ne viene che la sua distanza dal re è esprimibile nel numero 9 (tre volte

tre), che è un numero piano, in quanto prodotto da due fattori uguali. In un secondo momento, però, Platone eleva alla seconda e poi alla terza potenza questo numero (9x9x9), ottenendo il numero 729. Ma qual è il significato di quest'ultima operazione? Essa è motivata dalle ragioni espresse nella nota 330: l'elevazione a potenza (corrispondente allo sviluppo dimensionale) implica un incremento di razionalità, e dunque, in questo caso, l'espressione attraverso potenze di terzo grado della stessa misura, comporta un aumento della chiarezza («tale distanza risulterebbe evidente...»). La validità del 729 troverebbe poi conferma in un – presunto – calcolo attuato da Filolao, il quale, dividendo in giorni e notti l'anno, ottenne per approssimazione (728 +1) proprio questo numero, il quale diveniva così unità di misura del ciclo vitale degli uomini. *Da un punto di vista filosofico*, il fatto che un medesimo numero regoli il rapporto fra i piaceri e i cicli di vita esprime l'unità delle parti e in maniera precisa l'estensione dell'azione razionalizzante dell'Uno sulla Diade (cfr. nota 330).

[365] Cfr. nota precedente.

[366] Cfr. sopra, II 361 A ss.

[367] Sulla Chimera cfr. *Fedro*, nota 22. Scilla era un mostro con forma di cane. Cerbero era il cane infernale a tre teste, generato da Echidna, su cui cfr. ancora *Fedro*, nota 22.

[368] Si veda *Fedro*, 230 A.

[369] Cfr. sopra, II 382 A e soprattutto il *Protagora*, *passim*.

[370] Ossia dell'anima razionale.

[371] Cfr. Omero, *Odissea*, XI 326.

[372] Cfr. nota 370.

[373] Cfr. sopra, 343 A ss.; 347 B ss.

[374] Questo passo è fondamentale per comprendere la valenza e la portata del grande progetto platonico della Città ideale. Si veda Reale, *Storia...*, II, pp. 329 ss.

[375] Il passo che segue fino a X 597 E contiene complessi e difficili problemi che il lettore potrà vedere trattati e chiariti in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 511-524.

[376] Accenno alle Idee degli *artefacta*, su cui si veda quanto precisa Reale nel luogo indicato alla nota precedente.

[377] In greco c'è il termine φυτουργός, «fiturgo», ossia produttore della φύσις, o natura delle cose, come abbiamo tradotto.

[378] Non sono individuabili personaggi particolari. Probabilmente Platone stesso vuol rimanere sul generico. Le pagine che seguono, fino a X 602 B, riproducono concetti già espressi nello *Ione*, *passim*.

[379] Cfr. sopra, III 405 D ss.

[380] Cfr. *Leggi*, III 691 E; IX 858 E.

[381] Caronda di Catania visse nel VI secolo a.C. e fu ritenuto sommo legislatore.

[382] Cfr. *Leggi*, III 698 B; V 744 C; IX 858 E.

[383] Sugli Omeridi si veda quanto viene detto in *Fedro*, nota 103.

[384] Talete di Mileto, il primo filosofo, è considerato anche uno dei Sette Saggi e un grande politico. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I 25 (= Talete, test. 1 Diels-Kranz).

[385] Anacarsi era elencato da alcuni fra i Sette Saggi; cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I 41.

[386] A Creofilo veniva attribuito il poema *La presa di Ecalia*, che secondo la tradizione

egli avrebbe ricevuto da Omero e lo avrebbe diffuso come suo. Il nome è buffo, in quanto composto da χρέας e φῶλον, e quindi suonerebbe «Carnerazza».

[387] Si veda quanto viene detto nella *Presentazione* del dialogo omonimo.

[388] Si veda *Cratilo*, nota 7; *Teeteto*, nota 15; *Simposio*, nota 25; *Fedro*, nota 160; *Teagete*, nota 29; *Carmide*, nota 28; *Eutidemo*; nota 34; *Menone*, nota 12; *Ippia maggiore*, nota 9.

[389] Cfr. sopra, III 398 D.

[390] Per Platone lasciare un discorso a metà era come lasciare un corpo senza testa, quasi un *monstrum*; cfr. la bella immagine in *Gorgia*, 505 C-D.

[391] Cfr. sopra, IV 436 B ss.

[392] Cfr. sopra, IV 439 C ss.

[393] Cfr. sopra, III 387 D s.; 396 C ss.

[394] Platone non collegava l'arte coi valori estetici – i quali erano piuttosto legati all'erotica –, ma solo con la capacità di esprimere il vero. Cfr. *Simposio* e *Fedro*, *passim*.

[395] Ossia si rivolge non alla parte razionale, ma a quella irrazionale dell'anima.

[396] Cfr. sopra, X 595 C; 598 D.

[397] Espresssioni di cui non si sono trovati gli autori, tranne l'ultima che potrebbe collegarsi con Aristofane, *Nuvole*, 101 e 153.

[398] Sull'incantesimo si veda *Carmide*, 157 A s.

[399] Cfr. sopra, VIII 546 A.

[400] Questa prova della immortalità si affianca a quelle del *Fedone*, 69 E - 77 D; 78 B - 80 B; 102 B - 107 B e del *Fedro*, 245 C - 246 A.

[401] Si allude all'anima razionale e alla sua struttura spiegata nel *Timeo*, 34 B ss.

[402] Cfr. sopra, nota 400. Forse Platone fa qui riferimento anche alle lezioni tenute nell'Accademia e alle Dottrine non scritte.

[403] Si tratta di un dio marino. Non è escluso che Platone faccia qui riferimento ad una particolare rappresentazione del dio fatta da uno scultore o da un pittore, o al modo in cui abitualmente veniva raffigurato.

[404] Cfr. *Fedone*, 79 A ss. e *Timeo*, 90 A ss.

[405] Cfr. sopra, III 359 C.

[406] Questo elmo rendeva invisibile chi lo indossava; cfr. Omero, *Iliade*, V 844 s.

[407] Cfr. sopra, II 361 A ss.; 367 E.

[408] Cfr. sopra, I 352 A.

[409] Cfr. sopra, II 361 E.

[410] Il mito che segue è diventato fin dall'antichità uno dei più celebri e contiene alcune delle pagine più belle di Platone.

[411] Discorso di Alcinoo venivano chiamati i libri IX-XII dell'*Odissea*, con la discesa di Odisseo nell'Ade. Platone dice di staccarsi nettamente da *quella* discesa e da ciò che si narra in quel discorso. L'Er figlio di Armenio della Panfilia non ci è noto da altra fonte. Il contenuto del mito col suo significato era certamente opera di Platone.

[412] Cfr. *Fedro* 248 C ss. e note afferenti.

[413] Ardieo è personaggio che non ci è noto da altra fonte.

[414] Dei legami che connettono il cielo.

[415] Per illustrare questa pagina di Platone seguiamo soprattutto le indicazioni di F.

Adorno, *Dialoghi politici e lettere di Platone*, vol. I, Torino 1970², pp. 660 ss. Ricordiamo innanzi tutto che la forma del fuso ai tempi dei Greci era diversa da quella odierna. Allora il fuso era formato semplicemente da un'asta (il fusto), con all'estremità un uncino. Per dare peso a questa asta e quindi capacità di rotazione, in essa si infilava un fusaiolo di forma emisferica, che, nel nostro caso, conteneva altri sette fusaioli emisferici (e quindi per un totale di otto gusci), concentrici e coassiali (essendo l'asta del fuso l'asse di tutti). I fusaioli, che avevano spessori – e quindi orli – diversi, rappresentano i vari cieli (e in tal senso il loro diverso spessore potrebbe rappresentare le distanze reciproche dei singoli cieli, che sono appunto variabili), a partire dal più esterno che è il cerchio delle stelle fisse, fino al più interno che è quello della Luna (fra i due si trovano, nell'ordine, i cerchi di Saturno, quello di Giove, di Marte, di Mercurio, di Venere e del Sole). Ognuno degli orli aveva poi un colore e una luminosità particolare (X 616 E - 617 A). Il fuso nel suo complesso e il fusaiolo più esterno – quello delle stelle fisse – sono animati da un movimento rotatorio da est a ovest, mentre i gusci interni (quelli dei pianeti, del Sole e della Luna) si muovono in senso opposto e a velocità differenti; cfr. X 617 A-B. All'armonia geometrica espressa dai vari cerchi e a quella cromatica, corrispondeva pure un'armonia musicale; cfr. X 617 B. Ebbene, che cosa rappresenta da un punto di vista filosofico questa metafora nel suo complesso? Per rispondere bisogna considerare che il fuso era fissato agli archi del cielo, al centro del cosmo e che il cosmo stesso viene descritto come inserito in una colonna di luce, la quale – si dice – gli assicura coesione, come le fasce della nave assicurano coesione all'intero scafo. Tenendo conto di questi elementi (anche sulla base di *Timeo*, 34 B e 36 C), i più interpretano la colonna di luce come immagine dell'anima cosmica contenente l'universo e il fuso della Necessità come l'asse del cosmo, il perno di rotazione dei cieli e il punto di raccordo di ogni armonia.

[416] Cfr. nota precedente.

[417] La pitagorica armonia dei cieli.

[418] È l'affermazione forse più esplicita della libertà morale dell'uomo che Platone mai abbia fatto, e per questo l'abbiamo scelta come seconda epigrafe dell'opera.

[419] Cfr. sopra, II 379 B.

[420] Cfr. *Fedone*, 81 E ss.; *Timeo*, 42 B ss.

[421] Su Orfeo cfr. *Simposio*, nota 35; *Protagora*, note 28 e 46.

[422] Cfr. Omero, *Iliade*, II 594-600.

[423] Cfr. Omero, *Odissea*, XI 544 ss.

[424] Si veda l'*Agamennone* di Eschilo.

[425] Atalanta aveva stabilito che i suoi pretendenti dovevano batterla nella corsa o lasciarsi uccidere. E così in molti furono uccisi, finché fu superata da Ippomene con un trucco. Ippomene ebbe da Afrodite tre mele d'oro che durante la gara vennero fatte cadere ad una ad una; Atalanta, per raccoglierle, perse molto tempo, e di conseguenza perse la corsa. Dunque, nella scelta del paradigma di vita, prevale in lei l'antica natura di atleta.

[426] Epeo partecipò alla costruzione del cavallo di Troia; cfr. Omero, *Odissea*, VIII 493; XI 523

[427] Cfr. *Gorgia*, 525 E.

[428] Il fiume della dimenticanza.

[429] Forse una eco di Omero, *Iliade*, XVIII 273.

TIMEO

[Sulla natura]

Dio, volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo quanto era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente e disordinatamente, lo portò dal disordine all'ordine, giudicando questo totalmente migliore di quello.

30 A

Dio possiede in misura adeguata la scienza e ad un tempo la potenza per mescolare molte cose in unità e di nuovo di scioglierle dall'unità in molte; ma non c'è nessuno degli uomini, ora, che sappia fare né l'una né l'altra cosa, né ci sarà mai in avvenire.

68 D

Presentazione, traduzione e note di

Giovanni Reale

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Timeo»

I. Grande prologo [17 A - 27 C]

1. Incontro dei personaggi [17 A-C]
2. Socrate riassume il suo discorso del giorno prima sulla Città ideale [17 C - 19 B]
3. Socrate chiede che si presenti la Città ideale effettivamente in azione [19 C - 20 B]
4. Ermocrate propone che Crizia narri su questo un antico racconto [20 C-D]
5. L'antico racconto è giunto a Crizia attraverso il nonno e risale a Solone [20 D - 21 E]
6. Il racconto su ciò che Solone aveva appreso in Egitto [21 E - 22 B]
7. L'eterna fanciullezza dei Greci [22 B-C]
8. Le grandi catastrofi e i grandi diluvi ciclici [22 C - 23 D]
9. L'eccellenza di Atene prima dell'ultimo diluvio [23 D - 24 D]
10. Le guerre di Atene contro l'Atlantide e la sorte di questo paese [24 C - 25 D]
11. Osservazioni sul racconto di Solone e conclusione del discorso di Crizia [25 D - 26 E]
12. Il piano dei discorsi che restano da fare [26 E - 27 C]

II. Preludio metafisico del grande discorso cosmologico di Timeo [27 C - 29 D]

III. Prima parte del discorso di Timeo. L'intelligenza cosmica e le sue operazioni [29 D - 47 E]

1. La causa dell'origine del mondo è il Bene e la bontà del Demiurgo [29 D - 31 A]
2. Il mondo è uno solo e include in sé la totalità dei quattro elementi fisici [31 A - 33 B]
3. Forma sferica e movimento circolare del mondo [33 B - 34 B]
4. L'anima del mondo e la sua struttura [34 B - 36 D]
5. Il mondo fu composto e collocato entro l'anima [36 D - 37 A]
6. Le funzioni conoscitive dell'anima del mondo [37 A-C]
7. Origine del tempo come immagine dell'eterno [37 C - 38 C]
8. Creazione dei pianeti come strumenti del tempo [38 C - 39 E]
9. Creazione degli astri che sono dèi visibili [39 E - 40 D]
10. Generazione degli dèi di cui parla la mitologia [40 D - 41 A]
11. Il Demiurgo affida agli dèi creati il compito di creare i viventi mortali [41 A-D]
12. Creazione e destinazione delle singole anime [41D - 42 E]
13. Creazione dei corpi mortali [42 E - 44 D]
14. Strutturazione dei corpi umani e dei loro organi [44 D - 46 C]
15. Le vere cause e le cause ausiliarie [46 C - 47 A]
16. Finalità della vista [47 A-C]

17. Finalità della voce e dell'udito [47 C-E]

IV. Seconda parte del discorso di Timeo. Il principio materiale del cosmo [47 E - 69 A]

1. Per spiegare il cosmo oltre all'Intelligenza occorre il principio della necessità e della causa errante [47 E - 48 E]
2. Il principio materiale del cosmo inteso come ricettacolo [48 E - 50 A]
3. Esempi che spiegano analogicamente il concetto di ricettacolo [50 A-C]
4. Il principio materiale è per sua natura amorfo [50 C - 51 B]
5. Esistenza della realtà intelligibile oltre quella sensibile [51 B - 52 A]
6. Il principio materiale come principio spaziale [52 A-D]
7. Il principio materiale, originario plesso di forme e movimenti caotici [52 D - 53 B]
8. Il Demiurgo ha prodotto i quattro elementi [53 B - 54 A]
9. Il Demiurgo ha prodotto gli elementi fisici da triangoli elementari [54 A - 55 C]
10. Riconferma dell'unità del cosmo [55 C-D]
11. Gli elementi fisici sono prodotti mediante i solidi geometrici regolari e rapporti numerici [55 D - 56 C]
12. Trasformazione degli elementi l'uno nell'altro [56 C - 57 C]
13. Mutamento di luogo e infinite varietà degli elementi [57 C-D]
14. Rapporti del movimento con gli elementi [57 D - 58 C]
15. Varietà di forme del fuoco, dell'aria e dell'acqua [58 C - 59 A]
16. Formazione dell'adamante, dell'oro, del rame e del verderame [59 A-C]
17. Le conoscenze fisiche sono probabili e non necessarie [59 C-D]
18. Le varie forme dell'acqua [59 D - 60 B]
19. Le varie forme di terra mescolate in vari modi con l'acqua [60 B - 61 C]
20. Origine e caratteristiche delle impressioni sensibili: caldo e freddo, duro e molle [61 C - 62 C]
21. Pesante e leggero, alto e basso [62 C - 63 E]
22. Il liscio e il rugoso [63 E - 64 A]
23. I piaceri e i dolori [64 A - 65 B]
24. I sapori [65 B - 66 D]
25. Gli odori [66 D - 67 A]
26. I suoni [67 A-C]
27. I colori [67 C - 68 D]
28. Conclusioni sulla seconda parte e richiamo dei concetti metafisici di base [68 D - 69 A]

V. Terza parte del discorso di Timeo. La natura dell'uomo [69 A - 92 C]

1. Richiamo dell'attività produttrice del Demiurgo che porta le cose dal disordine all'ordine [[69 B - C]
2. La produzione dell'anima irascibile da parte degli dèi creati e sua collocazione nel torace [69 C - 70 A]
3. Il cuore, i polmoni e le loro funzioni [70 A-D]
4. L'anima appetitiva e le sue funzioni [70 D - 71 A]
5. Il fegato [71 A-D]
6. La divinazione e il suo collegamento con il fegato [71 D - 72 C]
7. La milza [72 C-D]
8. Richiamo al carattere di verosimiglianza dei discorsi fisici [72 D-E]

9. Gli intestini [72 E - 73 B]
10. Il midollo e il cervello [73 B-E]
11. Costituzione delle ossa [73 E - 74 A]
12. I nervi e la carne [74 A - 75 B]
13. La testa [75 B-D]
14. La bocca e i denti [75 D-E]
15. La pelle della testa [75 E - 76 B]
16. I capelli [76 B-D]
17. Le unghie [76 D - 77 A]
18. Creazione delle piante e dei vegetali [77 A-C]
19. Le vene e l'apparato circolatorio [77 C-E]
20. La circolazione e i suoi nessi con la respirazione [77 E - 79 A]
21. Meccanica della respirazione [79 A-C]
22. Cause generali della respirazione [79 C-E]
23. Effetti delle ventose, deglutizione e moti dei corpi [79 E - 80 A]
24. Spiegazione dei suoni [80 A-B]
25. Scorrere delle acque, caduta dei fulmini, forza di attrazione dell'ambra e del magnete [80 B-D]
26. La nutrizione [80 D]
27. Come si forma il sangue [80 D - 81 A]
28. Giovinezza, crescita e vecchiaia [81 A-D]
29. La morte del corpo [81 E]
30. Il primo gruppo delle malattie del corpo [81 E - 82 B]
31. Il secondo gruppo delle malattie del corpo [82 B - 84 C]
32. Il terzo gruppo delle malattie del corpo [84 C - 86 B]
33. Le malattie dell'anima e la dissennatezza [86 B - 87 C]
34. La giusta misura come criterio per curare i corpi e le anime [87 C - 88 C]
35. La cura dei corpi nelle loro varie parti [88 C - 89 D]
36. La cura delle tre parti dell'anima [89 D - 90 E]
37. La genesi della donna e la metempsicosi [90 E - 91 D]
38. La genesi degli animali e la metempsicosi [91 D - 92 C]

VI. Conclusione del discorso di Timeo [92 C]

I personaggi

I personaggi del dialogo diretto sono: Socrate, Timeo, Crizia ed Ermocrate. Nel dialogo narrato compaiono Crizia il vecchio, Solone e i Sacerdoti egiziani.

Timeo di Locri, ci è noto solo da questo dialogo platonico a lui dedicato. Qualcuno pensa che il personaggio non sia esistito e che Platone per suo tramite si riferisca ad un altro Pitagorico; tale congettura, però, non ha adeguati fondamenti. È in ogni caso ben evidente che, con questo personaggio, il cui discorso occupa la maggior parte del dialogo, in forma quasi di trattato, Platone vuol dare grande rilievo ad alcuni concetti-base del Pitagorismo, rifondati nell'ambito della sua metafisica.

In età ellenistica venne composto e fatto circolare un breve trattato *Sulla natura del cosmo e dell'anima*, proprio sotto il nome di Timeo. Si tratta certamente di un falso, scritto secondo il costume del Pitagorismo dell'epoca, che vorrebbe rappresentare addirittura il supposto scritto originario, cui Platone si sarebbe ispirato nel comporre il suo dialogo. In realtà questo scritto riassume il *Timeo* platonico, con alcune coloriture aristoteliche. L'effettivo scopo di un tale pseudepigrafo era quello comune agli altri pseudepigrafi di questa epoca e cioè di ricuperare come pitagoriche le acquisizioni filosofiche successive al Pitagorismo antico.

Crizia è il noto personaggio politico del partito oligarchico e fu uno dei Trenta Tiranni. Nacque fra il 460 e il 450 a.C. e morì, in seguito alla rivolta dei democratici, nella battaglia di Munichia nel 403 a.C. Frequentò il circolo socratico, ma non ne assimilò lo spirito. Le sue idee, infatti, restano più vicine a quelle dei Sofisti. Scrisse opere in versi, tragedie e opere in prosa (*Proemi ai discorsi politici*; *Costituzioni*; *Aforismi*; *Conversazioni*; *Sulla natura dell'amore*). Ci sono giunti solo frammenti, raccolti da Diels-Kranz al n. 88 dei Presocratici e tradotti in italiano da M. Timpanaro Cardini (*Presocratici, Testimonianze e frammenti*, Laterza 1975, II, pp. 1009-1037) e da A. Battegazzore, con commentario (in M. Untersteiner, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, IV, Firenze 1962, pp. 213-363).

Crizia, nel nostro dialogo, fa richiamo anche al nonno che aveva lo stesso nome, e al bisnonno Dropide, imparentato con Solone; e a Solone stesso fa risalire il racconto sulle gesta degli antichi Ateniesi, che aveva appreso direttamente dai Sacerdoti egiziani nel suo viaggio in Egitto. Su questa genealogia Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, III 1) ci informa nel modo che segue: «Platone era figlio di Aristone e di Perittione..., che faceva risalire la sua ascendenza a Solone. Dropide era fratello di Solone ed era padre di Crizia, del quale era figlio Callescro. Di Callescro furono figli Crizia, che fu uno dei Trenta e Glaucone. Glaucone fu padre di Carmide e Perittione. Da Perittione e da Aristone nacque Platone».

Il nostro dialogo parla di Dropide come «amico e parente» di Solone e non di «fratello», come invece dice Diogene Laerzio. Comunque, ammettendo che «fratello» sia usato nel testo di Diogene Laerzio non in senso specifico, ma generico di amico-parente, e in ogni caso dando più peso al testo di Platone, la linea genealogica risulterebbe la seguente: Dropide → Crizia il vecchio → Callescro → Crizia. Del fratello di Crizia, di nome Glaucone, fu figlia Perittione, madre di Platone.

Solone ebbe effettivamente quei connotati che il nostro dialogo gli attribuisce: fu un grande politico e un valido poeta. Nacque nella seconda metà del secolo VII a.C. e morì nel 560 a.C. Dal punto di vista politico operò quella riforma che avviava Atene a diventare una grande Città democratica. Visitò l'Egitto e alcune città dell'Oriente. Come poeta si dice che abbia composto circa 5000 versi, per lo più di ritmo elegiaco, di cui ce ne sono pervenuti circa 300. Il racconto che Platone gli mette in bocca, ovviamente non può risalire a lui, almeno nella precisa portata e con le varie implicanze con cui viene presentato.

Il quarto personaggio del dialogo diretto, Ermocrate, non ha una funzione specifica. Egli fu un famoso generale e uomo politico di Siracusa, che difese la patria contro gli Ateniesi, sconfiggendoli (414 a.C.) durante la guerra del Peloponneso (cfr. Tucidide, *Storie*, IV 58 ss.; VI 32 ss.; 72 s.; 75 s.; 96 ss.; VIII 39-45; Senofonte, *Elleniche*, I 1, 16 ss.). Verso il 410 a.C., caduta la sua fortuna in patria per la vittoria dei suoi avversari politici, andò in esilio a Sparta e in Asia. Non si sa se sia stato anche ad Atene, anche se Platone, qui, lo farebbe chiaramente supporre. È comunque difficile che gli Ateniesi, sconfitti da lui, lo potessero accogliere favorevolmente. Platone potrebbe quindi essersi staccato dagli eventi storici, rappresentando l'incontro in dimensione ideale, come invenzione poetica. Introducendo questo personaggio, Platone voleva forse lasciare aperta una strada per un eventuale dialogo che lo avesse come protagonista, e che qui viene in qualche modo ipotizzato, anche se non progettato in modo preciso, come si fa a proposito di Crizia.

Del quinto personaggio, assente per indisposizione, non è indicato il nome.

Luogo ed epoca dell'azione e della composizione del dialogo

Il luogo dell'azione e l'epoca del dialogo non vengono indicati.

Se si prende come punto di riferimento il fatto che nel 410 a.C. Ermocrate dovette lasciare la patria e che morì intorno al 403 a.C., si potrebbe pensare alla data 410/

408 a.C.; ma se l'incontro è puramente ideale tale data diventa poco significativa.

L'accenno che si fa alla festa della dea Atena (21 A e 26 E) è vago e non si può stabilire a quale festa alluda. Qualcuno pensa alle Panatenee minori, ma ciò non viene specificato e comunque la questione, come si dirà, è piuttosto complessa.

Si tenga presente che Socrate afferma chiaramente di aver parlato il giorno prima della Città ideale (17 C) e riassume le tesi politiche di fondo della *Repubblica*. Il *Timeo*, di conseguenza, dovrebbe avvenire il giorno dopo la narrazione della *Repubblica*, e quindi i personaggi a cui la *Repubblica* viene narrata, che in quel dialogo non vengono menzionati, dovrebbero essere appunto questi del *Timeo*, e la data dell'azione della *Repubblica* potrebbe essere la stessa del *Timeo*, nel senso che ora preciseremo.

Una difficoltà che si presenta, da tempo rilevata dagli studiosi, è la seguente. L'azione descritta nella *Repubblica* è immaginata nel giorno delle feste della dea Bendis, e questa festa non è dedicata alla dea Atena. Ma, in ogni caso, la narrazione della *Repubblica* (quindi non il dialogo diretto, ma quello narrrato) avviene il giorno dopo la festa, e l'azione del dialogo *Timeo* il giorno ancora successivo a questo. Potrebbe quindi essere vero, come qualcuno ha supposto, che ci fosse una festa sacra ad Atena dopo quella sacra a Bendis.

In ogni modo, è inutile dare a problemi di questo tipo una importanza determinante, appunto perché le azioni dei dialoghi di Platone sono sempre invenzioni e creazioni poetiche al servizio del contenuto, e non viceversa. Si pensi, ad esempio, alla discordanza che esiste fra la narrazione del *Critone* e del *Fedone* dell'arrivo della nave da Delo in concomitanza col quale Socrate avrebbe dovuto morire.

Quasi tutti gli interpreti ritengono il *Timeo* opera della vecchiaia. Potrebbe forse essere addirittura l'ultimo dei dialoghi da lui pubblicati.

Come composizione poetica, ossia come «dialogo», si differenzia nettamente dagli altri, perché, dopo il prologo dialogato, il grosso dello scritto risulta essere, come abbiamo accennato, un discorso dottrinario messo in bocca a Timeo, quasi un trattato di scuola di alta maestria didattica e con precisi tratti sistematici.

Platone si spinge addirittura a fare, ad un certo punto, un discorso che per metà si addentra per la via che porta alla sistematica del non scritto, e lo dice perfino espressamente. Al momento di spiegare la genesi degli elementi fisici, precisa: «Ed ora bisogna che io provi a dimostrarvi l'ordinamento di ciascuna di queste cose e la loro generazione *con un discorso non usuale*»; e ulteriormente aggiunge: «ma, poiché voi conoscete anche i metodi che riguardano il sapere, mediante i quali è necessario dimostrare le cose che vengono dette, mi seguirete» (53 B-C).

La dottrina più celebre del *Timeo* è quella del Demiurgo, che è il Dio, la suprema intelligenza (in traduzione l'abbiamo reso con la maiuscola per distinguerlo dagli dèi creati). Peraltro, il concetto di Demiurgo è già presente anche in altri dialoghi e su ciò si potrà vedere l'intera quarta parte del nostro volume *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 495-712.

Chi legge con attenzione il *Timeo* comprende bene per quale ragione Platone avesse scritto sulla porta dell'Accademia «non entri chi non è geometra»; e, se questa non è una realtà storica, ma una invenzione della tradizione, esprime, in ogni caso, la caratteristica del Platonismo, e proprio come risulta dal *Timeo*, in modo emblematico. In particolare, poi, l'opera del Demiurgo nella creazione del cosmo, mediante numeri, proporzioni e figure geometriche, per calare nel mondo fisico quello ideale, che è la cifra del nostro dialogo, è espresso a perfezione dall'affermazione che Plutarco mette in bocca a Platone: «Dio sempre geometrizza» (*Questioni conviviali*, VIII 2).

Il *Timeo* è stata l'opera forse più influente di Platone fino all'epoca rinascimentale, ed è la sintesi più densa, anche se non completa, del pensiero onto-cosmologico del nostro filosofo.

Grande prologo

Incontro dei personaggi

[Steph., III, p. 17 A]

SOCRATE - Uno, due, tre![1] È il quarto[2], o Timeo, fra quelli che ieri erano convitati e che oggi invitano al banchetto, dov'è?

TIMEO - È stato colto da una indisposizione, o Socrate. Infatti, non sarebbe proprio mancato di sua volontà a questa riunione.

SOCRATE - E allora sarà tuo e di costoro il compito di svolgere anche la parte di quello che è assente? *[B]*

TIMEO - Sicuramente! E, per quanto possiamo, non tralasceremo nulla. Infatti, non sarebbe giusto che, accolti ieri da te con tanta ospitalità, noi rimasti non ti ricambiassimo l'ospitalità con eguale premura.

SOCRATE - E allora, vi ricordate le cose sulle quali io vi avevo pregato di parlare?

TIMEO - Alcune le ricordiamo, e quelle che non ricordiamo ce le ricorderai tu che sei qui presente. Piuttosto, se per te non è gravoso, riassumile tu un'altra volta brevemente da principio, in modo che noi ne abbiamo maggiore conferma. *[C]*

Socrate riassume il suo discorso del giorno prima sulla Città ideale

SOCRATE - Sia pure. I punti essenziali delle cose dette ieri da me intorno alla costituzione della Città erano questi: quale costituzione e ad opera di quali uomini mi sembrasse la migliore.

TIMEO - E furono anche dette, o Socrate, proprio come tutti ci aspettavamo.

SOCRATE - E non abbiamo, prima di tutto, distinto in essa la classe degli agricoltori e di tutte le altre arti dalla classe di coloro che devono combattere per difendere la Città?[3]

TIMEO - Sì.

SOCRATE - E affidando a ciascuno ciò che gli si addice secondo natura, *[D]* una sola occupazione e una sola arte per ciascuno[4], abbiamo detto che questi che devono combattere per tutti, devono essere solamente custodi della Città, se mai qualcuno dal di fuori o anche qualcuno di quelli che sono dentro la Città procedesse a far del male a suo danno, da un lato facendo giustizia in modo mite ai *[18 A]* loro sudditi e loro amici per natura, dall'altro mostrandosi rigidi nelle guerre contro i nemici che si presentassero[5].

TIMEO - Proprio così.

SOCRATE - Infatti, mi sembra che abbiamo parlato di una certa natura dell'anima dei custodi, dicendo che doveva essere insieme irascibile e filosofica in maniera eccelsa, così da poter diventare in modo giusto miti verso gli uni e rigidi verso gli altri.

TIMEO - Sì.

SOCRATE - E l'educazione? Non dovevano forse essere educati nella ginnastica, nella musica e in tutte quelle altre discipline che si addicono a loro?[6]

TIMEO - Certamente. *[B]*

SOCRATE - E coloro che sono stati educati in questa maniera, si è detto che non avrebbero dovuto considerare come loro proprietà né oro né argento né alcun altro possesso, ma, in qualità di difensori, ricevendo da quelli che da loro vengono difesi ricompense della loro custodia, nella misura conveniente a uomini temperati avrebbero dovuto spenderle in comune, e, unendosi insieme, vivere in comunanza gli uni con gli altri, prendendosi costantemente cura della virtù, mantenendosi liberi dalle altre occu-

pazioni[7].

TIMEO - È stato detto anche questo, in questo modo. *[C]*

SOCRATE - E poi abbiamo parlato anche delle donne, come si dovessero armonizzare le loro nature con quelle degli uomini simili ad esse, e come si dovessero mettere in comune anche a loro tutte le occupazioni, sia riguardo alla guerra sia riguardo ad ogni altra forma di vita[8].

TIMEO - Anche questo si è detto in questo modo.

SOCRATE - E che cosa si è detto, poi, della procreazione dei figli? Forse questo è facile da ricordare, per la novità delle cose che si sono dette. Si è stabilito che tutto fosse per tutti in comune, le cose che concernono le nozze e quelle che concernono i figli, facendo in modo che nessuno potesse conoscere chi sia il proprio figlio, *[D]* così che tutti si dovessero considerare consanguinei con tutti, ossia sorelle e fratelli, quanti siano nati entro una determinata età, e quelli nati prima di essa e ancora più anziani, genitori e progenitori, e quelli nati dopo di essa, figli e figli dei figli[9].

TIMEO - Sì. E questo, come tu dici, è facile da ricordare.

SOCRATE - E affinché diventassero nella misura del possibile ottimi nelle loro nature, non ci ricordiamo forse di avere detto che i reggitori e le reggitrici della Città, in segreto *[E]* con determinati sorteggi, per le unioni matrimoniali avrebbero dovuto fare in modo che da una parte i cattivi e dall'altra i buoni venissero congiunti con le loro pari, e che per questo motivo non sorgesse fra di loro nessun astio, ritenendo che fosse la fortuna la causa della loro congiunzione?[10]

TIMEO - Lo ricordiamo. *[19 A]*

SOCRATE - E che abbiamo altresì detto che si dovessero educare i figli dei buoni, e che invece si dovessero distribuire di nascosto nelle altre classi della Città i figli dei cattivi; e che osservandoli attentamente nella crescita, si dovessero riportare nella classe di prima quelli che se ne mostrassero degni, e quelli che in questa classe si mostrassero indegni trasferirli, a loro volta, nel luogo in cui si trovavano quelli che sono ritornati?[11]

TIMEO - Così.

SOCRATE - Abbiamo, dunque, riferito quello che ieri abbiamo detto, nella misura in cui si poteva riassumere; o desideriamo richiamare ancora qualcuna delle cose dette, caro Timeo, perché è stata dimenticata? *[B]*

TIMEO - Proprio no! Le cose dette erano davvero queste, o Socrate.

Socrate chiede che si presenti la Città ideale effettivamente in azione

SOCRATE - E ora state a sentire, dopo quello che abbiamo esposto circa questa costituzione, quale impressione io provo nei confronti di essa. Mi è sembrato di aver provato l'impressione come se uno, dopo aver osservato dei begli animali, sia rappresentati da una pittura sia anche veramente vivi, ma in stato di quiete, provasse anche il desiderio di vederli in movimento, mentre si cimentano, mediante una gara, in qualcuna di quelle prove che si ritiene convenire ai loro corpi. *[C]* È proprio questa l'impressione che io sento nei confronti della Città di cui abbiamo trattato.

Infatti, io ascolterei volentieri qualcuno che, con il ragionamento, facesse vedere come quelle prove che una Città deve affrontare, essa le sappia sostenere contro le altre Città entrando in guerra come si conviene, e nel far guerra si mostri degna della formazione e dell'educazione ricevuta sia con le operazioni nei fatti sia con le trattative nei discorsi con le singole Città.

Per quanto riguarda queste cose, dunque, o Crizia ed Ermocrate, *[D]* io so bene che non sarei mai in grado di elogiare in maniera adeguata né la Città né gli uomini.

E, per quanto mi riguarda, non c'è nulla che mi stupisca. Mi sono fatta la medesima opinione anche per i poeti del passato e per quelli dei nostri giorni.

E non perché io disistimi la classe dei poeti; ma a tutti è evidente che la classe degli imitatori imiterà nel modo più perfetto le cose fra le quali è stata allevata, ma ciò che rimane fuori dall'educazione resta per ciascuno *[E]* difficile da imitare bene con le operte e ancor più difficile con le parole[12].

La classe dei filosofi, a sua volta, io la ritengo assai esperta in molti discorsi e in molte altre belle cose, però temo che in quanto i Sofisti vanno in giro per le Città e non hanno in nessun luogo una fissa dimora non siano in grado di capire ciò che degli uomini che sono filosofi e politici, compirebbero in guerra e nelle battaglie, né quali discorsi farebbero conversando fra di loro.

Resta pertanto la classe della vostra condizione, *[20 A]* che partecipa, ad un tempo, di ambedue le caratteristiche sia per natura sia per educazione.

Per esempio, questo nostro Timeo, che è di Locri in Italia[13], città molto ben ordinata, e che non è secondo a nessun altro cittadino di quella Città per ricchezza e per stirpe, ha ricoperto le più elevate cariche e i più elevati onori nella sua Città, e ad un tempo, a mio parere, ha raggiunto il grado supremo di tutta quanta la filosofia.

Tutti noi che siamo qui presenti, poi, sappiamo che Crizia[14] non è nuovo per nessuno degli argomenti di cui stiamo trattando.

A sua volta, poi, per quanto riguarda la natura e l'educazione di Ermocrate[15], bisogna credere che essa sia idonea a tutte queste cose, perché sono molti i testimoni. *[B]*

Perciò anche ieri io, pensando a questo, quando mi pregavate di esporre le cose che riguardano la costituzione, ho acconsentito volentieri, sapendo che il seguito del discorso da me espresso nessuno lo presenterebbe meglio di voi, nel caso che lo voleste. Infatti, fra gli uomini del giorno d'oggi solamente voi sapreste predisporre la Città ad una guerra conveniente, e attribuire ad essa tutte le cose che le convengono.

E ora che ho adempiuto alle cose che mi sono state assegnate, a mia volta ho assegnato a voi le cose che ora dico.

Avete accettato, dopo aver preso accordi fra di voi, *[C]* di contraccambiare oggi il dono dei discorsi; ed io sono qui tutto in ordine per queste cose, e sono il meglio disposto di tutti a riceverli.

Ermocrate propone che Crizia narri su questo un antico racconto

ERMOCRATE - Certamente, come ha detto il nostro Timeo, caro Socrate, non mancheremo di buona volontà, né c'è per noi alcun pretesto per non fare queste cose. Tanto è vero che anche ieri, non appena eravamo usciti di qui, come eravamo giunti nelle nostre stanze nella casa di Crizia dove siamo alloggiati, e ancor prima lungo la strada, riflettevamo proprio su queste cose. *[D]* Egli, allora, ci ha narrato un racconto, proveniente da una antica tradizione. Questo racconto, o Crizia, narralo ora anche a Socrate, in modo che possa giudicare con noi, se sia adatto allo scopo che ci proponiamo, oppure no.

CRIZIA - Dobbiamo fare così, se è d'accordo anche il terzo compagno, Timeo.

TIMEO - Sono d'accordo.

L'antico racconto è giunto a Crizia attraverso il nonno e risale a Solone

CRIZIA - Ascolta dunque, o Socrate, un racconto del tutto straordinario, però interamente vero, come una volta affermava Solone[16], il più sapiente dei Sette Saggi[17]. *[E]* Egli era infatti un

parente e un grande amico del mio bisnonno Dropide, come egli stesso dice anche in molti punti delle sue poesie. A Crizia nostro nonno, poi, raccontò, come il vecchio dal canto suo ricordava a noi, che le antiche gesta della nostra Città furono grandi e meravigliose, ma furono dimenticate a causa del tempo e della morte degli uomini.

Però tra tutte queste gesta una fu la più grande. *[21 A]* E il farne ora richiamo, potrebbe essere per noi conveniente, per contraccambiare a te il favore, e, ad un tempo, per celebrare giustamente e veramente la dea nella sua festa[18], come se la inneggiassimo.

SOCRATE – Dici bene. Ma quale è questa impresa narrata da Crizia, non come una finzione, ma come realmente compiuta da questa Città nei tempi antichi, in base a quello che Solone aveva sentito?

CRIZIA – Ti narrerò un antico racconto, che io ho ascoltato da un uomo non più giovane. Infatti Crizia, a quel tempo, come diceva, era ormai vicino *[B]* ai novanta anni, mentre io ero all'incirca sui dieci anni.

Era il giorno di festa Cureotide delle feste Apaturie[19]. E ciò che i fanciulli sono soliti fare in questa solennità, venne fatto anche in quella occasione. I genitori ci misero alla prova con gare di recitazione di poesia. E perciò vennero recitate numerose poesie di vari poeti, e molti di noi ragazzi cantammo anche poesie di Solone, in quanto a quel tempo erano nuove.

Allora, uno del nostro gruppo, sia che fosse di questo parere sia per far piacere a Crizia, disse che gli sembrava che *[C]* Solone fosse stato non solo sapientissimo nelle altre cose, ma anche nella poesia il più nobile fra tutti i poeti.

Il vecchio, come ricordo in modo particolare, si rallegrò molto, sorrise e disse: «O Animandro, se egli non si fosse occupato di poesia in modo accidentale, ma se si fosse impegnato con serietà come gli altri, e avesse portato a termine quel racconto che aveva portato dall'Egitto, e, a motivo delle discordie e a causa degli altri mali che trovò dopo che era ritornato qui, non fosse stato costretto *[D]* a trascurarla, secondo la mia opinione, né Omero né Esiodo[20] né qualsiasi altro poeta sarebbe diventato più famoso di lui».

«E quale era questo racconto – disse – o Crizia?».

«Era – rispose – una narrazione che riguardava la più grande impresa che, a giusta ragione, dovrebbe essere la più famosa di tutte. È una impresa che compì la nostra Città; ma per il tempo trascorso e per la morte di coloro che l'hanno compiuta, la narrazione di essa non è giunta fino ai nostri giorni».

«Riferisci dall'inizio – disse – che cosa e come raccontava Solone, e da chi aveva udito quel racconto narrato come vero». *[E]*

Il racconto su ciò che Solone aveva appreso in Egitto

«Vi è in Egitto – disse Crizia – nel Delta, al cui vertice il corso del Nilo si divide, una provincia che viene chiamata Saitica, e la Città più grande di questa regione è Sais, da cui venne anche il re Amasi[21]. Secondo i suoi abitanti, fondatrice della Città è stata una dea, che nella lingua egiziana ha nome Neith e che nella lingua greca ha il nome di Atena, come essi dicono. E sono assai amici degli Ateniesi, e sostengono di essere, in un certo senso, parenti degli Ateniesi. Solone raccontava che, recatosi là, fu molto onorato presso di loro, *[22 A]* e che, facendo domande sulle cose antiche ai sacerdoti che ne erano a conoscenza, scoprì che, per così dire, né lui né alcun altro Greco erano a conoscenza di tali cose.

«E una volta – continuava – volle farli parlare intorno alle cose antiche,

e perciò incominciò a discorrere di quelle cose che qui da noi sono considerate antichissime, ossia di Foroneo[22], che viene considerato il primo uomo, e di Niobe[23], e poi ancora a narrarci di Deucalione *[B]* e di Pirra[24], come si erano salvati dopo il diluvio, e a elencare i loro discendenti, e, richiamando alla memoria quanti erano gli anni trascorsi, cercò di calcolare i tempi delle cose di cui parlava.

L'eterna fanciullezza dei Greci

«Allora, uno dei sacerdoti che era veramente vecchio, gli disse: "O Solone, Solone! Voi Greci siete sempre fanciulli, e un Greco che sia vecchio, non c'è!".

«E, sentendo questo, disse Solone: "In che senso dici questo?".

«"Voi tutti siete giovani – rispose – nelle anime. Infatti nelle vostre anime voi non avete alcuna antica opinione che vi pervenga da una antica tradizione, né avete alcuna conoscenza che per il tempo trascorso sia ormai diventata canuta. *[C]*

Le grandi catastrofi e i grandi diluvi ciclici

«"E la causa di questo è la seguente. Ci sono stati molti e in diversi modi stermini di uomini, e ce ne saranno anche in futuro, i più grandi per fuoco e per acqua, altri più piccoli per innumerevoli altre cause.

«"Infatti, ciò che anche presso di voi si narra, ossia che una volta Fetonte, figlio del Sole, dopo aver aggiogato il carro del padre, per il motivo che non era in grado di condurlo sulla strada del padre, incendiò le cose che erano sulla terra ed egli stesso perì colpito dalla folgore[25], questo viene narrato in forma di favola, ma la *[D]* verità che esprime è la deviazione degli astri che circolano per il cielo attorno alla terra, e la distruzione di tutto ciò che sta sulla terra, che ha luogo dopo periodi di tempo molto lunghi, a causa di molto fuoco.

«"Allora, infatti, quanti abitano sui monti o sui luoghi elevati e aridi, periscono più di coloro che hanno dimore sui fiumi e sul mare. Per noi, poi, il Nilo, che è nostro salvatore anche in altre cose, ci salva anche in questo momento da questa difficoltà, diffondendosi.

«"Quando invece, al contrario, gli dèi inondano la terra con l'acqua allo scopo di purificarla, coloro che abitano sui monti, i mandriani e i pastori, si salvano, mentre coloro *[E]* che stanno nelle vostre Città, vengono trascinati in mare dai fiumi. Invece, in questa nostra terra, né in quel momento né in alcun altro, l'acqua scorre dall'alto sui campi, ma, proprio all'opposto, per sua natura scaturisce tutta quanta dal di sotto.

«"Appunto per queste ragioni si dice che qui si sono conservate le cose più antiche. Ma il vero è che in tutte le regioni in cui non sia di eccessivo ostacolo freddo o calore, talora in quantità maggiore *[23 A]* e talora in quantità minore, il genere umano c'è sempre. E tutte le cose che succedono o presso di voi o in questo nostro paese o in un'altra regione, e delle quali veniamo a conoscenza, se qualcuna sia bella o grande, o si distingua per qualche altra ragione, sono state scritte qui tutte quante nei templi fin dai tempi antichi e quindi sono state conservate.

«"Invece le cose che riguardano gli altri popoli, non appena vengono ordinate, ogni qualvolta capiti con le scritture e tutte quelle cose di cui le città hanno bisogno, nuovamente, secondo il consueto intervallo di anni, come una malattia piomba a voi addosso il fiume del cielo e lascia di voi solo quelli che sono illetterati *[B]* e privi di cultura; di conseguenza tornate sempre da principio come giovani[26], senza sapere niente né delle cose successe qui da noi, né di quelle suc-

cesse presso di voi nel tempo antico.

«"In ogni caso, le genealogie che vi riguardavano, o Solone, che prima ci esponevi, sono poco diverse dalle favole dei fanciulli.

«"Prima di tutto, voi ricordate un solo diluvio, mentre prima ce ne sono stati molti altri. Inoltre, non sapete che è nata nel vostro paese la migliore e la più bella stirpe degli uomini, da cui provenite tu e la *[C]* vostra Città dei nostri giorni, in quanto una volta si è salvato un piccolo seme, ma non ne siete a conoscenza, per il motivo che coloro che si erano salvati, morirono muti nelle lettere, nel corso di molte generazioni.

«"Infatti, o Solone, una volta, prima della grande distruzione provocata dalle acque, quella che ora è la Città degli Ateniesi, era eccellente in guerra e notevolmente ben ordinata per tutte le altre cose. Per opera sua si dice che abbiano avuto luogo imprese bellissime e gli ordinamenti più belli di quanti *[D]* sotto il cielo noi abbiamo ricevuto notizia".

«Solone disse che ascoltò queste cose, si meravigliò, e si diede gran premura pregando i sacerdoti di esporgli con precisione e con ordine tutte le cose che riguardavano i suoi antichi concittadini.

L'eccellenza di Atene prima dell'ultimo diluvio

«E il sacerdote gli rispose questo: "Non ho nessuna difficoltà, o Solone. Ma per compiacere a te e alla tua Città io parlerò, e soprattutto per compiacere alla dea che ebbe in sorte, nutrì ed educò la Città vostra e anche la nostra, *[E]* e la vostra mille anni prima della nostra[27], ricevendo il seme di voi da Gaia e da Efesto[28], e successivamente la nostra. E dell'ordinamento di questo nostro paese, nelle sacre scritture è scritto il numero di ottomila anni.

«"Così, dunque, dei tuoi concittadini vissuti novemila anni fa, ti presenterò in breve sia le leggi sia quella delle loro imprese che fu la più bella. Tutte queste cose, poi, le esporremo con precisione *[24 A]* e con ordine un'altra volta, quando avremo più tempo a nostra disposizione, sulla base delle scritture.

«"Per quanto riguarda le leggi, dunque, considerale in rapporto con quelle che abbiamo e che vigono qui da noi. Molti esempi delle istituzioni che c'erano allora da voi, ora li troverai qui da noi. In primo luogo, la classe dei sacerdoti, divisa e distinta dalle altre. E dopo di questa, la classe degli artigiani, in quanto ciascuno esercita il proprio mestiere senza mescolarsi con altri, e così la classe dei pastori, dei cacciatori e *[B]* degli agricoltori.

«"E hai anche in qualche modo sentito che la classe dei guerrieri qui da noi è distinta da tutte le altre classi, e che ad essi viene imposto dalla legge di non prendersi cura di nessun'altra cosa, all'infuori di quello che riguarda la guerra. Inoltre, la struttura della loro armatura, degli scudi e delle lance, dei quali noi per primi fra i popoli vicini dell'Asia ci siamo armati, proviene dalla dea che ce l'ha indicata, come aveva fatto prima dalle vostre parti con voi.

«"Per quanto riguarda la saggezza, poi, tu vedi, io penso, quanta cura qui da noi abbia posto la legge, subito fin dall'inizio, circa *[C]* l'ordine generale, trovando tutte le cose, fino alla mantica e alla medicina per la salute, partendo da queste conoscenze divine e giungendo a quelle umane, ossia procurando tutte quante le altre scienze che hanno fatto seguito a queste.

«"Dunque, la dea dispose allora tutto questo ordinamento e questa organizzazione per voi per primi, e vi insediò nella vostra terra, dopo aver scelto il luogo in cui siete nati, notando che la temperanza delle stagioni che c'è in esso avrebbe generato uomini assai saggi. E in quanto la dea era

amante *[D]* della guerra e anche della sapienza, scelse e popolò per primo quel luogo che avrebbe prodotto uomini più simili a lei.

«"E voi abitavate quel luogo, avvalendovi di leggi di questo tipo e di leggi ancora migliori, essendo superiori in tutta quanta la virtù a tutti gli uomini, come è naturale, in quanto generati ed educati dagli dèi.

Le guerre di Atene contro l'Atlantide e la sorte di questo paese

«"Molte e grandi imprese della vostra Città, che sono qui scritte, si ammirano. *[E]* Ma una è superiore a tutte per grandezza e per virtù. Infatti le scritture dicono che la vostra Città fece finire una grande potenza, che con tracotanza aveva invaso tutta l'Europa e l'Asia ad un tempo, uscendo fuori dal mare Atlantico.

«"Infatti, a quel tempo, era possibile attraversare quel mare, perché davanti a quella foce che viene chiamata, come dite, Colonne d'Eracle[29], c'era un'isola. Tale isola, poi, era più grande della Libia e dell'Asia messe insieme[30], e a coloro che procedevano da essa si offriva un passaggio alle altre isole, e dalle isole *[25 A]* a tutto il continente che stava dalla parte opposta, intorno a quello che è veramente mare. Infatti, queste parti del mare, che stanno dentro alla foce di cui stiamo parlando, sembrano essere un porto che ha una sola entrata stretta. Invece, quello si potrebbe chiamare veramente mare, e la terra che lo circonda si potrebbe chiamare giustamente continente.

«"In questa Isola Atlantide[31], dunque, si era formata una grande e mirabile potenza di re, che dominava tutta quanta l'isola, e molte altre isole e parti del continente. E, inoltre, dominavano anche su regioni da questa parte dello stretto sulla *[B]* Libia fino all'Egitto e sull'Europa fino alla Tirrenia[32].

«"Ebbene, tutta questa potenza, raccoltasi insieme, tentò, ad un certo momento, con una sola mossa di sottomettere la vostra regione e la nostra e tutte quelle che stanno al di qua dello stretto.

«"In quel momento, o Solone, la potenza della vostra Città divenne illustre nei confronti di tutti gli uomini e per virtù e per forza. Infatti, superando tutti per forza d'animo, e per tutte quelle arti che servono in guerra, *[C]* in parte guidando i Greci, in parte procedendo da sola per necessità, quando gli altri avevano defezionato, dopo aver affrontato gli estremi pericoli, vinse gli invasori ed innalzò il trofeo di vittoria. E così impedì che venissero sottomessi coloro che non erano stati ancora sottomessi, e liberò con generosità tutti gli altri che abitano al di qua delle colonne di Eracle.

«"In tempi successivi, però, essendosi verificati terribili terremoti e diluvi, nel corso di un *[D]* giorno e di una brutta notte, tutto il complesso dei vostri guerrieri di colpo sprofondò sotto terra, e l'Isola Atlantide, allo stesso modo sommersa dal mare, scomparve. Per questo anche ora quel mare è diventato impercorribile ed inesplorabile, essendo di notevole impedimento il fango profondo che produsse l'Isola, sprofondando"».

Osservazioni sul racconto di Solone e conclusione del discorso di Crizia

Hai dunque ascoltato in breve, o Socrate, le cose che il vecchio *[E]* Crizia raccontava e che aveva udito da Solone. E perciò, quando ieri parlavi della Città e degli uomini che descrivevi, io provavo stupore, ricordandomi delle cose che ho detto ora, e pensando come per un caso fortunato ti eri incontrato proprio a proposito, in molte cose, con quello che Solone raccontava.

Tuttavia, *[26 A]* io non ho voluto parlare immediatamente. Infatti, per

il tempo che era passato, non me ne ricordavo abbastanza. Perciò pensai che sarebbe stato opportuno che prima prendessi in considerazione da me stesso tutto quanto in maniera adeguata, e dopo parlassi. Pertanto, ho subito accettato quello che ieri mi hai proposto, ritenendo che il compito più importante nelle cose di questo tipo, ossia il presentare un discorso che rispondesse ai nostri desideri, saremmo stati in grado di assolverlo in modo conveniente.

E così, come ha detto Ermocrate, ieri, non appena siamo andati via di qui, *[B]* ho riferito a costoro tali cose, richiamandole alla memoria, e, dopo che li ho lasciati, ripensandoci durante la notte, ho ricuperato quasi tutto con la memoria.

Quanto è vero il detto che le cose che si imparano da fanciulli si ricordano in modo straordinario! Infatti, le cose che ho udito ieri, io non so se sarei in grado di richiamarle tutte quante alla memoria; invece, di queste cose che ho udito da tanto tempo, mi stupirei se me ne fosse sfuggita qualcuna. Infatti, io ascoltavo allora quelle cose con grande piacere e *[C]* come gioco di ragazzi, e anche il vecchio mi ammaestrava volentieri, dal momento che io tornavo molte volte a domandarglielo. Di conseguenza, mi sono rimaste bene infisse nella mente, come le pitture a fuoco che sono indelebili. Perciò anche a questi ho narrato queste cose subito questa mattina, affinché avessero a disposizione ragionamenti anche loro, come me.

Ora, dunque, e questo è ciò per cui sono state dette tutte queste cose, io sono pronto a riferire non solo per sommi capi, o Socrate, ma in tutti i punti particolari, come io ho ascoltato.

E i cittadini e la Città che tu come in un mito ieri ci hai descritta, ora la trasporteremo *[D]* nella realtà, e la metteremo qui, come se fosse questa nostra. E i cittadini che tu presentavi con il tuo pensiero, diremo che sono quei nostri progenitori, dei quali riferiva il sacerdote. Corrisponderanno in maniera completa, e noi non stoneremo sostenendo che essi sono proprio quelli che vissero in quel tempo.

Dividiamo, dunque, insieme le parti, e cerchiamo di assolvere quanto tu ci hai proposto, in modo conveniente nella misura del possibile.

Dunque, o Socrate, bisogna considerare se questo racconto corrisponda a quello che vogliamo, *[E]* o se, invece, bisogna cercarne un altro al posto di esso.

Il piano dei discorsi che restano da fare

SOCRATE - E quale altro, o Crizia, potremmo mettere di preferenza al posto di questo? Esso conviene molto bene alla presente cerimonia in onore della dea[33], per la sua affinità. E, d'altra parte, è molto importante il fatto che esso non sia un mito inventato, ma un racconto vero.

E in effetti, dove e come potremmo trovarne altri, se eliminiamo questi?

Non è possibile!

Ma con buona fortuna, ora dovete parlare voi, ed io, in compenso dei discorsi di ieri, *[27 A]* standomene tranquillo, starò ad ascoltarvi.

CRIZIA - Considera dunque, o Socrate, l'ordine con cui ricambiamo i doni ospitali. Infatti, ci è sembrato che Timeo, dal momento che è tra di noi il più competente in astronomia e ha dato maggiori contributi alla conoscenza della natura dell'universo, debba essere il primo a parlare, incominciando dall'origine del cosmo per terminare con la natura degli uomini[34].

E io dopo di lui, come ricevendo da lui gli uomini generati col suo discorso, e poi da te educati, alcuni di loro in modo egregio, *[B]* e portandoli sulla base del racconto e della legge di

Solone dinanzi al nostro tribunale, ci è sembrato che io debba farli cittadini di questa Città, come se essi fossero proprio cittadini ateniesi di quel tempo, che la parola delle sacre scritture ha reso noti da sconosciuti che erano. E ci è parso che in seguito si debba parlare di loro come di concittadini e di Ateniesi[35].

SOCRATE – Perfetta e magnifica mi pare che sia questa imbandigione di discorsi che sto per ricevere in cambio. Dunque, Timeo, tocca a te, ora, incominciare il tuo discorso, dopo aver invocato gli dèi, come è costume. *[C]*

Preludio metafisico del grande discorso cosmologico di Timeo[36]

TIMEO – Ma tutti, o Socrate, anche se hanno poco senno, fanno questo, e nell'accingersi ad ogni azione, o piccola o grande, invocano sempre Dio. E noi, che ci accingiamo a fare discorsi intorno all'universo, se esso sia generato oppure ingenerato, è necessario che invochiamo dèi e dee e li preghiamo, affinché diciamo tutte le cose nel modo che piaccia soprattutto a loro e anche *[D]* a noi stessi.

E quanto agli dèi, sia questa l'invocazione.

E per quanto riguarda noi, invece, dobbiamo adoperarci in modo che voi possiate capire in modo agevole e io possa esporre nel modo più chiaro gli argomenti che abbiamo posto in discussione.

Secondo la mia opinione, in primo luogo bisogna distinguere le cose che seguono.

Che cos'è ciò che è sempre e non ha generazione? E che cos'è ciò che si genera *[28 A]* perennemente e non è mai essere? Il primo è ciò che è concepibile con l'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nelle medesime condizioni. Il secondo, al contrario, è ciò che è opinabile mediante la percezione sensoriale irrazionale, perché si genera e perisce, e non è mai pienamente essere.

Inoltre, ogni cosa che si genera, di necessità viene generata da qualche causa. Infatti, è impossibile che ogni cosa abbia generazione, senza avere una causa.

E quando l'Artefice di qualsivoglia cosa, guardando sempre a ciò che è allo stesso modo e servendosi come di esemplare ne porta in atto l'Idea e la potenza, è necessario che, *[B]* in questo modo, riesca tutta quanta bella; quella cosa, invece, che l'Artefice porta in atto servendosi di un esemplare generato, non sarà bella.

Ora, per quanto concerne tutto il cielo o il mondo, o se si trova qualche altro nome adeguato lo si chiami con questo, bisogna considerare ciò che fin da principio si deve esaminare riguardo ad ogni cosa, ossia se fu sempre, non avendo mai alcun principio di generazione, oppure se fu generato, incominciando da un qualche principio.

Esso fu generato. Infatti è visibile e tangibile ed ha un corpo; ma tutte le cose di questo tipo sono sensibili, e le *[C]* cose sensibili si apprendono con l'opinione mediante la sensazione, ed è risultato che sono generate e sono in divenire.

E ciò che è generato abbiamo detto che è necessario che sia generato da una causa.

Ma il Fattore e il Padre di questo universo è molto difficile trovarlo e, trovatolo, è impossibile parlarne a tutti.

E questo si deve indagare dell'universo: guardando a quale degli esemplari chi ha fabbricato l'universo *[29 A]* lo abbia realizzato, se all'esemplare che è sempre nello stesso modo e identico o a quello che è generato.

Ma se questo mondo è bello e l'Artefice è buono, è evidente che Egli ha guardato all'esemplare eterno; e se, invece, l'Artefice non è tale, ciò che

non è neppure permesso a qualcuno di dire, ha guardato all'esemplare generato. Ma è evidente a tutti che Egli guardò all'esemplare eterno: infatti l'universo è la più bella delle cose che sono state generate, e l'Artefice è la migliore delle cause.

Se, pertanto, l'Universo è stato generato così, fu realizzato dall'Artefice guardando a ciò che si comprende con la ragione e con l'intelligenza e che è sempre allo stesso modo. *[B]*

Stando così le cose, è assolutamente necessario che questo cosmo sia immagine di qualche cosa.

Ora, in ogni questione è della massima importanza incominciare dal suo principio naturale. Pertanto, anche intorno all'immagine e all'esemplare di essa, bisogna riconoscere questo, che i discorsi hanno una affinità con le cose stesse di cui sono espressione.

Dunque, ciò che è stabile e saldo e che si manifesta mediante l'intelletto, conviene che sia stabile ed immutabile, almeno nella misura in cui si concede ai discorsi che siano inconfutabili ed invincibili: di questo non deve *[C]* mancare nulla.

Invece, i discorsi che si fanno intorno a ciò che fu ritratto su quel modello e che quindi è immagine, sono a loro volta verosimili e in proporzione ai primi: infatti, ciò che in rapporto alla generazione è l'essenza, questo in rapporto alla credenza è la verità.

Dunque, o Socrate, se dopo molte cose dette da molti intorno agli dèi e all'origine dell'universo, non riusciamo a presentare dei ragionamenti in tutto e per tutto concordi con se medesimi e precisi, non ti meravigliare. Ma se presenteremo ragionamenti verosimili non meno di alcun altro, allora dobbiamo accontentarci, ricordandoci che io che parlo *[D]* e voi che giudicate abbiamo una natura umana: cosicché, accettando intorno a queste cose la narrazione probabile[37], conviene che non ricerchiamo più in là.

SOCRATE - Molto bene, o Timeo, bisogna accettare *in* tutto e per tutto la cosa nella maniera in cui dici. Il tuo proemio l'abbiamo accolto con ammirazione e ora facci sentire il seguito del canto.

Prima parte del discorso di Timeo. L'intelligenza cosmica e le sue operazioni[38]

La causa dell'origine del mondo è il Bene e la bontà del Demiurgo

TIMEO - Diciamo, allora, per quale causa ha composto la generazione e questo universo *[E]* Colui che li ha composti.

Egli era buono e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Essendo dunque lungi dall'invidia, Egli volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a lui.

E chi ammettesse questo principio della generazione del mondo come principale, *[30 A]* accettandolo da uomini saggi, l'ammetterebbe assai rettamente. Infatti, Dio, volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo quanto era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente e disordinatamente, lo portò dal disordine all'ordine, giudicando questo totalmente migliore di quello. Infatti non è lecito a chi è ottimo di fare se non ciò che è bellissimo. *[B]*

Ragionando, pertanto, trovò che delle cose che sono per natura visibili nessuna che nel suo complesso manchi di intelligenza avrebbe mai potuto essere più bella di un'altra che nel suo complesso abbia intelligenza; e che, d'altra parte, è impossibile che una intelligenza si trovi in alcuna cosa senza un'anima. Seguendo questo ragionamento, mettendo insieme l'intelligenza nell'anima, e l'anima nel corpo, compose l'universo, affinché l'opera che Egli realizzava fosse per sua natu-

ra la più bella possibile e la più buona.

Così, secondo un ragionamento probabile, si deve dire che questo mondo è un essere vivente, dotato di anima e di intelligenza, generato ad opera della provvidenza di Dio. *[C]*

Stando così le cose, bisogna che diciamo ciò che segue, cioè a somiglianza di quale dei viventi l'ha composto Colui che l'ha composto.

Dovremo ritenere che lo abbia composto non certo a somiglianza di quelli che per loro natura hanno forma di parti, perché nulla che assomigli a cosa imperfetta potrebbe essere bello. Dovremo considerarlo, invece, come sopra ogni cosa somigliantissimo a quello di cui gli altri animali considerati nella loro singola individualità e nelle loro specie sono parti. Infatti, quello contiene in sé tutti i viventi intelligibili[39], così come questo *[D]* mondo contiene noi e tutti gli altri viventi visibili. Pertanto, volendo Dio farlo simile al più bello e compiuto per ogni rispetto dei viventi intelligibili, lo compose come un unico vivente visibile, *[31 A]* avente dentro di sé tutti quanti gli altri viventi, che per loro natura sono a lui congeneri.

Il mondo è uno solo e include in sé la totalità dei quattro elementi fisici

Ma noi abbiamo forse detto rettamente che il mondo è uno solo, oppure era più esatto dire che sono molti e infiniti?

Il mondo è uno solo e deve essere costituito secondo l'esemplare. Infatti, quello che comprende tutti quanti gli animali intelligibili non potrebbe mai essere secondo, insieme ad un altro. Infatti, ci dovrebbe essere, ulteriormente, un altro vivente che li comprenderebbe ambedue, e di cui quei due sarebbero parti; e si direbbe più rettamente che questo universo è stato fatto simile non più a quei due, ma a quello che li comprende. *[B]* Dunque, affinché questo mondo, anche nell'essere uno solo, fosse simile a quel vivente perfetto, per questo motivo Colui che fece il cosmo non ne fece due né infiniti, ma uno solo è questo cielo generato unigenito, e così sarà anche in futuro.

Ciò che è generato deve essere corporeo, visibile e tangibile. Ma se fosse separato dal fuoco, nulla potrebbe essere visibile; né potrebbe essere tangibile, senza una solidità; e non potrebbe essere solido, senza terra. Di conseguenza, Dio fece il corpo dell'universo, cominciando a costruirlo di fuoco e di terra.

Ma che due cose si compongano bene da sole, prescindendo da una terza, in maniera bella, *[C]* non è possibile. Infatti, deve esserci in mezzo un legame che congiunga l'una con l'altra. E il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo. E questo per sua natura nel modo più bello compie la proporzione. Infatti, allorché di tre numeri, o masse *[32 A]* o potenze quali si vogliano, il medio sta all'ultimo come il primo sta al medio, e ulteriormente, a sua volta, quello medio sta al primo come l'ultimo sta a quello medio, allora il medio diventando primo e ultimo, e l'ultimo e il primo diventando ambedue medi, in questa maniera di necessità accadrà che tutte le proporzioni siano le stesse, e, divenute fra di loro le stesse, tutte saranno una unità[40].

Se, dunque, il corpo dell'universo avesse dovuto esser una superficie e non avesse dovuto avere alcuna profondità, un medio solo sarebbe stato sufficiente *[B]* a legare insieme le cose che hanno rapporto con sé e se medesimo; ora, invece, poiché conveniva che il corpo dell'universo fosse solido, i corpi solidi non sono mai congiunti da un solo medio, ma sempre da due medi. Per questo il dio, posto acqua e aria in mezzo tra fuoco e terra, e, per quanto era possibile, proporzionatili

fra di loro nella medesima proporzione, di modo che come il fuoco sta all'aria così l'aria stesse all'acqua, e come l'aria sta all'acqua così l'acqua stesse alla terra, collegò insieme e compose il mondo visibile e tangibile.

Per queste ragioni, da queste cose cosiffatte, *[C]* quattro di numero, fu generato il corpo del mondo in accordo con se medesimo mediante la proporzione. E da queste cose ricevette in sé l'amicizia, in modo che, riunito con sé in se medesimo, divenne indissolubile da chiunque altro, tranne che da Colui che lo aveva collegato.

La composizione del cosmo assorbì per intero ciascuna delle quattro realtà. Infatti, di tutto quanto il fuoco e di tutta quanta l'acqua e l'aria e la terra lo compose Colui che lo compose, non lasciando al di fuori nessuna parte e nessuna potenza di nessuno di essi, pensando queste cose: *[D]* in primo luogo, che l'intero vivente fosse il più possibile perfetto e di parti perfette, *[33 A]* e che oltre questo fosse uno solo, in quanto non erano state lasciate cose dalle quali se ne potesse generare un altro simile ad esso; e, inoltre, che fosse senza vecchiezza e senza malattia, ben sapendo che il caldo e il freddo e quante altre cose esercitano forti potenze, circondando di fuori un corpo composto, lo disciolgono, e, apportandovi malattie e vecchiezza, lo fanno perire. Appunto per queste cause e per questo ragionamento, lo progettò come un unico tutto, costituito dalla totalità delle cose, perfetto e immune da vecchiezza e da malattie. *[B]*

Forma sferica e movimento circolare del mondo

E diede ad esso una forma che gli era conveniente ed affine. Infatti, al vivente che deve comprendere in sé tutti i viventi è conveniente quella forma che comprende in sé tutte quante le forme. Perciò lo tornì arrotondato, in forma di sfera che si stende dal centro agli estremi in modo eguale da ogni parte, ossia la più perfetta di tutte le forme e la più simile a se medesima, ritenendo il simile più bello del dissimile.

E lo fece perfettamente liscio *[C]* di fuori tutto intorno, per molte ragioni. Infatti, non aveva alcun bisogno di occhi, perché al di fuori non era rimasto nulla che fosse visibile; né aveva bisogno di udito, perché non c'era neppure nulla che fosse udibile. Né c'era aria all'intorno che avesse bisogno di venir respirata. Né, inoltre, aveva bisogno di avere alcun organo con cui ricevesse in sé l'alimento, ed espellesse quello prima digerito. Infatti, nulla poteva staccarsi e nulla aggiungersi da qualche parte ad esso, perché non c'era nulla. Infatti, è stato generato ad arte in modo tale che esso stesso desse a se stesso in nutrimento ciò che di sé periva, e in modo che *[D]* subisse e facesse in sé e da sé tutte le cose.

In effetti, colui che lo costituì pensò che il mondo, con l'essere sufficiente a se stesso, sarebbe stato migliore che non se avesse avuto bisogno di altre cose. Pertanto, non credette di dovere inutilmente attaccare mani, con le quali non c'era alcun bisogno di prendere o respingere qualcosa, né piedi, né, in generale, quanto fornisse un servizio per camminare. *[34 A]*

In effetti, gli assegnò un movimento conveniente al suo corpo: dei sette movimenti[41] gli assegnò quello che soprattutto conviene all'intelligenza e alla saggezza. Perciò, appunto, facendolo ruotare allo stesso modo e, nello stesso luogo e in se medesimo, fece sì che si muovesse con movimento circolare, gli tolse tutti gli altri sei movimenti, e lo fece immobile rispetto ad essi. E poiché questo suo girare in tondo non aveva bisogno di piedi, lo generò senza gambe e senza piedi.

Tutto questo ragionamento il Dio

che sempre è fece attorno *[B]* al dio che ad un certo momento doveva essere, e produsse un corpo liscio ed omogeneo, da tutte le parti equidistante dal centro, perfetto ed intero, e costituito di corpi perfetti.

E posta l'anima nel mezzo di esso, la distese per ogni parte, e con questa stessa avvolse anche al di fuori tutto intorno il corpo di esso, e in questo modo costituì un cielo circolare che gira in cerchio, unico e solitario, ma per virtù sua capace di stare con se stesso, ed esso stesso conoscitore ed amatore di se medesimo in modo adeguato. Per tutte queste ragioni egli generò questo dio felice.

L'anima del mondo e la sua struttura

L'anima, poi, non così come noi che incominciamo a parlarne da ultimo, *[C]* il Dio la creò più giovane del corpo, perché nel congiungerla col corpo non avrebbe permesso che il più anziano fosse sottomesso al più giovane. Ma noi, in certo qual modo, come partecipiamo del caso e della ventura, a quel modo appunto anche parliamo. Egli, invece, costituì l'anima per nascita e per virtù anteriore al corpo e più antica di esso, *[35 A]* come quella che doveva essere signora e dominatrice del corpo che era da essa dominato.

E la costituì di queste cose e nella maniera che segue.

Dell'Essere indivisibile che è sempre identico e di quello divisibile che si genera nei corpi, mescolandoli insieme l'uno con l'altro, compie nel mezzo una terza forma di Essere. E, poi, della natura dell'Identico e del Diverso di nuovo, nello stesso modo, costituì un composto in mezzo al genere indivisibile di essi e a quello che è divisibile per i corpi. E presili tutti e tre, li mescolò tutti insieme in modo da farne una sola Idea, conciliando a forza la natura del Diverso, che non si voleva mescolare, a quella dell'Identico, *[B]* mescolando queste insieme con l'Essere. E dopo aver fatto di tre una unità, divise di nuovo questa intera unità in tante parti quante conveniva, ciascuna delle quali risultava dell'Identico e del Diverso e dell'Essere[42].

E cominciò a dividere nel modo che segue.

In primo luogo tolse una parte, e dopo di questa ne tolse una doppia di essa, e poi una terza che era una volta e mezzo la seconda e tre volte la prima, poi una quarta che era doppia della seconda, poi una quinta che era tripla della *[C]* terza, poi una sesta che era otto volte la prima e infine una settima che era ventisette volte la prima[43].

Dopo di ciò, riempì *[36 A]* completamente gli intervalli doppi e tripli[44], recidendo ancora dal tutto le parti e ponendole intermedie fra questi, in modo che in ciascun intervallo ci fossero due medii, e l'uno superasse un estremo e fosse superato dall'altro di una medesima frazione e l'altro superasse e fosse superato dalla stessa quantità numerica. E poiché risultavano da questi rapporti altri intervalli negli intervalli di prima, *[B]* ossia di una volta e mezzo, di una volta e un terzo, e di una volta e un ottavo nell'ambito degli intervalli precedenti, riempì con un intervallo di uno e un ottavo gli intervalli di uno e un terzo, lasciando una parte di ciascuno di essi in modo che l'intervallo di questa parte lasciata, in rapporto di numero a numero avesse i suoi termini come 256 in rapporto a 243[45].

La mescolanza adoperata, da cui Egli recideva, fu, in tal modo, adoperata per intero.

Ora, tutta questa composizione, dopo averla divisa in due nella lunghezza e dopo aver adattata, rispettivamente, una metà sopra l'altra metà in modo simile alla lettera X, Egli piegò in unità queste metà *[C]* in forma di cerchio, connettendole ciascu-

na con sé e tra di loro nel punto che era esattamente opposto alla prima intersezione e le involse tutto intorno nel movimento che ruota nel medesimo modo; e l'uno dei cerchi lo fece di fuori, l'altro, invece, dentro.

E il movimento esterno stabilì che fosse della natura dell'Identico e quello interno della natura del Diverso.

Il movimento che è della natura dell'Identico lo fece girare secondo il lato a destra, e quello del Diverso lo fece girare secondo la diagonale a sinistra. E diede il dominio al movimento *[D]* circolare dell'Identico e del Simile; e lasciò questo unico ed indiviso. Invece, dopo aver diviso il movimento interno sei volte in sette cerchi diseguali secondo l'intervallo del doppio e quello del triplo, ciascuno in numero di tre, ordinò ai cerchi di muoversi in senso contrario gli uni agli altri, tre in modo uguale in velocità, e gli altri quattro in modo diseguale tra loro e rispetto agli altri tre, ma muovendosi secondo un preciso rapporto.

Il mondo fu composto e collocato entro l'anima

E una volta che fu compiuta tutta quanta la costituzione dell'anima, secondo l'intelligenza di Colui che l'ha costituita, dopo di questo egli compose dentro di essa tutto quanto ha carattere corporeo, *[E]* e riunendo il centro di questo con il centro dell'anima li armonizzò.

E l'anima, estesa dal centro fino al cielo estremo, avvolgendolo in cerchio dal di fuori, rivolgendosi in se stessa diede origine al divino principio di una vita inesauribile e intelligente per tutto quanto il tempo[46].

E mentre il corpo del mondo venne generato visibile e l'anima invisibile, ma partecipe di ragione e *[37 A]* di armonia, dal più perfetto degli esseri intelligibili ed eterni fu generata come la più perfetta delle realtà che sono state generate.

Le funzioni conoscitive dell'anima del mondo

Ora, in quanto è composta di queste tre parti, ossia dalla natura dell'Identico e del Diverso e da quella dell'Essere ed è divisa e collegata secondo proporzione e in sé ritorna circolarmente, allorché coglie qualcosa avente essenza divisibile e allorché coglie altra cosa avente essenza indivisibile, muovendosi in se stessa tutta quanta, dice a che cosa questa sia identica e da che cosa *[B]* sia diversa, e specialmente in rapporto a che cosa e dove e come e quando avvenga nell'ambito delle cose generate che le singole cose siano o patiscano sia rispetto a ciascuna cosa sensibile sia rispetto a quelle che rimangono sempre le medesime.

Un ragionamento che risulti essere nello stesso modo vero intorno a ciò che è Diverso e intorno a ciò che è Identico, volgendosi senza suono e senza voce dentro a ciò che si muove da sé, quando viene ad essere intorno al sensibile, e il cerchio del Diverso procedendo rettamente ne dà notizia a tutta l'anima, allora si generano le opinioni e le credenze solide e vere; *[C]* invece, quando viene ad essere intorno al razionale, e il cerchio dell'Identico ruotando bene ne dà notizia, allora necessariamente si producono l'intelligenza e la scienza.

E se qualcuno dicesse che ciò in cui si generano queste due forme di conoscere è altra cosa rispetto all'anima, direbbe tutto piuttosto che la verità.

Origine del tempo come immagine dell'eterno

Il Padre generatore, quando osservò questo mondo in movimento e vivente e immagine degli dèi eterni, se ne compiacque, e, rallegratosi, pensò di renderlo ancora più simile all'esemplare. *[D]*

E, dunque, poiché quell'esemplare è Vivente eterno, così anche que-

st'universo, per quanto era possibile, Egli cercò di renderlo simile ad esso.

Ora, abbiamo notato che la natura del Vivente è eterna, e questa non era possibile adattarla perfettamente a ciò che è generato. Pertanto Egli pensò di produrre una immagine mobile dell'eternità, e, mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo. *[E]*

Infatti, i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, Egli li generò e produsse insieme alla costituzione del cielo medesimo. E tutte queste sono parti del tempo, e l'«era» e il «sarà» sono forme generate di tempo, che non ci accorgiamo di riferire all'essere eterno in modo non corretto. Infatti diciamo che esso «era», «è» e «sarà»; invece ad esso, secondo il vero ragionamento, solamente l'«è» si addice, *[38 A]* mentre l'«era» e il «sarà» conviene che si dicano della generazione che si svolge nel tempo.

In effetti, questi due sono movimenti, mentre ciò che è sempre immobilmente identico non conviene che divenga né più vecchio né più giovane nel corso del tempo, né l'essere divenuto ad un certo momento, né il divenire ora, né il divenire in avvenire: nulla, insomma, gli conviene di quanto la generazione ha conferito alle cose che si muovono nell'ordine del sensibile, che sono forme del tempo che imita l'eternità, e si muove ciclicamente secondo il numero.

E, oltre a queste cose, diciamo anche queste altre: *[B]* ciò che è divenuto «è» divenuto, ciò che è diveniente «è» diveniente, ciò che è per divenire in futuro «è» per divenire in futuro, e il non-essere «è» non essere; e di queste cose nulla diciamo in modo corretto.

Ma intorno a queste cose non sarebbe il momento giusto, nella presente circostanza, di discutere con precisione.

Dunque, il tempo fu prodotto insieme con il cielo, affinché, così come erano nati insieme, si dissolvessero anche insieme, se mai dovesse avvenire una loro dissoluzione. E fu prodotto in base al modello della realtà eterna *[C]* in modo che gli fosse al più alto grado simile nella misura del possibile. Infatti il modello è un essere per tutta l'eternità, mentre il cielo fino alla fine per tutto il tempo è stato generato, è e sarà.

Creazione dei pianeti come strumenti del tempo

Dunque, in base a tale pensiero e ragionamento del Dio intorno alla generazione del tempo, ossia affinché il tempo si generasse, furono fatti il sole e la luna e cinque altri astri, che hanno nome di pianeti, per la distinzione e la conservazione dei numeri del tempo.

E formati i corpi di ciascuno di essi, Dio li collocò nelle orbite nelle quali si muoveva il circuito circolare del Diverso. Essendo sette gli astri, sette sono le orbite. *[D]* Pose la Luna nella prima intorno alla terra, il Sole nella seconda al di sopra della terra. Lucifero[48] e quello che è detto sacro ad Ermes[49] li fece procedere in un ciclo per velocità pari a quello del Sole, ma avendo in sorte direzione contraria ad esso. Per questo il Sole, il pianeta di Ermes e Lucifero raggiungono il Sole e sono raggiunti l'uno dall'altro nella stessa maniera.

Per quanto riguarda gli altri pianeti, poi, dove li ha collocati e per quali ragioni, se uno volesse esporre minutamente tutto quanto, essendo argomento *[E]* collaterale, ci comporterebbe più lavoro che non quello a motivo del quale viene fatto. Ma su questo, forse, si potrà fare una degna esposizione, avendo tempo a disposizione, più tardi[50].

Dopo che ciascuno degli astri, che

erano destinati a costituire il tempo, giunse nell'orbita che a lui conveniva, e dopo che tutti i loro corpi avvinti con vincoli vitali divennero viventi ed appresero ciò che era stato a loro prescritto, allora, seguendo il moto del Diverso, *[39 A]* che è obliquo e passa attraverso il moto dell'Identico e ne è dominato, e girando l'uno di essi in un'orbita maggiore e l'altro in una minore, quelli dell'orbita minore giravano più rapidamente e quelli della maggiore più lentamente. E per il movimento dell'Identico gli astri che giravano velocissimamente apparivano essere raggiunti da quelli che giravano più lentamente, mentre in realtà li raggiungevano. Infatti, il movimento dell'Identico, avvolgendo tutte le loro orbite in forma di spirale, a motivo del fatto che essi procedevano per due vie diverse *[B]* in senso contrario simultaneamente, i pianeti che si allontanavano più lentamente da esso, che è velocissimo, risultavano essere vicinissimi ad esso.

E affinché ci fosse una misura chiara della loro reciproca lentezza e velocità, secondo cui i pianeti procedono per le loro otto orbite, il Dio nel secondo cerchio rispetto alla Terra accese un lume, che noi ora chiamiamo appunto Sole, affinché illuminasse il più possibile tutto il cielo, e affinché tutti i viventi per i quali era conveniente partecipassero del numero, apprendendolo dalla rotazione dell'Identico e del Simile. *[C]*

La notte, dunque, ed il giorno nacquero così per queste ragioni, e rappresentano il ciclo del movimento circolare uno e sapientissimo. E il mese si compie quando la Luna, dopo aver percorso il proprio cerchio, raggiunga il Sole; e l'anno quando il Sole abbia percorso il proprio cerchio.

Invece ai cicli degli altri pianeti, in quanto gli uomini, se non pochi tra molti, non ne hanno conoscenza, non danno un nome, né misurano i rapporti che hanno gli uni con gli altri mediante i numeri; di conseguenza, per così dire, *[D]* non sanno che sono tempo anche i moti di questi pianeti, che sono di quantità smisurate e mirabilmente vari[51]. Tuttavia, non è impossibile comprendere che il numero perfetto del tempo compie l'anno perfetto, quando le velocità di tutti gli otto cicli, compiendosi nello stesso tempo rispettivamente, ritornino al punto d'inizio, misurate col ciclo dell'Identico, che procede in maniera uniforme.

In questo modo e per queste ragioni furono generati tutti quegli astri che corrono per il cielo e hanno ritorni, affinché questo cosmo *[E]* fosse somigliantissimo al Vivente perfetto e intelligibile, a motivo dell'imitazione della realtà eterna[52].

E tutte le altre cose, fino alla generazione del tempo, erano state eseguite a somiglianza di ciò che Egli imitava; ma, siccome il cosmo non comprendeva ancora in sé tutti quanti i viventi che dovevano essere generati, in questo che mancava era ancora dissomigliante dal modello.

Ora, questo che mancava Egli lo compì modellandolo sulla natura del modello.

Creazione degli astri che sono dèi visibili

Come, dunque, l'Intelligenza contempla le Idee che sono contenute nel Vivente che è, quali e quante sono in lui contenute, tali e tante pensò che anche questo dovesse avere.

E tali Idee sono quattro: una è la stirpe celeste degli dèi; un'altra è *[40 A]* quella alata che va per l'aria; la terza è la specie acquatica, mentre la quarta è quella pedestre e terrestre.

La maggior parte dell'Idea del divino la realizzò di fuoco, affinché fosse luminosissima e bellissima a vedersi. E facendola simile all'universo la produsse ben rotonda e la pose nell'intel-

ligenza del cerchio più potente come suo seguace, e la distribuì in circolo per tutto il cielo, perché fosse un vero ornamento ad esso e vario nella sua totalità.

E a ciascuno di questi, poi, assegnò due movimenti: l'uno in se stesso e nel medesimo modo, in quanto ciascuno pensa sempre *[B]* in sé le medesime cose; l'altro movimento, invece, in avanti, in quanto ciascuno è dominato dal moto circolare dell'Identico e Simile. E rispetto agli altri cinque movimenti, poi, Egli fece ciascuno immobile e fisso, affinché ciascuno diventasse ottimo in sommo grado. Da questa causa furono generati quegli astri che non sono erranti, viventi divini ed eterni, i quali allo stesso modo e nello stesso luogo ruotando stanno sempre immobili. Invece quelli che ruotano ed hanno un siffatto corso errabondo, sono stati generati nel modo che s'è detto prima[53].

La Terra, poi, nostra nutrice, stretta *[C]* intorno all'asse che si estende attraverso l'Universo, Egli la costruì custode ed artefice della notte e del giorno, la prima e la più antica fra gli dèi, quanti sono stati generati dentro al cielo.

Quanto, poi, alle danze di questi astri e ai loro incontri reciproci e ai percorrimenti dei loro cerchi in se medesimi e alle loro processioni, e quali di tali dèi nelle congiunzioni si avvicinino reciprocamente e quali si oppongono fra di loro, e dietro a quali e in quali tempi taluni di essi a vicenda e ci si nascondano e di nuovo, riapparendo, a chi non sappia fare i calcoli mandino paure e segni delle cose *[D]* che in seguito dovranno accadere: ebbene, il discorrere di queste cose senza avere sotto gli occhi immagini di esse, sarebbe una vana fatica.

Ma a noi bastino queste cose, e i nostri discorsi sul conto della natura degli dèi visibili e generati abbiano, a questo punto, conclusione.

Generazione degli dèi di cui parla la mitologia

Dire, poi, e conoscere la generazione degli altri dèmoni, è cosa maggiore delle nostre capacità; e bisogna credere a quelli che ne hanno parlato in precedenza, perché essi, essendo discendenti degli dèi, come dicevano, dovevano conoscere certamente i loro progenitori. Dunque, è impossibile non prestar fede *[E]* ai figli di dèi, anche se parlino senza dimostrazioni verosimili né necessarie. Ma, poiché sostengono di riferire cose di famiglia, obbedendo alla legge dobbiamo credere a loro[54].

Dunque, per noi, la generazione di questi dèi come essi la riferiscono, così sia e così la si dica. Da Gea e da Urano nacquero Oceano e Teti; e da questi nacquero Forci e Crono e Rea e quanti con essi, *[41 A]* e da Crono e da Rea nacquero Zeus ed Era e tutti quanti sappiamo che sono detti loro fratelli, e ancora altri discendenti di questi.

Il Demiurgo affida agli dèi creati il compito di creare i viventi mortali

Poiché, dunque, tutti gli dèi furono generati[55], quanti si aggirano per il cielo e quanti appaiono in maniera visibile nella maniera in cui vogliono, il Generatore dell'Universo disse a loro le seguenti parole: «O dèi figli di dèi, io sono Artefice e Padre di opere che, generate per mezzo mio, non sono dissolubili, se io non voglio. Infatti, tutto ciò che *[B]* è legato può dissolversi; ma voler dissolvere ciò che è stato connesso in maniera bella e in buona condizione, è da malvagio. Per queste ragioni e poiché siete stati generati, non siete totalmente indissolubili. Ma non sarete disciolti e non vi toccherà un destino di morte, poiché avete a vostro vantaggio la mia volontà, che è un legame ancora maggiore e più forte di quello dal quale siete stati

legati allorché siete nati. Ora, dunque, imparate ciò che vi dico e vi indico. Restano ancora da generare tre generi di mortali. E se questi non vengono generati, il mondo sarà incompleto: infatti non avrà in se medesimo *[C]* tutti i generi di viventi. Eppure deve averli, se deve essere perfetto in maniera conveniente. Ma se questi si generassero ed avessero vita per opera mia, diventerebbero uguali agli dèi. Perché, dunque, siano mortali e questo universo sia veramente completo, occupatevi voi, secondo natura, alla costituzione dei viventi, imitando la mia potenza che attuai nella vostra generazione. E per quanto riguarda quella parte che nei viventi conviene abbia il nome in comune con gli immortali e che è detta divina e che governa in coloro che vogliono seguire giustizia e voi, io ne fornirò il seme e il principio. *[D]* Per il resto voi, intessendo il mortale all'immortale, producete gli animali e generateli, e fornendo loro il nutrimento allevateli, e quando periscono riceveteli nuovamente».

Creazione e destinazione delle singole anime

Disse queste cose, e di nuovo nel cratere di prima, nel quale aveva temperato e mescolato l'anima dell'universo, versò le cose che erano avanzate di quelle usate prima, mescolandole quasi alla stessa maniera, ma non pure alla stessa maniera, ma seconde e terze in purezza.

Dopo che ebbe costituito tutto, lo divise in anime, tante di numero quanti erano gli astri, *[E]* distribuì ciascuna anima a ciascun astro, e postele in tal modo come su un veicolo, mostrò loro la natura dell'universo e disse loro le leggi fatali. Disse che la prima generazione sarebbe stata stabilita come una sola per tutte, affinché nessuna ricevesse da Lui meno del dovuto, e che tutte quante in ciascuno degli organi del tempo conveniente a ciascuna, avrebbero dovuto *[42 A]* produrre il più religioso degli animali. E poiché la natura umana è duplice, il genere migliore sarebbe stato quello il quale poi si sarebbe chiamato sesso maschile.

E quando le anime fossero state di necessità innestate nei corpi e al loro corpo una cosa si aggiungesse e un'altra si separasse, sarebbe stato necessario che da queste violente passioni si generasse un sentimento connaturato in tutte, e amore commisto a piacere e a dolore, e, oltre a questi, paura e ira e tutte *[B]* le altre passioni che seguono a queste, e quelle che hanno natura contraria. E se le anime dominassero tali passioni, vivrebbero nella giustizia; se, invece, ne fossero dominate, vivrebbero nell'ingiustizia.

E colui che vivesse bene il tempo assegnatogli, ritornato di nuovo nell'abitazione dell'astro a lui affine, avrà vita beata e conforme alla sua natura. Ma chi fallisse in queste cose, nella *[C]* seconda generazione trapasserebbe in natura di donna. E se neanche in questa condizione desistesse dal male, secondo la somiglianza del tipo di malvagità in lui generata, si muterebbe sempre in qualche corrispondente natura ferina; e, continuando a mutare, non cesserebbe dagli affanni, prima che egli, perseguendo la rivoluzione dell'Identico e del Simile che ha in se medesimo, vincendo con la ragione la grande massa, che anche successivamente gli si era aggiunta provenendo dal fuoco e dall'acqua e dall'aria *[D]* e dalla terra, massa tumultuante e irrazionale, riacquistasse la forma della prima ed ottima costituzione.

Dopo che Egli aveva promulgate ad essi tutte queste leggi, affinché non fosse causa della malvagità futura di ciascuno, seminò alcuni di essi sulla terra, altri sulla luna, altri su tutti gli altri strumenti del tempo[56].

E agli dèi giovani Egli affidò ciò che seguiva a tale semina, ossia il compito di plasmare i corpi mortali e ciò che

ancora restava, ossia quanto era ancora necessario aggiungere all'anima umana, *[E]* e procurando questo e tutto ciò che consegue a questo, dominassero e governassero il vivente mortale nella misura del possibile nel modo migliore e più bello, almeno in quanto egli non diventasse egli stesso causa dei propri mali.

E dopo aver ordinato queste cose, Egli rimase nel proprio stato, in modo conforme alla sua natura.

Creazione dei corpi mortali

E mentre Egli permaneva in quel suo stato, i Figli, avendo compreso l'ordine impartito dal Padre, ubbidivano ad esso, e, preso il principio immortale del vivente mortale, imitando il loro Artefice, presero a prestito dal cosmo, col patto che in seguito avrebbero dovuto restituire, particelle di fuoco, di terra, di acqua e di aria, *[43 A]* le congiunsero insieme, non con quei legami indissolubili con i quali essi erano avvinti, ma connettendole con chiodi invisibili per la loro piccolezza, e fatto di tutte una unità per ogni singolo corpo, legarono i circoli dell'anima che è immortale nel corpo che è soggetto ad efflussi e ad influssi.

Ed essi, legati come in un grosso fiume, né dominavano né erano dominati, e a forza erano trascinati e trascinavano. Cosicché *[B]* tutto intero l'animale si muoveva, ma in modo sregolato, dove gli accadeva di procedere, e in modo irrazionale, avendo tutti e sei i movimenti. Infatti procedeva e avanti e indietro, a destra e a sinistra, in su e in giù, vagando da per tutto, secondo le sei direzioni[57].

Infatti, pur essendo molta l'onda affluente e defluente che portava la nutrizione, ancora maggiore era il tumulto che produceva ciò che ciascuno subiva dalle affezioni esteriori, allorché *[C]* il corpo di qualcuno urtava al di fuori con un fuoco non suo, o si imbatteva contro la solidità della terra, o contro umide cadute delle acque, o fosse colto dai turbini dei venti portati dall'aria, e i movimenti prodotti da tutte queste cause, passando attraverso il corpo, assalissero l'anima.

E questi movimenti anche in seguito per queste ragioni si chiamarono sensazioni; e così si chiamano tutte quante anche ora.

E le sensazioni, producendo, anche allora, in modo repentino moltissimo e grandissimo movimento, e, insieme con il fiume che scorre senza posa, *[D]* muovendo e scuotendo con veemenza i cicli dell'anima, ostacolarono completamente il circolo dell'Identico, fluendo in senso contrario ad esso, e gli impedirono di dominare e di procedere, e poi perturbarono quello del Diverso. Di conseguenza, i tre intervalli del doppio e inoltre i tre del triplo e gli intervalli e i legami dell'uno e mezzo, dell'uno e un terzo, e dell'uno e un ottavo, poiché non potevano essere interamente sciolti se non da Colui che li aveva legati, *[E]* li contorsero in tutti i modi e produssero ogni sorta di frattura e di danni dei circoli in tutti i modi che era loro possibile. Cosicché i circoli a mala pena tenendosi insieme tra di loro si muovevano, sì, ma si muovevano in modo irrazionale, talora contrari e talora obliqui, talora capovolti, come quando uno, capovolto per terra, appoggiando la testa contro la terra e buttando i piedi in aria, stia dinanzi a qualcuno; allora, trovandosi nella condizione di chi fa questo e di chi lo osserva, le parti destre appaiono sinistre e le sinistre destre, in modo reciproco.

Ora, le circolazioni, appunto subendo fortemente queste cose e altre cose simili, *[44 A]* allorché si imbattono con qualche cosa che proviene dall'esterno del genere del Medesimo e del genere del Diverso, allora, affermando contrariamente al vero che qualcosa è medesimo rispetto ad

un'altra e qualche altra è diversa rispetto ad un'altra, diventano false e dissennate; e non vi è più fra di esse alcun ciclo che regga e governi. Se, poi, provenendo alcune sensazioni dal di fuori, e, investendo, trascinano con sé anche l'intero involucro dell'anima, allora i cicli, mentre sono dominati, credono di dominare.

E appunto per tutte queste affezioni, ora e da principio, l'anima diventa subito priva di senno, *[B]* allorché venga legata ad un corpo mortale[58].

Ma quando il flusso della crescita e della nutrizione sopraggiunga in quantità minore, e di nuovo i cicli dell'anima, ripresa la calma, procedono per il loro cammino e sono in condizione di diventare più regolari col procedere del tempo, allora le circolazioni, già corrette secondo lo schema dei singoli cerchi che si muovono secondo natura, attribuendo correttamente i nomi di Diverso e di Identico, fanno diventare assennato chi le possiede.

Se, poi, ad uno venga in aiuto anche un retto nutrimento di educazione, *[C]* allora uno diventa integro e interamente sano, evitando la malattia più grande. Ma se non se ne prende cura, dopo aver percorso un tragitto di vita senza aver raggiunto uno scopo, dissennato ritorna all'Ade. Queste cose avverranno un giorno come ultime.

Ma ora dobbiamo svolgere un esame più accurato intorno alle cose che si sono proposte. E, prima di tutto, dobbiamo svolgere l'indagine intorno alla produzione dei corpi in tutte le loro parti e intorno all'anima, per quali cause e previdenze degli dèi furono generati, *[D]* attenendoci a ciò che è probabile nel maggior grado possibile, e continuare l'indagine seguendo questi criteri.

Strutturazione dei corpi umani e dei loro organi

I circoli divini che sono due, gli dèi, imitando la figura dell'universo che è rotonda, li legarono in un corpo sferico, quello che ora chiamiamo capo, che è cosa divinissima e domina tutto ciò che è in noi. Ad esso gli dèi concedettero anche il corpo in suo servizio, dopo averlo composto, sapendo che esso doveva essere partecipe di tutti i movimenti, quanti ce ne fossero.

Affinché, dunque, il capo, rotolando sulla terra, che ha altezze e profondità di ogni genere, *[E]* non si trovasse in difficoltà nel superare le une e nell'uscire dalle altre, diedero a lui il corpo come veicolo e capacità di superare quelle difficoltà. Per questo motivo, il corpo ebbe una lunghezza e produsse quattro membra, che si possono distendere e ripiegare; e fu un dio a costruire questi strumenti per camminare, coi quali appigliandosi e sui quali appoggiandosi, esso divenne capace di procedere per tutti i luoghi, *[45 A]* portando sopra di noi la dimora di ciò che è divinissimo e santissimo.

Gambe e mani, dunque, in tal modo e per queste ragioni crebbero in tutti.

E gli dèi, ritenendo la parte anteriore del corpo più dignitosa e più degna di comando che non la parte posteriore, ci diedero molta parte del modo di camminare rivolta in questo senso. Inoltre, bisognava che l'uomo avesse la parte anteriore del corpo ben determinata e differente. Perciò dapprima, intorno alla scatola cranica, dopo aver posto da una parte il volto, collegarono a questo organi opportuni *[B]* per ogni previdenza dell'anima, e disposero che fosse partecipe della funzione del governo ciò che per sua natura si trova davanti.

E degli organi costituirono in primo luogo gli occhi che portano la luce, e glieli applicarono nel modo che segue. Quella parte del fuoco che non ha la caratteristica di bruciare, ma che ci offre la mite luce propria di ogni giorno, predisposero che diventasse un corpo. Infatti il fuoco puro che è den-

tro di noi affine a questo lo fecero scorrere liscio e denso attraverso gli occhi, comprimendo tutte le parti, ma specialmente la parte di mezzo *[C]* degli occhi, in modo che trattenesse tutta la parte del fuoco che era più denso, e lasciasse filtrare solamente quello puro. Quando, dunque, vi sia luce diurna intorno a tale corrente del fuoco puro della vista, allora, incontrandosi simile con simile e unendosi insieme, se ne forma un corpo unico e omogeneo nella direzione degli occhi, in quel punto in cui quello che scaturisce dal di dentro si incontra con quello che confluisce dal di fuori.

E tutto questo corpo, divenuto capace delle stesse impressioni a causa delle somiglianze delle sue parti, quando *[D]* tocca qualunque cosa o qualunque cosa tocchi lui, diffondendo i moti di questi per tutto quanto il corpo fino all'anima, fornisce questa sensazione, per la quale noi diciamo di vedere[59].

Ma quando il fuoco puro si ritira nella notte, l'altro affine ne rimane separato. Infatti, uscendo fuori e imbattendosi in ciò che non gli è simile, esso si trasforma e si spegne, non essendo più della stessa natura dell'aria che sta intorno, perché questa non ha più fuoco. Cessa allora di vedere, e diventa, inoltre, apportatore di sonno. Infatti, quella garanzia di sicurezza che gli dèi escogitarono per la vista, ossia la natura delle palpebre, *[E]* quando si chiudono imprigionano dentro la potenza del fuoco. E questa discioglie e rende uguali i movimenti interni, e, una volta che questi siano uniformati, nasce la tranquillità. E quando questa tranquillità è molta, allora sopravviene il sonno dai sogni leggeri. Ma se rimangono alcuni movimenti più forti, a seconda della loro qualità e delle parti del corpo dove sono rimasti, *[46 A]* producono tali e tanti fantasmi somiglianti, che poi, quando ci siamo ridestati, ritornano di fuori alla memoria.

E, ormai, non è difficile comprendere la formazione delle immagini degli specchi e delle cose che sono lucide e levigate. Infatti, dalla reciproca comunicazione dei due fuochi, ossia di quello interno e di quello esterno, che di nuovo ciascuna volta diventano uno solo sulla superficie levigata, in molti modi rifrangendosi, *[B]* appaiono necessariamente tutte queste immagini, in quanto si compone insieme sulla superficie liscia e lucente il fuoco che è intorno alla faccia e quello che proviene dalla vista. E le cose che sono a destra appaiono a sinistra, in quanto avviene per contatto fra le parti opposte della vista rispetto alle parti opposte dello specchio, contrariamente al solito modo del contatto visivo. Invece la destra appare a destra e la sinistra a sinistra, quando combinandosi con quella con cui si combina la luce scambia il suo posto. *[C]* E questo avviene quando la levigatezza degli specchi, sollevandosi in altezza da una parte e dall'altra dei lati, respinge la parte destra verso la parte sinistra della vista e viceversa la parte sinistra verso la parte destra. Invece lo specchio, se si gira secondo la lunghezza del volto, fa sembrare tutto rovesciato, in quanto spinge la parte inferiore verso la parte superiore della vista e la superiore verso l'inferiore.

Le vere cause e le cause ausiliarie

Tutte queste, pertanto, fanno parte delle cause ausiliarie, di cui Dio si serve come di ministre al suo servizio, per portare ad effetto, quanto più è possibile, l'Idea dell'ottimo[60]. *[D]*

Però, si crede dai più che queste non siano cause ausiliarie, ma vere cause di tutte le cose, in quanto raffreddano e riscaldano, condensano e fondono, e producono tutti quanti gli altri effetti di questo genere.

Invece, queste cause non sono in grado di avere ragione né intelligenza

per nessuna cosa. Infatti, fra gli esseri quella alla quale solamente conviene possedere l'intelligenza, bisogna dire che è l'anima. E questa è invisibile, mentre fuoco e acqua e terra e aria sono tutti corpi visibili.

Ora, colui che ama intelligenza e scienza è necessario che segua da vicino come prime le cause della natura intelligente, *[E]* e come seconde tutte quelle che si generano da altre che vengono mosse e necessariamente ne muovono altre. E in questo modo dobbiamo agire anche noi: dobbiamo dire dell'uno e dell'altro genere di cause, ma trattando separatamente quelle che con intelligenza sono artefici delle cose belle e buone e quelle che, essendo prive di intelligenza, producono quello che capita senz'ordine, ogni volta.

Dunque, per quanto riguarda le cause ausiliarie degli occhi che servono a fare avere a loro la facoltà che effettivamente hanno, basti quanto si è detto. Ma quale sia la loro funzione assai grande rispetto all'utilità per la quale il dio ce li ha donati, *[47 A]* dopo questo che si è detto resta ora da precisare.

Finalità della vista

La vista, a mio giudizio, è diventata per noi causa della più grande utilità, in quanto dei ragionamenti che ora vengono fatti intorno all'universo, nessuno sarebbe mai stato fatto, se noi non avessimo visto né gli astri, né il sole né il cielo.

Ora, invece, il giorno e la notte, in quanto sono veduti, e i mesi e i cicli degli anni e gli equinozi e i solstizi hanno realizzato il numero e ci hanno fornito la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo. Da queste cose *[B]* ci siamo procurati il genere della filosofia, del quale nessun bene maggiore né venne né verrà mai al genere umano, essendo un dono datoci dagli dèi.

E dico appunto che questo degli occhi è il bene più grande. E tutti quanti gli altri che sono minori, perché dovremo celebrarli? Infatti, chi non è filosofo, se piangesse di essere privo di essi per cecità, piangerebbe senza ragione.

Ma di questo sia fornita da noi questa ragione: che il dio ha trovato e ha donato a noi la vista, affinché, osservando nel cielo i movimenti ciclici dell'intelligenza, ce ne servissimo per le circolazioni del pensiero che è in noi, le quali sono affini *[C]* a quelli, sia pure come circolazioni non ordinate a circolazioni ordinate[61]; e così, traendone insegnamento e partecipando alla rettitudine dei ragionamenti conformi a natura, imitando le circolazioni del dio che sono del tutto regolari, correggessimo le nostre circolazioni erranti.

Finalità della voce e dell'udito

Per quanto riguarda, poi, la voce e l'udito, vale di nuovo lo stesso discorso, ossia che ci sono stati forniti dagli dèi per gli stessi scopi e per la stessa ragione.

Infatti, anche la parola è stata disposta a questo stesso scopo, e ad essi contribuisce in grandissima parte; e, inoltre, quanto *[D]* c'è di utile ad udirsi nel suono musicale, ci è stato dato all'udito a motivo dell'armonia.

L'armonia, poi, avendo movimenti affini ai cicli dell'anima che sono in noi, a chi si giovi con intelligenza delle Muse non sembrerà data per un piacere irrazionale, come ora si crede che sia la sua utilità, ma risulterà data come alleata per ridurre all'ordine e all'accordo con se stesso il ciclo dell'anima che in noi si fosse fatto discordante[62].

E così, al medesimo scopo, quale aiuto per correggere quello stato privo di misura e senza garbo *[E]* che è nella maggior parte di noi, dalle stesse Muse ci è stato dato il ritmo.

Seconda parte del discorso di Timeo. Il principio materiale del cosmo [63]

Per spiegare il cosmo oltre all'Intelligenza occorre il principio della necessità e della causa errante

Le cose che abbiamo detto in precedenza, tranne poche, hanno chiarito le opere prodotte dall'intelligenza. Ora bisogna aggiungere al discorso anche ciò che avviene per mezzo della necessità.

Infatti, *[48 A]* la generazione di questo cosmo si è prodotta come mescolanza costituita da una combinazione di necessità[64] e di intelligenza. E poiché l'intelligenza dominava la necessità con il persuaderla a condurre verso l'ottimo la maggior parte delle cose che si generavano, in questo modo e per tali ragioni, per mezzo della necessità vinta dalla persuasione intelligente, da principio fu costituito questo universo.

Pertanto, se qualcuno volesse dire effettivamente come il cosmo si è generato, bisogna mescolare nel discorso anche la forma della causa errante, per quanto comporta la sua natura. Bisogna, dunque, che *[B]* torniamo indietro, e ricominciamo di nuovo da un altro principio che si addice a queste cose. Come abbiamo fatto per le cose di allora, così anche per queste bisogna ricominciare di nuovo da principio.

Bisogna, ora, esaminare la natura del fuoco e dell'acqua e dell'aria e della terra, quale era prima della generazione del mondo, in sé e nelle sue affezioni anteriormente a questo mondo. Infatti, fino ad ora nessuno ha rivelato l'origine di questi, ma, come se sapessimo che cos'è il fuoco e ciascuno degli altri, li diciamo principi ponendoli come le lettere dell'universo[65], mentre ad essi non conviene di essere ragionevolmente assimilati neppure alle forme di sillabe, *[C]* anche da parte di chi abbia un senno limitato.

Ora, dunque, ecco quello che pensiamo.

Del principio di tutte le cose, o dei principi, o comunque si pensi intorno a queste cose, non bisogna ora parlarne, per nessun'altra ragione, se non perché con il presente modo di indagine è difficile esporre le nostre convinzioni[66]. Pertanto, non crediate che io debba dirvelo, né io stesso sarei capace di convincermi che per me sarebbe corretto *[D]* assumermi tale compito. Mantenendo ciò che si è detto da principio, ossia la forza dei ragionamenti probabili, cercherò di dire cose che non siano meno probabili, ma che, anzi, siano più probabili di quelle di altri, come ho fatto all'inizio intorno alle singole cose e al loro insieme.

Ed anche ora, al principio dei discorsi, dopo aver invocato Dio salvatore, che ci conduca sani fuori da una strana ed insolita trattazione a nozioni probabili, *[E]* cominciamo di nuovo a ragionare.

Il principio materiale del cosmo inteso come ricettacolo

Il principio che nuovamente riguarda l'universo si basi su una distinzione più ampia di quella di prima. Infatti allora distinguemmo due generi, ed ora bisogna spiegare un terzo e differente genere.

I due generi, infatti, erano sufficienti per le cose dette in precedenza: l'uno posto come forma di esemplare, come intelligibile e come essere che sempre è allo stesso modo; il secondo come imitazione *[49 A]* dell'esemplare, che ha generazione ed è visibile. Il terzo genere allora non l'abbiamo distinto, ritenendo che i due bastassero. Ora, invece, il ragionamento ci costringe a cercare di chiarire con le parole anche questo terzo genere difficile ed oscuro.

Quale potenza e natura dobbiamo pensare che abbia?

Questa soprattutto: di essere il ricettacolo di tutto ciò che si genera, come una nutrice[67].

Con questo si è detto il vero, però bisogna parlare intorno ad esso con maggiore chiarezza. Ma questo è difficile, *[B]* oltre che per altre ragioni, anche perché, per far questo, è necessario prima sollevare problemi che riguardano il fuoco e gli altri corpi connessi col fuoco. Infatti, è difficile dire di ciascuno di questi quale si debba veramente chiamare acqua piuttosto che fuoco, e a quale si debba attribuire una certa determinazione, piuttosto che anche tutte le altre insieme e una per una: è difficile dire questo in modo da fare uso di un ragionamento attendibile e sicuro.

Dunque, come potremo dire questo e in che maniera, e come risolveremo in modo ragionevole i nostri dubbi?

In primo luogo, quello che abbiamo chiamato acqua, quando si condensa, come ci sembra, lo vediamo diventare pietra e terra, *[C]* e quando si fonde e si discioglie lo vediamo diventare vento ed aria; e l'aria quando si infiamma la vediamo diventare fuoco; e, dal canto suo il fuoco quando si condensa e si spegne ritorna ancora in forma di aria, e di nuovo l'aria quando si raccoglie e condensa si fa nuvola e nebbia, e da queste quando ancor più si condensano scorre acqua e da acqua ancora terra e sassi.

In questo modo si trasmettono a vicenda in cerchio, come risulta, la generazione.

E così, poiché queste cose non *[D]* appaiono mai le medesime, quale di esse qualcuno potrebbe non vergognarsi sostenendo con sicurezza che è proprio questa cosa e non altra?

Non è possibile a nessuno. Ma molto più sicuro, intorno a tali cose, è il discorrere stabilendo quanto segue.

A proposito di quello che sempre vediamo trasformarsi ora in un modo e ora in un altro, come ad esempio il fuoco, non si deve dire «questo» è fuoco, ma «tale» è il fuoco ogni volta; né si deve dire «questa» è l'acqua, ma «tale» è l'acqua ogni volta. E così nessun'altra cosa di quelle che noi indichiamo come se avessero qualche stabilità, *[E]* quando usiamo le parole «questo» e «codesto», e crediamo di indicare una data cosa. Infatti, tali cose sfuggono e non sostengono la denominazione di «questo» e di «codesto» e di «in questo modo», e ogni altra che le indichi come stabili.

Non bisogna chiamare così ciascuna di queste cose singole, ma bisogna denominare in questo modo ciò che è sempre tale e passa identico in ciascuna cosa e in tutte, e perciò bisogna chiamare fuoco quello che è sempre tale in tutto, e così dicasi per ogni cosa che ha generazione.

Invece, ciò in cui ciascuna di tali cose generandosi appare, e da cui di nuovo scompare, *[50 A]* soltanto quello, a sua volta, bisogna chiamare usando i vocaboli «questo» e «codesto»; però, ciò che si presenta in questo o in quest'altro modo, o caldo o bianco o qualsiasi dei contrari e tutto ciò che da essi deriva, nulla di tutto questo bisogna chiamarlo con tali vocaboli.

Esempi che spiegano analogicamente il concetto di ricettacolo

Però intorno a questo bisogna che ci sforziamo di parlare di nuovo, in modo ancora più chiaro.

Se qualcuno, dopo aver plasmato con oro tutte quante le figure, non cessasse di trasformare ciascuna di esse in tutte le altre figure, quando qualcun altro, indicandone qualcuna di esse, domandasse *[B]* che cosa è, sarebbe molto più sicuro rispetto alla verità dire che è oro; e, invece, del triangolo e di tutte le altre figure che in esso si sono prodotte, non bisogna

mai dire che «sono», perché, mentre si formano, si mutano e se accettasse con una certa sicurezza avere la risposta che hanno una «tale» caratteristica, ci si potrebbe accontentare.

Lo stesso ragionamento vale anche per la natura che riceve tutti i corpi. Bisogna dire che essa è sempre una medesima cosa, perché essa non esce mai dalla propria potenza. Infatti essa riceve sempre tutte le cose, *[C]* e non ha preso mai in nessun caso e in nessuna maniera nessuna forma simile ad alcuna delle cose che entrano in essa. Infatti, per natura essa sta come materiale da impronta per ogni cosa, mossa e modellata dalle cose che entrano in essa, e appare per causa di esse ora in un modo e ora in un altro.

E le cose che entrano e che escono sono imitazioni delle cose che sono sempre, improntate da esse in un certo modo difficile da spiegarsi e meraviglioso, di cui più avanti faremo ricerca[69].

Il principio materiale è per sua natura amorfo

Al presente, dunque, bisogna considerare tre generi, ciò che è generato, *[D]* ciò in cui è generato, e ciò da cui ricevendo somiglianza si genera ciò che è generato. E ciò che riceve conviene paragonarlo alla madre, ciò da cui riceve al padre, e la natura che è di mezzo a questi al figlio. E bisogna inoltre pensare che, dovendo l'impronta risultare visibile in tutte le svariate varietà, in nessun altro modo quello in cui si realizza l'impronta sarebbe preparato opportunamente, a meno che non fosse privo della forma di tutte quante le Idee *[E]* che riceve da qualche parte.

In effetti, se questo fosse simile ad alcuna delle forme che entrano in esso, quando venissero quelle di natura contraria e completamente diversa, le riceverebbe e le riprodurrebbe male, mettendo in mostra il suo aspetto.

Pertanto, è necessario che sia al di là di tutte le forme ciò che deve ricevere in sé tutti i generi, così come, ad esempio, per gli unguenti odorosi prima di tutto ci si impegna con arte nel fare questo, ossia si fa in modo che, per quanto è possibile, siano inodori i liquidi che devono accogliere i profumi. E coloro che intraprendono ad imprimere delle figure in qualche materia molle fanno in modo che non ci sia alcuna figura visibile, e, prima spianandola, la rendono il più possibile liscia. *[51 A]*

Dunque, allo stesso modo, anche a ciò che deve ricevere molte volte e bene in ogni parte di sé le immagini di tutti gli esseri eterni conviene essere per sua natura al di là di tutte le forme.

Perciò la madre e il ricettacolo di ciò che si genera ed è visibile e interamente sensibile, non diciamola né terra né acqua né fuoco né aria, né altre delle cose che nascono da queste o da cui queste nascono. Ma, dicendola una specie invisibile e amorfa, capace di accogliere tutto, e che partecipa *[B]* in un modo assai complesso dell'intelligibile e che è difficile da concepirsi, non ci inganneremo. E per quanto, stando a ciò che si è detto, risulti possibile raggiungere la sua natura, nel modo più corretto si potrebbe dire così: ogni volta pare fuoco la parte infuocata di essa, acqua la parte liquida, e così terra ed aria nella misura in cui riceve imitazioni di queste cose.

Esistenza della realtà intelligibile oltre a quella sensibile

Ma su questo dobbiamo fare indagine, determinandolo meglio nel modo che segue.

C'è forse un fuoco in sé e per sé? E tutte le altre cose che chiamiamo con questi nomi *[C]* sono, ciascuna, in sé e per sé? O le cose che anche vediamo, e quante altre ne percepiamo mediante il corpo, sono le sole che hanno tale verità, e non ce ne sono altre oltre

queste in nessun luogo e in nessun modo, ma tutte le volte invano diciamo che c'è una forma intelligibile di ciascuna cosa, mentre essa non è nient'altro che parola?

Se lasciamo tale questione senza esame e giudizio, non è opportuno affermare con sicurezza che la cosa sta così. E nemmeno conviene inserire nella lunghezza del discorso un'altra lunghezza di una digressione. *[D]* Ma se si riuscisse a trovare in brevi parole una gran distinzione ben definita, questa sarebbe la cosa più opportuna.

Ecco, dunque, qual è il mio parere.

Se intelligenza e opinione sono due generi diversi, allora esistono veramente queste cose in sé, forme da noi non coglibili coi sensi e solo pensabili. Se, invece, come sembra a certi, l'opinione vera non differisce in nulla dall'intelligenza, allora bisogna porre come certissime tutte le cose che percepiamo per mezzo del corpo. *[E]* Invece, bisogna dire che quelli sono due generi diversi di conoscenza, perché si generano separatamente e sono differenti. Infatti, uno di essi si genera per mezzo dell'insegnamento, l'altro per effetto della persuasione. E l'uno si accompagna sempre al ragionamento veritiero, l'altro, invece, è irrazionale. E l'uno non si piega alla persuasione, l'altro muta per opera della persuasione. E di quest'ultima bisogna dire che tutti gli uomini partecipano, mentre dell'intelligenza partecipano gli dèi, e il genere degli uomini in piccola misura.

Se, dunque, le cose stanno così, *[52 A]* bisogna ammettere che vi è una forma di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata ed imperitura, che non accoglie dal di fuori altra cosa, né essa passa mai in altra cosa, e non è visibile né percepibile con altro senso. Ed è questo, appunto, che all'intelligenza toccò in sorte di contemplare.

E bisogna ammettere che di nome uguale e ad essa somigliante vi è una seconda forma di realtà che è sensibile, generata in continuo movimento, che nasce in un qualche luogo e nuovamente di là perisce. E questa si comprende con l'opinione che si accompagna alla sensazione.

Il principio materiale come principio spaziale

E a sua volta bisogna ammettere che c'è un terzo genere, quello dello spazio, che è sempre e che non è soggetto a distruzione, *[B]* e che fornisce sede a tutte le cose che sono soggette a generazione. E questo è coglibile senza i sensi con un argomento spurio, ed è a mala pena oggetto di persuasione. Guardando ad esso noi sogniamo, e diciamo che è necessario che ogni cosa che è, sia in qualche luogo e occupi uno spazio, mentre ciò che non è in terra né in qualche luogo in cielo, non è nulla.

Tutte queste cose e altre affini a queste anche intorno a quella natura che non dorme e che esiste veramente, per effetto di questo sogno, *[C]* ridestandoci, non siamo capaci di distinguerle e di dire il vero: ossia che l'immagine, dal momento che non le appartiene neppure quello per il quale è stata generata e si aggira sempre come ombra di qualche altra cosa, conviene che per queste ragioni si rigeneri in un'altra cosa, afferrandosi in qualche modo all'essere, oppure non essere assolutamente nulla. Invece, a ciò che realmente è, la ragione vera ed esatta è soccorritrice, mostrando che, fino a tanto che una cosa sia una cosa e un'altra un'altra, nessuna delle due potrebbe entrare nell'altra *[D]* in modo da restare una stessa e insieme diventare due.

Il principio materiale, originario plesso di forme e movimenti caotici[70]

Questo, dunque, è il ragionamento che fornisce, per sommi capi, il mio pensiero.

C'erano l'essere, lo spazio e la generazione, tre realtà distinte anche prima che si generasse il mondo. È la nutrice della generazione inumidita ed infuocata, accogliendo in sé le forme di terra e di aria, e ricevendo tutte le altre affezioni che a queste conseguono, *[E]* appariva multiforme a vedersi. E poiché era piena di forze non somiglianti tra loro né equilibrate, in nessuna parte essa era in equilibrio, ma, oscillando da ogni parte irregolarmente, era scossa da esse, e, muovendosi, a sua volta le scuoteva. Le cose mosse, poi, venivano trasportate alcune da una parte altre dall'altra, separandosi, così come nella pulitura del frumento, quando, scosse e ventilate dai vagli e dagli altri strumenti, *[53 A]* le parti dense e gravi si raccolgono da una parte, e le rare e leggere si collocano da un'altra parte. Così, allora, essendo quei quattro generi scossi, al ricettacolo, che si muoveva esso stesso come uno strumento scuotitore, avveniva che le parti più disuguali in massimo grado si separavano moltissimo tra di loro, e le parti simili in massimo grado si comprimevano nel medesimo luogo, e perciò occupavano un luogo le une diverso dalle altre, anche prima che si generasse da esse l'universo ordinato.

E prima di questo tutte le cose si trovavano senza ragione e senza misura. *[B]* Ma quando il Dio intraprese a ordinare l'universo, il fuoco in primo luogo e la terra e l'aria e l'acqua, avevano bensì qualche traccia di sé, ma si trovavano in quella condizione in cui è naturale si trovi ogni cosa, quando il Dio è assente.

Il Demiurgo ha prodotto i quattro elementi

Queste cose, dunque, che allora si trovavano in questo stato Egli in primo luogo le modellò con forme e con numeri.

Che il Dio abbia costituito queste cose nel modo più bello e migliore che fosse possibile, muovendo da una loro condizione che non era affatto così, anche questo per ogni cosa resti saldo come detto una volta per tutte.

Ed ora bisogna che io provi a dimostrarvi l'ordinamento di ciascuna di queste cose e la loro generazione *[C]* con un discorso non usuale; ma, poiché voi conoscete anche i metodi che riguardano il sapere, mediante i quali è necessario dimostrare le cose che vengono dette, mi seguirete[71].

In primo luogo, che fuoco, terra, acqua e aria siano corpi, è noto indubbiamente a chiunque. Ma ogni genere di corpo ha anche profondità. E la profondità, poi, è necessario che comprenda la natura della superficie. Ma la superficie piana e retta è costituita di triangoli. E tutti i triangoli derivano da due triangoli, *[D]* aventi ciascuno un angolo retto e due acuti. Di questi triangoli, poi, alcuni hanno da ciascuna parte una parte uguale di angolo retto delimitata da lati uguali; altri, invece, hanno parti disuguali divise da lati disuguali[72].

Poniamo, dunque, che questo sia il principio del fuoco e degli altri corpi, procedendo con il ragionamento congiunto con necessità probabile[73]. I principi, poi, che sono al di sopra di questi li conosce Dio e degli uomini chi è amico di Dio[74].

Dunque, bisogna dire quali *[E]* siano quei corpi bellissimi, quattro di numero, dissimili tra di loro, ma alcuni dei quali sono capaci di nascere gli uni dagli altri, dissolvendosi. Infatti, se riusciamo in questo, possediamo la verità intorno alla generazione della terra e del fuoco e dei corpi che secondo proporzione stanno in mezzo a loro. Infatti, questo non concederemo a nessuno, ossia che ci siano corpi visibili più belli di questi, ciascuno costituente un genere. Bisogna, dunque, occuparci di comporre i quattro generi di corpi differenti per bellezza,

e dire che noi abbiamo adeguatamente compreso la loro natura. *[54 A]*

Il Demiurgo ha prodotto gli elementi fisici da triangoli elementari[75]

Dei due triangoli l'isoscele ha avuto una sola natura, lo scaleno infinite. Di queste infinite, dunque, bisogna scegliere la più bella, se vogliamo incominciare in modo conveniente. E se qualcuno ne ha da indicare un'altra che sia ancor più bella, da lui scelta per la costituzione di questi corpi, costui vince non come nemico, ma come amico. Dunque, noi dei molti triangoli scaleni ne proponiamo uno come il più bello, tralasciando gli altri, ossia quello da cui deriva la costituzione di un terzo, quello equilatero. *[B]*

Per quale ragione sia così, è lungo da dire. Ma per chi confuti questo e trovi che non è così, è pronta in premio la nostra amicizia.

Dunque, si scelgano due triangoli, coi quali sono stati prodotti il corpo del fuoco e i corpi degli altri elementi: l'uno sia isoscele, e l'altro che abbia il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del minore.

Ma ciò che in precedenza fu detto in maniera non chiara, ora bisogna definirlo meglio. Infatti, i quattro generi ci sembrava che avessero tutti quanti una reciproca generazione, ma questa non era se non una apparenza non giusta. Infatti nascono, dai triangoli *[C]* che abbiamo scelto, quattro generi, tre dei quali da quel solo triangolo che ha i lati diseguali, mentre il quarto, e questo solo, è costituito dal triangolo isoscele. Non tutti possono dunque, sciogliendosi gli uni negli altri, da molti piccoli diventare pochi grandi e viceversa, ma per i tre primi è possibile. Infatti, essendo nati tutti da un solo triangolo, una volta scioltisi i più grandi, se ne formano da essi molti piccoli, accogliendo le forme a loro convenienti; e quando i molti piccoli a loro volta *[D]* si dissolvano nei triangoli elementari, formandosi una unità di una unica massa, se ne forma un altro genere grande.

E questo basti sulla trasformazione dei generi l'uno nell'altro.

Ora sarebbe conveniente dire come si sia generato ciascun genere di essi e per il concorso di quali numeri.

Si inizierà con il primo genere, il più piccolo costituito. Elemento di esso è il triangolo, che ha l'ipotenusa doppia del lato minore. Componendosi tali triangoli a due a due per la diagonale, e ripetendosi questo per tre volte, *[E]* in modo che i cateti minori convergano in uno stesso punto come in un centro, si genera un solo triangolo equilatero di sei di numero che erano. Componendosi insieme, poi, quattro triangoli equilateri, ogni gruppo di tre angoli piani costituisce un angolo solido, *[55 A]* il quale viene subito dopo il più ottuso degli angoli piani. E di quattro di tali angoli si costituisce il primo genere di solido[76], che ha la proprietà di dividere in parti simili e uguali tutta la superficie della sfera in cui è iscritta.

Il secondo, poi, è costituito dagli stessi triangoli, ma composti insieme in otto triangoli equilateri, in modo da fare un angolo solido di quattro angoli piani; ed ottenuti sei di questi, anche il secondo corpo risulta compiuto[77].

Il terzo genere, poi, è costituito di centoventi elementi uniti insieme, *[B]* e di dodici angoli solidi compresi ciascuno da cinque triangoli equilateri piani, ed ha venti basi in forma di triangoli equilateri.

E l'uno dei due elementi ha esaurito la sua funzione, dopo aver generato queste cose. Ma il triangolo isoscele genererò la natura del quarto genere, componendosene quattro, congiungendosi al centro l'angolo retto e producendo un tetragono equilatero. Sei di tali *[C]* tetragoni equilateri, collegati insieme, produssero otto angoli solidi, costituiti ciascuno da tre angoli

retti piani. E la forma del corpo costituita divenne cubica, avente sei basi piane quadrate[79].

Ma essendovi ancora una quinta combinazione, il Dio si servì di essa per decorare l'universo[80].

Riconferma dell'unità del cosmo

Se qualcuno, meditando con attenzione tutte queste cose, sollevasse il dubbio se si debba dire che i mondi sono infiniti o finiti di numero, potrebbe ritenere veramente *[D]* che il dire che sono infiniti è l'opinione di uno che non è in possesso di quelle conoscenze che conviene avere. Invece per quanto riguarda la questione se siano stati veramente generati uno o cinque[81], chi si soffermasse su tale questione potrebbe sollevare il dubbio in modo ragionevole.

Dunque, la nostra convinzione dichiara che, secondo un ragionamento plausibile, il Dio ha prodotto un solo cosmo; altri, invece, riferendosi ad altre considerazioni, avrà forse altre opinioni.

Gli elementi fisici sono prodotti mediante i solidi geometrici regolari e rapporti numerici

Ma, lasciando a parte questo, distribuiamo i generi che abbiamo ottenuto con il ragionamento, in fuoco, terra, acqua e aria.

E alla terra diamo la forma cubica. *[E]* Infatti, dei quattro generi è il più immobile e il più plasmabile dei corpi. E soprattutto è necessario che sia tale quello che ha le basi più solide. Dei triangoli che abbiamo posto all'inizio è per sua natura più salda la base di quelli che hanno lati eguali rispetto alle basi di quelli che hanno lati disuguali. E delle superfici composte dell'uno e dell'altro triangolo il tetragono equilatero rispetto al triangolo equilatero risulta di necessità più stabile, sia rispetto alle parti che all'intero. *[56 A]*

Perciò, assegnando questo alla terra, salviamo il ragionamento verosimile[82]. All'acqua daremo la forma che delle rimanenti è la più difficile da muoversi e al fuoco la più mobile di tutte e all'aria quella di mezzo. E, così, al fuoco daremo il corpo più piccolo, all'acqua il più grande, e quello intermedio all'aria[83]. E, inoltre, al fuoco il corpo più acuto, e il secondo in acutezza all'aria e il terzo all'acqua.

Per quanto riguarda tutte queste forme, quella che ha il minor numero di basi è necessario che per natura sia mobilissima, in quanto è taglientissima *[B]* e acutissima in ogni parte rispetto a tutti gli altri; inoltre è leggerissima, essendo composta dal più piccolo numero delle stesse parti. La seconda forma ha queste stesse caratteristiche in secondo grado, e la terza forma in un terzo grado. Dunque, secondo il ragionamento retto e verosimile, ciò che è divenuto figura solida della piramide, sia l'elemento e il seme del fuoco; e la seconda forma in ordine di generazione diciamola dell'aria, e la terza dell'acqua.

Tutte queste forme bisogna dunque concepirle così piccole, *[C]* che ciascuna singola parte di ciascun genere, per la piccolezza, non è visibile per nulla da noi, mentre, quando si radunano insieme, se ne vedono le masse.

E per quanto concerne le proporzioni che riguardano le quantità e i movimenti e tutte le altre potenze, si deve dire che Dio, nella misura in cui la natura della necessità, per attività spontanea o ricevendo persuasione, si arrese, le abbia armonizzate, dopo averle portate a compimento in ogni parte con esattezza secondo rapporti numerici.

Trasformazione degli elementi l'uno nell'altro

Da tutto ciò che abbiamo detto intorno a tali generi, *[D]* secondo la verosimiglianza, le cose potrebbero

stare nel modo che segue.

La terra, incontrando il fuoco e disciolta dall'acutezza di esso, verrebbe dispersa, sia disciolta nel fuoco stesso, sia nella massa dell'aria o dell'acqua, fino a quando, reincontrandosi fra di loro, le sue parti, col riconnettersi insieme le une con le altre, ridiventano ancora terra. Infatti, essa non potrebbe mai ripassare in altra forma.

L'acqua, invece, divisa dal fuoco, o anche dall'aria, è ammissibile che diventi, ricomponendosi, un corpo di fuoco e due d'aria. *[E]* Invece, riguardo alle partizioni dell'aria, da una parte di essa che si dissolve potrebbero derivare due corpi di fuoco.

E ancora, quando il fuoco rinchiuso da aria o da acqua o da qualche parte di terra, trovandosi poco dentro molta, trascinato nel movimento di esse, combattuto e vinto, risulti infranto, due corpi di fuoco si possono ricomporre insieme in una sola forma di aria. E quando l'aria sia vinta e sia frantumata, da due parti intere e una mezza di aria, si costituirà, per ricomposizione, un'intera parte di acqua.

Ma consideriamo queste cose anche sotto quest'altro aspetto.

Quando uno degli altri generi, preso nel fuoco, *[57 A]* venga tagliato da esso con l'acutezza degli angoli e dei lati, sviluppandosi nella natura di quello, cessa di essere tagliato. Infatti, ogni genere che sia uguale e identico a se medesimo, non è capace né di produrre alcun mutamento, né di patire alcunché da ciò che sia uguale ed identico ad esso. Ma fintanto che l'un genere, scontrandosi nell'altro, essendo da meno, combatte con quello che è più forte, non cessa di sciogliersi.

Inoltre, quando corpuscoli più piccoli e pochi di numero sono rinchiusi dentro a maggiori e numerosi, *[B]* sono frantumati e si estinguono; quando vogliono ricongiungersi nella forma del genere dominante, cessano dall'estinguersi, e da fuoco si genera aria, e da aria si genera acqua. Se, invece, si muovono contro quelli, e qualcuno degli altri generi concorra a combattere, non cessano dall'essere sciolti, prima che, o completamente respinti o disciolti, si rifugino nel genere loro affine, oppure, vinti e divenuti da molte una cosa sola e simile al genere vincitore, permangono ad abitare con esso. *[C]*

Mutamento di luogo e infinite varietà degli elementi

E appunto secondo queste affezioni, tutti questi generi mutano luogo.

Infatti, le masse di ciascun genere si distribuiscono secondo il luogo proprio secondo il movimento della natura che li riceve; e quelle masse di generi che di volta in volta diventano diseguali a se stessi e diventano simili ad altri, vengono trasportati per mezzo dello scuotimento verso il luogo di quelli ai quali siano diventate simili.

Dunque, i corpi semplici e primi si sono prodotti in virtù di queste cause.

Per quanto riguarda, poi, le diverse specie che si sono prodotte in ciascuno di quei generi, si deve attribuire la causa alla costituzione *[D]* di ciascuno dei due triangoli elementari, perché mediante ciascuna composizione non si è prodotto da principio il triangolo di una grandezza sola, ma più grandi e più piccoli, e tanti di numero quante sono le sottospecie dei generi.

Perciò, mescolati questi triangoli con se medesimi e tra di loro, ne risultano infiniti per varietà.

E di questa varietà bisogna che diventino osservatori coloro che intorno alla natura vorranno fare uso di un ragionamento verosimile.

Rapporti del movimento con gli elementi

Per quanto concerne il movimento e la quiete, se non ci si metterà d'accordo intorno al modo e per quali

ragioni si producano, ci potrebbero sorgere *[E]* molti ostacoli per il ragionamento successivo.

In verità, su di esso si sono già dette alcune cose[84]. Ma oltre a quelle cose, si devono aggiungere anche queste, ossia che nella uniformità non può mai darsi movimento.

Infatti, è difficile e addirittura impossibile che ci sia una cosa mossa senza un motore, o un motore senza una cosa mossa. E non c'è movimento, se mancano queste cose; ed è impossibile che esse siano uniformi.

Dunque, porremo sempre la quiete nell'uniformità, e il movimento nella difformità. *[58 A]* La disuguaglianza, poi, è sempre causa della natura difforme. E dell'origine della disuguaglianza abbiamo fatto un discorso accurato[85]. Ma non abbiamo detto come mai i singoli corpi, separandosi fra loro secondo i loro generi, non cessino dal muoversi e dallo spostarsi gli uni attraverso gli altri.

Pertanto, ne parleremo di nuovo nel modo che segue.

La rotazione dell'universo, poiché ebbe abbracciato tutti i generi, essendo circolare e tendendo per natura a riunirsi in se medesimo, abbraccia saldamente tutte le cose, e non lascia che resti alcuno spazio vuoto.

Per questo, *[B]* soprattutto il fuoco è penetrato in tutte le cose, e poi in secondo luogo l'aria, in quanto è quella che viene come seconda in sottigliezza, e in questo stesso modo gli altri corpi. Infatti, quelli che sono costituiti da elementi grandissimi, lasciano nella loro costituzione un vuoto grandissimo, e i corpi piccolissimi un vuoto brevissimo. E il radunarsi della condensazione spinge i piccoli negli interstizi dei grandi. Dunque, ponendosi i piccoli accanto ai grandi, e i minori separando i maggiori e i maggiori comprimendo i minori, tutti vengono trasportati sopra e sotto verso i loro luoghi. *[C]* Infatti, mutando la grandezza, ciascuno muta anche il luogo in cui deve stare.

Così, per queste ragioni, conservandosi sempre la produzione della difformità, produce sempre il movimento di questi corpi, il quale è e sarà continuamente.

Varietà di forme del fuoco, dell'aria e dell'acqua

Dopo queste cose, bisogna pensare che sono numerose le specie di fuoco, come la fiamma e ciò che deriva dalla fiamma e non brucia, ma offre luce agli occhi, e ciò che, quando si sia spenta la fiamma, *[D]* ne rimane nei corpi arroventati.

E, allo stesso modo, dell'aria c'è la parte purissima, che viene chiamata con il nome di etere, e quella invece torbidissima, che si chiama nebbia e tenebra; e ci sono altre specie senza nome, che si generano a causa della disuguaglianza dei triangoli.

E le specie dell'acqua si distinguono in due. In primo luogo la specie liquida e quella fusibile. La specie liquida, pertanto, poiché è costituita dalle specie d'acqua che sono piccole e disuguali, è mossa e da se stessa e ad opera di altri, a causa della difformità del carattere essenziale della sua forma. *[E]* Invece l'altra, che deriva da elementi grandi e uniformi, è più stabile di quella, ed è grave, perché a causa dell'uniformità è compatta; ma, per l'azione del fuoco che la penetra e la scioglie, perde uniformità, acquista maggior movimento, e, diventata più mobile, viene spinta dall'aria vicina ed espansa sulla terra. E si è denominato fondersi il demolirsi della sua massa, e fluire il suo scorrere sopra la terra, denominazioni che si riferiscono a ciascuna di queste due affezioni. *[59 A]* E di nuovo, uscendo il fuoco di lì, in quanto non esce nel vuoto, l'aria vicina, spinta da esso e a sua volta sospingendo la massa liquida ancora mobile verso i luoghi lasciati dal fuoco stesso,

la comprime in se medesima. Ed essa, così compressa, riprende di nuovo l'uniformità, in quanto se ne è andato il fuoco che è artefice della difformità, ed è in condizione di ridiventare identica a se medesima. E l'allontanamento del fuoco è stato denominato raffreddamento. E il condensarsi, allontanatosi quello, è stato denominato solidificarsi.

Formazione dell'adamante, dell'oro, del rame e del verderame

Ora, di tutte queste *[B]* che abbiamo chiamato acque fusibili, quella che è densissima, essendo costituita di parti sottilissime e uniformissime, specie che ha una unica forma omogenea che congiunge il colore lucente e il giallo, e che è preziosissima ricchezza, è l'oro, che, filtrando attraverso la pietra, diventa solido. E il nodo dell'oro, che per la sua densità è durissimo e di color nero, fu chiamato adamante.

E quello che è vicino all'oro per le sue parti, ma che ha più di una specie, e che per densità è più denso dell'oro, ed ha una parte piccola e sottile di terra in modo da essere più duro, *[C]* ma che è più leggero per il motivo che ha dentro di sé grandi intervalli, è una specie di acque lucenti e condensate, che consolidandosi ha dato origine al rame.

Invece, la parte di terra che si è mescolata con esso, quando, invecchiatisi, di nuovo si separano fra di loro, divenendo visibile da sola, si chiama verderame.

Le conoscenze fisiche sono probabili e non necessarie

Sulle altre cose di questo genere, non è una cosa complicata discutere ancora, seguendo la forma dei discorsi probabili[86]. E qualora uno, per riposo, mette da parte i ragionamenti su ciò che è sempre, e, perseguendo ragionamenti probabili sul divenire, *[D]* si procurasse un piacere che non gli dia poi pentimento, costui si procurerebbe un gioco moderato e ragionevole nella vita.

E ora, lasciandoci andare per questa via, dopo questo che s'è detto, esporremo su queste stesse cose le altre probabilità nel modo che segue.

Le varie forme dell'acqua

L'acqua mescolata a fuoco, quella liquida che si dice fluida per il movimento e il corso che assume scorrendo sopra la terra, e si dice anche molle, perché le sue basi, essendo meno stabili di quelle della terra, cedono. Ebbene, quest'acqua, allorché, separandosi dal fuoco e dall'aria e rimane sola, *[E]* diviene più uniforme, e a causa dell'uscire fuori di essi, si comprime in se stessa. E, così condensatasi, quella che al di sopra della terra subisce questo in grado massimo, si chiama grandine; quella che lo subisce sulla terra si chiama, invece, ghiaccio. E quella che subisce questo in grado minore e si coagula a metà, se è al di sopra della terra si chiama neve. E se si condensa invece sulla terra generandosi dalla rugiada, si chiama brina.

La maggior parte delle specie di acqua che sono mescolate fra di loro, prese tutte insieme nel loro genere, *[60 A]* in quanto sono filtrate attraverso le piante della terra, si dicono succhi. Ma, per le mescolanze, essendo ciascuno di questi diverso dagli altri, molti costituirono specie senza nome; ma quattro, ossia le specie che contengono fuoco, essendo note più di tutte, ricevettero nomi.

Quella che è capace di scaldare l'anima insieme al corpo, è il vino. Quella che è liscia e atta a dividere l'ottica visuale e perciò è brillante a vedersi, lucida e splendente, è la specie oleosa, vale a dire la pece, l'olio di ricino e l'olio stesso, e tutte le altre cose che hanno il potere di queste.

Quella specie che si dilata *[B]* nella misura in cui lo comporta la natura

degli organi della bocca, e per questa capacità produce la dolcezza, ricevette in generale il nome di miele.

È quella che col suo ardere discioglie le carni, specie che produce la schiuma, distinta da tutti gli altri succhi, venne denominata fermento[87].

Le varie forme di terra mescolate in vari modi con l'acqua

Delle specie della terra, poi, quella che è filtrata attraverso l'acqua diventa corpo pietroso nel modo che segue.

L'acqua mescolata con la terra, quando nella mescolanza si frammenta, si tramuta nella forma dell'aria; e, una volta che sia diventata *[C]* aria, sale verso il luogo che è suo. Ma, poiché intorno non c'era nessun vuoto, essa spinge l'aria vicina. E siccome questa è pesante, spinta e diffusa attorno alla massa della terra, la comprime fortemente e la spinge nelle sedi dalle quali proveniva la nuova aria. E la terra insieme all'acqua, compressa dall'aria in modo indissolubile, diventa pietra: più bella quella lucida formata di parti uguali e uniformi, più brutta quella opposta.

Invece, quella che ad opera della velocità del fuoco viene privata di ogni umidità *[D]* e si condensa in un corpo più secco di quella, dà origine a quella forma che chiamiamo con il nome di argilla. Succede anche che, essendo rimasta dell'umidità, la terra che si sia fusa per il fuoco, dal momento in cui si raffredda diventi pietra di color nero.

Di quelle due specie di terra e acqua, poi, che in questi stessi modi vengono private nella loro mescolanza di molta acqua, poiché constano di parti di terra più sottili e sono salate, quando diventino semisolide e restino ancora solubili dall'acqua, generano, da un lato, la specie del nitro, che serve a purificare dall'olio e dalla terra, dall'altra, invece, generano il corpo dei sali, *[E]* che è ben adatto ai cibi per il senso della bocca, che è gradito agli dèi a giusta ragione della legge[88].

Invece, quei composti di terra e di acqua che non sono solubili dall'acqua, mentre lo sono invece dal fuoco, sono formati in questo modo per il motivo che segue.

Né il fuoco né l'aria fondono una massa di terra. Infatti, fuoco e aria sono formati di parti più piccole degli interstizi della composizione della terra, e passando attraverso tanta ampiezza di spazio senza far forza, la lasciano non sciolta e non la fondono. Invece, poiché le parti dell'acqua sono per loro natura maggiori, provocando l'uscita con forza, la sciolgono e la fondono. *[61 A]*

Dunque, solo l'acqua scioglie la terra non compatta a forza. Se la terra è invece compatta, non c'è nulla che la sciolga, eccetto il fuoco, perché la penetrazione in essa non è concessa a nient'altro, eccetto che al fuoco.

E così la condensazione dell'acqua, quando è a massima forza[89], solamente il fuoco la può dissolvere; invece, quando è più debole, la dissolvono sia il fuoco sia l'aria, quest'ultima inserendosi fra i vuoti, quello anche fra i triangoli.

Infine l'aria, se è condensata a forza, non c'è nulla che la sciolga, tranne che nei suoi elementi; invece, se condensata a forza, solamente il fuoco può fonderla.

Nei corpi formati dalla mescolanza di terra e di acqua, fino a quando *[B]* l'acqua occupi gli interstizi della terra compressi essi pure a forza, le parti dell'acqua che giungessero dal di fuori, non trovando modo di entrare e scorrendo intorno all'intera massa, la lasciano non fusa. Invece, le parti del fuoco, dal momento che entrano negli interstizi delle acque, agendo sull'acqua come l'acqua agisce sulla terra, sono esse sole le cause che fanno sì che il corpo mosso, fusosi, diventi scorrevole.

E avviene che alcuni di questi corpi

abbiano meno acqua che terra, e questi costituiscono tutta la specie di pietre trasparenti *[C]* e tutte le pietre che si dicono fusibili. Invece altri hanno maggior acqua, e sono tutti quei corpi che hanno forma di cera e che sono resinosi.

Le specie che sono varie per le forme, le mescolanze e le trasformazioni delle une nelle altre, sono state illustrate a sufficienza.

Origine e caratteristiche delle impressioni sensibili: caldo e freddo, duro e molle

Ora bisogna chiarire le impressioni che se ne hanno e per quali cause si generino.

In primo luogo, tutte le specie di cui si parla devono sempre avere una sensazione corrispondente. Ma non abbiamo ancora parlato espressamente della generazione della carne e delle cose che riguardano la carne, né della parte mortale dell'anima[90]. Ma non si può parlare in maniera conveniente di queste cose indipendentemente *[D]* dalle impressioni sensibili, né di queste senza di quelle. E forse non è possibile parlarne insieme. Pertanto, conviene trattare, prima, di un gruppo delle due questioni, mentre sull'altro gruppo di questioni, posto come secondo, torneremo più avanti. Dunque, per parlare delle impressioni subito dopo le specie corrispondenti, parliamo, prima di tutto, di quelle che riguardano il corpo e l'anima.

E in primo luogo, dunque, vediamo perché diciamo che il fuoco è caldo, esaminando il problema nel seguente modo, ossia considerando la separazione e la cesura che si produce ad opera di essi nel nostro corpo. *[E]* Infatti, che l'impressione del fuoco sia qualcosa di acuto, lo sentiamo tutti. E bisogna rilevare la sottigliezza degli spigoli e l'acutezza degli angoli e la piccolezza delle parti e la rapidità del movimento: per tutte queste cose essendo il fuoco veemente e tagliente in modo acuto, taglia sempre ciò in cui si imbatte. *[62 A]* E bisogna ricordare altresì la generazione della forma di esso, in quanto è soprattutto questa natura e non un'altra, che, dividendo i nostri corpi e sminuzzandoli in piccole parti, produce questa impressione che ora chiamiamo calore, e insieme il suo nome.

L'impressione contraria a questa è chiara; tuttavia, non la si deve lasciare senza spiegazione. Infatti, le parti grandi dei liquidi che stanno intorno al corpo, penetrano dentro e respingono le più piccole; ma non potendo penetrare nei luoghi di queste, comprimono insieme il nostro umore, *[B]* e, per uniformità e compressione, da difforme ed agitato lo rendono immobile e lo solidificano. Ma esso, compresso contro natura, lotta secondo natura, respingendo se stesso in senso opposto. E a questa lotta e a questo scuotimento venne dato il nome di tremito e di brivido. E a questa impressione nel suo insieme e a ciò che la produce venne dato il nome di freddo.

Duro, invece, viene detto ogni corpo a cui la nostra carne cede; e molle viene detto quello che, invece, cede alla carne. E così anche riferendosi ai rapporti dei corpi fra loro.

Cede, poi, quel corpo che sta su basi piccole. Quello che sta, invece, *[C]* su basi quadrangolari, essendo solidamente piantato, risulta specie assai resistente[91], e anche quella che, raggiungendo la più elevata densità, può diventare resistente in sommo grado.

Pesante e leggero, alto e basso

Il pesante e il leggero potrebbero venir spiegati con la massima chiarezza, esaminandoli in relazione a ciò che si chiama basso e alto. Infatti, non è in alcun modo giusto pensare che ci siano in natura due luoghi opposti che si dividano tra loro l'universo in due

parti, l'uno in basso, verso il quale vengono trasportate tutte le cose che abbiano una massa corporea, e l'altro in alto, verso il quale tutto va suo malgrado. Infatti, il mondo intero *[D]* essendo di forma sferica, tutte le cose che distano ugualmente dal centro, sono all'estremità, e per natura debbono essere all'estremità tutte allo stesso modo; e a sua volta il centro, distando dagli estremi nella stessa misura, si deve considerare come opposto a tutte.

Ora, poiché il mondo è fatto così per sua natura, quale mai delle parti di cui si è detto sarà quella che si potrebbe chiamare come alta oppure come bassa, senza sembrare di attribuire ad essa un nome che in realtà non le conviene affatto? Infatti, il luogo che nel mondo risulta essere al centro, non è giusto che si dica che per natura sia né il basso né l'alto, ma bisogna che si dica che è nel centro. E quello che è tutto intorno non è il centro né ha alcuna sua parte che sia in rapporto differente rispetto ad un'altra che sia dalla parte opposta rispetto al centro. E quando una cosa per sua natura è uniforme in tutte le parti, come si potrebbe imporre ad essa dei nomi contrari, e ritenere di dire bene? Infatti, se nel centro dell'universo ci fosse un corpo solido *[63 A]* equilibrato, esso non potrebbe mai portarsi verso nessuna delle estremità, perché esse sono da ogni parte uniformi. Ma se uno camminasse circolarmente intorno ad esso, fermandosi molte volte in punti opposti, dovrebbe denominare basso e alto lo stesso luogo di esso.

Dunque, essendo l'universo, come ora si è detto, di forma sferica, sostenere che un luogo di esso è in basso e uno in alto non è cosa sensata.

Ma da dove siano sorti questi nomi, e applicandoli a quali cose noi ci siamo abituati a dividere così anche tutto il mondo e a parlarne in questo modo, *[B]* su questo dobbiamo metterci d'accordo, muovendo dai seguenti presupposti.

Se qualcuno salisse nel luogo dell'universo che è toccato soprattutto alla natura del fuoco, dove risulta altresì radunata la maggior quantità di esso e verso la quale tende ogni altro fuoco, e avendo possibilità di far questo, togliesse delle parti del fuoco e dopo averle poste sulle bilance le pesasse, allora quando alzasse il giogo e tirasse a forza il fuoco verso l'aria differente da esso, *[C]* è evidente che la parte più piccola cederebbe più facilmente alla forza che non quella più grande. Infatti, quando due cose sono sollevate insieme da una unica forza, è necessario che la più piccola ceda maggiormente, e che la più grande, opponendo resistenza, ceda il meno alla forza, e che il molto si dica pesante e che si porti in giù, e il poco si dica leggero e che si porti in su.

Ora, questa medesima cosa noi costatiamo anche operando in questo nostro luogo. Infatti, stando noi sopra la terra, quando pesiamo su due piatti della bilancia sostanze terrestri o anche vera terra, le tiriamo a forza e contro natura verso l'aria che ne è difforme, mentre e l'una e l'altra *[D]* tendono ad afferrarsi a ciò che è loro congenere. In questo caso, ciò che è più piccolo cede a chi fa violenza più facilmente di ciò che è più grande e più presto va verso ciò che è difforme. Perciò lo chiamiamo leggero, e il luogo verso cui lo forziamo, lo diciamo alto; e l'opposto lo diciamo, invece, pesante e basso.

Dunque, è necessario che queste cose stiano fra loro in un differente rapporto, perché la massa principale di ciascuna specie occupi un luogo differente e contrario rispetto alle altre. Infatti, se consideriamo ciò che è leggero in un luogo in rapporto a ciò che è leggero in un luogo opposto *[E]* e il pesante in rapporto al pesante, e il basso in rapporto al basso e l'alto in

rapporto all'alto, bisognerà riconoscere che tutte queste cose divengono e sono tra loro opposte ed oblique e del tutto differenti. Riguardo a tutto ciò, bisogna riconoscere questo, ossia che la tendenza che ciascuno ha verso ciò che gli è congenere, fa chiamare pesante il corpo che ad esso viene trasportato, e basso il luogo verso cui questo si trasporta, e fa invece chiamare in modo contrario ciò che sta in rapporto contrario[92].

Il liscio e il rugoso

Intorno a queste cose, queste siano le cause che sosteniamo.

Delle affezioni, poi, del liscio e del rugoso, chiunque, se fa attenzione, è capace di dirne la causa ad altri. Infatti, la durezza, mista alla difformità, produce il rugoso, mentre *[64 A]* l'uniformità, mista a densità, produce il liscio.

I piaceri e i dolori

Ma ci resta ancora da trattare di una cosa importantissima riguardo alle affezioni comuni a tutto il corpo, ossia della causa dei piaceri e dei dolori, e in relazione alle affezioni di cui abbiamo discusso, e in relazione a quante, producendo sensazioni nelle singole parti del corpo, comportano, di conseguenza, dei dolori e dei piaceri.

Pertanto, prendiamo in esame le cause che riguardano ogni affezione sensibile e non sensibile, richiamando alla memoria quello che *[B]* abbiamo distinto nei ragionamenti precedenti[93] sulla natura che si muove facilmente e su quella che si muove difficilmente. Infatti, questo è il metodo con il quale bisogna perseguire tutte quelle cose che ci proponiamo di raggiungere. Infatti, ciò che per natura si muove facilmente, quando gli sopraggiunge una affezione anche lieve, le sue singole parti la trasmettono in cerchio le une alle altre, riproducendo la medesima cosa fino al momento in cui, giunte alla ragione, le annuncino la potenza dell'agente. Invece il suo contrario, essendo stabile e non procedendo secondo nessun cerchio, subisce soltanto l'affezione, *[C]* ma non muove nessun'altra delle cose vicine, di modo che, non trasmettendo alcune parti ad altre la prima affezione ricevuta, questa resta in essa immobile per tutto il vivente e chi la subisce non la sente. Queste cose si verificano per le ossa e per i capelli e per tutte le altre parti che abbiamo in noi composte di terra. Invece, le cose che si sono dette prima valgono specialmente per la vista e per l'udito, perché in esse c'è una potenza assai grande di fuoco e di aria.

La questione del piacere e del dolore va pensata nel modo che segue.

Una affezione contro natura e *[D]* violenta che abbia luogo in noi di colpo, è dolorosa. Invece, quella che di colpo ritorni allo stato naturale è piacevole, mentre quella che si produce pian piano e a poco a poco non è colta sensibilmente, e il contrario succede per quelle contrarie a queste.

Invece, tutto quello che si produce con facilità è colto dalla sensazione in sommo grado, ma non partecipa del dolore e del piacere, come per esempio le impressioni della visione, la quale, come è stato sopra detto[94], di giorno diventa un corpo a noi connaturato. Infatti, alla vista le incisioni e le bruciature e tutte quante le altre affezioni che riceve, non provocano dolori, né *[E]* prova piacere quando essa torna di nuovo alla forma di prima. Invece prova sensazioni grandissime e chiarissime, a seconda delle affezioni che riceve e a seconda delle cose che essa, uscendo, raggiunge. Infatti, non c'è violenza né nella sua dilatazione né nella sua contrazione.

Invece, i corpi che risultano costituiti di parti maggiori, cedendo a mala pena all'agente e diffondendo all'intero animale i movimenti, provano pia-

ceri e dolori: quando si alterano provano dolori, *[65 A]* e piaceri quando di nuovo si riportano alla condizione di prima.

Quegli organi che subiscono le loro perdite e i loro svuotamenti a poco a poco, ma subiscono i riempimenti di colpo e in grande abbondanza, rimanendo insensibili allo svuotamento e sensibili al riempimento, non producono dolori alla parte mortale dell'anima, ma piuttosto grandissimi piaceri. E questo risulta molto evidente a proposito dei buoni odori.

Invece, quelle parti che si differenziano di colpo, e a poco a poco e a mala pena *[B]* di nuovo si ricostituiscono nello stato di prima, producono effetti contrari rispetto a quelli di prima. E queste cose risultano evidenti nelle bruciature e nelle ferite del corpo.

E delle affezioni comuni a tutto il corpo e dei nomi che vengono attribuiti alle cose che le producono, si è detto a sufficienza.

I sapori

Ora bisogna cercare di dire, per quanto è possibile, di quelle cose che avvengono nelle parti speciali del nostro corpo, sia delle affezioni sia delle cause che le producono. *[C]* In primo luogo bisognerà chiarire, nella misura del possibile, ciò che nei precedenti discorsi[95], parlando dei succhi abbiamo lasciato da parte, ossia delle impressioni che sono proprie della lingua.

E anche queste impressioni risulta che avvengono, così come la maggior parte delle altre, per mezzo di certe contrazioni e separazioni, e che dipendono, più che le altre, dalle asprezze e dalle levigatezze. Infatti, tutte quante le parti porose che penetrano all'interno delle piccole vene, che, come elementi di riferimento della lingua, *[D]* si distendono fino al cuore come incontrando le parti umide e molli della carne e sciogliendosi, provocano contrazioni delle piccole vene e le disseccano, e quelle che sono più aspre sembrano acerbe e le meno aspre sembrano acri.

E quelle che sono detergenti e puliscono la lingua tutta quanta, allorché fanno questo oltre misura e si estendono tanto da corroderne la natura, come fa la potenza del nitro[96], *[E]* ebbene, tutte queste si chiamano amare. Invece, quelle che sono di minor forza rispetto alla capacità del nitro ed esercitano attività detergente in maniera moderata, le sentiamo salate senza acidità e senza amarezza e risultano a noi più gradite.

Quelle, poi, che, partecipando del calore della bocca vengono da esso mitigate, infuocandosi, e a loro volta infuocando ciò che le ha riscaldate, vengono portate dalla leggerezza in su verso i sensi della testa, e tagliano *[66 A]* tutte le cose in cui si imbattono; tutte queste per queste loro potenze si chiamano piccanti[97].

D'altra parte, quelle sostanze che prima vengono assottigliate dalla putrefazione e che penetrano nelle vene strette, incontrando le parti terrose e quelle aeree, e che sono qui presenti in una proporzione che permette loro di agitarle e di farle mescolare reciprocamente; e, mescolate, queste parti si incontrano e si insinuano le une nelle altre in modo da produrre altre cavità che avvolgono intorno le parti che entrano. *[B]* E distendendosi intorno all'aria una umidità concava, talora terrosa e talora pura, generano vasi umidi di aria o gocce di acque cave e rotonde.

E quelle di acqua pura che sono diafane e hanno il nome di bolle, mentre quelle di acqua terrosa agitata insieme ed effervescente, si chiamano schiume e fermentazioni. E ciò che è causa di queste affezioni si dice acido.

L'affezione contraria a tutte queste insieme di cui abbiamo detto, *[C]* nasce da una causa contraria. Quando le

cose che entrano in bocca, sciolte nella umidità che c'è in essa, essendo connaturate al modo di essere della lingua, rendano liscio, appianando ciò che era diventato aspro, e rilassino ciò che contro natura si era contratto o diffuso, e ristabiliscano in modo conforme a natura quanto più è possibile: ebbene, ogni rimedio di questo genere delle impressioni violente, a tutti piacevole e gradito, si chiama dolce. *[D]*

E su ciò basti questo che s'è detto.

Gli odori

Per quanto concerne, poi, la capacità delle narici, non vi sono specie da distinguere. Infatti, ognuno degli odori è un genere dimezzato e nessuna forma è strutturata in modo proporzionale da avere un qualche odore. Le nostre vene che sono destinate a queste cose, sono molto strette per le forme della terra e dell'acqua, e troppo larghe per quelle del fuoco e dell'aria. Perciò, di nessuno di questi elementi nessuno ha mai percepito alcun odore, ma gli odori si formano sempre di cose che si bagnano, o che infracidiscono o che si sciolgono, o che evaporano.

Infatti, mutandosi *[E]* l'acqua in aria e l'aria in acqua, gli odori si formano durante il passaggio intermedio di questi elementi, e sono tutti quanti o fumo o nebbia. E di questi quello che passa da aria in acqua è nebbia, e quello che passa da acqua in aria è fumo. Perciò, tutti gli odori sono più sottili dell'acqua e più grossi dell'aria. E questo è evidente quando qualcuno, per un'ostruzione che ha luogo nella sua respirazione, tiri a forza l'aria dentro di sé. Infatti, in tal caso, nessun odore fluisce con essa, e l'aria segue da sola privata di tutti gli odori. *[67 A]*

Per questo, dunque, le varietà degli odori sono senza nome, ossia perché esse non constano di molte specie né di semplici specie, ma si chiamano nei due modi che soli si possono distinguere, cioè il gradevole e lo sgradevole, l'uno che produce irritazione e violenza in tutta quanta la cavità che sta a mezzo fra il capo e l'ombelico, l'altro che la ammorbidisce e la restituisce gradevolmente al suo stato naturale.

I suoni

Passando, poi, all'esame di un terzo tipo di sensazioni che possediamo, quelle che riguardano l'udito, *[B]* dobbiamo dire da quali cause si generino le impressioni che lo riguardano.

In generale, pertanto, stabiliamo che il suono sia l'urto che si trasmette attraverso le orecchie ad opera dell'aria, del cervello e del sangue fino all'anima, e che il movimento che si genera dall'urto, incomincia dal capo e termina alla sede del fegato, sia l'udito. E stabiliamo, poi, che sia acuto il suono che è veloce, e che sia più grave, invece, quello che è più lento, e uguale e dolce quello uniforme, e aspro quello contrario, *[C]* e grande quando sia molto e nel caso contrario piccolo.

Per quanto riguarda, poi, i loro accordi, bisognerà parlarne nelle discussioni che seguiranno[98].

I colori

Ci resta ancora un quarto genere di impressioni che riguarda il sensibile e che bisogna specificare, in quanto contiene in sé numerose varietà. Noi abbiamo chiamato queste, nel loro insieme, colori. Questi sono fiamma proveniente dai singoli corpi, che ha particelle proporzionate alla visione, in modo da generare sensazioni.

Della visione, poi, abbiamo detto in precedenza[99] quali siano le cause che la generano. *[D]*

Ora, per quanto concerne i colori, questo sembra più probabile, e sarebbe opportuno discuterne in un discorso conveniente.

Le particelle che provengono dalle altre cose e che incontrano la vista, sono, alcune, più piccole, altre, inve-

ce, più grandi; ed alcune sono uguali alle parti della vista medesima. Ora, le uguali non sono sensibili, e le diciamo diafane; invece, le maggiori e le minori, le une contraendo e le altre dilatando la vista, agiscono come le calde e le fredde sulla carne, e *[E]* sulla lingua le acerbe e tutte quelle che producono calore e che abbiamo chiamate piccanti.

E le bianche e le nere sono fortemente imparentate a queste, producendo le stesse impressioni in un altro genere, e che ci sembrano differenti per le cause precisate.

Pertanto, bisogna porre i nomi in questa maniera: ciò che dilata la vista bisogna chiamarlo bianco, mentre il suo contrario bisogna chiamarlo nero. Invece, quando un moto più rapido di un fuoco di genere diverso si incontra con il fuoco visivo e lo dilata fino sugli occhi, e, separando a forza e sciogliendone i canali, *[68 A]* fa versarne fuori il fuoco e in abbondanza quell'acqua che chiamiamo lacrime, esso è pur sempre fuoco che viene in senso contrario. E un fuoco balza fuori dall'occhio come da folgore, e l'altro penetra, e per l'umidità si spegne. In questo rimescolamento si generano tutti i tipi di colori, e questa impressione la chiamiamo barbaglio, e quello che la produce lo chiamiamo brillante e raggiante. *[B]*

Quel genere di fuoco, poi, che è in mezzo a questi, giunge fino all'umore degli occhi e si mescola con esso, ma non è scintillante: a tale raggio del fuoco che si mescola attraverso l'umore, e che produce un colore sanguigno, diamo il nome di rosso.

Il colore splendente, poi, mescolato al rosso e al bianco genera il giallo. Ma il dire in che misura debba essere ciascuno non è cosa ragionevole neppure se lo si sapesse, perché nessuno sarebbe veramente in grado di esprimere in maniera sufficiente alcuna ragione necessaria e nemmeno alcuna probabile.

Il rosso, poi, *[C]* mescolato al nero e al bianco, dà origine al purpureo. Si origina, invece, il colore bruno, quando si aggiunga altro nero a questi colori mescolati e bruciati.

Il rosso arancione, poi, nasce dalla mescolanza di giallo e di grigio mentre il grigio nasce dalla mescolanza di bianco e di nero, e il color ocra dalla mescolanza di bianco e di giallo.

Il bianco, poi, combinandosi con lo splendente e incontrandosi con il nero carico, produce il colore turchino; e il turchino, mescolandosi con il bianco, produce il celeste, mentre, mescolandosi al nero, il verde tenero. *[D]*

Per quanto riguarda gli altri colori, da queste cose che si sono dette, è abbastanza chiaro a quali mescolanze si possono assimilare, mantenendo il discorso probabile.

Conclusioni sulla seconda parte e richiamo dei concetti metafisici di base

Ma se qualcuno volesse esaminare queste cose, in base ai dati di fatto, non riconoscerebbe la differenza che c'è fra la natura umana e quella divina, ossia che Dio possiede in misura adeguata la scienza e ad un tempo la potenza di mescolare molte cose in unità e di nuovo di scioglierle dall'unità in molte[100]; ma non c'è nessuno degli uomini, ora, che sappia fare né l'una né l'altra cosa, né ci sarà mai in avvenire. *[E]*

Tutte queste cose, così realizzate di necessità, l'Artefice di ciò che è bellissimo e ottimo le prese allora nelle cose che nascevano, allorché generò il dio che basta a se stesso ed è perfettissimo, facendo uso di esse come di cause ausiliarie, mentre il bene lo realizzava egli stesso in tutte le cose che nascevano.

Pertanto, bisogna distinguere due specie di cause, l'una necessaria e l'altra invece divina[101]; e la divina bisogna ricercarla in tutte le cose *[69 A]* al fine

di vivere felici nella misura in cui alla nostra natura è possibile, e la necessaria in virtù della divina, comprendendo che, senza di questa, non è possibile scorgere quella da sola, alla quale ci applichiamo, e neppure possiamo coglierla o partecipare di essa in altra maniera.

Terza parte del discorso di Timeo. La natura dell'uomo

Dunque, poiché dinanzi a noi come agli artefici stanno due generi di cause come il materiale in base al quale bisogna comporre il resto del discorso, torniamo nuovamente in breve da principio[102]. Riportiamoci brevemente a quel punto da cui siamo partiti per giungere qui, e cerchiamo di porre al discorso una conclusione *[B]* che vada bene con dei discorsi precedenti.

Richiamo dell'attività produttrice del Demiurgo che porta le cose dal disordine all'ordine

Come s'è detto anche da principio[103], poiché queste cose erano disordinate, il Dio introdusse proporzioni in ciascuna e con se stessa e in rapporto con le altre, quante e dove era possibile che fossero in questo rapporto proporzionato e simmetrico.

Infatti, allora, non c'era nessuna cosa che partecipasse, se non per caso, a questi giusti rapporti e proporzioni; e non c'era assolutamente nulla che meritasse di essere denominato con il nome delle cose che ora sono chiamate con questo nome, come fuoco, acqua o altro del genere. Ma tutte queste cose egli, *[C]* da principio, le ordinò, e, in seguito, da queste costituì questo universo, vivente unico che include in sé tutti i viventi, mortali e immortali.

E delle realtà divine egli stesso fu Artefice; invece il compito di produrre le realtà mortali fu da lui affidato a quegli esseri che aveva prodotti[104].

La produzione dell'anima irascibile da parte degli dèi creati e sua collocazione nel torace

E costoro, imitandolo, dopo aver ricevuto il principio immortale dell'anima[105], formarono intorno ad essa il corpo mortale, e le diedero tutto questo corpo come un veicolo[106], e costituirono, inoltre, dentro al corpo un'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé terribili ed inevitabili *[D]* passioni: in primo luogo il piacere, esca di male grandissima, e inoltre i dolori, che mettono in fuga i beni, e inoltre l'audacia ed il timore, che sono consiglieri senza senno, e la collera, che è difficile da placare, e la speranza che si lascia facilmente sedurre. E mescolando queste cose con la sensazione che è priva di ragione e con l'amore che rischia tutto, composero, secondo necessità, la stirpe mortale.

Per queste ragioni, avendo timore di contaminare il divino più dello stretto necessario, separatamente da quello collocarono il mortale in *[E]* un'altra dimora del corpo, costituendo un istmo e una delimitazione fra la testa ed il petto, ponendo in mezzo ad essi il collo, affinché avesse luogo la separazione. Dunque, nel petto e in quello che si chiama torace, collocarono la specie mortale dell'anima.

E poiché una parte di essa aveva una natura migliore, e, invece, l'altra parte aveva una natura peggiore, barricarono la cavità del torace, come si fa separando l'abitazione delle donne da quella degli uomini, *[70 A]* ponendovi nel mezzo il diaframma.

Pertanto, la parte dell'anima, che partecipa del coraggio e dell'ira, essendo bramosa di vittoria[107], la stanziarono più vicina alla testa fra il diaframma e il collo, in maniera che, potendo dare ascolto alla ragione, con forza reprimesse insieme con essa la razza delle passioni, qualora essa non

acconsentisse ad ubbidire in nessun modo alla ragione e al comando dell'Acropoli.

Il cuore, i polmoni e le loro funzioni

Il cuore, poi, *[B]* nodo delle vene e sorgente del sangue che circola con impeto per tutte le membra, lo posero nella posizione di guardia, in modo che, allorché ribollisse la potenza dell'ira, avvertendo la ragione che si compie qualche opera ingiusta nei confronti delle membra, dal di fuori, o anche da parte delle passioni, dal di dentro, rapidamente, mediante tutti i canali, tutto ciò che nel corpo è sensibile, percependo le esortazioni e le minacce, diventasse ubbidiente e le seguisse completamente, e in questo modo alla parte migliore di tutte *[C]* lasciassero il dominio.

Al battere del cuore, poi, nell'attesa dei pericoli e all'eccitarsi dell'ira, prevedendo gli dèi che tutta questa eccitazione delle parti irascibili doveva generarsi dal fuoco, per procurare un soccorso, piantarono dentro la figura del polmone, che in primo luogo è molle e senza sangue, ed inoltre ha all'interno degli alveoli preparati come quelli di una spugna, affinché, ricevendo il fiato e la bevanda, *[D]* portando rinfresco, procurasse al cuore respiro e sollievo nell'ardore.

Perciò scavarono i canali della trachea nel polmone, e collocarono questo intorno al cuore come un materiale morbido, affinché, quando l'ira giungesse al culmine nel cuore stesso, questo, balzando su cosa morbida e ricevendone refrigerio, con minor fatica potesse prestare maggiormente servizio alla ragione insieme con la parte irascibile dell'anima.

L'anima appetitiva e le sue funzioni

La parte dell'anima che appetisce cibi e bevande e quanto la natura stessa del corpo ha bisogno, *[E]* la collocarono nella posizione di mezzo tra il diaframma ed il confine dell'ombelico, costruendo in tutto questo luogo come una mangiatoia per il nutrimento del corpo. E la legarono qui come una bestia selvaggia, che, però, era necessario nutrire, essendo con noi congiunta, se pure la stirpe mortale doveva esistere[108].

Dunque, affinché, pascendosi sempre alla mangiatoia e dimorando il più possibile lontana dalla facoltà che delibera, apportasse turbamento nel minor grado possibile e permettesse *[71 A]* che quella che è la parte migliore dell'anima deliberasse con tranquillità intorno a ciò che giova a tutto il corpo nel suo insieme e nelle singole parti, per queste ragioni le assegnarono la collocazione in quel luogo.

Il fegato

Ma sapendo che questa parte dell'anima non avrebbe compreso la ragione, e che, se anche, in certo senso, ne avesse qualche sensazione, non sarebbe proprio della sua natura di curarsi delle ragioni, e che di notte e durante il giorno sarebbe stata allettata soprattutto da immagini e da parvenze, un dio, fatto un progetto contro di questo, *[B]* compose la figura del fegato e la collocò nella sua dimora.

E fece in modo che fosse denso e lucido e dolce, e avesse anche amarezza, affinché la potenza dei pensieri che proviene dall'intelligenza, riflettendosi in esso come in uno specchio che riceve le forme e fa vedere le immagini, facesse paura alla parte concupiscibile dell'anima. E questo avviene quando, servendosi dell'amarezza affine, quella potenza, penetrando grave e minacciosa, mescolandola rapidamente per tutto il fegato, manifesti i colori della bile, e, comprimendolo, lo renda tutto rugoso e ruvido, *[C]* mentre piegando e contraendo il lobo, e ostruendo e chiudendo i serbatoi e le porte, provoca dolori e nausee.

Al contrario, quando una ispirazione con mitezza, provenendo dalla intelligenza, vi dipinge le immagini contrarie, portando riposo all'amarezza senza muovere e senza toccare la natura a sé contraria, fa uso nei confronti del fegato della dolcezza che è connaturata e riduce tutte le parti *[D]* diritte, libere e lisce, allora tale ispirazione rende mansueta e serena la parte dell'anima che si trova presso il fegato, in maniera che durante la notte abbia una disposizione conveniente e durante il sonno faccia uso della divinazione, perché non partecipa di ragione e di saggezza.

La divinazione e il suo collegamento con il fegato

Coloro che ci hanno formato, infatti, si ricordarono dell'ordine dato loro dal padre, allorché comandò che la stirpe umana venisse fatta nella misura del possibile ottima, e così hanno corretto anche la parte di minor valore di noi, *[E]* e affinché in qualche modo cogliesse la verità, posero appunto in questa parte la divinazione.

E c'è una prova sufficiente che un dio diede la divinazione a quella parte dell'uomo che è priva di ragione. Infatti, nessuno raggiunge una divinazione ispirata e veritiera quando si trovi in stato di ragione, ma quando durante il sonno la facoltà della coscienza rimane legata, o quando, per qualche malattia o per qualche furore divino, esce fuori di sé[109].

Invece, è una caratteristica dell'uomo che è in senno il riflettere, ricordando le cose dette o in sogno o in veglia dalla natura divinatrice ed in stato di ispirazione, *[72 A]* e inoltre interpretare con il ragionamento tutte quante le immagini che sono state viste, distinguendo rispetto a che cosa e per chi significhino qualcosa di male o di bene futuro o passato o presente. Infatti, colui che è invasato, finché permane in questa situazione, non è in grado di giudicare da se stesso né le sue visioni né le sue parole. Ma si dice da un pezzo e si dice bene che è proprio solo del saggio fare e conoscere le cose che gli sono proprie e se medesimo[110].

E quindi è legge il porre i vati *[B]* come interpreti delle divinazioni ispirate. E questi alcuni li chiamano indovini, del tutto ignari del fatto che essi sono soltanto interpreti di parole e di visioni enigmatiche e non indovini; e perciò potrebbero chiamarsi molto giustamente interpreti delle cose che sono state vaticinate.

Pertanto, per queste ragioni la natura del fegato è stata fatta in questo modo e collocata nella sede che abbiamo indicato, ossia a motivo della divinazione. E mentre ciascuno è in vita, il fegato offre i segni più evidenti; ma quando è privato di vita, il fegato diventa cieco, e fornisce divinazioni troppo vaghe *[C]* per essere in grado di indicare qualcosa in modo chiaro.

La milza

La costituzione, poi, e la sede dell'organo vicino al fegato è stato posto a sinistra in funzione del fegato, ossia per conservarlo sempre lucido e puro, come una spugna sempre pronta e preparata per uno specchio. Per questo motivo, anche quando nascono alcune impurità intorno al fegato, la porosità della milza, espungendole tutte, le riceve in sé, in quanto è formata da un tessuto cavo e privo di sangue. *[D]* Perciò, riempita delle cose espurgate, cresce grande e suppurosa, e di nuovo, allorché il corpo sia stato espurgato, rimpicciolendosi delle cose espurgate, ritorna al suo stato di prima.

Richiamo al carattere di verosimiglianza dei discorsi fisici

Per quanto concerne l'anima, dunque, quanto essa ha di mortale e quanto ha di divino, e dove e in quali organi e

per quali ragioni queste parti siano collocate separatamente le une dalle altre, come si è detto, potremo conoscere la verità solamente quando un dio consentisse con noi. Tuttavia, che siano state dette cose probabili[111], e ora e ancor più riesaminandole a fondo, si può rischiare di affermarlo.

E perciò venga affermato. *[E]*

E bisogna proseguire nello stesso modo nell'indagine anche su ciò che segue a questo allo stesso modo, vale a dire come sia costituita la restante parte del corpo.

Che esso sia stato costituito secondo il ragionamento che segue, sembrerebbe essere conveniente più di tutto.

Gli intestini

Coloro che composero la nostra stirpe conoscevano l'intemperanza che in noi ci sarebbe stata per le bevande e per i cibi, e che per la golosità ne avremmo fatto uso molto più del giusto e del necessario. Pertanto, affinché non avvenisse a causa delle malattie una rapida distruzione e la stirpe mortale non venisse subito a perire, senza aver realizzato il suo fine, *[73 A]* prevedendo appunto queste cose, allo scopo di contenere il superfluo della bevanda e del cibo, posero come ricettacolo di essi quello che si chiama basso ventre; e avvolsero a spirale gli intestini, affinché il nutrimento passando rapidamente non spingesse il corpo a richiedere di nuovo subito dell'altro nutrimento, e producendo insaziabilità, non rendesse, a causa della voracità, tutta quanta la stirpe umana priva di filosofia e delle arti delle Muse, e non ubbidiente alla parte più divina che è in noi. *[B]*

Il midollo e il cervello

Invece, ciò che riguarda le ossa e le carni e tutto ciò che è di simile natura, ha avuto luogo nel modo che segue.

Il principio per tutte queste cose fu la generazione del midollo. Infatti, i legami della vita per cui l'anima è legata al corpo, essendo congiunti insieme nel midollo, costituivano le radici della razza mortale. Ma il midollo medesimo ebbe origine da altre cose. Infatti, il dio produsse il midollo, scegliendo fra i triangoli quanti erano originari, dritti e lisci, soprattutto capaci di produrre con precisione fuoco, acqua, aria e terra; e separò ciascuno di essi dalla loro specie *[C]* e li mescolò fra di loro in proporzione, al fine di procreare il seme comune per tutta la stirpe mortale. E dopo di ciò, piantò nel midollo le specie dell'anima e le annodò, e in base al numero e alla qualità delle figure che ciascuna delle specie dell'anima doveva avere, divise subito il midollo in tali e tante figure nella distribuzione originaria.

E quella parte del midollo che doveva ricevere in sé come un campo il seme divino, la modellò in forma rotonda tutto intorno e *[D]* le diede il nome di cervello, in quanto, allorché ciascun animale sarebbe stato compiuto, il vaso che avrebbe dovuto contenere questa parte sarebbe stata la testa. Invece quella parte del midollo che avrebbe dovuto contenere la restante parte dell'anima, la mortale, la divise in forme ad un tempo rotondeggianti ed oblunghe, e diede a tutte queste il nome di midollo; e gettando da queste, come da ancore, i legami di tutta l'anima, condusse a termine tutto il nostro corpo intorno a queste, dopo aver prima composto tutto intorno a tali parti del midollo *[E]* un rivestimento osseo.

Costituzione delle ossa

E compose la parte ossea nel modo che segue.

Dopo aver vagliato terra pura e fine, la impastò e la ammorbidì con il midollo, e dopo questo la pose nel fuoco, e dopo ancora la immerse nell'acqua, e poi di nuovo nel fuoco, e

ulteriormente ancora nell'acqua. E in questo modo trasportandola molte volte nell'uno e nell'altra, la rese insolubile dall'uno e dall'altra. E avvalendosi di questa, modellò attorno al cervello una sfera ossea, e lasciò in questa uno stretto passaggio. *[74 A]* E intorno al midollo cervicale e dorsale, plasmando delle vertebre mediante lo stesso prodotto, le pose come cardini l'una sotto l'altra, partendo dalla testa lungo tutto il dorso.

E per conservare tutto quanto il seme genitale[112], lo rinchiuse, a tal fine, in un recinto simile a pietra, ponendovi delle articolazioni, adoperando la potenza del Diverso come intermedio, al fine di ottenere movimento e flessione.

I nervi e la carne

Ritenendo, poi, che la condizione della natura ossea *[B]* fosse più secca del dovuto e alquanto rigida, e che, riscaldandosi e di nuovo raffreddandosi, si sarebbe cariata e avrebbe rapidamente guastato il seme genitale che era dentro di essa, per queste ragioni predispose i nervi e la carne, affinché con essi, legando insieme tutte quante le membra, tendendosi e allentandosi intorno alle vertebre, dessero al corpo la possibilità di piegarsi e di distendersi, e la carne fosse come uno schermo contro i calori eccessivi e un riparo dai freddi, e anche dalle cadute *[C]* come un indumento imbottito, in quanto cede in modo facile e morbido ai corpi e possiede all'interno di sé un umore caldo, che in estate trasudando e irrorandola al di fuori è in grado di offrire a tutto il corpo un rinfresco adeguato, mentre d'inverno con questo fuoco si può difendere in giusta misura contro il rigore che dal di fuori la assale o la circonda.

Dopo aver considerato queste cose, il nostro plasmatore mescolò e contemperò acqua, fuoco e terra; mise insieme un fermentato fatto di sostanze acide e salate, *[D]* e, mescolate tutte queste cose, formò la carne succosa e molle. E compose, poi, la natura dei nervi con una mescolanza di ossa e di carne senza fermento, unica intermedia per potenza tra gli uni e l'altra, adoperando un color giallo.

Perciò i nervi ebbero una potenza più consistente e più viscosa delle carni, ma più morbida delle ossa e più flessibile.

E il dio, dopo aver avvolto con carni e nervi le ossa e il midollo, li legò fra loro con nervi, e poi con le carni *[E]* ricoprì il tutto.

Perciò quelle ossa che erano più ripiene di anima di midollo, vennero da lui recinte con pochissime carni, mentre quelle che dentro erano le meno fornite di anima di midollo vennero da lui recinte con moltissime e densissime carni.

E anche nelle giunture delle ossa, dove la ragione indicava che non c'era nessuna necessità perché ci dovessero essere carni, ne fece crescere poche, in modo che non rendessero pesanti i corpi facendo ostacolo nelle flessioni, altrimenti sarebbero diventati difficili da muovere, e in modo che, quando fossero molte e molto dense e compatte le une con le altre, provocando una insensibilità a causa della loro durezza, non rendessero più smemorate e più ottuse le facoltà che riguardano l'intelligenza.

Per questo motivo, la parte delle cosce e dei femori e *[75 A]* quella che circonda le anche e le ossa dei bracci e degli avambracci, e tutte le altre ossa che sono inarticolate, e quelle che all'interno sono vuote di ragione a causa della scarsezza di anima nel midollo, tutte queste sono state molto rivestite di carni. Invece, tutte quelle che hanno in sé ragione, sono state rivestite di meno carne, tranne là dove il dio compose qualche parte di sola carne, finalizzata in sé e per sé alle sensazioni, come ad esempio la forma della lin-

gua. Ma per la maggior parte dei casi la cosa è in quel modo. Infatti, nessun animale che nasca e si mantenga secondo necessità, in alcuna maniera ammette dure ossa e molta carne e insieme ad esse sensazioni acute. *[B]*

La testa

Infatti, avrebbe avuto queste condizioni, più di tutti gli altri organi, la composizione della testa, se queste due cose avessero potuto congiungersi insieme; e la stirpe umana, con l'avere sopra una testa carnosa, nerboruta e forte, avrebbe avuto una vita doppiamente lunga, anzi più sana e più priva di dolori di quella che ha attualmente.

Invece ora, gli artefici della nostra generazione, prendendo in considerazione se dovessero produrre una stirpe di vita più lunga *[C]* e peggiore oppure di vita più breve e migliore, furono concordi nel ritenere che fosse in tutti i modi preferibile la vita più breve e migliore che non la vita più lunga e peggiore. Perciò copersero la testa con un osso leggero e non con carni e con nervi, in quanto non aveva articolazioni. Per tutte queste ragioni, dunque, fu annessa al corpo di ogni uomo una testa più capace di sensazioni e dotata di ragione, ma molto più debole delle restanti parti. *[D]*

Pertanto il dio, collocò in questo modo i nervi all'estremità della testa intorno al collo, li congiunse in maniera uniforme, e collegò con essi le estremità delle mascelle sotto il volto. E dissеminò, poi, tutti gli altri nervi in tutte le altre membra, congiungendo articolazione con articolazione.

La bocca e i denti

Coloro che ordinarono l'organo della nostra bocca, poi, lo ordinarono con denti, lingua e labbra nel modo in cui ora è disposta in virtù della necessità e del meglio, *[E]* e costituirono l'ingresso in virtù della necessità e l'uscita in virtù del meglio. Infatti, tutto ciò che entra per fornire nutrimento al corpo è necessario, mentre la sorgente dei discorsi che scorre porgendo servizio all'intelligenza è la più bella e la migliore di tutte le sorgenti.

La pelle della testa

Però non era possibile lasciare la testa solo ossea e nuda, a motivo degli eccessi in senso opposto delle stagioni, né permettere che, ricoprendola totalmente, diventasse ottusa ed insensibile a motivo della quantità delle carni. Allora, *[76 A]* non essendosi ancora disseccata la natura della carne, se ne separò una scorza più grande, che avanzava, quella che oggi viene chiamata pelle.

E questa, a motivo dell'umore che sta attorno al cervello, crescendo intorno e ricollegandosi con se stessa, coperse tutta quanta la testa. L'umore, poi, uscendo di sotto le suture, la irrigò, e, raccogliendola come in un nodo alla sommità della testa, la rinchiuse.

Le forme delle suture molto varie si formano a causa di movimenti periodici e a causa della nutrizione, in maggior numero quando queste sono in contrasto fra di loro, *[B]* in minor numero quando sono meno in contrasto fra di loro.

I capelli

Ora, la divinità punse tutta questa pelle all'intorno con il fuoco, e, come fu bucata, e ne fuorusciva l'umore, quello liquido e caldo, nella misura in cui era puro, se ne andò via, mentre quello che era misto di quelle stesse cose di cui era costituita la pelle, innalzato dal suo movimento, si distese al di fuori per lungo tratto in maniera sottile come il foro della puntura. Ma, risospinto dentro dall'aria che stava intorno all'esterno a motivo della sua lentezza, ricoperto di nuovo dalla pelle, prese radici. *[C]* Per tali affezioni,

crebbero sulla cute i capelli, che sono affini ad essa, in quanto sono fibrosi, ma più rigidi e più fitti a motivo della condensazione prodotta dal freddo che subì ciascun capello, raffreddandosi nel distendersi fuori dalla cute. In questo modo, colui che fece la nostra testa la fece villosa, servendosi delle cause di cui abbiamo detto, pensando che, invece della carne, questo dovesse essere una copertura leggera *[D]* intorno al cervello per la sua sicurezza, e in grado di dare ombra e riparo in estate e in inverno, senza essere di impedimento ad una buona sensibilità.

Le unghie

E quell'intreccio di nervo, pelle e osso che sta intorno alle dita, che risulta dalla mescolanza di tre cose, una volta disseccato, divenne di tutte queste una sola, ossia una pelle dura prodotta per mezzo di queste concause, ma costituita dalla intelligenza che è la causa più elevata in funzione di ciò che successivamente avrebbe dovuto essere. Infatti, i nostri artefici sapevano che dagli uomini sarebbero nate, un giorno, le donne e gli altri *[E]* animali[113], e perciò sapevano che molti animali avrebbero avuto bisogno delle unghie per molte cose. Perciò, non appena nacquero gli uomini, delinearono la formazione delle unghie.

Per queste ragioni, dunque, i nostri artefici fecero nascere pelle, capelli e unghie sulle estremità delle membra.

Ma dopo che tutte le parti e membra del vivente destinato ad essere mortale furono unite insieme, *[77 A]* siccome gli toccò in sorte di condurre la vita di necessità nell'aria e nel fuoco, e per queste ragioni egli sarebbe perito, disciolto e vanificato da questi, gli dèi gli procurarono un soccorso.

Creazione delle piante e dei vegetali

Infatti, mescolando una natura affine alla natura umana con altre forme e con altre sensazioni, fecero nascere un altro tipo di vivente. E questi sono gli alberi e le piante che ora vengono coltivati e i semi, che, educati dall'agricoltura, divennero domestici per noi, mentre prima c'erano solamente le specie *[B]* selvatiche, che erano più antiche di quelle coltivate. Infatti, tutto ciò che partecipa del vivere, a buona ragione si può chiamare «vivente».

E questo di cui ora parliamo partecipa della terza specie di anima, che il nostro ragionamento ha dimostrato essere quella posta tra il diaframma e l'ombelico, la quale non ha né opinione, né ragionamento né intelligenza, ma ha sensazioni piacevoli e dolorose, insieme con gli appetiti.

Infatti il vegetale è sempre in tutti i casi passivo, e il modo in cui è stato generato non gli ha concesso, rivolgendosi su se stesso e intorno a se stesso[114], *[C]* respingendo il movimento esteriore e facendo uso di quello che gli è proprio, di ragionare di alcuna delle sue cose, avendone conoscenza.

Dunque, il vegetale ha vita e non è differente da un vivente, ma è puntato saldo e radicato per il motivo che esso è privo della capacità di muoversi da se stesso.

Le vene e l'apparato circolatorio

Gli esseri superiori, dopo aver generate tutte queste specie di piante come nutrimento per noi che siamo loro inferiori, fornirono il nostro corpo di canali, scavandoli come si fa negli orti, in modo che venisse irrigato come dallo scorrere di una sorgente.

E in primo luogo scavarono due canali sotto *[D]* la pelle dove cresce insieme con la carne, ossia le due vene dorsali, in quanto il corpo si trova ad avere parti, quelle destre e quelle sinistre. Distesero queste vene lungo la spina dorsale, e vi inclusero nel mezzo il midollo genitale, affinché esso potesse essere rigoglioso quanto più è

possibile, e rendesse l'irrigazione omogenea, effettuandosi di qui l'afflusso verso le altre parti con facile scorrimento verso il basso.

Dopo aver fatto questo, separando queste vene intorno al capo, *[E]* le intrecciarono e le diressero in senso contrario fra di loro; piegarono quelle delle parti destre verso le parti sinistre del corpo, quelle delle parti sinistre verso le destre, in modo che ci fosse un altro legame tra il corpo e la testa oltre a quello della pelle, in quanto la testa non era avvolta intorno da nervi alla sommità, e affinché l'impressione dei sensi potesse essere trasmessa a tutto il corpo dall'una e dall'altra parte.

La circolazione e i suoi nessi con la respirazione

In seguito, allestirono l'irrigazione all'incirca nel modo che segue. *[78 A]* E potremo comprendere questo in modo più facile, se, prima, noi ci metteremo d'accordo su questo, ossia sul fatto che tutte le cose che sono costituite di parti più piccole, trattengono quelle più grandi, mentre quelle che sono costituite di parti più grandi non possono trattenere quelle più piccole, e inoltre che il fuoco fra tutti gli elementi è quello costituito da parti più piccole, per cui passa attraverso l'acqua, attraverso la terra, attraverso l'aria e attraverso tutte le cose che sono costituite da queste, e non c'è nulla che lo possa trattenere.

Ora, anche del nostro ventre si deve pensare la medesima cosa, ossia che i cibi e le bevande, allorché vi penetrano, *[B]* li trattiene; ma non può trattenere l'aria ed il fuoco, perché sono costituiti di parti più piccole rispetto alla sua struttura.

Dunque, il dio si servì di questi per far passare l'elemento liquido dal ventre nelle vene. Intrecciò un reticolato di aria e di fuoco, come le nasse, il quale aveva all'ingresso una doppia imboccatura, e una di queste la intessé biforcata. E a partire da queste imboccature distese come dei giunchi in cerchio da ogni parte, fino alle sue parti estreme. *[C]*

Le parti interne di questo lavoro intrecciato, dunque, le costituì tutte di fuoco; invece costituì le imboccature e le cavità di aria.

E prendendo tutta questa rete, la estese dentro al vivente già plasmato nel modo che segue.

Collocò una delle imboccature nella bocca. Ma, in quanto essa era doppia, fece scendere una parte nel polmone per i canali bronchiali, e l'altra ancora lungo i canali bronchiali nel ventre. La seconda imboccatura, invece, la divise in due, fece passare tutte e due queste parti per i condotti del naso, e la mise in comunicazione con la prima, in maniera che, quando quella che entra nella bocca non fosse in atto, venissero riempiti da questa tutti i vasi, anche quelli dell'altra. *[D]*

L'altra cavità della nassa, poi, la distese nella parte cava del nostro corpo. E ha fatto in modo che, talora, tutto questo confluisca verso le imboccature in modo morbido, perché sono costituite di aria, e che talora le imboccature rifluiscano verso la nassa. E il reticolato, in quanto il nostro corpo è poroso, venne da lui fatto scendere dentro di esso, e talora venne fatto salire fuori di nuovo, e i raggi del fuoco interno collegati ad esso vennero fatti seguire secondo il flusso dell'aria in un senso o nell'altro. E questo venne fatto in modo che non cessasse mai di ripetersi, *[E]* fino a quando il vivente mortale restasse in vita.

A questa operazione colui che ha posto i nomi[115] noi diciamo che ha posto i nomi di inspirazione e di espirazione.

E tutta questa azione e passione nel nostro corpo avviene in modo che esso ne sia irrigato e rinfrescato, e quindi venga nutrito e viva. Infatti, ogni qualvolta il respiro entra ed esce,

il fuoco che gli è congiunto procede insieme ad esso, e nel continuo salire e scendere penetra nel ventre e si aggrappa *[79 A]* ai cibi e alle bevande, li scioglie, e, dividendoli in piccole parti, li conduce attraverso le uscite per le quali esso fuoriesce, e, facendoli passare nelle vene come dalla sorgente ai canali, fa scorrere attraverso il corpo, come attraverso un acquedotto, i flussi delle vene.

Meccanica della respirazione

Ma consideriamo ancora nuovamente la condizione della respirazione e in funzione di quali cause essa sia diventata quale è ora.

Ecco, dunque. *[B]*

Poiché non esiste nessun vuoto nel quale possa entrare qualcuna delle cose in movimento, e l'alito viene da noi emesso, è a tutti evidente ciò che ne consegue, ossia che esso non viene emesso nel vuoto, ma spinge via l'aria vicina dal posto che occupa. E questa, spinta via, a sua volta spinge ulteriormente via quella vicina; e spinta, in base a questa necessità, tutta quanta in modo circolare fino a giungere al luogo da cui l'alito era uscito, entra qui e lo riempie; e a questo fa subito seguito l'espirazione. E questo movimento avviene tutto insieme, *[C]* come quello di una ruota che gira, appunto per il motivo che non esiste alcun vuoto.

Per questa ragione, non appena il petto e il polmone hanno emesso l'alito, di nuovo si riempiono dell'aria che sta attorno al corpo, la quale, attraverso i pori delle carni, penetra dentro e gira intorno. Quest'aria, poi, volgendosi nuovamente indietro, e uscendo fuori attraverso il corpo, risospinge dentro il respiro attraverso il passaggio della bocca e delle narici.

Cause generali della respirazione

E bisogna ammettere che la causa che dà origine a queste cose sia la seguente. *[D]*

Ogni animale ha le parti interne che stanno intorno al sangue e alle vene caldissime, come se in lui ci fosse una fonte di fuoco. Questo è ciò che abbiamo paragonato all'intreccio di una nassa, in cui tutta la parte estesa nel mezzo è composta di fuoco, mentre le altre parti che stanno al di fuori sono di aria.

Ora, bisogna ammettere che, per sua natura, il calore che esce fuori proceda verso la propria sede, presso quello che gli è congenere. Ma, dal momento che ci sono due vie d'uscita, l'una che esce fuori attraverso il corpo e l'altra *[E]* che esce fuori attraverso la bocca e le narici, quando tale calore irrompe da una parte, sospinge l'aria dall'altra parte; e quest'aria che viene sospinta dall'altra parte cade nel fuoco e si riscalda, mentre l'aria che esce si raffredda. E, poiché il calore cambia di posto e le parti dell'aria che sono presso l'altra uscita diventano più calde, di nuovo l'aria più calda tende maggiormente da quella parte verso quella che ha la sua natura, e sospinge dal proprio posto l'aria che è dalla parte opposta. E quest'aria, subendo e producendo a sua volta le medesime azioni, forma un circolo che procede avanti e indietro, che è causato da ambedue le spinte, e così si produce l'inspirazione e l'espirazione.

Effetti delle ventose, deglutizione e moti dei corpi

Ora, in questo modo si possono spiegare le cause degli effetti prodotti dalle ventose mediche, *[80 A]* quelle della deglutizione e quelle dei moti dei corpi lanciati, sia di quelli che vengono spinti in aria, sia di quelli che vengono fatti cadere a terra.

Spiegazione dei suoni

E così si spiegano anche i suoni che ci sembrano veloci e lenti, acuti e gravi, che talora risultano dissonanti per la difformità del movimento che da

essi viene prodotto in noi, e talora armonici per la uniformità.

Infatti, quando i movimenti dei suoni che precedono e sono più rapidi si attenuano e si fanno simili ai più lenti, *[B]* e, venendo dopo di essi, li muovono e li spingono. Ma, facendo questo, non mettono scompiglio introducendo un movimento diverso, ma rendono uniforme l'inizio del moto più lento con quello del moto più veloce che ormai sta terminando, e producono una unica impressione della mescolanza dell'acuto e del grave.

Perciò producono piacere a quelli che non sanno, ma una gioia a quelli che sanno, a motivo dell'imitazione della divina armonia che si produce nei movimenti mortali.

Scorrere delle acque, caduta dei fulmini, forza d'attrazione dell'ambra e del magnete

E in questo modo si spiegano anche i modi in cui scorrono le acque, e inoltre *[C]* le cadute dei fulmini e le meraviglie che concernono l'attrazione dell'ambra e del magnete. Infatti, in nessuna di queste cose c'è mai una forza di attrazione. Invece, a colui che fa ricerca in maniera conveniente, risulterà che, dal momento che non c'è alcun vuoto, le cose prendono le une il posto delle altre e viceversa, e, separandosi e congiungendosi, vanno ciascuna alla loro sede scambiandosi il posto. Appunto dall'intrecciarsi di questi due fattori si hanno quei fenomeni meravigliosi. *[D]*

La nutrizione

La respirazione, da cui ha preso le mosse il nostro discorso, ha avuto origine in questi modi e mediante queste cause, come è stato detto prima.

Il fuoco, dividendo i cibi e salendo dentro al corpo seguendo il respiro, con questo suo salire dal ventre riempie le vene portando su dal ventre i cibi tritati.

In questo modo, i ruscelli della nutrizione scorrono in tutti gli animali per tutto il corpo.

Come si forma il sangue

Le particelle, poi, del cibo tritato, fresche e derivanti da cose congeneri, alcune dai frutti altre dall'erba, *[E]* che il dio fece nascere per questo, ossia perché ci fosse nutrimento, hanno in sé colori assai svariati, a causa della mescolanza.

Tuttavia, quello che si diffonde in quantità maggiore è il color rosso, che è una caratteristica causata dall'incisione del fuoco e dall'impressione del fuoco nel liquido.

Di conseguenza, il colore del liquido che scorre attraverso il corpo, ebbe quell'aspetto che abbiamo descritto.

E, questo, noi lo chiamiamo sangue, nutrimento delle carni e di tutto il corpo; *[81 A]* e da esso le singole parti vengono irrigate e riempiono i vuoti che si formano.

Giovinezza, crescita e vecchiaia

Il modo, poi, in cui ha luogo il riempimento e lo svuotamento, avviene nello stesso modo in cui avviene il movimento di ogni cosa dell'universo, secondo il quale tutto ciò che è congenere è portato verso ciò che gli è congenere.

Infatti, le cose che ci circondano al di fuori ci consumano sempre e distribuiscono le particelle che ci tolgono, inviandole a ciascuna specie che è loro conforme.

Le parti del sangue, poi, che sono sminuzzate dentro di noi e che sono circondate tutt'intorno dall'organismo di ciascun animale, così come se fossero circondate *[B]* da un cielo, sono costrette ad imitare il movimento dell'universo. Perciò, ciascuna delle particelle che sono dentro di noi, portandosi verso ciò che le è congenere, riempie nuovamente il vuoto che si è formato.

E quando ciò che esce fuori è in quantità maggiore rispetto a ciò che torna dentro, l'insieme deperisce, e, quando sia in quantità minore, cresce.

Pertanto, quando la costituzione del vivente nel suo intero è ancora giovane, e ha ancora i triangoli degli elementi di cui è costituita come erano fin dall'inizio, essa possiede una vigorosa connessione dei singoli elementi tra di loro, mentre tutta la sua massa è tenera, come nata di recente dal midollo e nutrita di latte. *[C]* E, quindi, quei triangoli che la costituzione degli animali riceve in sé e che vengono dal di fuori e dai quali risultano formati i cibi e le bevande, in quanto sono più vecchi dei triangoli suoi e perciò più deboli, li domina, recidendoli con i suoi triangoli nuovi, e fa così diventare grande l'animale, nutrendolo di molti elementi simili.

Ma quando la radice di quei triangoli si allenta per le molte lotte che ha sostenuto in molto tempo contro molti altri triangoli, *[D]* allora non hanno più la capacità di recidere i triangoli della nutrizione che entrano in triangoli uguali a se stessi, e, invece, vengono essi stessi facilmente divisi dai triangoli che sopraggiungono dal di fuori.

A tal punto, tutto l'animale deperisce, sopravvinto, in questo processo. E questo stato si chiama vecchiaia.

La morte del corpo

Alla fine, poi, quando, divisi dalla fatica, i legami che riuniscono i triangoli del midollo non hanno più resistenza, lasciano sciolti, a loro volta, i legami dell'anima[116]; e questa, liberatasi secondo natura, con piacere vola via. *[E]*

Infatti, tutto ciò che è contro natura, è doloroso. Invece, ciò che avviene secondo natura è piacevole.

E allo stesso modo anche la morte. Quella che avviene per malattie o causata da ferite è dolorosa e violenta; invece, quella che procede al termine con la vecchiaia secondo natura è la meno dolorosa delle morti, e avviene accompagnata piuttosto da piacere che non da dolore.

Il primo gruppo delle malattie del corpo

Per quanto concerne le malattie, è chiaro, in un certo senso, da dove abbiano origine. *[82 A]*

Poiché sono quattro i generi degli elementi di cui è composto il corpo, ossia terra, fuoco, acqua e aria, l'eccesso e il difetto di queste cose contro natura, o lo spostamento che avvenga dalla loro sede ad una diversa dalla loro, producono perturbazioni e malattie[117]. E ancora, dal momento che il fuoco e gli altri elementi hanno più di una qualità, il ricevere da parte di ciascuno di essi una qualità che non gli conviene, e così tutte le altre cose di questo genere, producono perturbamento e malattia.

Infatti, quando ciascuna di queste cose si produce o si sposta di luogo contro natura, quelle cose che prima erano fredde si riscaldano, *[B]* e quelle cose che prima erano secche diventano in seguito umide, e lo stesso dicasi delle cose leggere e delle gravi, e tutte ricevono mutamenti in ogni senso.

Infatti, noi sosteniamo che solamente se si toglie e se si aggiunge la stessa cosa alla stessa cosa nello stesso modo e nello stesso senso e in giusta proporzione, sarà possibile che la cosa, restando identica a se medesima, rimanga integra e sana. Ma ciò che in qualcuna di queste cose risultasse discordante, sia uscendo fuori sia entrando, provocherà svariatissime alterazioni e infinite malattie e corruzioni.

Il secondo gruppo delle malattie del corpo

Poiché per natura ci sono anche composizioni secondarie, *[C]* chi vuole ben comprendere dovrà pren-

dere in considerazione una ulteriore classe delle malattie.

Infatti, poiché il midollo, le ossa, la carne ed i nervi sono costituiti da quegli elementi, e così pure il sangue, sebbene in modo differente derivi dai medesimi elementi[118], la maggior parte delle malattie avviene nella maniera che prima si è detto. Ma quelle maggiori diventano gravi nel modo che segue.

Quando la produzione di queste composizioni avviene in maniera inversa, allora queste si corrompono.

Infatti, secondo natura le carni ed i nervi provengono dal sangue: i nervi dalle fibre, per il motivo che sono ad esse congeneri; *[D]* le carni provengono invece dal sangue che si è coagulato; e questo si coagula quando si separa dalle fibre.

Ciò che procede dai nervi e dalla carne, che è viscoso e grasso, congiunge saldamente la carne con la natura delle ossa, e, ad un tempo, fornendo la nutrizione, fa crescere la parte ossea che sta attorno al midollo.

E infine, ciò che filtra attraverso lo spessore delle ossa, che è il genere più puro, più liscio e più fertile dei triangoli, colando e stillando dalle ossa, irriga il midollo. *[E]*

E quando ciascuna di queste cose avviene in questo modo, nella maggior parte dei casi si ha la salute. Le malattie, invece, si hanno quando ciascuna di queste cose avviene in modo opposto.

Quando la carne, dissolvendosi, riversa la dissoluzione nelle vene, allora il sangue che scorre nelle vene insieme con l'aria in abbondanza e di diverso tipo, vario per colori e per asprezze e altresì per acidezze e per salsedini, ha in sé bili e sieri e umori di ogni tipo. Infatti, tutte queste cose che sono alterate e corrotte, guastano, in primo luogo, il sangue stesso; *[83 A]* e senza più apportare al corpo alcun nutrimento, vengono trasportate da ogni parte attraverso le vene, senza più mantenere l'ordine delle circolazioni secondo natura, in contrasto con se stesse, perché non hanno più alcun reciproco vantaggio, e in guerra con ciò che nel corpo è ancora stabile e che permane al suo posto, corrompendolo e guastandolo.

Quando, dunque, si consuma la parte della carne che è la più vecchia, essendo questa difficilmente assimilabile, diventa nera per la combustione che dura da tempo; e poiché viene corrosa da ogni parte, *[B]* diventa acre e porta danno a tutto ciò che nel corpo non sia ancora corrotto.

Talvolta, questo color nero diventa acido anziché amaro, allorché l'amaro si sia piuttosto attenuato. Talvolta, invece, l'amaro si tinge di sangue e prende un colore più rosso; e se a questo si mescola anche del nero, prende color verde.

Inoltre, anche il color giallo si mescola con l'amaro, quando la carne che viene consumata per il fuoco dell'infiammazione, sia nuova.

E a tutti questi umori qualcuno dei *[C]* medici ha dato il nome comune di bile, o glielo ha dato qualcuno che era capace di cogliere con lo sguardo molte cose diverse e di vedere che in esse è presente un genere unico, degno di dare la denominazione a tutte[119].

Tutte le altre specie di bile, poi, ebbero, ciascuna, un nome specifico in base al loro colore.

Per quanto concerne il siero, poi, quello della parte acquosa del sangue è mite; invece quello della bile nera ed acida è rude, allorché per effetto del calore si mescola una proprietà salata, e questo si chiama pituita acida.

Vi è, poi, ciò che insieme all'aria si dissolve, derivando da carne giovane e tenera, *[D]* perché è gonfiata di vento ed è circondata dall'umidità. E poiché per queste ragioni si formano delle bolle, ciascuna delle quali è invisibile per la piccolezza, mentre nel loro in-

sieme formano una massa visibile, e per il prodursi di schiuma hanno color bianco a vedersi, tutta questa dissoluzione di carne tenera mescolata con aria diciamo che è piuttosto bianca.

Il sudore e le lacrime, poi, sono secrezioni della pituita che si è formata da poco. *[E]* E così anche le altre cose di questo genere che i corpi versano tutti i giorni, purificandosi.

E tutte queste cose sono strumenti di malattie, quando il sangue non si riempie di cibi e di bevande in modo conforme a natura, ma, al contrario, aumenta la sua massa contro le leggi della natura.

Ora, le singole parti della carne, pur risultando divise dalle malattie, se rimangono intatte le loro radici, la potenza del male nei loro confronti è dimezzata, perché possono ancora riprendersi facilmente. *[84 A]*

Invece, quando si ammala ciò che lega le carni alle ossa, e il sangue che si secerne dalle fibre e dai nervi non risulta più essere un nutrimento per le ossa, né un congiungimento delle ossa con la carne, ma da fertile, liscio e vischioso che era, inaridisce diventando aspro e salso danneggiato da un cattivo vitto, allora tutto ciò che subisce queste alterazioni si consuma da sé sotto le carni e sotto i nervi, distaccandosi dalle ossa.

Le carni, poi, *[B]* separandosi dalle loro radici, lasciano i nervi nudi e pieni di salsedine. E ricadendo di nuovo nel flusso del sangue, accrescono le malattie di cui si è detto prima.

Ma, pur essendo gravi queste malattie del corpo, ancora più grandi sono quelle che vengono prima di queste, quando l'osso, a causa della densità della carne, non ricevendo sufficiente respirazione, riscaldato dalla putredine, cariato, non riceve più il nutrimento, *[C]* ma passa esso stesso nel nutrimento e il nutrimento cadendo nelle carni e la carne nel sangue, fanno diventare tutte le malattie più gravi di prima.

La cosa peggiore di tutte si ha, poi, quando la natura del midollo per qualche difetto o eccesso si ammali; e ciò produce le malattie più gravi e che più di tutte portano alla morte, in quanto tutta la natura del corpo di necessità precipita all'indietro.

Il terzo gruppo delle malattie del corpo

Bisogna considerare, poi, una terza specie di malattie *[D]* che proviene da tre differenti cause: l'una dall'aria che si respira, l'altra dalla pituita, l'altra ancora dalla bile.

Infatti, quando il polmone che distribuisce l'aria al corpo, non presenta i passaggi sgomberi, perché è ostruito da altri umori, l'aria, non entrando da una parte ed entrando in quantità maggiore rispetto al conveniente dall'altra, fa corrompere le parti che non ricevono refrigerio, e, penetrando con violenza nelle vene e storcendole, consuma il corpo e rimane rinchiusa nel mezzo di esso, facendo pressione sul diaframma. *[E]*

E da tali cause si producono spesso innumerevoli malattie dolorose, accompagnate da abbondante sudore.

Molte volte, poi, quando la carne nel corpo si scompone, l'aria che si forma dentro e non può trovare la via d'uscita, può produrre i medesimi dolori che può produrre l'aria che viene dal di fuori. Questi dolori, poi, sono grandissimi, quando l'aria, circondando i nervi e le piccole vene che stanno vicino, e gonfiando i tendini e i nervi corrispondenti, produce tensione in senso contrario.

Tali malattie, a causa di questo stato di tensione, sono state denominate tetani e opistotoni.

Di queste malattie è altresì difficile trovare il rimedio. Infatti, sono soprattutto le febbri che, *[85 A]* con il loro sopraggiungere, le risolvono.

La pituita bianca, poi, è maligna

per l'aria delle bolle, quando è rinchiusa. Invece, quando trova uno sfiatatoio fuori del corpo, è più benigna, ma rende il corpo screziato di macchie bianche e produce altre malattie di questo genere.

Se la pituita bianca, poi, è mescolata di bile nera e si sparge nelle circolazioni che ci sono nel capo, che sono le più divine, porta disordine in esse; e quando viene nel sonno è più mite, *[B]* invece quando viene nella veglia è più difficile da mandare via.

E poiché tale malattia è della natura sacra, a giusta ragione viene detta malattia sacra[120].

La pituita acre e salata, poi, è origine di tutte le malattie che vengono dal catarro. E poiché i luoghi nei quali cola sono svariati, riceve anche nomi diversi.

Quelle malattie del corpo, poi, di cui si dice che sono per infiammazione, a causa del fatto che sono arse e bruciano, sono causate tutte quante dalla bile.

Infatti, quando la bile trova uno sfiatatoio all'esterno, *[C]* manda in su, ribollendo, ogni sorta di tumori. Ma se resta rinchiusa dentro, genera numerose malattie infiammatorie. La più grave di queste si ha quando la bile, mescolatasi con il sangue puro, ne mette in disordine le fibre, che erano sparse nel sangue, in modo da renderlo proporzionato nella rarefazione e nella densità e in modo che non scorresse fuori dalla porosità del corpo reso dal calore rarefatto, e, d'altro canto, in modo che non girasse a stento nelle vene, trovandosi in difficoltà nel muoversi per la troppa densità.

La giusta misura di queste cose, poi, *[D]* è mantenuta appunto dalle fibre, a causa dell'origine stessa della loro natura. Infatti, quando uno le raccoglie insieme, togliendole anche da sangue morto e coagulato, tutto il resto nel sangue si dissolve. Se, invece, vengono lasciate, rapidamente, per mezzo del freddo circostante, lo coagulano.

Ora, dal momento che le fibre hanno questa potenza nel sangue, la bile, che per sua natura è sangue vecchio, e che di nuovo dalle carni torna a dissolversi nel sangue, se da principio si versa calda ed umida a poco a poco, per la forza delle fibre si coagula; se, invece, risulta coagulata e spenta con violenza, *[E]* produce dentro il corpo freddo e tremore.

Invece, quando la bile fluisce in maggior quantità, dominando con il suo calore le fibre, bollendo le mette in disordine. E se ha forza sufficiente per dominare fino in fondo, penetrando nel midollo, scioglie, bruciandoli, i legami dell'anima, come le gomene di una nave, e la lascia in libertà.

Quando, poi, la bile sia più debole e il corpo faccia resistenza alla dissoluzione, allora essa, risultando vinta, è dispersa per tutto il corpo, o viene spinta nel basso o nell'alto ventre attraverso le vene, e fuggendo dal corpo come un fuggiasco da una Città in rivolta, *[86 A]* produce diarree e dissenterie e tutti gli altri mali di questo tipo.

Quando, poi, il corpo sia malato per eccesso di fuoco, provoca ardori e continue febbri. Invece, quando è malato per eccesso di aria, provoca febbri quotidiane. Produce febbri terzane, poi, se è malato per eccesso di acqua, per il motivo che l'acqua è più lenta del fuoco e dell'aria. Infine, quando è malato per eccesso di terra, per il motivo che questa è lentissima, essendo al quarto posto degli elementi, e purificandosi in periodi di tempo quadrupli, produce le febbri quartane, dalle quali a stento si libera. *[B]*

Le malattie dell'anima e la dissennatezza

Le malattie del corpo si sviluppano in questo modo. Le malattie dell'anima, invece, si sviluppano dalla condi-

zione fisica del corpo nella maniera seguente.

Si deve ammettere che la malattia dell'anima sia la dissennatezza. Ma vi sono due forme di dissennatezza: la follia e l'ignoranza.

Dunque, l'affezione dell'uno o dell'altro tipo di cui si è affetti si dovrà denominare malattia.

I dolori e i piaceri eccessivi, poi, devono essere posti fra i mali più grandi per l'anima. Infatti, l'uomo che è eccessivamente lieto, o che all'opposto *[C]* per dolore si trova nello stato contrario, per la fretta che ha nel prendere una cosa e nel fuggirne un'altra nel momento non giusto, non è più in grado né di vedere né di udire nulla in modo retto, ma si infuria, e, in quel momento, non è più in grado di seguire la ragione.

E colui nel cui midollo si produca seme abbondante e impetuoso, e sia come un albero che porta frutti più del conveniente, prova per ogni cosa molti dolori e molti piaceri nelle passioni e in ciò che da esse deriva. E nella maggior parte della sua vita diventa esagitato, proprio a causa di questi piaceri *[D]* e dolori grandissimi. E malgrado egli abbia l'anima ammalata e dissennata a causa del corpo, non viene giudicato come uno che è ammalato, bensì come uno che è per sua natura malvagio.

La verità, invece, è che l'intemperanza nei piaceri afrodisiaci risulta essere una malattia dell'anima in gran parte prodotta per le caratteristiche di un genere di sostanza che, per la porosità delle ossa, scorre nel corpo e lo bagna.

E quasi tutto quello che viene detto intemperanza nei piaceri e si considera oggetto di vergogna, come se gli uomini fossero cattivi per loro volontà, non viene biasimato a giusta ragione. Infatti, *[E]* di sua volontà, nessuno è cattivo[121], ma il cattivo diventa cattivo per uno stato morboso del corpo o per una crescita senza educazione. E queste cose sono avversità per ogni uomo, e capitano anche a chi non le vuole.

A sua volta, anche per ciò che concerne i dolori, l'anima riceve molto male tramite il corpo in maniera analoga. Infatti, quando gli umori delle pituite acri e delle salate e tutti quelli che sono amari e biliosi, dopo aver vagato attraverso il corpo non trovano uno sfiatatoio al di fuori, ma rivolgendosi dentro *[87 A]* mescolano e confondono le loro esalazioni con il movimento dell'anima, producono ogni tipo di malattie per l'anima, più o meno gravi e più o meno numerose.

Queste malattie, poi, una volta che vengano trasportate nelle tre sedi dell'anima, là dove ciascuna di esse viene a cadere provoca forma di scontentezze e di afflizioni e altresì di audacia e di viltà, e inoltre di smemoratezza e insieme di difficoltà di apprendere.

Inoltre, quando a corpi così *[B]* mal costituiti si aggiungono cattivi governi delle Città, e in queste Città si fanno cattivi discorsi e in privato e in pubblico, e inoltre dai giovani non vengono apprese in alcun modo dottrine che portino rimedio a questi mali, allora, in questo modo, tutti noi che siamo cattivi, diventiamo cattivi per due cause del tutto involontarie.

Di queste cose bisogna imputare la colpa ai genitori più che ai figli, e agli educatori più che agli educati. Bisogna darsi cura, nella misura in cui si può, per mezzo dell'educazione, delle attività e degli insegnamenti, di fuggire il male e di scegliere il contrario.

Ma, per queste cose, occorrerebbe un altro tipo di discorso. *[C]*

La giusta misura come criterio per curare i corpi e le anime

Ora è ragionevole e conveniente, in contrapposizione alle cose dette, mettere in correlazione ciò che concerne la cura dei corpi e delle menti e in quale condizione si possono salvare.

Infatti è cosa più giusta che il discorso si soffermi di più sui beni che non sui mali.

Tutto ciò che è buono è bello, e il bello non è privo di misura[122]. Dunque, anche il vivente, per essere tale, dobbiamo supporre che sia in giusta misura. Ora, delle giuste misure noi avvertiamo quelle piccole e ce ne rendiamo conto, mentre delle più grandi e delle più importanti noi *[D]* non ci rendiamo conto.

Infatti, per la salute e le malattie, le virtù e i vizi, nessuna giusta misura o mancanza di misura risulta essere maggiore di quella dell'anima stessa in rapporto con il corpo. Ma su queste cose noi non facciamo indagine, e non ci rendiamo conto del fatto che, quando una forma corporea piuttosto debole e piuttosto piccola porti un'anima forte e grande per ogni rispetto, così pure quando queste due realtà siano unite in modo contrario, il vivente nel suo intero non risulta bello. Infatti, risulta essere privo proprio delle giuste misure più importanti. Invece, ciò che si trova nella condizione opposta a questa, fra tutti gli spettacoli risulta essere il più bello e il più piacevole per chi sa guardarlo. *[E]*

Ora, un corpo che ha le gambe troppo lunghe, o che è privo di proporzione a causa di qualche altro eccesso, oltre ad essere brutto, è anche causa di innumerevoli mali per se medesimo, in quanto per l'insieme delle fatiche che sopporta, provoca molte stanchezze e molte convulsioni, e, per i barcollamenti cui è soggetto, causa molte cadute. Ebbene, dobbiamo pensare allo stesso modo dell'insieme dell'anima e del corpo, che noi chiamiamo essere vivente: quando l'anima che è in esso, la quale *[88 A]* è superiore al corpo, sia molto adirata, lo scuote di dentro tutto quanto e lo riempie di malattie. E quando si applichi a certi studi e a certe ricerche con intensità, lo consuma. E quando, poi, si impegna in insegnamenti e in battaglie, in discorsi in pubblico e in privato, a causa delle discussioni e dei litigi che sorgono, arroventandolo lo agita, e, provocando dei reumi, fa cadere in errore la maggior parte di quelli che sono detti medici, e fa sì che a questi mali attribuiscano cause estranee.

A sua volta, quando un corpo grande e superiore all'anima si trovi connaturato con una intelligenza piccola e debole, dal momento che per natura ci sono due *[B]* desideri nell'uomo, quello della nutrizione a causa del corpo e quello della saggezza a causa di ciò che c'è in noi di più divino, si verifica questo: i movimenti della parte più forte prendono il sopravvento facendo crescere la parte del corpo, e invece rendono ottusa, inadatta ad apprendere e senza memoria la parte dell'anima, e producono in essa la malattia più grande, vale a dire l'ignoranza.

Per l'uno e per l'altro di questi mali, c'è un solo mezzo di salvezza: non mettere in movimento l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, affinché, reciprocamente difendendosi, ciascuno dei due divenga equilibrato e sano. *[C]*

Dunque, chi ricerca il sapere oppure esercita molto l'attività razionale bisogna che procuri anche al corpo il suo movimento, prendendo dimestichezza con la ginnastica. E a sua volta colui che plasma il corpo in modo accurato, bisogna che procuri, in compenso, le corrispettive attività della sua anima, facendo uso della musica e della filosofia tutta quanta, se veramente dovrà essere chiamato uomo bello e ad un tempo buono a giusta ragione.

La cura dei corpi nelle loro varie parti

E attenendosi a questi medesimi criteri è necessario curare altresì le singole parti del corpo, *[D]* imitando la costituzione dell'universo.

Infatti, poiché il corpo viene riscaldato o rafforzato da quello che gli entra dentro, e all'opposto viene disseccato ed inumidito dalle cose di fuori e subendo affezioni che conseguono a queste e che sono prodotte da tutte e due le forme di movimento, quando uno lascia il corpo in riposo e lo abbandona a questi movimenti, viene sopraffatto e distrutto. Se, invece, uno imiti quella che abbiamo denominato nutrice e balia dell'universo, e più che può non lascia mai che il corpo sia in riposo, nella misura del possibile, ma lo mette in movimento, e, imprimendo in ogni parte determinati scuotimenti, *[E]* lo difende, secondo natura, dai movimenti esteriori ed interiori, e, scuotendolo in giusta misura, dispone le parti in giusta misura le une rispetto alle altre secondo affinità, le affezioni erranti per il corpo e per le sue parti, in base al ragionamento che abbiamo fatto sopra intorno all'universo; ebbene, se uno fa questo, non lascerà che si riproducano nel corpo guerre e malattie, collocando il nemico accanto al nemico, ma farà in modo che un amico posto accanto ad un amico produca salute. *[89 A]*

Fra i movimenti, quello che avviene in se medesimo e ad opera di se medesimo è il migliore. Infatti esso è affine al movimento dell'intelligenza e al movimento dell'universo. Invece, il movimento che ha luogo ad opera di altro è peggiore. Pessimo, poi, è il movimento che, mentre il corpo giace e sta in riposo, gli viene impresso dall'azione di altre cause in alcune sue parti.

Perciò delle purificazioni e delle ricostituzioni del corpo la migliore è quella che si ottiene mediante la ginnastica.

La seconda è quella che si ha mediante i movimenti oscillatori quando si è su navi, o su qualsiasi altro veicolo che non produca stanchezza.

Una terza forma di movimento *[B]* è utile, quando uno sia veramente costretto, mentre non deve venir accettato da chi abbia senno: si tratta di quella forma di movimento di carattere curativo, che si produce mediante una purgazione provocata da farmaci.

Infatti le malattie, qualora non comportino gravi pericoli, non si devono molestare con i farmaci. Infatti, ogni decorso di malattia ha una somiglianza con la natura degli animali, in quanto anche la costituzione di questi si produce avendo in sé tempi determinati di vita per tutto quanto il genere animale, e anche ciascun animale nasce ricevendo da natura un tempo di vita stabilito dal destino, *[C]* a parte quei casi che dipendono dalla necessità. Infatti i triangoli di ciascun individuo sono prodotti dotati di una certa potenza, e capaci di durare fino a un certo momento del tempo, oltre il quale nessuno di essi potrebbe più avere vita.

E il medesimo carattere è proprio anche della costituzione delle malattie. Quando qualcuno, al di fuori del ciclo di tempo destinato, cerca di eliminarle, mediante le medicine, allora da piccole malattie di solito ne derivano grandi, e da poche molte.

Pertanto, tutte queste cose bisogna governarle con regimi di vita, nella misura in cui se ne abbia il tempo a disposizione, *[D]* e non bisogna far ricorso a medicine e irritare un male difficile.

Sia sufficiente quanto si è detto circa l'essere vivente nel suo insieme e alla parte corporea di esso, in che modo uno, guidandola e guidandosi da sé, viva secondo ragione.

La cura delle tre parti dell'anima

Ma la parte che deve guidare l'essere vivente si deve preparare più e prima di questa parte corporea, in modo che sia la più bella e la migliore per tale guida.

Ora, il parlare di queste cose con

precisione *[E]* comporterebbe l'impegno di un lavoro in sé e per sé. Ma chi di esso si occupasse come di un argomento collaterale sulla base delle cose dette prima, potrebbe cercare di venirne a capo in modo non inadeguato, facendo il ragionamento che segue.

In base a quanto spesso abbiamo detto[123], ossia che in noi sono poste tre forme di anima in tre differenti luoghi, e che ciascuna ha movimenti propri, così, alla stessa maniera, anche ora dobbiamo dire, in modo molto breve, che quella di esse che rimane inerte e resta in riposo nei suoi movimenti, necessariamente diventa debolissima, mentre quella che si mantiene in esercizio diventa assai vigorosa. *[90 A]* Perciò bisogna fare attenzione che esse abbiano l'una rispetto all'altra movimenti proporzionati.

Per quanto riguarda, poi, la forma di anima che in noi è la più importante, bisogna rendersi conto di questo, ossia che il Dio l'ha data a ciascuno come un dèmone[124]. È questa la forma di anima che noi diciamo che abita nella parte superiore del corpo[125] e che dalla terra ci innalza verso la realtà che ci è congenere nel cielo, in quanto noi siamo piante non terrestri ma celesti. E questo che diciamo è giustissimo. Infatti, tenendo sospesa con la testa la nostra radice, proprio là da dove l'anima ha tratto la sua prima origine, la divinità *[B]* erige tutto quanto il nostro corpo.

Pertanto, colui che si dà da fare intorno ai piaceri e alle contese e si affatica per queste cose in modo eccessivo, necessariamente tutti i pensieri che nascono in lui sono mortali, e in tutti i sensi non gli manca nulla per diventare mortale per quanto più è possibile, perché ha fatto crescere appunto questa parte.

Colui, invece, che si è dato cura dell'amore della conoscenza e dei pensieri veri, e ha esercitato in sé soprattutto queste cose, è veramente necessario che, qualora egli raggiunga la verità, *[C]* pensi cose immortali e divine, e che, nella misura in cui la natura umana possa aver parte dell'immortalità, non venga a mancare di nessuna parte, e, in quanto coltiva sempre il divino, e mantiene ben ordinato il dèmone che abita in lui, sia anche notevolmente felice.

E la cura in ogni cosa per ogni uomo è una sola: dare a ciascuna parte dell'anima i nutrimenti e i movimenti che a loro convengono.

Ora, rispetto al divino che è in noi sono movimenti affini i pensieri dell'universo *[D]* e i movimenti di rotazione circolare[126]. Perciò ciascuno in accordo con questi, operando la correzione di quei cicli che per la nascita risultano guastati nel nostro capo, mediante l'apprendimento delle armonie dell'universo e i movimenti di rotazione circolare, bisogna che renda simile, secondo la natura originaria, il pensante e il pensato, e, dopo averli fatti simili[127], raggiunga il fine della vita più bella che gli dèi hanno proposto agli uomini per il tempo presente e per l'avvenire. *[E]*

La genesi della donna e la metempsicosi

Ora, sembra che sia giunto al termine quello che ci è stato proposto all'inizio, ossia di discorrere dell'universo fino alla generazione dell'uomo[128]. Per quanto riguarda gli altri animali, come a loro volta siano nati, ne faremo solo cenno in breve, senza dilungarci più dell'occorrente. In questo modo, infatti, potremo credere di aver mantenuto la giusta misura nei discorsi fatti su queste cose.

Ecco, dunque, quello che dobbiamo dire a questo riguardo.

Degli uomini che sono nati, quanti sono stati vili e hanno trascorso la vita in maniera ingiusta, secondo un discorso verosimile, nella seconda generazione si sono trasformati in don-

ne[129]. *[91 A]* E in quel tempo, gli dèi idearono l'amore della congiunzione, costituendo un essere vivente dotato di anima dentro di noi, e un altro nelle donne, e producendo l'uno e l'altro nel modo che segue.

Il canale in cui scorre la bevanda, là dove il liquido, procedendo attraverso il polmone sotto i reni, entra nella vescica per essere spinto fuori dall'aria, gli dèi lo hanno messo in comunicazione per mezzo di canali con il midollo, che dalla testa per la cervice è condensato lungo la spina dorsale, *[B]* e che nei discorsi di sopra abbiamo chiamato seme[130]. Tale midollo, poi, in quanto è animato e ha trovato respiro, in quel punto in cui ha trovato respiro, infonde il desiderio vitale dell'emissione e fa sorgere l'amore del generare.

Perciò negli uomini l'organo genitale risulta essere non ubbidiente e prepotente, come un animale che non vuole sentire ragione, e cerca di aver predominio su tutto con le sue furibonde passioni.

E a loro volta, *[C]* nelle donne quelle che sono chiamati matrice e utero, per queste medesimi ragioni sono come un animale desideroso di generare suoi figli, il quale, quando rimanga senza frutto per molto tempo dopo la sua stagione, lo sopporta male e si irrita e va errando per ogni parte del corpo, ostruendo le vie d'uscita dell'aria e non permettendo di respirare, porta a difficoltà estreme e produce malattie di ogni genere. E questo dura fino a quando il desiderio e *[D]* l'amore dei due sessi, congiungendosi insieme, spingano a cogliere un frutto come quello degli alberi e seminare nella matrice, quasi come in un campo arato esseri viventi invisibili a causa della loro piccolezza e non ancora formati, e poi, separandoli, li facciano diventare grandi nutrendoli dentro, e in seguito a questo, mettendoli alla luce, portino a compimento la generazione dei viventi.

La genesi degli animali e la metempsicosi

Le donne, dunque, e tutto il sesso femminile, ebbero questa origine.

La razza degli uccelli, poi, si generò per trasformazione, mettendo penne in luogo dei peli, da uomini che erano senza cattiveria, che si occupavano, sì, di cose celesti, ma che credevano, a motivo della loro leggerezza, *[E]* di avere le dimostrazioni più sicure mediante la vista.

La razza degli animali pedestri e selvaggi, poi, si generò da quegli uomini che non si occupano di filosofia e non contemplano niente della natura del cielo, perché non fanno uso delle circolazioni che sono nella testa, ma seguono per guida solamente le parti dell'anima che stanno nel petto. Per questo loro comportamento, infatti, piegano a terra le membra anteriori e le teste, attirate dalla affinità con la terra, e hanno le teste oblunghe di forme svariate, a seconda che le circolazioni delle loro teste siano state compresse dalla loro inattività. *[92 A]* Perciò il loro genere, ha quattro o più piedi per tale ragione, perché il dio sotto i più insipienti pose il numero maggiore di sostegni, in modo che fossero maggiormente attratti verso terra.

Quelli di essi, poi, che sono privi di senno in sommo grado e distendono tutto quanto il loro corpo per terra, dal momento che essi non hanno più bisogno di usare i piedi, sono stati generati appunto senza piedi e striscianti per terra. *[B]*

Il quarto genere, invece, ossia l'acquatico, si generò da quelli che sono più di tutti privi di senno e ignoranti, i quali, da coloro che li hanno trasformati, non furono giudicati neppur degni di una pura respirazione, perché avevano l'anima contaminata da ogni forma di disordine, ma,

in luogo della respirazione leggera e pura dell'aria, li spinsero nella respirazione torbida e cupa dell'acqua. Di qui ebbe origine la stirpe dei pesci e quella di tutti i crostacei e di tutti quanti gli altri acquatici, e come pena dell'ignoranza estrema ebbero in sorte abitazioni estreme. *[C]*

E appunto in questi modi, allora e adesso, gli animali si mutano l'uno nell'altro, trasformandosi per la perdita o per l'acquisizione di intelligenza o privazione di senno.

Conclusione del discorso di Timeo

E a questo punto dobbiamo dire di essere pervenuti alla fine del discorso intorno all'universo. Infatti, ricevendo in sé gli animali mortali e immortali ed essendo così completato, tale cosmo vivente visibile abbracciante le cose visibili, immagine dell'intelligibile, dio sensibile, grandissimo e ottimo, bellissimo e perfettissimo, è risultato essere questo universo, che è uno e unigenito.

NOTE

[1] Timeo, Ermocrate e Crizia, su cui si veda, sopra, la *Presentazione*.

[2] Rimane non nominato.

[3] Cfr. *Repubblica*, II 374 A s.

[4] Cfr. *Repubblica*, II 369 E ss.; IV 423 D.

[5] Cfr. *Repubblica*, II 375 C; III 414 B; 415 D-E.

[6] Cfr. *Repubblica*, II 376 E s.; III 403 C s.; 410 C s.

[7] Cfr. *Repubblica*, III 416 D ss.; V 464 B ss.

[8] Cfr. *Repubblica*, V 451 C s.; 466 C-D.

[9] Cfr. *Repubblica*, V 457 D s.

[10] Cfr. *Repubblica*, V 458 E s.

[11] Cfr. *Repubblica*, III 415 B-C; IV 423 C-D; V 460 C.

[12] Si veda soprattutto *Repubblica*, III 392 D; 394 E ss.; 398 A e specialmente X 598 D s., su cui cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 517 ss.

[13] Cfr. sopra, la *Presentazione*.

[14] Cfr. sopra, la *Presentazione*.

[15] Cfr. sopra, la *Presentazione*.

[16] Su Solone, cfr. la *Presentazione*.

[17] Sui Sette Saggi si veda quanto diciamo alla note 99 e 100 del *Protagora*.

[18] Cfr. quanto diciamo nella *Presentazione*.

[19] Le Apaturie erano feste che duravano tre giorni in ottobre. In queste feste i giovinetti venivano registrati nelle phratriai. Il terzo giorno delle Apaturie era chiamato Cureotide. Si ritiene che in questo giorno ai giovani venissero tagliati i capelli, o comunque, che offrissero una ciocca di capelli.

[20] Si ricordi che per i Greci Omero e, dopo di lui, Esiodo erano i massimi poeti.

[21] Amasi fu un re egiziano della ventiseiesima dinastia, del VI secolo a.C. Cfr. Erodoto, *Storie*, II 162 ss.; III 40 s.

[22] Foroneo, secondo la leggenda fu figlio del fiume Inaco e della ninfa Melia. Cfr. Igino, *Favole*, 143 e 247. Su Foroneo, primo uomo, cfr. Acusilao, fr. 20 Diels-Kranz.

[23] Una figlia di Foroneo.

[24] Deucalione e Pirra, salvatisi da un diluvio per un avvertimento dato loro dagli dèi, fecero rinascere gli uomini gettando dietro le spalle pietre del fiume Cefiso e, a seconda che queste pietre fossero state gettate da Deucalione o Pirra, si trasformavano in maschi o femmine. Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, I 230 ss. e in particolare 260-415.

[25] Cfr. Igino, *Favole*, 52; 152; 154; Ovidio *Metamorfosi*, I 755 ss. Quella che qui viene presentata è una razionalizzazione del mito nel contesto della teoria delle catastrofi universali cicliche.

[26] Si veda *Crizia*, 109 D ss. e *Leggi*, III 677 A s.

[27] Sul quadro generale dei periodi di tempo che si ripetono ciclicamente per l'uomo,

per la Polis e per il cosmo, si vedano gli accurati calcoli, con le relative motivazioni, in K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Introduzione e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 148-154 e per la comprensione della scansione cronologica del nostro passo, pp. 136-139.

[28] Si allude ad Erittonio, su cui cfr. nota 13 al *Crizia*.

[29] Corrispondevano allo stretto di Gibilterra.

[30] L'Africa settentrionale e l'Asia Minore.

[31] Cfr. *Crizia*, 113 B s.

[32] L'Italia occidentale.

[33] La dea Atena.

[34] È questo il tracciato esatto che seguirà il nostro dialogo.

[35] Cfr. l'incompleto *Crizia*.

[36] Su questo preludio metafisico (28 C - 29 D), che getta le basi ontologiche e gnoseologiche su cui Platone costruirà l'intero dialogo, si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 585-597.

[37] In greco c'è l'espressione τὸν εἰκότα μῦθον, dove μῦθον è più comprensibile se lo si rende, anziché con «mito» o «favola», con «racconto» o «narrazione», nel senso di conoscenza normale. Si consideri che questo tipo di conoscenza *probabile* per Platone investe l'intero essere sensibile, in quanto è caratterizzato dal divenire, e quindi riguarda tutte le scienze che si riferiscono a questo sensibile. Conoscenza necessaria è solo quella dell'essere soprasensibile, che non diviene. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 593-597; cfr. anche 30 B; 48 D; 72 D-E.

[38] Per una chiarificazione dei capisaldi metafisici di questo passo si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 634-675.

[39] Si tratta del modello intelligibile del mondo, ossia l'idea di mondo con tutte le sue articolazioni strutturali.

[40] La proporzione di cui Platone qui parla è quella geometrica, come ad esempio 2:4 = 4:8. Questa proporzione implica che moltiplicando gli estremi fra di loro (2x8 = 16) e i medi (4x4 = 16) si ottenga un uguale prodotto, di modo che invertendo i medi con gli estremi si ottiene la medesima proporzione (4:2 = 8:4).

[41] Si tratta dei movimenti nelle varie direzioni, e precisamente dei seguenti moti: 1) circolare; 2) da destra a sinistra; 3) da sinistra a destra; 4) avanti e indietro; 5) indietro e avanti; 6) dall'alto in basso; 7) dal basso in alto. Cfr. anche 43 B. Una classificazione differente si trova in *Leggi*, X 893 E s.

[42] Questo passo, un tempo assai discusso, risulta ora chiaro. Per tutte le spiegazioni rimandiamo a Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 657-661 e in particolare ai due schemi a pp. 660 e 661.

[43] Le sette parti della divisione sono caratterizzate dai numeri 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Il 9 viene prima dell'8, per il motivo che il Demiurgo, per garantire l'ordine di questa successione, intreccia alternativamente la potenza del doppio e del triplo. Il secondo numero è doppio del primo, il terzo è tre volte il primo, il quarto è doppio del secondo, il quinto è triplo del terzo, il sesto è doppio del quarto e il settimo è triplo del quinto.

[44] I sette numeri di cui si parla alla nota precedente formano due serie con rapporti doppi e tripli: 1, 2, 4, 8 e 1, 3, 9 e 27.

[45] Per una chiarificazione di questi rapporti proporzionali e dei loro nessi con l'armonia musicale, si veda soprattutto : F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London 1937 (più volte riedito), pp. 69-72.

[46] È qui evidente la struttura dimensionale dell'anima del mondo. I discepoli di Platone svilupparono questa idea e Speusippo (fr. 96 Isnardi Parente) definì l'anima addirittura come «Idea dell'esteso in tutti i sensi».

[47] Si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 654-657.

[48] Il pianeta Venere.

[49] Il pianeta Mercurio.

[50] Cfr. sotto, 39 C-D; ma Platone non realizza di fatto questa promessa, a meno che non rimandi alle sue lezioni orali.

[51] Cfr. *Epinomide*, 986 B s.

[52] Cfr. nota 39.

[53] Cfr. sopra, 39 D.

[54] L'interpretazione di questo passo assai discusso, è in realtà chiara se ci si attiene alle parole di Platone il quale indica, per chi ovviamente non raggiunge i livelli della filosofia, di attenersi alla religione positiva.

[55] I corpi celesti

[56] Cfr. *Leggi*, X 903 D; 904 B.

[57] Cfr. nota 41.

[58] Cfr. *Fedone*, 81C; 83 D.

[59] Cfr. sotto, 64 B-D.

[60] Si veda il bel passo parallelo di *Fedone*, 99 B-D; cfr. anche *Leggi*, X 888 E s.

[61] Cfr. sopra, 43 D-E.

[62] Cfr. sotto, 80 B.

[63] Per un'analisi dei concetti metafisici che formano gli assi portanti di questa parte, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 598-633.

[64] La necessità di cui qui si parla significa ciò che è casuale e disteleologico; cfr. 46 D-E e 69 B. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 604-608. Nel periodo che segue immediatamente Platone usa l'espressione πλανωμένη αἰτία che si traduce con «causa errante» e significa causa irregolare. Si veda la spiegazione analitica di questa espressione nel luogo citato del nostro volume.

[65] In greco c'è l'espressione στοιχεῖα τοῦ παντός, che nell'originale è polisenso, in quanto στοιχεῖα significa sia «lettere», che «elementi». Si legga quindi la metafora tenendo presente il concetto che esprime: acqua, aria, terra e fuoco non solo non sono elementi originari (lettere) dell'universo, ma nemmeno ne sono i primi composti (sillabe).

[66] Il Principio o i Principi di tutte le cose sono l'Uno e la Diade indefinita. Parlare di questi è difficile nella dimensione della scrittura e per una esposizione salda e coerente occorrerebbe l'oralità. Qui Platone, seguendo i suoi precisi canoni metodologici, si atterrà al «probabile», come subito sotto precisa. Cfr. sopra, nota 37 e i relativi rimandi.

[67] Sul concetto che qui viene presentato e su tutte le sue implicanze cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 608-616.

[68] Il greco gioca sui termini τοῦτον e τοιοῦτον. Il primo termine indicherebbe una consistenza ontologica; il secondo indica, invece, il fenomenico riprodursi nel sensibile di caratteristiche delle corrispettive Idee intelligibili. Per una spiegazione analitica, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 610 ss.

[69] Cfr. sotto, 54 A ss.

[70] Su questa caratteristica del principio materiale, cfr. Reale, *Per una nuova interpre-*

tazione di Platone..., decima ediz. (1991), pp. 619-622.

[71] Platone dice chiaramente di scostarsi dal metodo seguito negli altri dialoghi, avvicinandosi quindi ai metodi più rigorosi delle Dottrine non scritte.

[72] Sono triangoli isosceli (i primi) e triangoli scaleni (i secondi).

[73] Cfr. sopra, nota 37 e 71, nonché la nota che segue.

[74] Si tratta dei Principi primi e supremi (Uno e Diade di grande-e-piccolo) di cui Platone trattava nelle Dottrine non scritte. Platone qui si spinge fino alla soglia di queste dottrine, pur riservandone la trattazione alla sfera dell'oralità.

[75] Per un chiarimento di questo paragrafo si veda Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 636-645, e soprattutto 677-692, dove si illustrano con schemi i concetti qui espressi e si riportano anche i bellissimi disegni di Leonardo da Vinci che illustrano i corpi geometrici regolari e la relativa triangolazione.

[76] Il tetraedro regolare (i quattro triangoli regolari che compongono il tetraeddro implicano 24 triangoli scaleni elementari).

[77] L'ottaedro regolare (gli otto triangoli regolari che compongono l'ottaedro implicano 48 triangoli scaleni elementari).

[78] L'icosaedro regolare (i venti triangoli regolari che compongono l'icosaedro implicano 120 triangoli scaleni elementari).

[79] I sei quadrati che formano il cubo implicano 24 triangoli elementari isosceli.

[80] Il dodecaedro regolare, di cui però non si spiega da quali triangoli sia costituito. Questo elemento sarà l'etere, se non per lo stesso Platone, almeno per i suoi discepoli.

[81] Ossia, quanti sono i corpi geometrici regolari e quindi gli elementi fisici.

[82] Cfr. nota 37.

[83] Il fuoco è formato dal tetraedro; l'aria dall'ottaedro; l'acqua dall'icosaedro.

[84] Cfr. sopra, 52 D - 53 A; 57 A-C.

[85] Cfr. sopra, 52 D s.

[86] Cfr. sopra, nota 37.

[87] In greco c'è il termine ὀπός, che significa il succo che cola dalla pianta di fico per incisione. Esso veniva usato come caglio, donde il senso generico di succo acido e quindi, probabilmente, di fermento.

[88] Si ritiene che il sale sia gradito agli dèi perché veniva usato nei sacrifici, donde l'espressione «a giusta ragione della legge».

[89] Come avviene nella produzione dei metalli.

[90] Cfr. sotto, 69 C.

[91] Cfr. sopra, 55 D-E.

[92] Cfr. sopra, 52 D - 53 A.

[93] Cfr. sopra, 55 E - 56 A.

[94] Cfr. sopra, 45 B.

[95] Cfr. sopra, 60 A.

[96] Cfr. sopra, 60 D.

[97] Altri traducono «acri».

[98] Cfr. sotto, 80 A-B.

[99] Cfr. sopra, 45 B-D.

[100] È questa la caratterizzazione davvero emblematica dell'attività e della conoscenza

dell'Intelligenza demiurgica, che portano dai molti all'uno e dall'uno ai molti. Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), p. 712. Si veda anche quanto si dice nel *Fedro*, 265 D ss.

[101] Cfr. sopra, 46 C-E e nota 60.

[102] Cfr. sopra, 48 A ss.

[103] Cfr. sopra, 30 A e 53 A-B.

[104] Cfr. sopra, 41 A-D.

[105] Cfr. sopra, 42 E.

[106] Qui Platone usa il termine σχημα (cfr. anche 44 E), che assumerà una grande importanza nel Neoplatonismo.

[107] Cfr. *Repubblica*, IV 439 E s.; 441 E ss.

[108] Cfr. *Repubblica*, IV 439 D; XI 588 C ss.

[109] Cfr. *Ione*, 533 D ss.; *Fedro*, 244 A ss.

[110] Cfr. *Apologia di Socrate*, passim; *Carmide*, 161 B s.

[111] Cfr. nota 37

[112] Tutto il midollo.

[113] Cfr. sotto, 75 A-B.

[114] Cfr. sopra, 34 A e 37 B s.

[115] Cfr. *Cratilo*, 388 E s.

[116] Cfr. sopra, 73 B e D.

[117] Si noti la corrispondenza fra questa spiegazione dei mali e i principi metafisici. Eccesso e difetto sono infatti caratteristiche della Diade di grande-e-piccolo. La salute è, all'opposto, la composizione degli eccessi del troppo e del troppo poco, e quindi la *giusta misura*. Cfr. più avanti, 87 C ss.

[118] Cfr. sopra, 80 D-E.

[119] Platone allude al dialettico che è capace di riunire il molteplice in unità. Cfr. *Repubblica*, VII 537 C.

[120] L'epilessia di cui ha trattato per primo Ippocrate.

[121] È la celebre tesi presentata da Platone in modo paradigmatico soprattutto nel *Protagora*; si veda anche *Menone*, 77 B ss.

[122] Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 489 ss.

[123] Cfr. sopra, 69 D ss.

[124] Cfr. *Fedone*, 107 D; *Repubblica*, X 617 E.

[125] Cfr. sopra, 44 D.

[126] Cfr. sopra, 43 D-E; 47 B-D.

[127] Richiamo del concetto di assimilazione al divino; cfr. *Repubblica*, X 613 B; *Teeteto*, 176 B; *Leggi*, IV 716 C

[128] Cfr. sopra, 27 A e nota 34.

[129] Cfr. sopra, 42 C.

[130] Cfr. sopra 74 A; 86 C-D.

CRIZIA

[Sull'Atlantide]

A chi avesse avuto occhi per vedere [gli Atlantidi] sarebbero parsi miseri uomini: miseri perché avevano distrutto la cosa più preziosa. Invece, chi era strutturalmente incapace di discernere la vita autentica, quella che mira alla felicità, li avrebbe giudicati più di ogni altro felici e radiosi, pieni com'erano di un'avidità e di un potere senza remore di giustizia.

121 B

Presentazione, traduzione e note di

Roberto Radice

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Crizia»

I. Proemio [106 A - 108 C]

1. La preghiera al dio visibile [106 A - 106 B]
2. Difficoltà dell'argomento che Crizia dovrà trattare [106 B -108 A]
3. Richiamo al discorso che dovrà fare anche Ermocrate [108 A-C]

II. Il discorso di Crizia sull'Atlantide [108 C - 121 C]

1. Invocazione a Mnemosine [108 C-E]
2. La guerra fra Atlantide e Atene [108 E - 109 A]
3. Efesto ed Atena dèi patroni dell'Attica [109 B-D]
4. La perdita della memoria storica delle antiche imprese [109 D - 110 C]
5. La costituzione dell'antica Atene [110 C - D]
6. La configurazione geo-fisica dell'antica Attica [110 D - 111 E]
7. L'assetto urbanistico dell'antica Atene [111 E - 112 E]
8. La conformazione che Poseidone diede all'isola di Atlantide [112 E - 113 E]
9. I primi sovrani dell'isola [113 E - 114 C]
10. Lo straordinario splendore e la ricchezza della monarchia di Atlantide [114 D - 115 C]
11. Maestosità e bellezza delle realizzazioni degli Atlantidi [115 C - 116 C]
12. La zona della città nei pressi del tempio [116 C - 117 A]
13. La zona delle fonti [117 A - 117 B]
14. La zona dell'ippodromo e gli alloggiamenti riservati ai lancieri [117 C-D]
15. La zona del porto [117 D-E]
16. L'aspetto geo-fisico della città [118 A-B]
17. Le opere di canalizzazione e di irrigazione [118 B-E]
18. L'organizzazione militare [118 E - 119 B]
19. L'assemblea dei re e il giuramento a Poseidone [119 C - 120 D]
20. Grandezza e decadenza degli abitanti di Atlantide [120 D - 121 C]

I personaggi

Il dialogo costituisce una prosecuzione dell'incontro di Timeo con gli stessi personaggi che agivano nel trattato che da lui prende il nome (in particolare, Timeo, Ermocrate e Crizia).

Rimandiamo, quindi, per la loro caratterizzazione e per il loro ruolo nello scritto alla *Presentazione* di quel dialogo.

Il piano del *Timeo* prevedeva espressamente la trattazione dell'argomento del nostro dialogo, per bocca appunto di Crizia (19 B ss.), che, anzi, aveva già fornito una qualche anticipazione di esso (20 D - 26 E) e si era assunto l'impegno di parlare subito dopo Timeo (27 A-B).

Luogo dell'azione e cronologia

Per quanto si è appena detto, è logico che il tempo e l'ambiente in cui è immaginato il *Crizia* siano i medesimi in cui si svolge il *Timeo*.

Probabilmente Platone, assorto nel grande impegno della stesura delle *Leggi*, nell'ultima fase della sua vita, ebbe la possibilità di comporre solo la parte del dialogo che ci è pervenuta.

Proemio

La preghiera al dio visibile

[Steph., III, p. 106 A]

TIMEO – Non immagini, Socrate, che sollievo sia l'essermi ora finalmente liberato dal faticoso cammino di quel ragionamento, quasi potessimo godere di una sosta nel nostro lungo viaggio[1]. Supplico dunque quel dio che di fatto nacque nella notte dei tempi[2], e che ora noi, a parole, abbiamo fatto rinascere, di consolidare quello che di buono abbiam detto, *[B]* e se qualche stonatura, involontariamente, abbiamo inserito in questo nostro discorso, di punirci pure con la giusta pena. E per chi sbaglia una nota la giusta punizione è ricomporre l'armonia. Preghiamolo, pertanto, perché ci faccia dono della scienza, ossia del medicamento più adatto e più perfetto che ci permetta d'ora innanzi di parlare con cognizione di causa della genesi degli dèi[3]. Fatta dunque precedere la preghiera, come s'era d'accordo, passiamo la parola per il seguito del discorso a Crizia.

Difficoltà dell'argomento che Crizia dovrà trattare

CRIZIA – E io l'accetto, Timeo. Però come tu hai fatto *[C]* all'inizio[4] quando chiedesti l'indulgenza che si concede a chi mette mano a grandi discorsi, così ora pregherò anch'io; anzi, sono convinto d'aver diritto a una clemenza *[107 A]* ancor maggiore per quello che mi accingo a dire. Non ignoro che questa mia richiesta è un tantino temeraria e un po' troppo brusca, tuttavia ve la faccio ugualmente.

Quale uomo ragionevole oserebbe affermare che le tue posizioni non siano valide? Ma quel che ho io da dire ha bisogno di maggior indulgenza perché è oggettivamente più complesso. Questa appunto è la tesi che intendo dimostrare.

Vedi, Timeo, è più facile aver l'aria d'essere all'altezza della situazione quando si parla agli uomini degli dèi che non *[B]* quando si parla fra noi di noi uomini. Nel primo caso l'inesperienza e la totale ignoranza degli ascoltatori facilitano notevolmente il compito di chi si accinge a trattare di tali argomenti con un pubblico così sprovveduto in materia; e a proposito degli dèi non ci sfugge certo in quali condizioni ci troviamo.

Ma perché sia ancor più chiaro quel che dico, seguite il filo di questo mio ragionamento.

Credo che tutto quanto noi affermiamo non sia altro che imitazione e immagine. *[C]* Tuttavia, proviamo un po' a considerare la facilità o la difficoltà con cui i ritratti dei corpi umani e divini sono accettati dal pubblico in ordine alla loro fedeltà al modello. Ebbene, ci si renderà conto che per quanto riguarda la terra, i monti, i fiumi, i boschi, il cielo con tutti i corpi che sono e che si muovono intorno ad esso, noi innanzi tutto ci riteniamo già soddisfatti se qualcuno riesce a fare la copia anche solo un po' uguale al modello. Inoltre, dal momento che non abbiamo un'idea precisa di queste realtà, neppure stiamo ad esaminare nei particolari quelle riproduzioni né le sottoponiamo a critica: *[D]* ci basta in tali casi un'immagine scialba, approssimativa e perfino infedele di questi oggetti.

Si provi invece a ritrarre dei corpi umani! Noi stessi, per la conoscenza abituale che ne abbiamo, fattici scrutatori attenti di ogni difetto, ci trasformeremmo in critici severi di

chi non sa rendere alla perfezione la somiglianza con la realtà.

E lo stesso, bisogna ammetterlo, avviene anche nei discorsi: mentre per i fenomeni divini e celesti ci si accontenta che le cose dette abbiano un minimo di verosimiglianza, per le faccende di questo mondo e per i fatti umani siamo critici esigenti.

Se, dunque, col nostro discorso sul momento improvvisato *[E]* non dovessimo riuscire ad esprimere fino in fondo quel che si deve, è necessario che ci scusiate per questo, pensando che non è certo facile – direi anzi che è decisamente difficile – presentare i fatti umani all'opinione comune. *[108 A]* Tutto ciò, Socrate, l'ho detto perché desidero rinfrescarvi la memoria su tali argomenti, e perché siate non meno, ma semmai più indulgenti con me per le cose che sto per dirvi. E se appena vi pare che io meriti un tale favore, non esitate a concedermelo.

Richiamo al discorso che dovrà fare anche Ermocrate

SOCRATE – Ma perché non dovremmo, Crizia? Ed anzi questo stesso favore lo concederemo anche ad Emocrate, il terzo interlocutore; è evidente infatti che quando, di qui a poco, sarà il suo turno di parlare, *[B]* ci rivolgerà la medesima vostra preghiera. È dunque perché abbia la possibilità di comporre un diverso esordio e non sia costretto a riesporre questo stesso, parli pure, contando fin d'ora sulla nostra indulgenza. Però, caro Crizia, bisogna pur che ti premunisca sullo stato d'animo del pubblico; il poeta che ti ha preceduto[6] ha fatto su di esso un'ottima impressione, sicché avrai bisogno di non poca clemenza da parte nostra, se vuoi portarti al suo stesso livello.

ERMOCRATE – Tu Socrate fai a me le stesse raccomandazioni che hai fatto *[C]* a lui. Ma, Crizia mio, è anche vero che a tutt'oggi nessun uomo che si sia perso di coraggio s'è innalzato un monumento al valore. Bisogna allora farsi animo e andare avanti nel discorso invocando Apollo e le Muse e celebrando con inni gli antichi cittadini per la loro virtù.

Il discorso di Crizia sull'Atlantide

Invocazione a Mnemosine

CRIZIA – Amico mio Ermocrate, tu fai lo spavaldo, perché non sei in prima linea, e c'è un altro davanti a te; ma quali difficoltà riserbi questa impresa, presto te lo mostreranno i fatti. In ogni caso il tuo incitamento *[D]* e il tuo invito vanno assecondati, e non solo agli dèi che hai citato, ma ad altri ancora debbono levarsi le nostre invocazioni, e soprattutto a Mnemosine[7], perché proprio da tale dea dipende la parte essenziale del mio discorso. E se ci riuscirà di riportare alla memoria e di comunicare le cose dette a quei tempi dai sacerdoti e qui introdotte da Solone[8], saremo anche riusciti a convincere il pubblico – di questo sono pressoché sicuro – che abbiamo compiuto fino in fondo il nostro dovere.

Ordunque, mettiamo mano all'impresa senza ulteriori indugi. *[E]*

La guerra fra Atlantide e Atene

Per prima cosa non dimentichiamo che in totale sono passati novemila[9] anni da quando divampò la guerra fra gli abitanti delle terre situate oltre le colonne di Eracle[10] e quelli che sono al di qua. Le fasi di tale conflitto vanno ora raccontate nei particolari.

A capo di una coalizione c'era la nostra Città che, a quanto si dice, sopportò il peso di tutta la guerra. Alla testa dell'altra c'era il re dell'isola di Atlantide, che si tramanda essere stata allora un'isola ancor più vasta

della Libia e dell'Asia, mentre ai nostri giorni, sprofondata per l'azione di cataclismi, è ridotta a un bassofondo melmoso che, *[109 A]* frapponendosi come ostacolo, impedisce la rotta fra le nostre terre e l'oceano aperto. Le innumerevoli tribù barbariche, e le diverse stirpi elleniche che c'erano allora le incontreremo e ci appariranno chiaramente una per una, man mano si tireranno le fila del discorso. Ma degli Ateniesi e degli avversari di allora con i quali si misurarono, della loro forza e delle loro istituzioni bisogna che vi parli fin d'ora che siamo agli inizi; proprio di questi, insomma, è bene anticipare la trattazione. *[B]*

Efesto ed Atena dèi patroni dell'Attica

A quei tempi gli dèi si erano divisi a sorte, paese per paese, tutta quanta la terra senza che insorgesse alcun motivo di lite. Sarebbe, infatti, inconcepibile che gli dèi ignorassero ciò che a ciascuno di loro conveniva, oppure che, ben sapendo quello che più era confacente ad altri, alcuni avessero voluto impossessarsene al prezzo di contese. Avvenne dunque che essi ottennero, per via del sorteggio fatto da Giustizia, proprio quelle regioni che desideravano, e così si misero a colonizzarle. Dopo di che, come fa il pastore coi suoi armenti, così anch'essi allevarono noi uomini che eravamo per loro possesso e gregge. Con una differenza, però: che gli dèi non usavano corpi per *[C]* costringere altri corpi, nel modo che i pastori usano per tenere il gregge, cioè a suon di bastonate, ma come per lo più si condurrebbe un animale domestico: cioè guidandolo da tergo. Così appunto gli dèi conducevano e dirigevano la stirpe umana: secondo il loro disegno, con la forza della persuasione ne tenevano l'animo quasi ne reggessero il timone. Ma, mentre tutti gli altri dèi, chi in un posto chi nell'altro, accudivano alle terre ottenute in sorte, Efesto ed Atena[11] – forse perché avevano natura affine essendo figli dello stesso padre, o forse perché avevano le stesse aspirazioni, mossi com'erano dall'amore per il sapere e per l'arte – ebbero ambedue in sorte quest'unica regione, come loro terra di elezione, spontaneamente fertile di virtù e *[D]* saggezza. Così in essa fecero nascere uomini virtuosi, e ispirarono nelle loro menti l'ordine politico.

La perdita della memoria storica delle antiche imprese

I nomi di costoro sono giunti fino a noi; non così la memoria delle loro opere a causa dell'estinzione di chi doveva tramandarla e della distanza di tempo.

Come prima si è detto[12], la razza che di volta in volta sopravviveva era quella che, abitando sui monti, era priva di cultura e dei signori della pianura aveva sentito solo i nomi e, al massimo, qualche gesta, ma esclusivamente per accenni. Tali uomini *[E]* erano bensì compiaciuti di imporre questi nomi ai loro figli, ma non si curavano degli avvenimenti dei tempi remoti, o perché erano all'oscuro delle virtù e delle leggi di quegli antichi, o perché ne avevano un'imprecisa conoscenza per sentito dire, o perché, mancando loro e *[110 A]* i loro figli per generazioni e generazioni del necessario per vivere, non potevano fare a meno di preoccuparsi di questi bisogni, riservando a ciò ogni loro pensiero.

Lo studio dei miti e la ricerca accurata degli eventi della storia antica subentrarono nelle città, quando si poté constatare che almeno alcuni avevano soddisfatto gli elementari bisogni della vita; prima, infatti, non avrebbero potuto. Ecco allora perché di quei progenitori si sono salvati solo

i nomi e non la memoria delle loro imprese. D'altra parte di questa affermazione posso anche fornire la prova.

Solone riferisce che i sacerdoti, descrivendo la guerra di allora, citavano a più riprese i nomi di Cecrope, Eretteo, Erittonio, Erisittone[13] *[B]* e di altri che per lo più si ricordano come vissuti prima di Teseo. E lo stesso vale per i nomi delle donne. Inoltre, dato che allora l'impegno della guerra era ugualmente condiviso da uomini e donne, perfino nella figura e nelle statue la sacra effigie della dea, in linea con questa consuetudine, era rappresentata armata di tutto punto. Del resto, questa usanza è legittimata dal fatto che tutti gli animali maschi *[C]* di una stessa razza, e le loro femmine, sono per natura capaci di assolvere in comune i compiti specifici della loro specie.

La costituzione dell'antica Atene

In queste regioni, dunque, abitavano quelle diverse classi di cittadini che si occupavano della produzione dei beni di consumo o dei prodotti della terra. La classe dei guerrieri, invece, fin dall'inizio tenuta separata dagli altri, certo per decisione di uomini divini, abitava in disparte e disponeva di tutto il necessario per vivere e per educarsi. Tuttavia, nessuno di questi guerrieri possedeva qualcosa in proprietà, *[D]* ma ognuno riteneva che tutto fosse di proprietà comune, e oltre al necessario per vivere niente pretendeva dagli altri cittadini. Il loro compito consisteva nell'assolvere a quelle funzioni che ieri illustrammo[14], trattando dei nostri ipotetici guardiani.

La configurazione geo-fisica dell'antica Attica

Passando al nostro paese, una tradizione attendibile e fondata vuole che i confini entro cui originariamente si estendeva giungessero fino all'Istmo e per il resto, dalla parte del continente, fino *[E]* alle vette del Citerone e del Parnete[15], per poi discendere verso destra a comprendere il territorio di Oropia[16] e verso sinistra in direzione del mare, lasciando fuori l'Asopo[17]. La nostra regione poi superava tutte le altre in fertilità, sicché allora poteva sostentare anche un grande esercito senza costringerlo a lavorare la terra. Ed ecco una prova convincente di ciò: quella parte della nostra terra che ci resta ancor oggi non teme rivali per fertilità e produttività *[111 A]* e anche per la ricchezza di pascoli adatti a tutti gli animali; solo che allora, alla eccellenza dei frutti s'aggiungeva anche una straordinaria abbondanza.

Ma come credere a tutto ciò? E su quale base sostenere che questa terra che ci è rimasta è davvero una parte di quella di allora? Essa si protende tutta per un lungo tratto fuori dal resto del continente, verso il mare, configurandosi come un promontorio; inoltre, il bacino del mare che la circonda scende a dirupo per tutta la costa. Ora, dato che durante questi novemila anni – corrispondenti al periodo che intercorre tra quella era e la nostra[18] – si susseguirono sconvolgimenti tellurici in gran numero e di grande intensità, *[B]* lo scorrimento della terra dalle zone più elevate in quei tempi, sottoposto com'era a tali sollecitazioni, non formò defluendo argini naturali di un certo rilievo, quali si formano negli altri posti, ma scivolò giù, sparendo nelle profondità del mare.

Insomma, come succede nelle piccole isole, quel che resta oggi del nostro paese, rispetto a quel che c'era allora, è simile alle ossa di un corpo malato; tutta la terra soffice e grassa è defluita, ed è rimasto solamente lo scheletro nudo della regione.

Certo che allora, prima d'essere

sconvolto, il nostro paese *[C]* aveva monti ricchi di terra, e anche quelle pianure che oggi son dette pietrose a quei tempi erano piene di terra buona; e si aveva abbondanza di selve sui monti, delle quali ancor oggi si trova traccia. Da alcuni dei monti che oggi sono appena in grado di alimentare le api, non è molto che si tagliavano alberi per costruire i tetti a grandi edifici, di cui alcuni sono ancora intatti.

C'era poi un gran numero di alberi coltivati d'alto fusto, e la terra offriva pascoli a non finire per il bestiame. Allo stesso modo anche *[D]* l'acqua piovana che Zeus mandava ogni anno non andava sprecata, come invece succede oggi che si perde scorrendo sulla nuda terra verso il mare. In quei tempi, in effetti, il suolo ne aveva in sé molta e molta altra ne tratteneva, distribuendola negli strati di terra argillosa; così l'acqua che defluiva dai monti scorrendo verso le valli permetteva che in ogni luogo ci fosse un flusso abbondante sotto forma di sorgenti e di fiumi. E la verità di queste mie affermazioni sulla nostra terra è dimostrata dai sacri templi che ancor oggi son rimasti in prossimità delle antiche fonti. *[E]*

Questa dunque era la morfologia del resto della nostra regione, la quale peraltro era tenuta in perfetto ordine da veri contadini, specializzati nel loro mestiere, dotati di un particolare gusto per il bello e di buone doti naturali, e padroni di una terra di ottima qualità e ricchissima d'acqua, e, oltre che dalla terra, favoriti anche da un clima straordinariamente temperato.

L'assetto urbanistico dell'antica Atene

Passiamo ora alla città, per dire com'era allora il suo assetto urbanistico.

In primo luogo l'acropoli di quei tempi era sistemata *[112 A]* in modo diverso rispetto a quella d'oggi. Ora, le violente precipitazioni di una sola notte – ma a queste si devono aggiungere anche i sommovimenti tellurici e un'alluvione di inusitata violenza, la terza prima del micidiale diluvio dei tempi di Deucalione[19] –, avendo trascinato via il terreno tutt'intorno l'ha completamente privata della terra. Allora, in quei tempi, l'Acropoli era così ampia da arrivare fino all'Eridano e all'Ilisso, e da comprendere al suo interno anche la Pnice; praticamente si estendeva fino al Licabetto[20] dalla parte opposta della Pnice. Inoltre fin nella sommità non mancava di terra ed era, tranne che in pochi luoghi, pianeggiante. *[B]* La parte esterna e le falde dell'Acropoli erano abitate dagli artigiani e dai contadini che lavoravano la terra lì intorno; ma la parte alta, nella zona del tempio dedicato ad Atena ed Efesto era occupata esclusivamente dalla classe dei guerrieri, che anzi l'avevano completamente circondata con un muro di cinta, quasi si trattasse del parco di un'unica villa. Questi abitavano nella parte esposta a nord, dove erano stati dislocati gli alloggiamenti e le mense comuni invernali, e tutto quanto serviva *[C]* alla vita collettiva in fatto di abitazioni e di templi; non c'era posto, invece, né per l'oro né per l'argento di cui peraltro non facevano alcun uso. Cercavano invece il giusto mezzo fra un'abbondanza eccessiva[21] e la miseria, e in conformità di ciò si erano costruiti delle case decorose, nelle quali essi stessi coi rispettivi nipoti rimanevano fino all'età della vecchiaia, per poi tramandarle ad altri uomini della loro medesima indole. Le parti esposte verso sud erano usate per scopi non diversi nel periodo estivo allorché venivano abbandonati i giardini, le palestre e i refettori comuni. C'era una sola fonte nel luogo

ove ora c'è l'Acropoli, solo che *[D]* oggi, essendo stata inaridita dai terremoti, al suo posto non restano che piccole polle sparse tutt'intorno; e pensare che allora forniva a tutti acqua fresca sia d'estate che d'inverno, in abbondanza.

Tale era, dunque, il loro regime di vita, ed essi, ad un tempo difensori dei loro concittadini e guide ben accette agli altri Greci, badavano soprattutto che il numero degli uomini e delle donne già in età da soldato o ancora in età da soldato, rimanesse sempre quanto più è possibile costante, vale a dire sulle *[E]* ventimila unità.

Questa, dunque, era la loro indole, e nel modo che s'è detto, essi non cessavano di dirigere l'Ellade e la loro città secondo giustizia. Così finirtono col guadagnarsi grande fama in tutta l'Europa e in Asia e per l'avvenenza dei corpi e per la varietà di virtù delle loro anime, al punto che fra tutti i popoli di quel tempo, divennero i più celebri.

La conformazione che Poseidone diede all'isola di Atlantide

Quanto alle originarie condizioni di vita dei loro avversari, ora faremo parte a voi che siete amici a cui tutte le cose sono comuni, di quello che abbiamo sentito raccontare da bambini[22], almeno per quanto la memoria ci permette di fare. *[113 A]*

Ma, prima di iniziare il discorso devo premettere una breve spiegazione, affinché non vi meravigliate a sentir sovente chiamare con nomi greci uomini barbari.

Ecco dunque il motivo di ciò.

Solone, allorché concepì il progetto di servirsi di questo racconto nei suoi poemi, si informò sul significato di tali nomi e venne a sapere che gli Egiziani, essendo i primi ad averli trascritti, li avevano pure tradotti nella loro lingua. *[B]* A tal punto egli, ricostruito di nuovo il senso di ciascun nome, lo traslitterò nella nostra lingua. Ebbene questi scritti li aveva mio nonno, e ora li possiedo io, che nella mia giovinezza li ho letti e riletti[23]. Ci siamo dunque intesi che se udrete nomi analoghi a quelli qui in uso, non dovrete stupirvi, dato che il motivo di ciò ben lo conoscete.

Così incominciava la nostra lunga storia. All'inizio s'era parlato dell'estrazione a sorte fra gli dèi[24]. S'era detto che tutta la terra era divisa in lotti, *[C]* a volte più estesi, a volte meno e che in ciascuno di questi, le divinità avevano disposto un culto e un rituale in proprio onore.

Non faceva eccezione neppure Poseidone il quale, ottenuta in sorte l'isola di Atlantide, fissò la dimora per i figli che aveva avuto da una donna mortale in un certo luogo dell'isola che aveva all'incirca questa conformazione. Dal mare al centro dell'isola era tutta una pianura, certo, fra tutte le pianure, la migliore, e, a quanto si dice, anche notevolmente fertile. Non distante dalla pianura, a circa cinquanta stadi[25] dal suo centro, si ergeva un monte, non molto elevato in ogni sua parte.

Qui aveva dimora uno *[D]* degli uomini che originariamente eran nati dalla terra; il suo nome era Euenore ed abitava con la moglie Leucippe. Ebbero una sola figlia, Clito, la quale, non appena fu in età da marito, rimase orfana di padre e di madre. Poseidone, preso da passione, giacque con lei. Così scavò tutt'intorno quell'altura in cui la fanciulla abitava, formando come dei cerchi concentrici, alternativamente di mare e di terra ora più larghi ora meno larghi: due di terra e tre di mare quasi fossero circonferenze con centro nell'isola, *[E]* e da essa perfettamente equidistanti. In tal modo, quel luogo risultava inaccessibile agli uomini, tenuto conto del fat-

to che allora non c'erano ancora né le navi né l'arte della navigazione. Lo stesso Poseidone poi, in quanto dio, non ebbe difficoltà a render splendida l'isola che stava al centro, suscitando due fonti dalla terra – l'una che scorreva dalla sorgente in un rivo d'acqua calda, l'altra d'acqua fredda –, e facendo spuntare dal suolo ogni genere di pianta commestibile in grande quantità.

I primi sovrani dell'isola

Mise alla luce e allevò cinque coppie di gemelli maschi, dopo di che, divisa tutta l'isola di Atlantide in dieci parti, *[114 A]* al primo nato della coppia più anziana, attribuì la casa della madre e il lotto di terreno circostante – era, in effetti, il più vasto e il migliore –, consacrandolo re degli altri fratelli. Ma anche ognuno di costoro ebbe la sua parte di potere, concedendogli il dio autorità su molti uomini e su un vasto territorio. A tutti diede, inoltre, un nome. In particolare, chiamò il più anziano, quello che divenne re, col nome che poi designò tutta l'isola e il mare cosiddetto Atlantico. Questo nome dato al primo sovrano fu appunto *[B]* Atlante. Al suo gemello, nato dopo di lui, e a cui era toccata in sorte la parte estrema dell'isola – la parte spostata verso le colonne d'Eracle, nella zona in cui ora c'è la regione della Gadiria[26] che prende appunto il nome da quella zona – diede il nome di Gadiro – così suona nella lingua locale; in greco sarebbe invece Eumelo – il quale passò poi a denominare quella regione. I gemelli della seconda coppia furono chiamati, rispettivamente, Amfere ed Evemone. Il primo nato della terza coppia ebbe nome Mnesea, il secondo *[C]* Autoctono. Elasippo e Mestore furono, nell'ordine, il primo e il secondo generato della quarta coppia, e Azaes e Diaprepes i nomi del più vecchio e del più giovane gemello della quinta[27]. Tutti costoro – e non solo loro, ma anche i loro discendenti – abitarono qui per parecchie generazioni, dominando su molte altre isole disperse nel mare, ed estendendo il loro potere, come già si è detto[28], fino ai territori al di qua delle colonne d'Eracle, ossia all'Egitto e alla Tirrenia[29]. *[D]*

Lo straordinario splendore e la ricchezza della monarchia di Atlantide

La progenie di Atlante fu, dunque, numerosa e gloriosa; e siccome a ricoprire il titolo di re era il più vecchio, e questi tramandava sempre il suo titolo al più anziano dei figli, avvenne che la dinastia si conservò per una lunga serie di generazioni. Così questi sovrani accumularono una tal quantità di ricchezze, quanta mai n'ebbe una monarchia precedente, né facilmente avrebbero potuto averne altre successive, in quanto disponevano, oltre che delle ricchezze della Città, anche di quelle che tutto il resto del paese era in grado di fornire.

Molti beni, grazie al loro impero erano importati *[E]* dalla periferia, ma ancor più numerose erano le risorse che provenivano dall'isola stessa, ed eran quelle necessarie alla vita: in primo luogo i metalli di miniera, metalli duri e fusibili, e poi quell'altro elemento, di cui oggi si è conservato solo il nome, l'oricalco[30], ma che allora era ben più di un nome; si trattava di un metallo che veniva estratto dalla terra in più luoghi dell'isola e che, dopo l'oro era, a quei tempi, il più pregiato. E poi c'era grande abbondanza di legno proveniente dalle selve, a disposizione dei falegnami, e anche di foraggio, sufficiente per nutrire animali domestici e selvatici; e perfino la specie degli elefanti era assai diffusa in questa terra. Così, non solo per tutti gli altri animali che vivono negli

acquitrini, nei laghi e nei fiumi, e per quelli *[115 A]* che pascolano nelle zone alpine o pianeggianti c'era nutrimento in abbondanza, ma anche per l'elefante, che è l'animale più grande e vorace.

Come ciò non bastasse, quelle piante aromatiche che ancor oggi la terra produce – radici, foglie, legni, o resine stillanti dai fiori o dai frutti –, non solo crescevano anche allora, ma erano di ottima qualità.

Lo stesso dicasi per la frutta fresca e quella secca, assai nutriente, e di quei vegetali commestibili che *[B]* complessivamente chiamiamo legumi. E ancora <là si trovava> quel tal frutto legnoso ricco di succo, di polpa e di profumo; quel frutto d'albero che si mangia per gioco e per diletto, ma che è difficile da conservare; quelli, così ricercati, che si portano a tavola a fine pranzo per alleviare chi è appesantito da un eccesso di cibo[31]. Insomma, finché rimase sotto il sole, quell'isola beata produceva tutto questo ben di dio, in grandissima quantità e di qualità straordinariamente buona.

Sfruttando ognuna di queste risorse della terra i re di Atlantide poterono costruire *[C]* templi, regge, porti, cantieri e attrezzare il resto della regione nel suo complesso nel modo seguente.

Maestosità e bellezza delle realizzazioni degli Atlantidi

Per prima cosa coprirono i bracci di mare che circondavano l'antica metropoli con dei ponti, allo scopo di creare una via di comunicazione fra l'esterno e la sede dei re, la quale fin dall'inizio era stata costruita nel luogo in cui avevano abitato il dio e i loro antenati. E siccome ciascun regnante riceveva la reggia dal suo predecessore, aveva modo di aggiungere ornamento a ornamento, *[D]* facendo a gara nel superare chi era prima di lui, col risultato di rendere la visita alla reggia uno spettacolo emozionante tanta era la magnificenza e la grandiosità delle opere. In effetti, dal mare scavarono un canale della larghezza di tre pletri, profondo cento piedi e lungo cinquanta stadi[32], in grado di creare un collegamento con l'ultima fascia di mare. Formarono così un porto-canale che dalle acque esterne conduceva fino a questa, creando un'imboccatura sufficientemente larga da permettere l'accesso anche alle navi di maggiore stazza. Allo stesso modo, anche le fasce di terra *[E]* che separavano quelle di mare le tagliarono all'altezza dei ponti, sì che dall'una all'altra potesse passare solo una trireme per volta, ed anche coprirono siffatti passaggi di modo che il transito avvenisse al coperto, tenuto conto che le sponde degli argini si innalzavano non poco sul livello del mare. La cintura più larga, entro cui era stato fatto defluire il mare, era larga tre stadi[33] e quella contigua di terra era larga altrettanto. Passando alle due cinture successive, quella riempita d'acqua era larga due stadi[35], e lo stesso quella di terra che veniva dopo. Era, invece, largo uno stadio *[116 A]* il canale che circondava l'isola centrale. L'isola che ospitava il palazzo reale aveva il diametro di cinque stadi[36]. Tutto l'insieme – ovvero l'isola, le cinte, e i ponti della larghezza di un pletro[37] – fu circondato completamente con mura di pietra su cui si ergevano torri di avvistamento e portali in corrispondenza dei ponti e di ogni accesso dal mare. La pietra da costruzione, che era bianca, nera e rossa, la cavarono dalle sponde dell'isola centrale e dagli anelli esterni ed interni, *[B]* e così questi lavori di taglio servirono nel contempo per approntare due profonde darsene, collocate nell'interno dell'isola, e dota-

te di una copertura fatta della stessa pietra.

Fra le costruzioni alcune erano semplici, ma altre, ottenute da un gradevole gioco di accostamento di pietre di vario colore, erano di una naturale bellezza. Il recinto del muro della cintura più esterna, fu poi rivestito, per tutta la sua lunghezza, di bronzo, trattato come fosse intonaco; quello interno lo ricoprirono di stagno, e quello *[C]* prospiciente all'acropoli di oricalco[38] dai riflessi fiammeggianti.

La zona della città nei pressi del tempio

Ecco la struttura della reggia costruita all'interno dell'Acropoli.

Proprio lì nel mezzo c'era il tempio sacro a Clito e a Poseidone[39]; l'accesso vi era interdetto e tutt'intorno era recintato di un muro d'oro. Sorgeva esattamente nel luogo in cui i due avevano concepito e messo al mondo la stirpe dei dieci re[40]. Qui, ogni anno, da tutte dieci le regioni si portavano le sacre offerte di stagione a ciascuno di questi re. Il tempio dedicato specificatamente a Poseidone *[D]* – la sua lunghezza era di uno stadio[41], la larghezza di tre pletri[42], e l'altezza era in proporzione –, aveva un certo qual aspetto barbarico. L'esterno era totalmente ricoperto d'argento, tranne il colmo del frontone che era d'oro. All'interno la travatura del soffitto pareva fatta completamente d'avorio, con intarsi d'oro, d'argento e di oricalco, mentre tutto il resto – le mura, le colonne e il pavimento – era rivestito di oricalco. Qui erano collocate statue d'oro; quella del dio ritto su un carro a tener le redini di sei *[E]* cavalli alati – era talmente grande che con la testa raggiungeva la volta del soffitto –, circondato da cento Nereidi in groppa ai delfini, quante appunto allora si riteneva che fossero. Non mancavano neppure dentro il tempio le statue votive di privati cittadini.

Attorno al tempio, nella parte esterna c'erano le immagini di tutti gli altri riprodotte in oro: delle donne e dei figli dei dieci re, e molte altre offerte di gran valore di re o di semplici cittadini provenienti dalla stessa città o dalle zone periferiche dell'impero. L'altare, *[117 A]* poi, per la sua imponenza e la raffinata fattura non stonava nell'insieme della costruzione, e così pure la reggia che era in proporzione alla vastità del territorio dominato, e all'altezza dello splendore dei luoghi sacri.

La zona delle fonti

Per tornare alle sorgenti, quella d'acqua fredda e quella calda, sempre straordinariamente abbondanti, erano ambedue, per la loro eccezionale natura ad un tempo benefica e piacevole, pronte all'uso. Gli Atlantidi le sfruttarono in questo modo. Vi disposero intorno edifici, giardini d'alberi *[B]* che amano i terreni umidi, e poi vasche, alcune a cielo aperto, altre per l'inverno destinate ai bagni caldi e per questo coperte. Le piscine regali erano in un luogo appartato, separate erano pure quelle dei cittadini, ma ve n'erano anche di riservate alle donne, ai cavalli e alle altre bestie da soma. Ciascuna di esse era stata opportunamente decorata. L'acqua che usciva da queste vasche era fatta defluire verso il bosco sacro di Poseidone, il quale in virtù di un terreno fertile produceva, quasi per miracolo, una gran varietà di piante magnifiche e altissime. Questa medesima acqua, poi veniva trasportata con un sistema di canali che scorrevano lungo i ponti fino nei cerchi esterni. *[C]*

La zona dell'ippodromo e gli alloggiamenti riservati ai lancieri

In tale zona erano stati edificati

parecchi templi dedicati a molte divinità, giardini e più di una palestra per gli uomini e anche per i cavalli; si trovavano sia nell'una che nell'altra isola anulare. C'erano altre costruzioni, ma un posto a sé, proprio al centro dell'isola maggiore, l'aveva un ippodromo, largo uno stadio e che in tutto il suo anello era riservato alle corse dei cavalli. Intorno a questo, su un fronte e sull'altro si trovavano le caserme destinate all'alloggiamento *[D]* del contingente di lancieri[43]. Fra questi, ai più ligi al dovere era affidata la guardia nel cerchio minore, quello più vicino all'Acropoli. Ai lancieri che si erano distinti per la loro lealtà venivano assegnate abitazioni all'interno dell'Acropoli, addirittura accanto agli stessi regnanti.

La zona del porto

Gli arsenali erano completamente occupati dalle triremi e da quanto serve ad armarle; ogni cosa al suo posto. Ecco dunque la disposizione degli edifici tutt'intorno ai palazzi reali.

Chi poi avesse attraversato i tre porti esterni, *[E]* si sarebbe imbattuto in una cinta di mura che, partendo dal mare distava in ogni suo punto cinquanta stadi dal cerchio e dal porto più grosso e veniva a chiudersi allo stesso posto, nelle adiacenze dell'imboccatura sul mare del canale. Esso rinserrava una zona fittamente edificata, mentre il canale e il porto maggiore era tutto un via vai di imbarcazioni e di commercianti giunti da ogni regione; il loro numero era tale che giorno e notte si produceva un vocìo, un trambusto e un rumore fatto di mille suoni.

Quanto alla città e all'antico nucleo urbano, in linea di massima ho riferito quello che si diceva. *[118 A]*

L'aspetto geo-fisico della città

Ora però è necessario che mi sforzi di ricordare anche qualche notizia sull'assetto geo-fisico del resto della regione e su come l'uomo seppe migliorarlo. Innanzi tutto tradizione vuole che l'intero territorio fosse molto elevato, e salisse a dirupo dal mare. Nei dintorni della città, si estendeva tutta una pianura la quale, da un lato circondava la città, dall'altro era essa stessa circondata da un corona di monti che scendevano fino al mare[44]; aveva una superficie liscia e senza asperità, nel complesso di forma allungata, distesa da un lato per tremila stadi, e dall'altro, rendendo la misura a metà e a risalire dal mare, di duemila stadi[45]. *[B]* Considerando l'isola nel suo insieme, questa parte era orientata verso mezzogiorno, sicché era al riparo dai venti del nord. I monti circostanti venivano esaltati per il loro numero, l'imponenza e la bellezza, e non erano nemmeno da paragonare con quelli di oggi, in quanto ospitavano un gran numero di villaggi popolosi, avevano fiumi, laghi, pascoli in grado di alimentare animali d'ogni razza, domestici e selvatici, e poi anche foreste così varie per estensione e per specie da costituire una riserva inesauribile per qualsiasi attività di ogni genere.

Le opere di canalizzazione e di irrigazione

Ebbene, questa pianura grazie alla sua conformazione naturale e *[C]* all'opera sollecita di molti re per un lungo volgere di anni risultò così sistemata. Il suo perimetro, come ho detto, era quello di un rettangolo con due lati di forma allungata. Le imprecisioni nella linea di confine vennero rettificate scavando una trincea tutt'intorno. La profondità, la larghezza e la lunghezza di questo fossato ci sono state descritte di proporzioni tali da risultare incredibili, tanto più se si tien conto che si trattava pur sempre

di realizzazioni umane e se si mettono a confronto con altre opere del genere. In ogni caso è nostro dovere riferire quel che abbiamo udito. La profondità dello scavo era di un pletro[46] e la larghezza in ogni suo punto di uno stadio[47], e siccome esso era stato realizzato *[D]* per tutto il perimetro della pianura, la sua lunghezza raggiungeva i diecimila stadi[48]. Esso raccoglieva le acque defluenti dai monti, e facendo il periplo della pianura, arrivava in città da due lati e qui la corrente era diretta verso il mare. Dalla parte alta dello scavo si diramavano canali larghi più di cento piedi[49], i quali tagliavano in linea retta la pianura e si innestavano nel canale all'altezza del mare; la distanza fra l'uno e l'altro era di cento stadi[50]. Per tale via *[E]* il legname dei monti veniva portato in città e così pure, via nave, i diversi frutti di stagione. Ciò era reso possibile dal fatto che vie navigabili trasversali erano state aperte fra un canale e l'altro e in direzione della città. D'altra parte la raccolta avveniva due volte all'anno, perché durante l'inverno usavano per irrigare l'acqua che veniva dal cielo, mentre durante l'estate usavano l'acqua portata dalla terra, cioè prelevando l'acqua corrente dai canali.

L'organizzazione militare

Sul totale degli abili alla guerra abitanti in pianura si era disposto *[119 A]* che ciascuna provincia ne esprimesse uno destinato al comando. Ora la superficie di ogni provincia – e in tutto se ne contavano ben sessantamila – era di dieci stadi quadrati[51]. Si diceva però che gli uomini dei monti e quelli dispersi nel resto del paese erano di un numero incalcolabile, e tuttavia ognuno di essi, a seconda del villaggio o del luogo in cui abitava si distribuiva in tali provincie agli ordini di un ufficiale superiore. A ciascuno di questi era fatto obbligo di mettere a disposizione per la guerra, l'equivalente di un sesto di un carro da combattimento, come parte di un contingente di diecimila carri, e poi due cavalli con tanto di *[B]* cavalieri, un'altra pariglia senza carro, un fante armato di un piccolo scudo, nonché il conduttore dei due cavalli con a fianco il soldato addestrato al combattimento sul carro. Si aggiungano a questi, due opliti[52], due arcieri, due frombolieri, tre soldati armati alla leggera, tre scagliatori di pietre e tre di giavellotti; infine, quattro marinai a completamento di equipaggi per mille duecento navi. Tale, dunque, era il sistema di reclutamento dello Stato dove aveva sede il re. In ciascuno degli altri nove si seguivano altri criteri che sarebbe troppo lungo descrivere. *[C]*

L'assemblea dei re e il giuramento a Poseidone

Passiamo ora all'originario ordinamento degli uffici e delle cariche pubbliche. Dei dieci re, ciascuno nella propria giurisdizione e nei limiti del proprio Stato disponeva a suo arbitrio sia degli uomini, sia delle leggi, punendo anche con la morte chiunque volesse. Ma il rapporto di subordinazione e di alleanza fra i sovrani era regolato dallo statuto di Poseidone, così com'era stato loro comunicato dalla tradizione giuridica e dalle parole fatte incidere dai primi re su una stele *[D]* di oricalco, posta al centro dell'isola, all'interno del santuario di Poseidone. Proprio in questo luogo essi si ritrovavano, a distanza di cinque e di sei anni, in modo da distribuire equamente cicli d'anni dispari e pari.

Scopo di queste assemblee era quello di prendere decisioni su argomenti di interesse comune, di indagare se qualcuno avesse infranto la legge, e, nel caso, di giudicarlo.

E quando si accingevano a pronunciare una sentenza, prima si scambiavano questo segno di fede. Nel luogo sacro a Poseidone lasciavano liberi dei tori, e poi questi dieci re, soli con se stessi, imploravano il dio *[E]* di scegliere la vittima che preferiva; quindi, si mettevano a braccarla, ma senza armi di ferro, solo con legni e con lacci. Quel toro che riuscivano a catturare, lo portavano di fronte alla colonna e lo sgozzavano sulla sommità di questa, proprio davanti alle scritture. Sulla stele, oltre alle norme era incisa la formula di un giuramento che lanciava terribili maledizioni a chi avesse infranto le leggi.

Allora, *[120 A]* dopo aver compiuto il sacrificio in osservanza del loro rituale, ogni parte del toro poteva considerarsi pura, cosicché, mescolandone in una coppa il sangue coi suoi grumi si aspergeva ciascuno dei presenti. Quel che avanzava veniva buttato nel fuoco, una volta resa pura la colonna.

Dopo questa operazione, attingendo con tazze d'oro dal cratere, e versandone il contenuto sul fuoco, giuravano solennemente che nel giudicare si sarebbero attenuti alle leggi incise sulla colonna e che avrebbero punito chi in precedenza non vi avesse obbedito. <Si impegnavano> inoltre a non trasgredire volontariamente nessuna delle norme scritte e a non dare *[B]* né ricevere ordini che non fossero conformi alle leggi avite. A tal punto, ciascuno di loro, pronunciata questa preghiera per sé e per la propria stirpe, dopo la libagione e la consacrazione delle coppe al tempio, si occupava del banchetto e degli altri adempimenti di rito.

Al calar delle tenebre quando anche il fuoco intorno alle offerte era spento, tutti indossavano una veste azzurra, la più bella che avevano e, seduti per terra, intorno alle ceneri del sacrificio, di notte, *[C]* senza che neppure un fuoco brillasse nei dintorni del tempio, subivano o formulavano giudizi, se qualcuno accusava altri d'essere uscito dalla legalità.

Pronunciata la sentenza, sul far del giorno, il testo di essa era trascritto su una tavola d'oro, la quale veniva consacrata, a memoria futura, insieme con la veste.

Non mancava neppure una normativa specifica sugli obblighi a cui ciascun re sarebbe stato tenuto. Di particolare importanza era la legge che vietava loro di prendere le armi l'uno contro l'altro, quella che li obbligava ad una reciproca alleanza, nel caso qualcuno di essi in una qualsiasi delle città avesse tentato di esautorare la famiglia al potere; e infine quella che li vincolava, *[D]* come sempre avevano fatto i loro avi, a prendere in comune le decisioni attinenti alla guerra e a tutte le altre situazioni, naturalmente riconoscendo l'egemonia degli Atlantidi. Comunque nessun re aveva il potere di condannare a morte uno della sua stirpe, a meno che non ci fosse il consenso di più della metà dei dieci.

Grandezza e decadenza degli abitanti di Atlantide

Ebbene, questa così grande forza che allora si concentrava in quei luoghi il dio la unificò e la diresse contro le nostre terre per questo ben noto motivo. *[E]*

Per molte generazioni, fintanto che la natura del dio ebbe presso di loro la preminenza, essi furono ossequienti alle leggi e in sintonia con le proprie origini divine. Avevano un pensiero schietto e idee grandiose, erano ad un tempo calmi e riflessivi di fronte agli imprevisti della vita e nei loro reciproci rapporti. In tal senso, tranne la virtù, tutto il resto lo sottovalutavano, non facendo che un minimo conto *[121 A]* dei loro beni pre-

senti; certo, gestivano con disinvoltura la gran massa dell'oro e delle altre risorse che possedevano, ma come si porterebbe un peso, senza lasciarsi ubriacare dal lusso e senza perdere il controllo di sé a causa della ricchezza: insomma non vacillavano mai. Anzi, grazie alla loro perspicacia e lucidità vedevano che tutto questo patrimonio traeva impulso di crescita dall'accordo reciproco e dalla virtù, mentre, al contrario, se fosse stato oggetto di esagerata cura e onore, sarebbe finito nel nulla, trascinando con sé anche quella virtù. Fu dunque merito di una tal filosofia di vita e del permanere in loro della natura del dio che i beni prima descritti poterono via via aumentare.

Come la parte che era in loro divina andò scemando – e ciò era dovuto alla *[B]* continua mistione con la prevalente componente umana, che alla fine determinò la netta supremazia del carattere umano –, persero la capacità di dominare la ricchezza che allora avevano; in una parola, degenerarono. Così a chi avesse avuto occhi per vedere sarebbero parsi miseri uomini: miseri perché avevano distrutto la cosa più preziosa. Invece, chi era strutturalmente incapace di discernere la vita autentica, quella che mira alla felicità, li avrebbe giudicati più di ogni altro felici e radiosi, pieni com'erano di un'avidità e di un potere senza remore di giustizia. Però Zeus, il dio degli dèi, che comanda secondo le leggi, potendo ben valutare la situazione, si rese conto che questa stirpe, pur essendo ben dotata, aveva preso una brutta strada. Decise allora di punirli nel giusto modo *[C]* perché riacquistassero equilibrio e saggezza. A tale scopo, convocò tutti gli dèi nella sala più solenne – quella che si trova proprio al centro dell'intero cosmo e da cui si può vedere ogni accadimento del mondo del divenire – e raccoltili insieme, prese a dire...

NOTE

[1] Il lungo viaggio del *Timeo* partiva dalla costituzione del cosmo, fino a giungere alla nascita dell'uomo.

[2] Questo dio è il cosmo

[3] Questi dèi sono tutti i corpi celesti.

[4] Cfr. *Timeo*, 29 C-D.

[5] Su che cosa Ermocrate dovrebbe parlare di preciso non viene specificato, anche se genericamente il suo tema potrebbe essere quello di illustrare la Città ideale in dimensione reale. Non è detto che qui Platone prometta un dialogo che poi non ha scritto. Egli potrebbe semplicemente avere tracciato un quadro in cui poteva eventualmente trovar posto un altro dialogo. Inesatta è quindi l'affermazione di quegli studiosi che parlano di una trilogia incompiuta. In ogni caso, semmai, si dovrebbe parlare di una tetralogia: *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia*, *Ermocrate*.

[6] La formula richiama il procedimento che veniva seguito nelle gare poetiche.

[7] La dea della memoria.

[8] Cfr. *Timeo*, 24 E ss.

[9] Cfr. *Timeo*, 23 E e nota 27.

[10] Cfr. *Timeo*, 20 D - 26 E e le note relative.

[11] Cfr. *Timeo*, 21E; 23 E.

[12] Cfr. *Timeo*, 22 C ss.

[13] Si tratta di mitici eroi dell'Attica. Eretteo sarebbe stato re di Atene, e Cecrope suo figlio e successore. Erittonio, nato dalla madre terra e dal seme di Efesto, fu allevato da Aglauro, figlia maggiore di Cecrope. Erisittone fu figlio di un figlio di Cecrope.

[14] Cfr. *Timeo*, 17 D - 18 B.

[15] Sono monti fra l'Attica e la Beozia.

[16] Oropia è una città dell'Attica.

[17] Asopo è un fiume della Beozia.

[18] Cfr. sopra, 108 E e *Timeo*, 23 E e 24 E.

[19] Si ricordi che per Platone i diluvi erano ciclici e che ai cataclismi provocati dai diluvi si alternavano anche cataclismi prodotti dal fuoco.

[20] Era la località in cui si tenevano le riunioni dell'Assemblea dei cittadini.

[21] Si ricordi che questo è il concetto metafisico in base al quale Platone costruisce la Città ideale della *Repubblica* e anche la Città seconda delle *Leggi*.

[22] Cfr. *Timeo*, 20 C ss.

[23] Nel *Timeo* non viene detto questo e non si fa menzione di questi scritti.

[24] Cfr. sopra, 109 B-C.

[25] Sei chilometri.

[26] Cadice, presso lo stretto di Gibilterra.

[27] Non si conoscono le fonti dalle quali Platone può aver tratto questi nomi.

[28] Cfr. *Timeo*, 25 A-B.

[29] La terra degli Etruschi.

[30] Si tratta di un metallo sconosciuto, e comunque non identificabile.

[31] Si tratta di un frutto non identificabile.

[32] Queste misure corrispondono a 89 metri, 20 metri e 9 chilometri.

[33] Corrispondono a circa 530 metri.

[34] Ossia 355 metri.

[35] Ossia 178 metri.

[36] Ossia 600 metri.

[37] Quasi 30 metri.

[38] Vedi nota 30.

[39] Cfr. sopra, 113 D.

[40] Cfr. sopra, 114 A-C.

[41] Circa 178 metri.

[42] Quasi 90 metri.

[43] Sono le guardie del re. In greco c'è il termine: δορυφόρος.

[44] Cfr. sopra, 113 C.

[45] Corrispondono a 540 e 360 chilometri circa.

[46] Corrisponde a 30 metri.

[47] Corrisponde a 178 metri.

[48] Corrisponde a 1200 chilometri.

[49] Corrisponde a 300 metri.

[50] Corrisponde a 12 chilometri.

[51] Corrisponde ad 8 ettari.

[52] Si tratta di soldati con armatura pesante, in particolare con un grande scudo ὅπλον, donde il loro nome di opliti.

MINOSSE

[Sulla legge]

> Ma da chi vengono le leggi migliori, quando si tratta delle anime degli uomini? Non vengono forse dal re?
>
> 318 A

Presentazione, traduzione e note di

Roberto Radice

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto del «Minosse»

I. Che cosa è la legge [313 A - 318 A]

1. Il senso generale secondo cui va considerata la legge [313 A-B]
2. Prima definizione della legge e sua confutazione [313 B - 314 B]
3. Seconda definizione della legge e sua confutazione [314 B-E]
4. Terza definizione della legge [314 E - 315 B]
5. La pluralità delle leggi dipende dalla loro inadeguatezza [315 B - 316 C]
6. La legge è una «scoperta di qualcosa che è» [316 C - 317 D]
7. Il miglior legislatore è il re [317 D - 318 A]

II. La leggenda di Minosse e Radamante [318 B - 321 D]

1. Le leggi più antiche e divine vengono da Creta [318 B-D]
2. Apologia di Minosse [318 D - 320 D]
3. L'origine della cattiva fama di Minosse [320 D - 321 D]

Autenticità e cronologia del dialogo

Il *Minosse* è da molti autori ritenuto spurio, soprattutto a motivo di alcune contraddizioni interne e di una certa qual sproporzione fra la semplicità della forma e la rilevanza dei temi filosofici dibattuti (in pratica è qui in discussione il profondo problema del rapporto fra la sfera delle Idee immobili e il campo di azione del politico, in perenne divenire).

In ogni caso, sia che si neghi la paternità di Platone, sia che la si accetti (come del resto ha fatto la tradizione; si veda Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III 60, che, riportando la classificazione di Trasillo, pone il dialogo nella nona tetralogia, insieme alle *Leggi*, all'*Epinomide* e alle *Lettere*), sia che si condivida la posizione intermedia di G.R. Morrow (*Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, New Jersey 1960, pp. 35-39: *Excursus A. The Minos*) secondo cui il *Minosse* sarebbe un'opera mal riuscita di Platone, scartata dall'autore e lasciata incompleta, resta il fatto che questo è un dialogo di ispirazione platonica – per i frequenti punti di contatto col *Convito*, il *Politico* e soprattutto le *Leggi* – e accademica, per il fatto che rappresenta quella tendenza a rivalutare la legislazione cretese in atto nella scuola.

La data di composizione è probabilmente anteriore al 350 (cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 35 s.), anche se non mancano studiosi che sostengono datazioni molto più tarde.

Che cosa è la legge

Il senso generale secondo cui va considerata la legge

[Steph., II, p. 313 A]

SOCRATE – Che cosa è mai per noi la legge?

AMICO – Dipende di quale legge vuoi sapere.

SOCRATE – E che? Può mai verificarsi il caso che una legge differisca da un'altra, qualora la si consideri da questo punto di vista, ossia per il fatto d'essere legge? Pensa bene a quello che in questo caso ti chiedo. La mia domanda equivale a quest'altra: «che cosa è l'oro?». Ora, se tu per tutta risposta mi chiedessi di quale oro intendo parlare, io dovrei proprio pensare che il tuo quesito è mal posto, perché nulla differenzia l'oro *[B]* dall'oro e la pietra dalla pietra, qualora l'uno e l'altra siano considerati in sé. Per lo stesso motivo non c'è differenza alcuna fra legge e legge, ma tutte costituiscono la medesima realtà. Ciascuna è legge allo stesso titolo delle altre, né più né meno.

E, dunque, esattamente su questo verte la mia domanda, che cosa è la legge in senso pieno?

Se hai una risposta bell'e pronta, fammela sapere.

Prima definizione della legge e sua confutazione

AMICO – Ma, Socrate, che altro potrebbe essere la legge se non le norme stabilite?[1]

SOCRATE – Allora, a tuo avviso, la facoltà della parola si identifica con le cose dette, la vista con quel che si vede, l'udito con ciò che si ascolta? Oppure, un conto è la facoltà del parlare *[C]* e un altro le cose dette; un conto è la vista e un altro le realtà viste; un conto l'udito e un altro quel che si ode e, infine, una cosa è la legge e un'altra le norme stabilite? È così, o come pare a te?

AMICO – In questo momento mi sembrano due realtà diverse.

SOCRATE – Dunque, la legge non coincide con le norme sancite per legge.

AMICO – Direi di no.

SOCRATE – Ma che cosa è mai, allora, questa legge? Analizziamo il problema dal seguente punto di vista.

Se qualcuno, a proposito delle posizioni appena assunte ci rivolgesse questa domanda: «Poiché asserite che con la vista *[314 A]* si vedono le cose che si vedono, di che natura è la vista che ce le fa vedere?», allora noi risponderemmo che essa consiste in quella facoltà sensibile che, tramite gli occhi, ci rivela la realtà. E se di nuovo ci chiedesse: «E allora, siccome con l'udito si ascolta ciò che si ascolta, che cosa sarà mai l'udito?», noi gli risponderemmo essere quella data facoltà che attraverso gli orecchi ci rivela le voci.

E così pure immaginati quest'altra domanda: «Dato che con la legge si stabiliscono le norme costituite, cos'è la legge che le stabilisce? *[B]* La diresti una facoltà sensibile o un'argomentazione dimostrativa, come è per la scienza che dimostra le cose che insegna; oppure la legge è una scoperta con la quale si trova ciò che si trova, in questo simile alla medicina con la quale si scopre ciò che dà salute e malattia, o anche simile all'arte profetica grazie alla quale, stando a quel che dicono gli indovini, si scoprirebbero le intenzioni degli dèi? E del resto, non è forse tipico dell'arte farci scoprire le cose; o no?».

AMICO – Senza dubbio.

Seconda definizione della legge e sua confutazione

SOCRATE – E allora a quale di queste relatà noi ridurremo *in* senso specifico al la legge?

AMICO – Direi ai decreti e alle deliberazioni. D'altra parte, quale altra definizione potremmo trovare della legge? *[C]* Tutto sommato, in relazione al problema che mi poni, la soluzione potrebbe essere questa: la legge è un atto deliberativo di uno Stato.

SOCRATE – E allora, a quanto pare, la riduci a opinione politica.

AMICO – Penso di sì.

SOCRATE – Non è escluso che tu abbia ragione, ma forse il problema può essere meglio esaminato in quest'altro modo. Ritieni che alcuni uomini siano sapienti?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Essi, dunque, saranno sapienti per via della sapienza?

AMICO – Certamente.

SOCRATE – E allora i giusti saranno tali per la giustizia?

AMICO – Senz'altro.

SOCRATE – Quindi anche gli uomini osservanti della legge sono così per merito della legge.

AMICO – Sì.

SOCRATE – E, viceversa, *[D]* quelli che l'infrangono, si comportano così per via della loro illegalità?

AMICO – Sì.

SOCRATE – E gli uomini rispettosi della legge sono giusti?

AMICO – Sì.

SOCRATE – E, all'opposto, quelli che l'infrangono sono ingiusti?

AMICO – Senz'altro ingiusti.

SOCRATE – Allora, la miglior cosa è la giustizia e la legge?

AMICO – È proprio così.

SOCRATE – E la peggiore l'ingiustizia e l'illegalità?

AMICO – Sì.

SOCRATE – E non è vero che l'una cosa assicura la salute degli Stati e di tutto il resto, e che l'altra, invece, reca distruzione e violente rivoluzioni?

AMICO – Sì.

SOCRATE – La legge, dunque, va considerata come un bene, e come un bene, appunto, va ricercata.

AMICO – Come no?

SOCRATE – Si era detto, però, che la legge consisteva in un atto deliberativo dello Stato. *[E]*

AMICO – In effetti, così si è detto.

SOCRATE – E non ci sono forse atti deliberativi ben fatti ed altri mal fatti?

AMICO – Ci sono, eccome!

SOCRATE – Ma la legge non può essere mal fatta.

AMICO – No di certo!

SOCRATE – E allora non può dirsi del tutto corretto rispondere semplicemente che la legge è una deliberazione dello Stato[2].

AMICO – Neppure a me sembra corretto.

SOCRATE – In effetti, sarebbe contraddittoria l'affermazione che la legge è una deliberazione mal fatta.

AMICO – Non c'è alcun dubbio.

Terza definizione della legge

SOCRATE – Eppure anch'io sono dell'avviso che la legge sia un'opinione, ma, dato che non può essere quella cattiva, posto che essa sia davvero opinione, non è forse chiaro che sarà quella buona?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Ma quale opinione è buona se non quella vera?[3] *[315 A]*

AMICO – Nessuna.

SOCRATE – E l'opinione vera non consiste forse nello scoprire ciò che veramente è?

AMICO – È così, *infatti*.

SOCRATE – Pertanto la legge aspira ad essere una scoperta della realtà.

AMICO – E allora, Socrate, se la legge è scoperta della realtà, perché,

quando si tratta dei medesimi oggetti, non ci serviamo sempre delle stesse leggi, dato appunto che con ciò noi troviamo cose obiettivamente esistenti?

SOCRATE – <È vero>, ma questo non toglie che la legge tenda sempre alla scoperta di ciò che è. Ora, se gli uomini, a quanto risulta, non si servono sempre delle stesse leggi, *[B]* vuol dire che non sempre sono in grado di scoprirequello che la legge esige, cioè la realtà.

La pluralità delle leggi dipende dalla loro inadeguatezza

Ebbene, da qui in avanti, cerchiamo di mettere in chiaro se noi ci serviamo sempre delle stesse leggi, o se talora ricorriamo ad alcune leggi, tal atra ad altre; o anche se tutti i popoli usano le medesime, o certi ne seguono alcune, certi altre.

AMICO – Questo non è davvero un problema, caro Socrate: è evidente che gli uomini non seguono sempre le stesse leggi, ma alcuni ne adottano alcune, altri altre. Ad esempio, da noi, i sacrifici umani oggi non solamente non sono legali, ma addirittura vengono considerati un empietà. I Cartaginesi, invece, li praticano come fosse un atto di pietà *[C]* e perfettamente legale, tant'è vero che alcuni di loro si spingono addirittura a immolare i propri figli a Crono, come forse anche tu hai sentito raccontare[4]. Ma non sono solo gli uomini barbari, ad aver adottato leggi diverse dalle nostre; <basta considerare> quali sacrifici fanno questi che abitano in Licea[5] e i discendenti di Atamante[6], i quali sono pur sempre dei Greci.

E, d'altra parte, tu sai bene, per averlo sentito raccontare, quali erano le nostre consuetudini funerarie nei tempi passati, allorché, prima di portar via il cadavere per l'inumazione, si immolavano delle vittime e si convocavano donne addette a raccogliere il loro sangue nelle urne. *[D]* E se si risale ancora indietro nel tempo, addirittura si soleva seppellire i morti in casa. Noi, invece, non facciamo più nulla di tutto questo. E gli esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito, in quanto si può addurre una quantità di prove che né noi stessi abbiamo sempre le stesse usanze, né le hanno gli altri per quanto li riguarda.

SOCRATE – Non mi meraviglio affatto, mio eccellente amico, che tu dica cose così pertinenti, di cui non sono informato. Però, finché tu ti ostini ad esporre le tue tesi con un lungo discorso, e io faccio altrettanto con le mie, *[E]* temo che non ci incontreremo mai; se, invece, metteremo in comune la nostra ricerca, è probabile che un punto di incontro lo si riesca a trovare. Se, dunque, non hai nulla in contrario unisciti a me nella ricerca ponendo domande o, se preferisci, fornendo risposte.

AMICO – Socrate, preferisco rispondere alle domande che vorrai pormi.

SOCRATE – Ebbene, credi tu che le cose ingiuste possano essere giuste e quelle ingiuste, giuste, o sei dell'idea che quelle giuste siano giuste e quelle ingiuste ingiuste?

AMICO – Credo che le cose giuste siano giuste e quelle ingiuste *[316 A]* ingiuste.

SOCRATE – E come pensiamo noi così pensano tutti?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Dunque, anche presso i Persiani?

<AMICO – Sì, anche presso di loro>.

SOCRATE – E questo in ogni tempo?

AMICO – In ogni tempo.

SOCRATE – E le cose che hanno più peso non sono forse le più pesanti, e quelle che ne hanno meno le più leggere? O è vero il contrario?

AMICO – No di certo. Le realtà che hanno più peso sono le più pesanti e quelle che ne hanno meno le più leggere.

SOCRATE – E, dunque, questo vale anche a Cartagine e a Licea?[7]

AMICO – Sì.

SOCRATE – E allora, si direbbe, *[B]* anche le cose belle son ritenute belle dovunque, e così pure le brutte. Invece, non si può pensare che il brutto sia bello e il bello brutto.

AMICO – Esattamente.

SOCRATE – Insomma, in generale, riteniamo che le cose che sono sono e quelle che non sono non sono; e questo non solo qui da noi, ma presso tutti gli uomini.

AMICO – Mi pare proprio che sia così.

SOCRATE – Dunque, sbagliarsi su ciò che è significa sbagliarsi su ciò che è conforme alla legge.

AMICO – Così, o Socrate, tu affermi che quelle cose che a noi appaiono legali, sempre debbano apparire tali anche agli altri. Eppure quando *[C]* penso che non smettiamo mai di fare e disfare le nostre leggi, non riesco a capacitarmi di ciò.

SOCRATE – Magari dipende dal fatto che non sai capire che nonostante queste continue modifiche le leggi restano sempre quel che sono.

La legge è una «scoperta di qualcosa che è»

Prova a seguirmi in questo ragionamento. Non ti è mai capitato fra le mani uno scritto sulla cura dei malati?

AMICO – Certo!

SOCRATE – Allora sai di che arte tratta questo scritto?

AMICO – Indubbiamente, so che tratta di medicina.

SOCRATE – Allora chiami medici quelli che possiedono tale scienza?

AMICO – Appunto. *[D]*

SOCRATE – Ma quelli che detengono questa scienza la pensano tutti allo stesso modo, o c'è chi la pensa in una maniera e chi nell'altra?

AMICO – Sembra che abbiano tutti la stessa opinione.

SOCRATE – Credi forse che nel campo del sapere solo i Greci si trovino d'accordo fra di loro? O non è forse vero che anche i barbari consentono fra loro e pure con i Greci?

AMICO – Non c'è altra possibilità: coloro che hanno conoscenza esatta di una stessa cosa non possono che essere d'accordo, greci o barbari che siano.

SOCRATE – Giusta risposta. E ciò vale sempre?

AMICO – Certamente, in ogni tempo.

SOCRATE – Ebbene, i medici non scrivono forse sulla salute quello *[E]* che credono essere vero?

AMICO – Certo.

SOCRATE – Allora questi scritti dei medici sui temi della medicina sono le leggi della medicina.

AMICO – Indubbiamente, ciò che attiene alla medicina.

SOCRATE – E anche gli scritti di agricoltura sono leggi riguardo a quest'arte?

AMICO – Sì.

SOCRATE – E le regole e gli scritti relativi alla cura dei giardini, per chi valgono?

AMICO – Per i giardinieri.

SOCRATE – E, dunque, queste valgono per noi come leggi del giardinaggio.

AMICO – Senza dubbio.

SOCRATE – E di quelli che sanno accudire a un giardino?

AMICO – Come no?

SOCRATE – E i giardinieri sanno far questo?

AMICO – Altro che.

SOCRATE – E le regole e gli scritti che riguardano la preparazione dei manicaretti di chi sono?

AMICO – Dei cuochi.

SOCRATE – E sono leggi della culinaria?

AMICO – Per l'appunto.

SOCRATE – E, a quanto sembra, *[317 A]* sono proprie di chi è padrone dell'arte di imbandir vivande?

AMICO – Sì.

SOCRATE – E, come tutti dicono, quelli che san fare ciò non sono proprio i cuochi?

AMICO – Infatti, sono loro ad essere competenti di questo.

SOCRATE – E dunque, di chi saranno mai gli scritti e i regolamenti che riguardano gli Stati? Non saranno forse di quelli che san governare gli Stati?

AMICO – Direi di sì.

SOCRATE – E c'è qualche altro competente in questo campo, oltre agli uomini politici e ai sovrani?

AMICO – No, sono questi.

SOCRATE – Pertanto questi scritti politici, che gli uomini definiscono leggi, sono scritti di re e di *[B]* uomini virtuosi.

AMICO – Quel che dici è vero.

SOCRATE – Ma, tu pensi davvero che chi possiede vera scienza potrebbe scrivere un giorno una cosa, un giorno un'altra sul medesimo argomento?

AMICO – No.

SOCRATE – E sugli stessi oggetti potranno di continuo cambiare le norme?

AMICO – Assolutamente no.

SOCRATE – Pertanto, se noi vedessimo da qualche parte alcuni comportarsi così, li potremmo definire uomini di scienza, oppure, in ragione del fatto che agiscono così, li dovremmo chiamare incompetenti?

AMICO – Senz'altro incompetenti.

SOCRATE – Comunque, a quel che è ben fatto non attribuiremo in ogni caso valore di legge, sia che riguardi la medicina, oppure la culinaria o anche l'arte del giardinaggio? *[C]*

AMICO – Sì.

SOCRATE – E quello che è malfatto lo potremmo ancora dire conforme a legge?

AMICO – Non più.

SOCRATE – Sarà dunque contrario alla legge.

AMICO – Necessariamente.

SOCRATE – Ne segue che anche negli scritti sul giusto e l'ingiusto e, in generale, sulla struttura dello Stato, e sul retto modo di organizzarlo, ciò che è ben fatto è legge sovrana, ma non ciò che è malfatto, il quale si direbbe piuttosto legge per gli incompetenti; anzi, di fatto, una non-legge.

AMICO – Sì. *[D]*

SOCRATE – Abbiamo dunque correttamente trovato un accordo su questo principio: la legge è scoperta di qualcosa che è.

AMICO – Così sembra.

Il miglior legislatore è il re

SOCRATE – A tal proposito consideriamo anche quest'altro esempio. Chi, con conoscenza di causa, sparge le sementi sulla terra?

AMICO – Il contadino.

SOCRATE – E lui sa assegnare i semi adatti a ciascuna terra?

AMICO – Sì.

SOCRATE – Un agricoltore, dunque, è anche un buon dispensatore di semi. E le regole e le norme a cui si attiene nel far ciò saranno poi quelle giuste?

AMICO – Indubbiamente.

SOCRATE – E chi sa ben disporre i suoni nella melodia? Chi sa mettere le note giuste? Insomma, chi ha regole adeguate in questo campo? *[E]*

AMICO – Il flautista e il citaredo.

SOCRATE – Di conseguenza, uno sarà tanto migliore nel porre tali norme, quanto più sarà abile suonatore di flauto?

AMICO – Certo.

SOCRATE – E chi eccelle nell'arte di assegnare la dieta ai corpi degli uomini? Non è forse chi sa prescrivere i cibi più adatti?

AMICO – Sì.

SOCRATE – E <se> le sue prescrizioni e le sue leggi sono le migliori, uno risulterà in questo campo tanto più competente di leggi, quanto meglio saprà prescrivere le diete.

AMICO – Per forza.

SOCRATE – E chi mai sarà costui? *[318 A]*

AMICO – Il maestro di ginnastica.

SOCRATE – E non è forse questa la persona che con mano più salda sa condurre l'umano gregge, per quanto concerne i corpi?

AMICO – Sì.

SOCRATE – E chi è più sicuro nel condurre il gregge delle pecore? Come lo chiameresti?

AMICO – Il pastore.

SOCRATE – Ne consegue che la legge del pastore per le sue pecore è la migliore.

AMICO – Sì.

SOCRATE – E per la mandria di buoi la legge migliore è quella del bovaro.

AMICO – Sì.

SOCRATE – Ma da chi vengono le leggi migliori, quando si tratta delle anime degli uomini? Non vengono forse dal re? Orsù rispondimi.

AMICO – Io dico di sì. *[B]*

La leggenda di Minosse e Radamante

Le leggi più antiche e divine vengono da Creta

SOCRATE – E dici bene. Sapresti ora indicarmi fra gli antichi il nome di un grande artista, a cui si debba la definizione delle leggi della flautistica? O forse non te lo ricordi e vuoi che te lo richiami alla mente?

AMICO – Proprio così.

SOCRATE – Non si racconta che sia stato Marsia[8] e il suo diletto Olimpio di Frigia?[9]

AMICO – È vero.

SOCRATE – I loro pezzi per flauto sono davvero divini, e solo essi rivelano e toccano il cuore di quegli uomini che sono particolarmente legati agli dèi. Del resto se essi soli ancor *[C]* oggi sopravvivono, è perché hanno origine divina.

AMICO – È così.

SOCRATE – E chi fra gli antichi sovrani ha fama d'essere stato un buon legislatore, al punto che la sua legislazione tuttora sussiste, quasi fosse di origine divina?

AMICO – Non saprei.

SOCRATE – Non sai quali popoli fra i Greci si reggono sulla legislazione più antica?

AMICO – Fai riferimento al popolo spartano e al suo legislatore Licurgo?

SOCRATE – <Ma no!> Le loro leggi avranno sì e no trecento anni o poco più. E poi lo sai da dove vengono le loro leggi migliori? *[D]*

AMICO – Si dice che vengano da Creta.

SOCRATE – E dunque non sono proprio questi ultimi quelli fra i Greci che si servono delle leggi più antiche?

AMICO – Sì.

SOCRATE – E sai chi furono i buoni monarchi dei Cretesi? Minosse e Radamante, i figli di Zeus e di Europa, a cui si debbono appunto queste leggi[10].

Apologia di Minosse

AMICO – In verità, o Socrate, di Radamante dicono che fosse un giusto, mentre Minosse lo descrivono come un uomo selvaggio, intrattabile e ingiusto[11].

SOCRATE – Amico mio caro, stai parlando di un mito dell'Attica che ha dato lo spunto a una tragedia. *[E]*

AMICO – Perché, non si narra forse questo di Minosse?

SOCRATE – Certo non lo dipingono così né Omero né Esiodo, ed essi son fonte più attendibile di tutti i tragici, dai quali appunto tu hai preso le notizie che riferisci.

AMICO – Ma, insomma, che cosa dicono questi due di Minosse?

SOCRATE – Non te lo nasconderò, perché voglio impedire che anche tu, come i più, dica cose che offendono gli dèi. In effetti, il colmo dell'empietà, da cui dobbiamo assolutamente guardarci, consiste nel peccare con parole od opere nei confronti della divinità. Seguono, per gravità, i peccati rivolti contro gli uomini divini. Direi di più: occorre sempre fare grande attenzione a non parlare a sproposito, quando si ha in animo *[319 A]* di esprimere lodi o biasimi nei confronti di un uomo. A tale scopo è necessario imparare a riconoscere i buoni dai cattivi, perché la divinità si adira se noi disprezziamo qualcuno che le assomiglia, oppure se noi apprezziamo uno che è l'opposto di quel che lei è. E l'uomo simile a dio è l'uomo buono.

Per altro verso, non devi pensare di poter attribuire carattere sacro a pietre, legni, a uccelli e serpenti, piuttosto che all'uomo, in quanto fra tutto ciò che esiste è l'uomo virtuoso l'essere più santo, come l'uomo malvagio è quello più impuro.

Non per altro, dunque, sulla scia di Omero e di Esiodo, *[B]* io parlerò bene di Minosse, ma per impedire che tu uomo generato da uomini commetta errori parlando di un eroe figlio di Zeus.

Omero, in effetti, quando dice di Creta che ha molti abitanti e ben novanta Città, a queste ne aggiunge un'altra: *la grande Città di Cnosso, dove Minosse, / in intimo rapporto col grande Zeus, regnò per nove anni*[12]. *[C]*

Queste brevi parole di lode rivolte a Minosse, Omero non le riservò mai a nessun altro eroe. Ora, il nostro poeta afferma spesso e in più occasioni – e anche qui lo ribadisce – che Zeus è un dio sapiente, e che la sapienza è un'arte in sommo grado bella. Dice inoltre che Minosse ogni nove anni si fermava a conversare con Zeus e stava con lui per essere educato, in quanto Zeus è appunto il vero sapiente. Ora, il fatto che Omero non attribuisca a nessun altro eroe, ma solo a Minosse, il privilegio d'essere stato discepolo di Zeus, *[D]* è un riconoscimento straordinario.

Inoltre, nell'*Odissea*, e precisamente nell'episodio della discesa agli Inferi, ad essere rappresentato come giudice con lo scettro aureo non è Radamante, ma Minosse[13]; e poi Radamante, in questi passi non svolge alcuna attività di giudice, né è rappresentato come un intimo di Zeus. E dunque, ecco perché io ritengo che fra tutti Omero abbia riservato un particolare trattamento a Minosse, in quanto è un elogio che non ha eguali l'essere l'unico figlio di Zeus che Zeus abbia personalmente educato.

Effettivamente, il verso «in intimo rapporto *[oaristés]* con il grande Zeus regnò per nove anni»[14] *[E]* significa che Minosse era davvero in confidenza con Zeus. In realtà, <in greco> gli *óaroi* sono i discorsi e l'*oaristés* <del verso citato> è colui che si intrattiene con un altro per parlare. Pertanto, Minosse ogni nove anni frequentava l'antro di Zeus non solo per imparare, ma anche per rendere conto di ciò che aveva appreso nei nove anni precedenti.

Non manca, tuttavia, chi interpreta il termine *oaristés* come «compagno di libagioni» o «compagno di giochi» di Zeus. C'è però modo di dimostrare che i fautori di questa tesi non dicono nulla di sensato. *[320 A]* Effettivamente, fra tutti i Greci e i barbari nessuno si astiene dai simposi e da questo genere di intrattenimenti,

dove si fa uso del vino, tranne i Cretesi[15] e gli Spartani, i quali, peraltro, l'hanno appreso dai Cretesi[15]. Dirò di più: a Creta, fra le altre leggi che Minosse aveva stabilito ve n'era una che vietava di bere fino a ubriacarsi quando si è in compagnia. Ora, è evidente che egli avesse dato valore di legge per i suoi cittadini a quello che riteneva essere moralmente bello, *[B]* perché <non è immaginabile> che Minosse, come un qualsiasi pover'uomo, si fosse comportato in modo incoerente rispetto a quel che pensava. E dunque l'intimità di cui si parla è quel che io dico: una forma di educazione che attraverso la parola porta alla virtù. Fu così che Minosse poté dare ai suoi cittadini leggi che assicurarono perenne fortuna a Creta, e anche a Sparta, almeno da quando questa Città incominciò a servirsene, considerandole di origine divina.

Radamante fu certamente un uomo probo, non foss'altro perché fu discepolo *[C]* di Minosse. Egli tuttavia non venne edotto su tutta l'arte regale, ma solo in quella sua branca sussidiaria, che insegna a presiedere i tribunali: e da ciò appunto gli venne la nomea di buon giudice. Minosse ricorse a lui per garantire la legge nel centro cittadino, mentre per il rimanente territorio di Creta incaricò Talo[16]. Talo, tre volte all'anno faceva il giro dei villaggi e, per assicurare l'applicazione delle leggi, portava con sé delle tavolette di bronzo in cui queste erano incise: da ciò, appunto, gli venne il soprannome di «bronzeo».

Esiodo non disse cose diverse da queste *[D]* sul conto di Minosse. In effetti, dopo aver menzionato il suo nome dice: *fra i re umani egli fu il più regale / e dominò su molti popoli confinanti, / tenendo in mano lo scettro di Zeus. Grazie ad esso ebbe il dominio di Città*[17].

Ora Esiodo con l'espressione «scettro di Zeus» non vuole esprimere altro se non quella educazione di Zeus in conformità della quale governava Creta.

L'origine della cattiva fama di Minosse

AMICO – E allora, Socrate, perché mai si sarebbe diffusa *[E]* questa brutta fama su Minosse, che lo vorrebbe rozzo e dal carattere difficile?

SOCRATE – Caro mio, per aver compiuto un'azione, da cui, se hai un po' di senno, faresti bene a guardarti anche tu e tutti quelli che hanno a cuore il proprio buon nome: l'inimicarsi un poeta. In effetti, i poeti possono influire molto sulla fama di una persona, a seconda che ne parlino bene o male nei loro poemi. Ebbene, perfino Minosse cadde in questo errore, allorché dichiarò guerra alla nostra Città, nella quale si concentrava ogni forma di sapienza, nonché poeti di vario tipo e di ogni genere letterario, ivi compresa *[321 A]* la tragedia.

In verità, dalle nostre parti la tragedia è un'arte di vecchia data, che non incomincia affatto, come si crede, con Tespi e con Frinico[18], ma a ben vedere, costituisce una scoperta molto più antica da attribuirsi alla nostra Città. Delle forme letterarie, la tragedia è quella più popolare e più coinvolgente, sicché mettendo in scena Minosse, noi ci vendicammo delle tasse che ci costrinse a pagare. Tutto qui fu il peccato di Minosse, per il quale divenne odioso ai nostri occhi, e si conquistò quella pessima fama a cui fai cenno nella tua domanda. *[B]*

D'altra parte, la prova più certa che lui fosse un onesto, un uomo attento alla legge e pure un buon legislatore, emerge anche da quello che abbiamo detto prima; ossia che le sue leggi sopravvivono immutate, segno che appartengono ad uno che, in

fatto di amministrazione politica, ha colto la verità.

AMICO – Mi sembra, Socrate, che le tue parole offrano una spiegazione plausibile.

SOCRATE – E allora, se io sono nel vero, non sei dell'avviso che i Cretesi, concittadini di Minosse e Radamante, son quelli che si servono delle leggi più antiche?

AMICO – Sembra proprio di sì.

SOCRATE – Di conseguenza, questi due personaggi fra gli uomini di quel tempo furono i migliori legislatori, *[C]* pastori e conduttori di uomini, come dice anche Omero, quando chiamò il buon stratega *pastore di uomini*[19].

AMICO – Certamente.

SOCRATE – E dunque, per Zeus patrono dell'amicizia, se qualcuno ci chiedesse: «Facendo riferimento alla vita fisica, il buon legislatore, il buon pastore, che cosa dovrebbero garantirci per fare che il nostro corpo migliori?». Ebbene se vogliamo dare una buona risposta in poche parole dovremo dire: «L'alimento e le fatiche: il primo per farlo crescere, le seconde per tenerlo in forma e rassodarlo».

AMICO - Giusto. *[D]*

SOCRATE – E se poi uno ponesse quest'altra domanda:« Che cosa dovrà garantire all'anima il buon legislatore, e pastore, per perfezionarla?», quale risposta dovremmo dargli per non avere nulla da rimproverare a noi stessi, data la nostra età?

AMICO – Non saprei che cosa dire.

SOCRATE – Eppure non fa onore alle nostre anime, alla mia e alla tua, candidamente confessare la propria ignoranza, su ciò che per esse costituisce il bene e il male, mentre per quel che concerne il corpo e le altre realtà si son date la pena di scoprirlo.

NOTE

[1] Potrebbe qui vedersi un'allusione a Ippia che attribuiva alla legge un carattere puramente convenzionale, senza alcun fondamento naturale. Su ciò cfr. Reale, *Storia*, I, pp. 264-266.

[2] Cfr. nota precedente.

[3] Sulla retta opinione e sulla sua relativa capacità di cogliere il vero, si veda *Menone*, 96 E - 99 E.

[4] Argomenti analoghi a favore della convenzionalità della legge si leggono in Erodoto, *Storie*, III 38.

[5] Località dell'Arcadia, su cui cfr. Pausania, *Periegesi*, VIII 38.

[6] Re d'Orcomeno, su cui cfr. Erodoto, *Storie*, VII 197.

[7] Cfr. sopra, 315 C.

[8] Su Marsia cfr. *Repubblica*, III 399 E; *Leggi*, III 677 D e le note 25 al *Simposio* e 65 all'*Eutidemo*.

[9] Famoso flautista ricordato dalla tradizione come innovatore della musica.

[10] Su Radamante e Minosse, si vedano in particolare le prime battute delle *Leggi* (I 624 A-B) e, oltre alla nota che segue, anche *Fedone*, nota 5; *Alcibiade maggiore*, nota 55; *Gorgia*, nota 93.

[11] C'era effettivamente una duplice tradizione riguardo a Minosse. L'una, più antica, che risaliva a Omero ed Esiodo, lo considerava re saggio e giudice imparziale; l'altra, iniziata dai tragici, lo presentava in termini negativi, legandone la figura alla nota vicenda del Minotauro.

[12] Omero, *Odissea*, XIX 178-179. Cfr. nota 14.

[13] Omero, *Odissea*, XI 568-571.

[14] Ecco il verso nell'originale greco: ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής.

[15] Cfr. *Leggi*, I 637 E ss.

[16] Secondo la leggenda, Talo fu un gigante di bronzo posto a custodia dell'isola di Creta.

[17] Questi versi di Esiodo sono di un'opera perduta. Si trovano raccolti da H. Rzach, *Hesiodi carmina*, 1902, al fr. 103.

[18] Fra i primi tragici greci, risalenti ambedue al VI secolo a.C.

[19] Omero, *Iliade*, I 263.

LEGGI

[Sulla legislazione]

Con le giuste parole cerchiamo di convincere questo giovane del fatto che il dio che ha in cura ogni cosa è anche l'ordinatore di ciascuna in vista della salvezza e virtù dell'universo intero, nel quale ogni parte, per quanto può, ha un suo ruolo attivo o passivo determinato. Per ciascuna di queste parti ci sono dei supervisori che le organizzano in vista della loro funzione attiva o passiva, con ciò portandole sempre a un grado di perfetta elaborazione fin nei minimi particolari. E anche tu, piccolo uomo, sei una di tali parti che senza sosta mira al tutto e tende ad esso, nonostante la sua straordinaria piccolezza.

X 903 B-C

Presentazione, traduzione e note di

Roberto Radice

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto delle «Leggi»

LIBRO PRIMO

I. Le leggi devono realizzare la pace [624 A - 632 D]

1. Ambientazione e tema del dialogo [624 A - 625 C]
2. La guerra è il fine della costituzione di Creta [625 C - 626 C]
3. La guerra fra Stati e nell'individuo [626 C-E]
4. Che cosa significa «vincere se stesso» per l'uomo e per lo Stato [626 E - 627 C]
5. Necessità di una legge che impedisca la guerra civile [627 C - 628 C]
6. Il sommo bene in politica è la pace sociale [628 C - 629 B]
7. La costituzione che mira alla pace fa leva su tutte le virtù [629 B - 630 D]
8. La gerarchia dei valori che ispira il legislatore [630 D - 631 D]
9. Virtù e ragione sono le forze unificanti delle leggi [631 D - 632 D]

II. Il rapporto col piacere e il dolore nelle leggi [632 D - 636 D]

1. Il coraggio di vincere il dolore [632 D - 633D]
2. Il coraggio di domare i piaceri [633 D - 635 E]
3. La felicità nasce dall'esatta misura applicata al piacere e al dolore [635 E - 636 E]

III. Considerazioni sul tema della ubriachezza [636 E - 650 B]

1. Il corretto modo di affrontare il problema della ubriachezza [636 E - 638 E]
2. La giusta prospettiva nel giudizio sull'ebrietà [638 E - 641 A]
3. L'utilità delle libagioni [641 A - 642 B]
4. Il ruolo del gioco nello sviluppo dei bambini [642 B - 643 D]
5. Che cosa deve intendersi per educazione [643 D - 644 B]
6. Si ha legge se nello Stato la ragione domina sui sentimenti [644 B-D]
7. L'immagine del burattino ad illustrare l'equilibrio morale dell'uomo [644 D - 645 D]
8. Gli effetti del vizio sull'equilibrio interiore [645 D - 646 D]
9. L'ubriachezza come palestra per esercitarsi contro i piaceri e i desideri [646 D - 648 E]
10. Il vino rivela i difetti dell'uomo e permette di curarli [649 A - 650 B]

LIBRO SECONDO

I. Il fondamento etico del coro e della danza [652 A - 664 D]

1. L'educazione è la capacità di dirigere i piaceri e i dolori [652 A - 653 D]

2. Valutazione filosofica del Bello nel canto e nella danza [653 D - 654 D]
3. Il genere musicale deve valutarsi in una prospettiva morale [654 D - 656 C]
4. Non è lecito affidare ai poeti l'educazione dei giovani [656 C - 657 D]
5. Come si deve valutare l'arte [657 D - 658 E]
6. L'arte più bella è quella che diverte gli uomini migliori [658 E - 660 D]
7. L'uomo virtuoso detiene il criterio per valutare i beni [660 D - 661 D]
8. Solo la virtù dà felicità [661 D - 663 E]
9. La musica deve propagare il principio che la vita virtuosa è la più felice [663 E - 664 D]

II. Il coro di Dioniso [664 D - 674 C]

1. È necessario che gli anziani traducano nel canto la loro saggezza [664 D - 666 A]
2. Il vino e l'ambiente conviviale spingono gli anziani ad esprimersi nel canto [666 A - D]
3. Che cosa si intende per sano piacere [666 D - 667 E]
4. Criteri generali per valutare un'opera d'arte [667 E - 669 B]
5. Bisogna che gli anziani conoscano fini e tecniche della coreutica [669 B - 671 B]
6. Nel coro di Dioniso i saggi anziani guidano le libagioni [671 B-E]
7. Il vino come medicina dell'anima e del corpo [671 E - 672 D]
8. Accenno alla ginnastica come componente della coreutica [672 E - 673 D]
9. Conclusioni sul tema dell'ubriachezza [673 D - 674 C]

LIBRO TERZO

I. Il racconto del diluvio [676 A - 679 E]

1. Il ciclico generarsi e dissolversi degli Stati [676 A - 677 A]
2. Le prime forme di società [677 A - 678 A]
3. L'innocenza e l'arretratezza degli uomini primitivi [678 A-E]
4. L'assenza di ricchezza e povertà era garanzia di pace e giustizia [678 E - 679 E]

II. La prima forma di governo: il patriarcato [679 E - 680 D]

1. La testimonianza di Omero [679 E - 680 D]
2. Le condizioni che determinarono il patriarcato [680 D-E]

III. Lo Stato aristocratico-monarchico [680 E - 681 D]

1. Dalla società familiare alle prime forme di Stato tribale [680 E - 681 C]
2. L'origine delle leggi [681 C-D]

IV. L'età di Ilio e degli Achei [681 D - 682 D]

1. Ulteriori testimonianze di Omero [681 D - 682 B]
2. La perdita della memoria del diluvio [682 B-D]

V. Gli Stati dorici [682 D - 693 D]

1. Il patto federativo fra Sparta, Argo e Messene [682 D - 683 E]
2. Il patto di mutuo soccorso fra le tre Città [683 E - 684 D]

3. I punti di forza dell'apparato militare delle tre Città [684 D - 686 B]
4. Motivi di debolezza degli antichi Stati [686 B - 687 E]
5. Fu l'ignoranza a determinare la caduta di Argo e Messene [688 A-689 A]
6. Il potere spetta di diritto al sapiente [689 A - E]
7. Chi deve obbedire e chi comandare [689 E - 690 C]
8. La perdita della giusta misura causò la fine di Argo e Messene [690 D - 691 D]
9. Necessità di porre limiti al potere monarchico [691 D - 693 D]

VI. La monarchia assoluta dei Persiani [693 D - 698 A]

1. Libertà e schiavitù ai tempi di Ciro [693 D - 694 C]
2. L'errata educazione di Cambise [694 C - 695 C]
3. L'alterna fortuna dell'impero persiano sotto Dario e Serse [695 C - E]
4. Le sorti di uno Stato sono legate alla moralità dei suoi capi [695 E - 696 C]
5. La gerarchia dei beni e degli onori [696 C - 697 C]
6. L'autoritarismo dello Stato persiano [697 C - 698 A]

VII. La democrazia ateniese [698 A - 702 E]

1. La minaccia esterna e l'ossequio alle leggi unirono gli Ateniesi [698 A - 699 D]
2. Le leggi sulla musica e la progressiva confusione dei generi musicali [699 D - 700 E]
3. Il rifiuto del principio di autorità [700 E - 701 D]
4. Ricapitolazione dei temi trattati [701 D - 702 B]
5. Proposta di costruire un modello completo di costituzione [702 B - E]

LIBRO QUARTO

I. Caratteri geografici e demografici della colonia [704 A - 708 E]

1. Elementi favorevoli e contrari all'instaurarsi della virtù [704 A - 705 C]
2. La superiorità morale dei fanti rispetto ai marinai [705 C - 707 E]
3. La provenienza della popolazione della colonia [707 E - 708 E]

II. Considerazioni sul potere politico [708 E - 713 A]

1. Le virtù e le attitudini che il sovrano deve possedere [708 E - 710 B]
2. Diffusione del potere e progresso dello Stato [710 C - 711 B]
3. E' bene che potere e saggezza si assommino in una sola persona [711 B - 713 A]

III. La misura è criterio della legge [713 A - 719 E]

1. Il mito dell'era di Crono [713 A - 714 B]
2. Lo scopo della legge è l'utile del potere costituito [714 B - 715 B]
3. La sovranità della legge ha un fondamento religioso [715 B - 716 B]
4. Dio è misura di tutte le cose e modello dell'uomo virtuoso [716 C - D]
5. Il culto dovuto agli dèi [716 D - 717 B]
6. La cura dovuta ai genitori [717 B - 718 C]
7. La misura è la giustificazione della legge [718 C - 719 E]

IV. La forza di convincimento della legge [719 E - 724 B]

1. Analogie fra il medico e il legislatore [719 E - 720 E]
2. Il legislatore deve saper convincere della bontà delle sue leggi [720 E - 722 C]
3. Anche le leggi devono avere un proemio [722 C - 724 B]

LIBRO QUINTO

I. Proemio alla legislazione della colonia [726 A - 734 E]

1. Gli onori dovuti all'anima e la gerarchia dei valori [726 A - 728 D]
2. Il valore dei beni del corpo e delle ricchezze [728 D - 729 C]
3. I doveri verso i parenti, gli amici, gli stranieri e i supplici [729 C - 730 A]
4. Le virtù e i comportamenti che rendono felice la vita [730 B - 731 B]
5. Il male è sempre frutto di ignoranza [731 C-D]
6. L'egoismo è fonte di tutti i vizi [731 D - 732 B]
7. Altre norme da seguire per essere felici [732 B-D]
8. La vita virtuosa è quella più vantaggiosa per l'uomo [732 D - 733 D]
9. I modelli di vita considerati in ordine alla felicità che procurano [733 D - 734 E]

II. Il primo nucleo della costituzione [734 E - 739 A]

1. Le forme di epurazione dello Stato [734 E - 736 C]
2. La distribuzione delle terre e delle case [736 C - 737 C]
3. Il numero ideale dei proprietari e dei lotti di terra assegnati [737 C - 738 A]
4. Il rispetto dovuto alle tradizioni religiose del luogo [738 B-E]

III. I tre tipi di Stato e i caratteri dello Stato secondo [739 A - 747 E]

1. Lo Stato primo e il suo valore ideale ed esemplare [739 A-E]
2. Il numero dei cittadini dello Stato secondo non deve variare [739 E - 741 A]
3. Il divieto di vendere o comperare il proprio lotto di terra [741 A-E]
4. Il divieto di possedere oro e argento [724 A-D]
5. La felicità segue alla virtù e non alla ricchezza [742 D - 743 C]
6. La cura delle ricchezze viene all'ultimo posto [743 C - 744 A]
7. La divisione dello Stato in classi e il limite della ricchezza e della povertà [744 A - 745 B]
8. Criteri per l'assegnazione delle terre e dei beni [745 B-E]
9. L'ordine aritmetico è fondamentale per l'ordinamento dello Stato [745 E - 747 E]

LIBRO SESTO

I. I magistrati con funzione amministrativa e militare [751 A - 768 E]

1. La probità dei magistrati è necessaria alla sussistenza dello Stato [751 A - 752 B]
2. L'elezione dei garanti delle leggi [752 B - 753 D]
3. I primi magistrati del nuovo Stato verranno dalla madrepatria [753 D - 755 D]

4. Le attribuzioni dei Custodi delle leggi [754 D - 755 B]
5. Norme per l'attribuzione delle alte cariche militari [755 B - 756 B]
6. Norme per l'elezione del Consiglio [756 B-E]
7. Le cariche più elevate vanno a chi ha virtù più elevate [756 E - 758 A]
8. L'avvicendamento dei membri del Consiglio e i magistrati con funzione ispettiva [758 A - 759 A]
9. I sacerdoti, gli interpreti degli oracoli e gli amministratori dei templi [759 A - 760 B]
10. Reclutamento e avvicendamento degli agronomi [760 B - 761 A]
11. Viabilità e irrigazione delle terre [761 A - D]
12. L'amministrazione della giustizia e i doveri degli agronomi [761 D - 762 B]
13. Obblighi e responsabilità degli agronomi [762 B - 763 C]
14. Gli astinomi e gli agoranomi e le loro rispettive funzioni [763 C - 764 C]

II. Le autorità responsabili dell'educazione [764 C - 766 B]

1. I responsabili del settore ginnico-sportivo e musicale [764 C - 765 D]
2. Il supremo responsabile della pubblica educazione [765 D - 766 B]

III. L'amministrazione della giustizia [766 C - 768 E]

1. I vari livelli di giustizia [766 C - 767 B]
2. Elezione, competenze e responsabilità dei giudici [767 C - 768 A]
3. Competenze dei tribunali [768 B-E]

IV. I criteri ispiratori delle leggi e le leggi sul culto [768 E - 771 D]

1. L'opera del legislatore è sempre perfettibile [768 E - 770 B]
2. I concetti fondamentali delle leggi [770 B - 771 A]
3. Le norme sul culto [771 A-D]

V. Le leggi sul matrimonio e sulla vita coniugale [771 E - 785 B]

1. La messa a punto delle leggi matrimoniali richiede tempi molto lunghi [771 E - 772 D]
2. Proemio alle leggi sul matrimonio [772 D - 774 A]
3. La pena per chi non si sposa entro i trentacinque anni [774 A-C]
4. Le norme che regolano i preparativi di nozze [774 C - 775 B]
5. Comportamenti prescritti in vista della procreazione dei figli [775 B-E]
6. Le regole della vita coniugale [775 E - 776 B]
7. Il trattamento riservato agli schiavi [776 B - 778 A]
8. L'assetto urbanistico della Città [778 B - 779 D]
9. Nel primo anno di nozze gli sposi frequenteranno le mense comuni [779 D - 780 D]
10. È un errore escludere le donne dalle mense comuni [780 D - 781 E]
11. I tre istinti fondamentali dell'uomo [781 E - 783 B]
12. La procreazione dei figli e l'assistenza alla coppia [783 B - 784 A]
13. I doveri della coppia [784 B - 785 B]

LIBRO SETTIMO

I. L'educazione dei bambini fino a tre anni [788 A - 793 E]

1. L'educazione fisica dei bambini incomincia ancor prima che nascano

[788 A - 790 B]
2. I motivi per cui i movimenti ritmici giovano al carattere [790 B - 791 D]
3. Perché cresca sereno il bambino va protetto dai dolori [791 D - 792 B]
4. La serenità è il giusto mezzo fra il piacere e il dolore [792 B - 793 A]
5. Le leggi non scritte [793 A-E]

II. L'educazione dei bambini dai tre ai sei anni [793 E - 795 D]

1. L'importanza dei giochi in comune [793 E - 794 D]
2. Bisogna che l'uso della sinistra sia sviluppato come quello della destra [794 D - 795 D]

III. L'educazione ginnica e musicale dei giovani [795 D - 808 D]

1. Le discipline che fanno capo alla ginnastica [795 D - 796 E]
2. L'instabilità dei costumi e delle mode danneggia lo Stato [796 E - 798 D]
3. I canti e la musica non devono subire modificazioni nel tempo [798 D - 800 B]
4. La musica come preghiera [800 B - 801 A]
5. La censura a cui va sottoposta la poesia [801 A-E]
6. Scopo della musica è educare [801 E - 802 E]
7. La vita umana è un gioco; solo il dio è degno di attenzione [803 A - 804 C]
8. Uomini e donne dovranno avere la medesima educazione ginnica [804 C - 805 D]
9. Anche per le donne dovrà esserci una educazione militare [805 D - 806 D]
10. La vita del virtuoso è straordinariamente attiva [806 D - 808 D]

IV. Il curriculum scolastico del giovane [808 D - 824 A]

1. Il programma di educazione dei giovani e i loro insegnanti [808 D - 809 E]
2. Lo studio delle lettere e della lira [809 E - 810 E]
3. Rapporti fra poesia e morale [810 E - 812 B]
4. L'insegnamento della cetra [812 B - 813 A]
5. L'educazione ginnico-militare di uomini e donne [813 A - 814 D]
6. Le danze di pace e di guerra che esprimono nobili figure [814 D - 816 D]
7. Le danze comiche che rappresentano goffe movenze e situazioni volgari [816 D - 817 A]
8. Necessità di una censura preventiva sui testi delle tragedie [817 A-E]
9. L'insegnamento delle scienze matematiche [817 E - 819 A]
10. I livelli di apprendimento delle discipline matematiche [819 A - 820 E]
11. L'insegnamento della astronomia per correggere alcuni errori sugli dèi [820 E - 822 D]
12. La normativa sulla caccia [822 D - 824 A]

LIBRO OTTAVO

I. La legge sul culto [828 A - 829 A]

1. Il numero delle feste religiose [828 A-C]

2. Il culto degli dèi inferi e celesti [828 C - 829 A]

II. La preparazione alla guerra [829 A - 832 D]

1. Necessità di periodiche esercitazioni militari [829 A-B]
2. Gli inni celebrativi devono essere opera di uomini virtuosi [829 B-E]
3. La preparazione al combattimento [829 E - 830 D]
4. Le piccole e le grandi manovre militari [830 D - 831 C]
5. L'avidità è il primo ostacolo alla preparazione alla guerra [831 C - 832 B]
6. Le false costituzioni nuocciono all'educazione militare [832 B-D]

III. L'allenamento ginnico-militare [832 D - 835 D]

1. Le gare di atletica [832 D - 833 D]
2. Le gare di forza [833 D - 834 A]
3. Le gare di equitazione [834 A-C]
4. Altri tipi di gare ad uso militare [834 C-E]
5. Sul regolamento delle gare musicali [834 E - 835 D]

IV. Le leggi sul sentimento d'amore [835 D - 842 B]

1. Le difficoltà a correggere certe abitudini sessuali [835 D - 836 C]
2. I tre tipi d'amore [836 C - 837 B]
3. L'amante del corpo e l'amante dell'anima [837 C - E]
4. La sacralità del divieto dell'incesto [837 E - 838 E]
5. L'uso conforme a natura della sessualità e le sue origini sacre [838 E - 839 D]
6. Divieto dei rapporti prematrimoniali e fedeltà coniugale [839 D - 840 E]
7. Una legge di compromesso sulla morale sessuale [840 E - 842 B]

V. Le leggi sull'agricoltura [842 B - 846 D]

1. Le leggi sui confini [842 B - 843 D]
2. Casi di sconfinamento e di danni arrecati al vicino [843 D-E]
3. Norme sull'uso delle acque [844 A-D]
4. Norme sul consumo e sulla proprietà dei frutti [844 D - 845 D]
5. Provvedimenti contro l'inquinamento delle acque e i trasporti abusivi [845 D - 846 B]
6. Responsabilità dei magistrati [846 B-D]

VI. Leggi sull'attività economica [846 D - 850 D]

1. Nessuno può esercitare più di una professione [846 D - 847 B]
2. Norme sulle importazioni ed esportazioni [847 B-E]
3. La distribuzione delle risorse [847 E - 848 C]
4. Struttura dei villaggi rurali [848 C - 849 A]
5. Norme sull'attività mercantile [849 A - 850 A]
6. Norme sul soggiorno degli stranieri [850 A-D]

LIBRO NONO

I. I reati contro la divinità [853 A - 856 A]

1. Il saccheggio dei templi [853 A - 854 C]
2. La pena per i ladri sacrileghi [854 C - 855 C]

3. Procedure per celebrare i processi [855 C - 856 A]

II. I reati contro lo Stato [856 B - 857 B]

1. I crimini contro le leggi e le pene corrispondenti [856 B - E]
2. I reati di tradimento e di furto [856 E - 857 B]

III. Colpe volontarie e involontarie [857 B - 864 C]

1. La legge deve anche convincere [857 B - 859 B]
2. Rapporto fra giustizia e bellezza [859 B - 860 C]
3. Il male è sempre involontario [860 D - 861 A]
4. Che cosa distingue le azioni volontarie dalle involontarie [861 A - 862 A]
5. L'intento educativo della legge [862 A - 863 A]
6. L'ingiustizia è la tirannia delle passioni e dell'ignoranza [863 A - 864 A]
7. I cinque tipi di errori e le leggi corrispondenti [864 A-C]

IV. La legge sugli omicidi [864 C - 874 D]

1. Gli omicidi commessi in stato di alterazione mentale [864 C - 865 A]
2. Gli omicidi involontari e senza premeditazione [865 A - 866 D]
3. Gli omicidi causati dall'ira [866 D - 868 C]
4. I casi di omicidio di consanguinei [868 C - 869 C]
5. Gli omicidi per legittima difesa [869 C-E]
6. Proemio alle leggi sugli omicidi volontari [869 E - 870 E]
7. La legge sugli omicidi volontari [870 E - 872 C]
8. La legge del taglione [872 C - 873 C]
9. I casi di suicidio [873 C-D]
10. I casi di morte accidentale e quelli per mano di ignoti [873 E - 874 B]
11. Casi in cui l'omicidio non è punibile [874 B-D]

V. Le leggi sui ferimenti [874 D - 879 B]

1. Proemio alle leggi [874 D - 875 D]
2. Chi giudica nei casi di ferimento [875 D - 876 E]
3. Le pene per tentato omicidio [876 E - 877 B]
4. La legge sugli altri casi di ferimento [877 B - 878 B]
5. I casi di ferimento causati dall'ira [878 B - 879 B]

VI. Leggi su violenze e maltrattamenti [879 B - 882 C]

1. Proemio alla legge [879 B-C]
2. Legge sulla violenza agli anziani e sulla omissione di soccorso [879 C - 880 D]
3. Proemio alla legge sulla violenza ai genitori [880 D - 881 B]
4. I casi di violenza ai genitori [881 B - 882 A]
5. La violenza sulle donne e gli schiavi [882 A-C]

LIBRO DECIMO

I. Proemio alla legge contro gli empi [884 A - 907 D]

1. I cinque tipi di violenza [884 A - 885 B]
2. Le motivazioni addotte dagli atei [885 B-E]
3. I limiti di alcune concezioni degli dèi e di alcune prove della loro esistenza [885 E - 887 C]

4. L'importanza dell'esempio e della tradizione nel consolidare la fede [887 C - 888 A]
5. Ogni giudizio sugli dèi richiede maturità e ponderazione [888 A-E]
6. La genesi dell'ateismo: gli dèi come invenzione dell'uomo [888 E - 889 E]
7. Le dottrine che portano alla relativizzazione dei valori [889 E - 890 B]
8. Il legislatore deve saper provare l'esistenza degli dèi e dei valori assoluti [890 B - 891 B]
9. L'errore dell'ateismo sta nel ridurre l'anima ad una realtà materiale [891 B - 892 B]
10. Dimostrazione della priorità dell'anima rispetto al corpo [892 B - 893 A]
11. Definizione dei tipi di movimento [893 B - 894 B]
12. Il movimento che muove se stesso precede ogni altro [894 B - 895 B]
13. Il moto che muove se stesso è l'anima [895 C - 896 A]
14. Conclusione della dimostrazione che l'anima vien prima del corpo [896 A-C]
15. Le realtà affini all'anima precedono quelle affini al corpo [896 C - 897 B]
16. L'anima dell'universo [897 B - 898 D]
17. Confutazione dell'ateismo: tutto è pieno di dèi [898 D - 899 D]
18. Confutazione dei negatori della provvidenza divina [899 D - 900 C]
19. Gli dèi, in quanto sono virtuosi, non possono starsene in ozio [900 C - 901 B]
20. La provvidenza divina si occupa anche dei particolari [901 B - 903 A]
21. Il destino delle parti è legato a quello del tutto [903 A - 904 C]
22. Gli dèi giudicano l'uomo nell'aldilà [904 C - 905 C]
23. Confutazione di chi crede che gli dèi siano influenzabili dall'uomo [905 C - 907 D]

II. Le leggi contro gli empi [907 D - 910 E]

1. La pena prevista per gli empi [907 D - 908 A]
2. I sei tipi d'empietà e le relative pene [908 A - 909 E]
3. Le norme sul culto e quelle contro la superstizione [909 E - 910 E]

LIBRO UNDICESIMO

I. Leggi sulla proprietà [913 A - 915 D]

1. L'appropriazione di beni trovati [913 A - 914 A]
2. Altri casi di appropriazione indebita [914 B-E]
3. Leggi sugli schiavi, sui tributi e sulla proprietà degli animali [914 E - 915 D]

II. Leggi sui contratti commerciali [915 D - 916 D]

1. Norme sulla compravendita dei beni [915 D - 916 A]
2. La restituzione degli schiavi inabili [916 A-D]

III. Leggi sulle frodi [916 D - 918 A]

1. Proemio alle leggi sulle frodi [916 D - 917 B]
2. Norme sulle frodi e le sofisticazioni [917 B - 918 A]

IV . Norme sul commercio al minuto e l'artigianato [918 A - 922 A]

1. Proemio alla legge [918 A - 919 D]
2. Leggi sul commercio al minuto [919 D - 920 C]
3. Casi di inadempienza dei contratti [920 C - 921 D]
4. Gli onori dovuti ai militari [921 D - 922 A]

V. Leggi di successione e di tutela degli orfani [922 A - 928 D]

1. I limiti della libertà individuale [922 A-E]
2. Proemio alla legge sui testamenti [923 A-C]
3. Legge sui testamenti e sull'affido degli orfani [923 C - 924 D]
4. Leggi a tutela delle figlie orfane [924 D - 925 C]
5. Norme per i casi di morte senza figli [925 C-E]
6. Eccezioni alla legge sull'eredità [925 E - 926 D]
7. Proemio alle leggi sugli orfani [926 E - 927 C]
8. Leggi a tutela degli orfani [927 C - 928 D]

VI. Leggi sui rapporti fra i familiari [928 D - 932 E]

1. Ripudio dei figli e interdizione dei padri [928 D - 929 E]
2. I casi di divorzio [929 E - 930 D]
3. Norme sull'affido dei figli [930 D - E]
4. L'assistenza dovuta ai genitori [930 E - 932 A]
5. I casi di abbandono e maltrattamento dei genitori [932 A - E]

VII. Leggi di tutela della sicurezza e dell'onore dei cittadini [932 E - 936 E]

1. Proemio alla legge sui venefici [932 E - 933 D]
2. Legge sui venefici [933 D-E]
3. Pene per i casi di violenza e di frode [933 E - 934 C]
4. Legge sui folli e i collerici [934 C - 935 C]
5. Leggi a tutela dell'onorabilità dei cittadini [935 C - 936 B]
6. Leggi contro la mendicità [936 B-C]
7. Norme sui danni arrecati dagli schiavi o dagli animali domestici [936 C-E]

VIII. Leggi sui testimoni e l'avvocatura [936 E - 938 C]

1. La figura giuridica del testimone e le sue responsabilità [936 E - 937 D]
2. Proemio alla legge sull'avvocatura [937 D - 938 A]
3. Casi di indegnità dei giudici [938 A-C]

LIBRO DODICESIMO

I. Leggi sulla frode, sul furto e sulla rapina [941 A - 942 A]

1. Proemio alla legge sul furto [941 A-C]
2. Legge sul furto [941 C - 942 A]

II. Norme relative alla disciplina militare [942 A - 945 B]

1. Proemio alle leggi sulla disciplina militare [942 A - 943 A]
2. Giudizio sulla condotta dei militari [943 A-D]
3. I casi in cui l'abbandono delle armi non è punibile [943 D - 944 C]
4. Legge sull'abbandono delle armi [944 C - 945 B]

III. Legge istitutiva del collegio giudicante i magistrati [945 B - 949 E]

1. Proemio alla legge [945 B-E]
2. Elezione dei vertici della magistratura [945 E - 946 E]
3. I privilegi dei supremi magistrati [946 E - 947 E]
4. Incriminazione dei giudici indegni [947 E - 948 B]
5. Il divieto di giurare nei processi [948 B - 949 C]
6. Altri reati di minor gravità [949 C-E]

IV. Leggi sui rapporti con gli altri Stati [949 E - 953 E]

1. Proemio alla legge [949 E - 950 D]
2. Condizioni richieste per l'espatrio [950 D - 952 D]
3. Norme sull'accoglienza degli stranieri [952 D - 953 E]

V. Altre norme del diritto civile [953 E - 956 B]

1. Regolamentazione della malleveria e delle perquisizioni [953 E - 954 C]
2. Norme sull'usucapione [954 C-E]
3. Leggi sui sequestri di persona, la ricettazione e l'asilo ai criminali [954 E - 955 B]
4. Lo stato di pace e di guerra e il dovere di soccorrere la patria [955 B-D]
5. Le tasse e le offerte agli dèi [955 D - 956 B]

VI. Leggi sui procedimenti giudiziari [956 B - 960 B]

1. I vari livelli di giustizia [956 B-D]
2. Alcune norme essenziali di diritto processuale [956 E - 958 A]
3. Legge sull'esecuzione della sentenza [958 A-C]
4. Proemio alle leggi funerarie [958 C - 959 D]
5. Norme sulla celebrazione delle esequie [959 D - 960 B]

VII. I vertici dello Stato e il loro ruolo [960 B - 969 D]

1. Il Consiglio notturno [960 B - 961 C]
2. Il Consiglio notturno è come l'intelletto dello Stato [961 C - 962 C]
3. Il Consiglio notturno realizza l'unità dello Stato [962 C - 963 A]
4. Le virtù dello Stato costituiscono una unità [963 A - 964 B]
5. I Custodi sono come i sensi dello Stato [964 B - 965 A]
6. I Custodi devono conoscere l'uno che sta a fondamento delle virtù [965 B-E]
7. I Custodi devono cercare l'uno che sta a fondamento del Bene e del Bello [965 E - 966 B]
8. Il valore religioso dell'astronomia [966 C - 967 A]
9. Superamento della concezione materialistica degli astri [967 A-D]
10. La capacità di sintesi è la virtù peculiare dei Custodi [967 D - 968 A]
11. Funzioni del Consiglio notturno [968 A-C]
12. Selezione e formazione dei Custodi [968 C - 969 D]

I personaggi

I protagonisti delle *Leggi* sono tre anziani personaggi: un anonimo Ateniese, Clinia e Megillo.

L'anziano Ateniese, pellegrino al tempio di Zeus presso Cnosso, è, come vuole la tradizione, la maschera dello stesso Platone, non più mediata dalla figura di Socrate, che mal si sarebbe collocata in ambiente cretese. È risaputo, infatti, che Socrate per tutta la sua vita non lasciò mai Atene.

Clinia non è un personaggio noto, e lo stesso dicasi di Megillo.

Il primo di questi è un cretese di nascita e di formazione, incaricato dai cittadini di Cnosso, insieme ad altri nove magistrati, di stendere la legislazione di una nuova colonia, con ampia discrezionalità nella scelta delle leggi (cfr. III 702 B-D).

Il secondo è, invece, uno spartano, per indicare le simpatie che Platone aveva per la costituzione di Sparta.

L'età avanzata e lo stretto legame che mostrano di avere con la tradizione dei loro paesi – peraltro quasi mai messa in discussione e il più delle volte acriticamente accettata come la migliore in assoluto – fanno di questi personaggi i portavoce fedeli delle rispettive costituzioni, che Platone, sulla scorta di un'opinione diffusa (cfr. Erodoto, *Storie*, I 65) riteneva istituzionalmente simili e storicamente apparentate (cfr. III 682 E e *Protagora*, 342 A-D; *Repubblica*, VIII 544 C; *Minosse* 318 C - D). Potremmo anzi dire che, da un punto di vista ideale, siano proprio queste costituzioni – unitamente a quella ateniese – le vere protagoniste del dialogo.

Luogo dell'azione e cronologia

Le *Leggi* sono ambientate nell'isola di Creta e precisamente lungo la via che da Cnosso porta al santuario e all'antro di Zeus.

Si noti che la scelta di Creta non è casuale, perché la costituzione di quello Stato godeva nel IV secolo a.C. di grande fama fra i Greci (cfr. I 631 B) e in particolare presso gli Accademici (cfr. *Minosse*, *passim*, soprattutto a pagina 318 C-D) e lo stesso Platone (cfr. *Critone*, 52 E; *Repubblica*, VIII 544 C).

La vicenda svolta nelle *Leggi* non ha una precisa collocazione nel tempo anche perché la struttura drammaturgica, che di solito offre gli elementi per inquadrare cronologicamente i fatti narrati, è, in questa opera, piuttosto labile. Per tal motivo, la data in cui si immagina il dialogo non può essere fissata con precisione.

Per ciò che riguarda la data di composizione, è certo che le *Leggi* furono l'ultima opera di Platone, pubblicata postuma dal discepolo Filippo di Opunte (cfr., ad esempio, Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III 37), il quale le divise in dodici libri, con l'aggiunta di un tredicesimo: l'*Epinomide*. A tal proposito sarebbe essenziale conoscere fino a che punto si spinse Filippo nella sua opera di rielaborazione del testo platonico e fino a che punto egli si attenne agli originali appunti del maestro (si confronti a tal riguardo, l' *Excursus F*, di G.R. Morrow, *Philippus of Opus*, in *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, New Jersey 1960, pp. 515-518).

In ogni caso, l'esame comparativo con le *Lettere* – per lo più di non difficile datazione – e alcuni riferimenti interni a fatti storicamente identificabili (ad esempio, l'accenno alla vittoria dei Siracusani su Locri, in I 838 B) fanno pensare ad un periodo di stesura posteriore al 353 a.C. – ossia all'ultimo quinquennio della vita del filosofo –, anche se non può escludersi a priori l'uso di materiale raccolto ai tempi del *Politico*, ossia anteriore di un decennio.

LIBRO PRIMO

Le leggi devono realizzare la pace

Ambientazione e tema del dialogo

[Steph., II, p. 624 A]

ATENIESE – Nelle vostre Città, forestieri, fu un dio o un essere umano responsabile della fissazione delle leggi?

CLINIA[1] – Ospite, è stato un dio, non c'è dubbio. Per noi è stato Zeus, per gli Spartani, o donde egli viene, si tratta di Apollo, se non mi sbaglio. O non è così?

MEGILLO[2] – È proprio così.

ATENIESE – Ma non dici forse, seguendo Omero, che Minosse *[B]* puntualmente ogni nove anni[3] si recava a trovare il padre e in seguito a ciò fissava per le vostre Città le leggi, strettamente attenendosi alle sue stesse parole?[4]

CLINIA – Anche da noi si racconta così. In particolare si dice che suo fratello Radamante[5] – e questo nome non dovrebbe giungervi nuovo – fu l'uomo più giusto *[625 A]* e noi Cretesi sosteniamo appunto che questa meritata lode egli se la sia conquistata grazie al modo in cui seppe definire le norme della giustizia[6].

ATENIESE – E questo è certo un bel motivo di vanto, del tutto conveniente ad un figlio di Zeus. Ora, dal momento che tu e quest'altro amico siete stati formati proprio in un tale ordinamento di leggi e consuetudini, mi figuro che non sarà per voi noioso entrare ora come uditori e ora come relatori, a seconda delle necessità, in una discussione sul tema della costituzione e delle leggi. *[B]* Del resto, la strada che porta da Cnosso all'antro[7] e al tempio di Zeus, a quanto ci risulta, è del tutto adeguata allo scopo, giacché lungo la via ci sono luoghi fatti apposta per il riposo – e direi che è una vera fortuna, data la calura soffocante di queste ore! –, zone d'ombra fra alti alberi, adatte alla nostra età, dal momento che in esse è possibile di frequente prendere fiato e, sostenendoci a vicenda a forza di discorsi, percorrere senza fatica l'intero cammino.

CLINIA – Ma forestiero, se si procedesse oltre, si troverebbero nei boschi sacri cipressi di straordinaria bellezza ed altezza e prati *[C]* nei quali potremmo riposare e discutere.

ATENIESE – Dici bene.

CLINIA – Certo, ma diremo ancor meglio quando avremo visto quelle meraviglie. Orsù andiam, e che la buona sorte ci assista.

La guerra è il fine della costituzione di Creta

ATENIESE – Me l'auguro. Dimmi perché la vostra legge impone l'uso di pasti in comune[8], la frequentazione delle palestre, e l'abitudine alle armi.

CLINIA – Ma io credo, forestiero, che chiunque possa cogliere senza difficoltà i motivi che hanno determinato la nostra costituzione. In effetti è evidente che la configurazione geografica di Creta nel suo complesso non è quella di una pianura, come ad esempio la Tessaglia, *[D]* cosicché, mentre i Tessali si servono per lo più dei cavalli, noi ci spostiamo a forza di gambe.

La nostra, dunque, è una terra accidentata e quindi particolarmente adatta all'esercizio delle gare po-

distiche. Pertanto, in tale ambiente, è necessario avere armi leggere e correre con un equipaggiamento non pesante, nel quale sembrano rientrare, per la loro leggerezza, gli archi e le frecce.

Tutto questo presso di noi è stato finalizzato alla guerra e il legislatore, per quanto mi risulta, ha predisposto ogni cosa a tale scopo, *[E]* tanto è vero che forse anche i pasti collettivi sono stati istituiti, muovendo dalla constatazione che tutti in tempo di guerra sono costretti dalla forza delle cose e per ragioni di sicurezza,a mangiare insieme per tutto il periodo della campagna.

E a me sembra che con ciò venga implicitamente condannata l'ingenuità di molti, i quali non comprendono che finché c'è vita c'è una guerra continua di ciascuno Stato contro l'altro e pertanto, se in tempo di guerra per motivi di sicurezza bisogna pranzare insieme e bisogna che un corpo speciale di ufficiali e subalterni monti la guardia, *[626 A]* altrettanto si deve fare in pace, perché ciò che la maggior parte degli uomini chiama pace lo è solo di nome, mentre in realtà fra le Città perdura – quasi per legge naturale – uno stato di conflitto non dichiarato di tutti contro tutti.

E, ponendoti in quest'ottica, forse scoprirai che il legislatore di Creta ha fissato per noi tutto il complesso del diritto pubblico e privato, con lo sguardo fisso alla condizione di guerra. Proprio a tale fine egli ci ha dato la consegna di custodire le leggi, *[B]* ritenendo che non esiste né possesso né impresa che siano di per sé vantaggiosi, in quanto, se non si ha la forza di vincere in guerra, tutti i beni dei vinti passano ai vincitori.

ATENIESE – Bene, ospite, mi sembri assai ferrato sulla costituzione dei Cretesi, ma ora spiegami questo in modo ancor più chiaro. Mi pare *[C]* che, dando la definizione della condizione di uno Stato ben ordinato, tu ritenga che esso debba essere organizzto in modo tale da poter vincere in guerra gli altri Stati. È vero?

CLINIA – È proprio così. E io sono convinto che anche quest'altro nostro amico sia del mio stesso avviso.

MEGILLO – E di qual altra opinione, eccellente amico, potrebbe essere uno Spartano, chiunque egli sia?

La guerra fra Stati e nell'individuo

ATENIESE – Ma forse altro è il diritto che regola i rapporti fra gli Stati ed altro quello che vale nel rapporto fra i villaggi.

CLINIA – Eh no!

ATENIESE – Dunque, vale lo stesso diritto?

CLINIA – Certo.

ATENIESE – E che? Dovremmo forse pensare che la norma che regola i rapporti fra famiglia e famiglia in un villaggio e quella che regola i rapporti di ogni singolo uomo col suo simile sia la stessa?

CLINIA – Esattamente la stessa.

ATENIESE – E ciascuno *[D]* nei riguardi di se stesso va forse considerato come un nemico contro un nemico, o che altro?

CLINIA – Ospite ateniese – non voglio chiamarti attico perché mi sembri degno d'essere chiamato col nome della dea[9] –, col tuo ridurre all'essenziale il discorso l'hai senz'altro reso più chiaro, cosicché anche tu potrai facilmente renderti conto che or ora si è parlato rettamente, quando si sosteneva che nella dimensione politica tutti sono nemici di tutti e in quella privata ciascuno è in conflitto con sé.

Che cosa significa «vincere se stesso» per l'uomo e per lo Stato

ATENIESE – Che cosa hai detto, *[E]* uomo eccellente?

CLINIA – Che anche in questo campo, ospite, la vittoria che uno riporta su se stesso è la prima e più nobile vittoria, come pure l'essere sconfitti da se stessi è la peggiore e a un tempo la più disonorevole delle sconfitte; e ciò dimostra che nel nostro intimo noi siamo in conflitto con noi stessi.

ATENIESE – Suvvia, capovolgiamo i termini della questione. Dal momento che ciascuno di noi può riuscire vincitore o perdente nel conflitto con se stesso, possiamo ritenere che l'una e l'altra condizione competa anche alla famiglia, alla casa, al villaggio *[627 A]* in quanto tali, oppure no?

CLINIA – Intendi il fatto che qualcuna di queste istituzioni risulti vincitrice, mentre un'altra perdente nel conflitto con se stessa?

ATENIESE – Certamente.

CLINIA – Giusta domanda perché, effettivamente, ciò si verifica né più né meno anche negli Stati. Potremmo anzi correttamente affermare che sono superiori a se stessi quegli Stati in cui i migliori prevalgono sulla massa dei peggiori e in questo caso ad essi spetta la lode più meritata. Invece, l'esatto contrario tocca a chi viene a trovarsi nella condizione opposta.

ATENIESE – Lasciando perdere il caso *[B]* in cui il peggiore prevale sul migliore – il discorso infatti sarebbe troppo lungo – questo fin d'ora posso dire d'aver appreso dalle tue parole: come talvolta succeda che uomini ingiusti dello stesso sangue e dello stesso Stato si aggreghino in massa per fare violenza all'esiguo numero dei giusti e trarli in schiavitù.

E se mai essi riportassero la vittoria, si deve ritenere che lo Stato sarà inferiore a se stesso e per questo malvagio; se, invece, verranno sconfitti, lo Stato sarà superiore a se stesso e, dunque, buono.

CLINIA – Sembra incredibile, o ospite, quello che andiamo dicendo, eppure bisogna riconoscere che le cose stanno proprio in questi termini. *[C]*

Necessità di una legge che impedisca la guerra civile

ATENIESE – Orsù, consideriamo ancora questo caso. Non ci sarebbe da meravigliarsi se di molti fratelli che siano figli di un medesimo padre e di una sola madre, la maggior parte fosse ingiusta e solo una esigua minoranza onesta.

CLINIA – No di certo.

ATENIESE – L'affermazione che se vincono i malvagi, non solo la famiglia, ma l'intero parentado sarebbe, per così dire, sconfitto da se stesso, e che invece, se vincono i migliori esso riporterebbe la vittoria su se stesso, non sarebbe utile da approfondire né per me né per voi *[D]* perché l'oggetto della nostra attuale ricerca non è la proprietà o l'improprietà delle parole, in ordine al loro uso corrente, ma l'esattezza e l'errore nel campo delle leggi e la loro natura.

CLINIA – Quello che dici, ospite, è del tutto esatto.

MEGILLO – Anch'io concordo con quanto finora si è detto.

ATENIESE – Allora affrontiamo anche quest'altro problema. Per questi fratelli di cui abbiamo accennato può esserci un giudice?

CLINIA – Senz'altro.

ATENIESE – E quale giudice sarebbe migliore: quello che, fatti fuori tutti i malvagi, *[E]* quanti essi sono, dà l'incarico ai migliori di comandare su se stessi, oppure quel giudice che, pur offrendo il comando ai migliori, nello stesso tempo, risparmiando i peggiori, farebbe in modo che essi senza indugio si sottomettessero? Noi però, nella prospettiva della virtù, parliamo di un terzo tipo di giudici, il quale, ammesso che esista, prendendosi cura di un solo parentado lacerato dalle

contese, dovrebbe, senza eliminare alcuno dei suoi membri, *[628 A]* ed anzi riconciliandoli definitivamente grazie alla istituzione di leggi, ergersi a custode della loro reciproca amicizia.

CLINIA – Certo, ospite, un giudice e legislatore con queste caratteristiche sarebbe di gran lunga il migliore.

ATENIESE – Eppure costui, nel fissare le leggi per quelle persone, non avrebbe di mira lo stato di guerra, ma esattamente il suo contrario.

CLINIA – Questo è vero.

ATENIESE – Allora come dovrà regolarsi colui che dà l'ordinamento allo Stato? Dovrà stabilirne i ritmi di vita, guardando alla guerra coi nemici esterni, *[B]* o piuttosto alla guerra che sorge sempre al suo interno e che si chiama sedizione?[10] E quest'ultima ciascuno vorrebbe che non si generasse mai nella sua Città, oppure, nel caso che sia sorta, vorrebbe che essa dileguasse al più presto.

CLINIA – Mi sembra chiaro che il legislatore guarderebbe soprattutto a quest'ultimo genere di guerra.

ATENIESE – Ma che cosa è preferibile: che si passi dalla sedizione alla concordia, in seguito alla morte di alcuni e alla vittoria di altri, oppure che l'amicizia e la pace siano frutto di riconciliazione[11], in modo che i cittadini siano forzati a curarsi *[C]* dei nemici esterni?

CLINIA – Non c'è dubbio, ognuno si augurerebbe per il proprio Stato questa eventualità piuttosto che l'altra.

ATENIESE – Dunque, si augurerebbe anche un legislatore di questo genere?

CLINIA – Perché no?

Il sommo bene in politica è la pace sociale

ATENIESE – E non è forse vero che ognuno è portato a stabilire l'insieme delle leggi in vista del sommo bene?

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Ma il sommo bene non è né la guerra, né la sedizione – che anzi l'aver bisogno di esse è cosa di per sé deprecabile –, ma la pace fra gli uomini e l'amorevolezza, al punto che, oserei dire, la vittoria che lo Stato riporta su se stesso non è tanto il bene maggiore *[D]* quanto addirittura una necessità. Sarebbe come se uno ritenesse il migliore degli interventi possibili il curare con purganti il corpo quando è spossato dalla malattia, mentre, quando non ha bisogno di alcuna medicina, non gli riserva alcuna attenzione. Lo stesso vale nel caso della felice condizione dello Stato e del cittadino, per cui potrebbe dirsi che non sarà mai un buon politico quello che guarda solo ed esclusivamente alla guerra esterna, e neppure sarà un legislatore nel vero senso della parola[12] colui che non saprà con le leggi predisporre la guerra in vista della pace, *[E]* piuttosto che la pace in vista della guerra.

CLINIA – Mi pare, ospite, che il tuo ragionamento non faccia una grinza ed anzi mi meraviglio che la legislazione nostra e quella degli Spartani non prestino ogni attenzione a questi aspetti. *[629 A]*

ATENIESE – Forse è come dici, tuttavia non mi sembra che questa sia l'occasione giusta per scontrarsi duramente con questi legislatori, mentre è meglio discutere con essi con pacatezza, soprattutto perché abbiamo di mira lo stesso tema. Voi, comunque, seguitemi attentamente.

Prendiamo il caso di Tirteo che era di nascita ateniese e che poi divenne concittadino di costoro[13]. Questi più di ogni altro uomo si occupò di siffatti problemi, concludendo nel modo seguente: *non potrei serbare memoria di un uomo e neppure prenderlo in considerazione*[14], *[B]* se non fosse sempre il

migliore in guerra, neppure se egli fosse il più ricco degli uomini e avesse beni innumerevoli (e a tal punto Tirteo li enumera quasi tutti).

Questi versi da qualche parte li avrai sentiti anche tu, mentre penso proprio che Megillo di essi sia sazio alla nausea.

MEGILLO – È proprio così.

CLINIA – Non per nulla sono giunti a noi da Sparta.

La costituzione che mira alla pace fa leva su tutte le virtù

ATENIESE – Orsù, interpelliamo il poeta in questo modo.

«O Tirteo, poeta divino, tu ci sembri senz'altro *[C]* sapiente e buono per il fatto di aver lodato in modo superbo chi eccelle in battaglia. Su questo punto noi – e cioè, io, questo mio amico e quest'altro, Clinia di Cnosso – siamo, a quanto pare, pienamente d'accordo con te. Vorremmo, tuttavia, sapere con chiarezza se davvero parliamo delle stesse persone oppure no. Dicci dunque, esplicitamente, se anche tu come noi ritieni che ci siano due generi di guerra, oppure se hai un'altra opinione in proposito».

A questo punto, credo che anche uno molto meno saggio di Tirteo *[D]* risponderebbe secondo verità, e cioè che esistono davvero due tipi di guerra, una – appunto quella di cui ora trattiamo – che è universalmente detta sedizione e che è di tutte la peggiore; l'altra, a mio parere, è quella a cui ognuno di noi ritiene di dover ricorrere allorché entriamo in conflitto con nemici stranieri e di un'altra razza. Quest'ultima guerra è assai meno dura della prima.

CLINIA – Come no?

ATENIESE – Suvvia, dicci a quale guerra hai dato più importanza e, di conseguenza, quali uomini hai soprattutto lodato e quali biasimato. Non c'è dubbio che si tratti di coloro che combattono i nemici esterni. E infatti nei tuoi poemi parli come se tu stesso non potessi sopportare *[E]* coloro che per viltà distolgono lo sguardo dalla strage cruenta *e non cercano il contatto con il nemico*.

Per questo ti diremmo: «A quanto pare, tu, o Tirteo, riterresti senza esitazione degni di stima coloro che eccellono nella guerra contro i nemici esterni».

Forse che Tirteo non direbbe proprio questo, consentendo con noi?

CLINIA – Certamente. *[630 A]*

ATENIESE – Noi senza dubbio non neghiamo che questi siano uomini di valore, diciamo però anche che sono migliori, e di molto, quelli che nella guerra più difficile conquistano un limpido primato. E abbiamo come testimonio a nostro favore un poeta, Teognide di Megara in Sicilia, il quale dice: *O Cerno, l'uomo fedele va stimato alla pari dell'oro e dell'argento, nei giorni difficili della sedizione*[15].

Pertanto, riteniamo che un uomo siffatto, poiché è impegnato nella guerra più difficile, sia di gran lunga migliore del primo, come *[B]* la giustizia, la temperanza e la saggezza in armonia con il coraggio sono superiori al coraggio preso da solo.

Egli, infatti, nelle sedizioni non potrebbe rimanere coerente e moralmente incorrotto, se non possedesse tutte le virtù nel loro complesso. Invece, se si fa riferimento alla guerra di cui parla Tirteo, di gente che in battaglia sappia sfidare la morte a piè fermo se ne trova quanta se ne vuole fra i mercenari, i quali, peraltro, fatta eccezione per pochissimi, sono pressoché tutti insolenti e ingiusti, violenti e dissennati.

Ma, a tal punto, dove vuole andare a parare il nostro discorso *[C]* e quali concetti intende rendere manifesti con le sue parole?

Evidentemente, mira a ciò: più di tutti il legislatore di questa terra che è ispirato direttamente da Zeus, ma poi anche ogni legislatore di minor levatura, fisseranno sempre le leggi mirando in primo luogo alla somma virtù e nient'altro. E questa, come dice Teognide, è proprio la fedeltà ai principi nei momenti critici, la quale si potrebbe anche chiamare col nome di perfetta giustizia. Quella poi che Tirteo ha apprezzato in sommo grado è senz'altro una bella virtù e fece bene il poeta a lodarla; ma, in verità, in ordine di valore, noi *[D]* non potremmo attribuirle che il quarto posto.

La gerarchia dei valori che ispira il legislatore

CLINIA – Ospite, ma in questo modo noi releghiamo il nostro legislatore fra quelli di rango inferiore.

ATENIESE – No, caro, noi non disprezziamo lui, ma noi stessi, se davvero crediamo che il complesso delle leggi vigenti qui e a Sparta è stato posto da Licurgo e Minosse, avendo di mira soprattutto la guerra.

CLINIA – E allora che cosa dovevamo dire?

ATENIESE – Solo ciò che, a parer mio, è veramente giusto dire ad un legislatore di origine divina; *[E]* e cioè che egli istituisce le leggi, non ispirandosi ad una parte della virtù e per di più alla meno significativa, ma alla sua totalità, cercando le leggi che sono mirate a quella e non solo a quei generi di virtù che i legislatori d'oggi vanno ricercando. Sì, perché ai nostri giorni ognuno di questi fissa la norma in risposta a un determinato bisogno in cui viene a trovarsi: uno riguardo alla eredità e alla successione, un altro in riferimento ai casi di ingiuria, altri ancora riguardo agli innumerevoli episodi dello stesso genere. Noi invece riteniamo che la via di ricerca delle leggi, per chi la vuole percorrere in modo corretto, *[631 A]* deve essere identica a quella che noi in questa occasione abbiamo indicato.

Quanto a te, Clinia, veramente mi compiaccio per la tua scelta del punto di partenza nella giustificazione delle leggi. Hai fatto bene, infatti, a prendere le mosse dalla virtù, sostenendo che ad essa faceva riferimento chi poneva le leggi; a mio giudizio, però, hai sbagliato affermando che il legislatore stabilisce le leggi, riportandole tutte ad una parte della virtù, e per di più a quella meno significativa. È stata appunto l'ultima tua posizione a dare adito a tutta questa mia argomentazione. Non sei curioso di sapere come io avrei voluto sentirti *[B]* trattare un tale tema?

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Avresti dovuto dire così: «Ospite, non senza motivo le leggi dei Cretesi sono tenute in grande considerazione fra tutti i Greci, ma perché sono giuste e sanno rendere felici quegli uomini che le seguono, procurando ad essi ogni genere di beni. Ora, i beni sono di due tipi, quelli umani e quelli divini, e i primi dipendono dai secondi; sicché se uno Stato sa procurarsi i beni superiori si procura anche quelli inferiori e, *[C]* in caso contrario, resta privo sia degli uni che degli altri.

«Fra i beni inferiori primeggia la salute, segue la bellezza; poi per terza viene la vigoria fisica che si manifesta nella corsa e in tutti gli altri esercizi ginnici. Quarto bene è la ricchezza, purché non sia cieca[16], ma avveduta; la ricchezza, per intendersi, che tien dietro alla saggezza.

Fra i beni divini, invece, si trova al primo posto, in posizione preminente, la saggezza; al secondo, subito dopo, l'intelligenza, l'atteggiamento temperante dell'anima. Terza viene la giustizia che nasce dalla mescolanza di queste virtù con il coraggio. Al

quarto posto, infine, mettiamo il coraggio.

Tutti questi beni *[D]* sono per natura anteposti agli altri e anche il legislatore deve attenersi a un tale ordine[17].

Fatto ciò, egli dovrà convincere gli stessi cittadini sia del fatto che tutte le altre disposizioni sono finalizzate a tali valori, sia del fatto che fra i valori quelli umani sono finalizzati a quelli divini i quali, a loro volta, guardano tutti all'intelligenza come loro guida.

Virtù e ragione sono le forze unificanti delle leggi

«Oltre a ciò[18], il legislatore dovrà preoccuparsi di combinare i matrimoni[19], della generazione dei bambini[20] e della loro formazione[21] *[E]* a seconda che i cittadini siano maschi o femmine, siano giovani o maturi o prossimi alla vecchiaia, avendo cura di lodarli quando è il caso, oppure di redarguirli. E per rimproverarli secondo giustizia e per lodarli in conformità delle medesime leggi, bisogna che scrutino e sorveglino con attenzione i loro dolori, i piaceri, i desideri e *[632 A]* tutte le pene d'amore che provano nei loro reciproci rapporti. Deve, insomma, il legislatore saper insegnare e definire ciò che è bene e ciò che è male in relazione alla personalità di ciascuno e in tutte le occasioni: negli stati d'ira e di paura, nei vari turbamenti dell'animo indotti dalla cattiva sorte, oppure quando si dileguano questi turbamenti per effetto della buona sorte; e ancora in tutti gli stati d'animo che generano la malattia o la guerra, o la povertà *[B]* o le condizioni contrarie a queste a cui l'uomo va soggetto.

«Dopo di ciò, bisogna che il legislatore si occupi del modo in cui il cittadino fa i suoi acquisti o spende il suo denaro, come stipula o rescinde i contratti in tutti i casi possibili[22] – intendo dire, volontariamente o per coercizione –, e poi ancora deve badare se in ciascuno di questi atti pubblici fra i cittadini si realizzi un principio di giustizia o no, in quali casi esso è presente e in quali manca, in modo da distribuire riconoscimenti a coloro che sono docili alle leggi e di comminare le pene stabilite a chi si oppone ad esse. *[C]* A questo punto, finalmente, giunto a conclusione di tutta la legislazione, il legislatore si occupi anche della normativa riguardante i morti[23], quale sepoltura e quali onori devono essere attribuiti a ciascuno.

«Considerato ciò, colui che stabilisce le leggi porrà, per ciascuna di queste disposizioni, dei Custodi, e gli uni procederanno mossi da saggezza, gli altri dalla retta opinione, di modo che l'intelligenza facendo unità di tutte queste leggi, dimostri che esse si ispirano a temperanza e a giustizia e non a ricchezza e ambizione». *[D]*

Ecco, ospiti, quello che avrei voluto e tuttora vorrei che voi mi aveste chiarito: in primo luogo, il fatto che nelle leggi attribuite a Zeus e ad Apollo Pizio e fissate da Minosse e da Licurgo sono operanti tutti questi principi e in secondo luogo il motivo per cui l'ordine in esse implicito sia manifesto a chi per arte sperimentata o per consuetudine ha dimestichezza con le leggi, mentre a noialtri non è per nulla chiaro.

CLINIA – E dopo questo, ospite, che cosa ci resta da dire?

Il rapporto col piacere e il dolore nelle leggi

Il coraggio di vincere il dolore

ATENIESE – A me pare che col vostro permesso si dovrebbe considerare tutto di bel nuovo fin dal principio, *[E]* esattamente come avevamo iniziato a fare. In primo luogo i comportamenti improntati a coraggio, e poi

via via gli altri generi di virtù. In tal modo, una volta esaurito il primo punto, potremo passare alla sua verifica, ponendolo come modello per la trattazione degli altri punti, tanto per avere un po' di sollievo nel nostro cammino. E dopo che avremo sviluppato tutti i temi testè menzionati, mostreremo con l'aiuto del dio che essi tendono allo stesso obiettivo. *[633 A]*

MEGILLO – Dici bene e in primo luogo sforzati di dare un giudizio su questo nostro celebratore di Zeus.

ATENIESE – Cercherò, ma insieme con te, perché di tutti è la ricerca.

Bisogna dunque ritenere che i pasti in comune e i ginnasi sono stati istituiti dal legislatore in funzione della guerra? Suvvia, rispondete.

MEGILLO – Sì.

ATENIESE – E nell'ordine delle istituzioni, quale viene al terzo posto e quale al quarto? Ma forse questa numerazione va introdotta anche a riguardo delle diverse parti della virtù (invero, queste «parti» potremmo definirle anche con un diverso nome, purché non ci sia equivoco su quello che intendiamo significare).

MEGILLO – Al terzo posto – *[B]* e su questa mia affermazione troverei concorde ogni Spartano – il legislatore istituì la caccia.

ATENIESE – Vediamo ora se ci riesce di precisare che cosa il legislatore istituì per quarto e per quinto.

MEGILLO – Potrei provare a dire quale norma il legislatore stabilì per quarta: l'allenamento a sopportare i dolori, il quale da noi avviene in molti modi: nei combattimenti l'uno contro l'altro a mani nude, in certi tipi di scorrerie che causano ogni volta molte ferite, nella cosiddetta criptia[24] che è una prova di resistenza durissima, *[C]* nelle marce invernali a piedi scalzi, nel dormire all'addhiaccio, nel bastare a se stessi senza l'aiuto di schiavi, vagando notte e giorno per tutto il paese. Ancora presso di noi ci sono terribili prove durante le «gimnopedie»[25], nelle quali ci si deve misurare con la forza della calura, e poi ci sono molti altri esercizi che a menzionarli tutti non si finirebbe più.

ATENIESE – Hai detto bene, ospite ateniese. Ma, in conclusione, il coraggio che cosa ammettiamo che sia?[26] Diremo che esso è, così, semplicemente, una lotta contro la paura e la sofferenza, *[D]* o anche contro i desideri e certe irresistibili blandizie e adulazioni che rammolliscono gli animi anche di quelli che si credono a prova di ogni seduzione?

MEGILLO – Io credo che sia proprio così: il coraggio dev'essere la capacità di saper affrontare tutte queste situazioni.

Il coraggio di domare i piaceri

ATENIESE – Ora, se la memoria non ci inganna, nei discorsi fatti poc'anzi si diceva che il singolo uomo e lo Stato potevano risultare inferiori a se stessi, o non è vero, caro ospite di Cnosso?

CLINIA – È vero. *[E]*

ATENIESE – Allora, chi riterremo malvagio: chi è sconfitto dai dolori o chi è sconfitto dai piaceri?

CLINIA – Direi senz'altro chi è sconfitto dai piaceri, perché chiunque sarebbe pronto a riconoscere che è un modo più ignobile di essere inferiori a se stessi quello di chi cede ai piaceri, piuttosto che quello di chi soccombe ai dolori. *[634 A]*

ATENIESE – Dunque, il legislatore di Zeus e quello Pizio[27] hanno forse prescritto per legge un coraggio zoppo, capace di resistere solo a sinistra, ma che lascia sguarnito il lato destro, quello esposto alle insidiose adulazioni, oppure dobbiamo credere che essi abbiano saputo munirsi da ambedue i lati?

CLINIA – Io credo che abbiano saputo munirsi da ambedue i lati.

ATENIESE – Torniamo allora a dire quali leggi nelle vostre due Città vi spingano a gustare i piaceri e a non rifuggire da essi, proprio come vi hanno spinto a non fuggire i dolori; anzi, direi di più, a gettarvi in mezzo ad essi, forzandovi e convincendovi con titoli di onore a dominarli. *[B]* Dove, dunque, si trova nelle vostre leggi una tale normativa che riguarda i piaceri? Mi si dica finalmente che cosa vi rende individui ugualmente coraggiosi sia nei riguardi dei dolori che nei riguardi dei piaceri, vincitori in ogni campo in cui è necessario vincere, e in nessun caso inferiori al nemico che ci assedia più da vicino e che è il più temibile.

MEGILLO – Ospite, tanto numerosi erano gli esempi di leggi che sviluppavano la forza di sopportazione dei dolori, altrettanto scarsi sono quelli che potrei addurre riguardo ai piaceri se si vuol far riferimento *[C]* a importanti ed espliciti capitoli di legge. Di norme particolari, forse, ne potrei citare in gran numero.

CLINIA – Anch'io nelle leggi di Creta avrei da mostrare esempi del genere.

ATENIESE – Ospiti eccellenti, non c'è motivo di scandalizzarsi; anzi, se qualcuno avesse obiezioni da muovere alle legislazioni delle nostre rispettive patrie, e il suo scopo sia quello di guardare alla verità e insieme al sommo bene, allora non dovremo accogliere queste critiche di malanimo, ma bendisposti l'uno nei confronti degli altri.

CLINIA – Ospite di Atene, hai detto cose sagge e convincenti. *[D]*

ATENIESE – Tanto più, Clinia, che atteggiamenti del genere non si adattano a gente della nostra età.

CLINIA – Certamente no.

ATENIESE – Ora, se sia giusto o no muovere critiche alla costituzione di Creta, lo esamineremo un'altra volta. Certo che a questo proposito, io più di voi due avrei titolo per riferire l'opinione comune.

Quanto a voi, seppure tutto il vostro codice sia stato fissato con sufficiente equilibrio, v' è soprattutto una norma che è apprezzabile: quella che non permette ad alcun giovane di cercare quali leggi siano ben fatte e quali no. *[E]* In tal modo, con una sola voce, all'unisono, ognuno è concorde nel dire che la costituzione è tutta perfetta perché è opera divina, e se qualcuno è di diversa opinione, non gli si presta neppure orecchio. Se, invece, è un vecchio a mettere in dubbio qualcuna delle vostre leggi, può muovere le sue obiezioni di fronte a un giudice e a quelli della sua età, ma deve escludere i giovani.

CLINIA – Quello che affermi è assolutamente vero. Direi di più, sei come un indovino *[635 A]* perché, pur essendo lontano dalla mentalità di chi allora poneva queste leggi, tu oggi, a mio parere, l'hai saputa cogliere a pieno, dicendo le cose come stanno.

ATENIESE – Ordunque, in questo momento non ci sono giovani fra noi e per la nostra età avanzata non è forse vero che il legislatore ci autorizza a discutere fra noi di questi argomenti senza compiere alcun reato?

CLINIA – Certamente. Per questo motivo non tacere alcuna critica nei confronti delle nostre leggi. Non è infatti sconveniente conoscere ciò che non va bene, perché da questa conoscenza può scaturire il rimedio, quando si accolgano le osservazioni *[B]* non con ostilità, ma con buona disposizione d'animo.

ATENIESE – Va bene. Tuttavia, non è mia intenzione criticare le vostre leggi prima di averle analizzate con la massima attenzione; piuttosto mi limiterò a sollevare dei dubbi.

Per quanto se ne sa, voi siete i soli fra Greci e barbari a cui il legislatore

abbia ordinato di astenervi dai massimi piaceri e dagli svaghi, evitandoli.

Invece, per quanto concerne il dolore e la paura, come poco fa abbiamo spiegato, il medesimo legislatore ha ritenuto che se qualcuno dinanzi ad essi si fosse *[C]* sistematicamente ritirato fin dalla fanciullezza, quando poi avesse dovuto affrontare fatiche, timori e pene, senza poterli evitare, sarebbe fuggito di fronte a quelli che sono allenati in queste prove e a loro si sarebbe consegnato come servo.

Ma un ragionamento analogo, a mio giudizio, il medesimo legislatore avrebbe dovuto farlo anche a riguardo dei piaceri, dicendo fra sé e sé: se da noi i cittadini, fin da quando sono giovani non avranno fatto esperienza dei piaceri più grandi e se poi non saranno allenati a resistere ad essi e a fare in modo di non finire schiavi di qualche turpe abitudine, in seguito, a motivo della suadente attrazione verso il piacere, saranno certamente piegati *[D]* allo stesso modo di quelli che cadono vittima della paura.

Così essi, in maniera diversa, ma non per questo meno vergognosa, finiranno servi di quegli uomini che sanno resistere ai piaceri e sanno padroneggiarli, pur essendo magari assolutamente malvagi.

In tal modo, siffatti cittadini si ridurranno ad avere un'anima per metà libera e per metà schiava e perciò non meriteranno d'essere chiamati a pieno titolo liberi e coraggiosi.

Ora, giudicate un po' voi se nel mio argomentare vi sia qualcosa di convincente.

CLINIA – Questa è, effettivamente, la nostra impressione a caldo, *[E]* finché il discorso è ancora aperto. Tuttavia, trattandosi di un'argomento di tale portata, non vorremmo che il lasciarci convincere con troppa facilità e immediatezza sia piuttosto da ingenui e da gente sprovveduta.

La felicità nasce dall'esatta misura applicata al piacere e al dolore

ATENIESE – Ma, caro Clinia e caro ospite spartano, se passassimo a trattare del secondo punto in programma – vi ricordo infatti, che dopo il coraggio noi dovremmo parlare della temperanza –, credete davvero che, come or ora si è trovato nella legislazione relativa alla guerra, potremmo scoprire qualcosa di meglio nelle nostre costituzioni, rispetto a quello che si trova in altre improvvisate a caso? *[636 A]*

MEGILLO – Non sarà facile. Ma comunque pare che l'usanza dei pasti in comune e i ginnasi siano stati una buona scoperta che va a vantaggio sia dell'una che dell'altra virtù.

ATENIESE – Sembra proprio, cari ospiti, che risulti difficile trovare per le costituzioni un assetto che sia indiscutibilmente valido tanto nella pratica quanto nella teoria. In verità, si corre lo stesso rischio che si corre per i corpi, dove non è possibile prescrivere a un dato corpo un determinato regime, senza che questo, pur essendo sempre il medesimo, risulti per un verso di nocumento e per l'altro di utilità ai nostri corpi. *[B]*

Effettivamente, questi ginnasi e i pasti in comune, oggi come oggi, giovano sotto molti punti di vista alle Città, ma sono di danno in caso di sedizione, come dimostrano i giovani di Mileto, Beozia e Turi[29]. Sembra, inoltre, che siffatte istituzioni abbiano guastato l'antica legge di natura che presiede ai piaceri sessuali, non solo degli uomini, ma anche degli animali. E la responsabilità di ciò ricade innanzi tutto sulle vostre Città e anche su tutti gli altri *[C]* che in prima persona presiedono ai ginnasi, perché in qualsiasi maniera si voglia considerare il nostro caso, in tono serio o scherzoso, bisogna pur sempre convenire su questi punti: che la natura ha attribuito al maschio e alla femmi-

na[30] il piacere del sesso perché ambedue siano spinti verso l'amplesso in funzione della procreazione; che, invece, l'unione di maschi con maschi e di femmine con femmine è contro natura e, infine, che i primi che osarono realizzare queste unioni lo fecero cedendo alla spinta di un irresistibile piacere. Certo tutti noi biasimiamo *[D]* il mito di Ganimede[31], ritenuto opera dei Cretesi. Costoro, in effetti, ritenendo che le loro leggi derivavano da Zeus, gli attribuirono, oltre agli altri, pure questo mito, per poter godere anche di un tale piacere con il pretesto di seguire il dio. Ma lasciamo perdere il mito.

In verità, quando gli uomini intendono analizzare le leggi, quasi tutta la loro ricerca verte sui piaceri e sui dolori, sia nel costume sociale che in quello privato. Sono queste due fonti che in natura scorrono in libertà; ora, se da esse si riesce ad attingere *[E]* al tempo debito, al punto giusto e pure nella dovuta proporzione, si raggiunge la felicità, e ciò vale tanto per lo Stato che per il singolo cittadino e, addirittura, per ogni essere vivente. Ma se qualcuno s'arrischiasse ad attingervi senza misura e fuori tempo, ecco che gli toccherebbe un tipo di vita esattamente opposto.

Considerazioni sul tema della ubriachezza

Il corretto modo di affrontare il problema della ubriachezza

MEGILLO – Ospite, in un certo senso, quello che dici è giusto; ma se fossimo interpellati su tali argomenti, certo rimarremmo senza parole, anche perché a me non pare proprio che il legislatore di Sparta abbia sbagliato a imporre la fuga dai piaceri. Quanto alle leggi di Cnosso, ci pensi il nostro amico a difenderle, se lo riterrà opportuno. *[637 A]*

Io, da parte mia, resto dell'avviso che la legislazione spartana, per ciò che concerne i piaceri sia in assoluto la migliore; essa, infatti, ha completamente bandito da tutto il nostro territorio ciò che determina piaceri eccessivi, le intemperanze e la stoltezza, tant'è vero che tu non potresti assistere, sia nella campagna di Sparta che nelle Città amministrate da Sparta né a banchetti, né alle conseguenze dei banchetti, le quali sono le cause primarie dello scatenarsi dei piaceri. Inoltre, fra tutti noi non troveresti nessuno che risparmierebbe una severa e immediata punizione *[B]* a chi è preda di ubriachezza molesta. A tal proposito non c'è scusa che tenga, e l'ubriaco non scamperebbe da questa punizione neppure alla festa di Dioniso, nella quale – e di ciò sono stato io stesso testimone oculare – da voi si vedono ubriachi sui carri e a Taranto e nelle nostre colonie addirittura l'intera Città in stato di ebrezza. Al contrario, niente di simile si verifica da noi.

ATENIESE – Ospite spartano, queste usanze di cui parli sono lodevoli, quando non mancano di senso della misura, ma se sono portate all'eccesso, sono assolutamente deprecabili. Forse, però, *[C]* se qualcuno volesse difendere dalle tue critiche le nostre leggi potrebbe rinfacciarti la fiacchez-za[32] delle vostre donne, e comunque in tutti questi casi, così a Taranto, come da voi o da noi, potrebbe farsi valere una medesima linea di difesa che porta dritto all'assoluzione: dimostrando che tali usanze sono un bene e non un male.

Per esempio, il difensore di quelle leggi direbbe all'ospite scandalizzato alla vista di comportamenti per lui insoliti: «Non meravigliarti, straniero: questa è la legge che vale fra noi; per voi, in questi casi ne vale una diversa». *[D]* Tuttavia, cari amici, ora

noi non ci stiamo occupando dell'opinione comune, ma del pensiero dei legislatori in quanto tali, se esso corrisponda a virtù o a vizio.

Dunque, approfondiamo il discorso sul tema della ubriachezza in tutti i suoi risvolti, giacché questo non è problema da poco, né l'inquadrarlo in una normativa sarebbe possibile a un legislatore sprovveduto. Intendiamoci, non parlo della liceità o meno di bere il vino, ma mi riferisco all'ubriachezza in quanto tale e all'atteggiamento che si deve a vere di fronte ad essa: se dovrà essere quello che hanno gli Sciti, i Persiani, i Cartaginesi, i Celti, gli Iberi e i Traci – e sono questi tutti popoli guerrieri *[E]* –, o quello che avete voi Spartani. Effettivamente – tu stesso l'hai ammesso –, voi vi astenete del tutto dal vino, mentre gli Sciti e i Traci ne bevono in quantità, sia loro che le loro donne, e addirittura se lo versano sulle vesti, convinti, così facendo, di compiere un gesto bello e beneaugurante. I Persiani, poi, si concedono con disinvoltura alle altre mollezze che voi rifiutate, ma con più finezza che non questi. *[638 A]*

MEGILLO – Carissimo, ma tutti questi noi li volgiamo in fuga, non appena prendiamo in mano le armi.

ATENIESE – Amico, non dire queste cose! Quante fughe e quante rotte ci son state e ancora ci saranno che alla luce della ragione risultano incomprensibili? Per questo, adducendo come argomento la sconfitta e la vittoria in guerra non porteremmo certo prove definitive a favore della bontà o della inadeguatezza delle leggi, anzi ne porteremmo di incerte e confuse, per il fatto che a vincere gli Stati più piccoli e a farli schiavi di solito sono i più grandi *[B]* come avvenne per i Siracusani nei confronti dei cittadini di Locri[33], i quali son noti per aver avuto le migliori leggi di quella regione[34], oppure anche per gli Ateniesi nei confronti degli abitanti di Ceo[35] e, volendo, di questi esempi ne troveremmo ancora un'infinità. Quindi, lasciamo perdere vittorie e sconfitte e cerchiamo piuttosto, riguardo a ciascuna specifica costituzione, di convincerci vicendevolmente, precisando i motivi per cui un certo aspetto è buono e un altro no.

Ma, innanzi tutto ascoltate il mio punto di vista sul criterio da seguire per discernere ciò che è utile o dannoso in ordine a questi problemi. *[C]*

MEGILLO – Che cosa intendi dire?

ATENIESE – A mio giudizio, tutti coloro che, trattando di una certa istituzione, partono subito con un discorso di lode o di critica, non si comportano affatto in modo corretto. Direi, anzi, che il loro atteggiamento è analogo a quello di un uomo che, avendo sentito un tale vantare le proprietà nutritive del frumento, per partito preso ne dica male senza conoscerne le proprietà e il gusto e neppure il metodo, i mezzi, gli strumenti e le modalità necessarie per coltivarlo e per consumarlo, una volta prodotto. *[D]* Ora, a me pare che noi, nel nostro modo di argomentare ci comportiamo in una maniera del tutto simile a questa. Così, al solo sentir menzionare il tema della ubriachezza, ecco che alcuni di noi subito prendono a biasimarla, altri a lodarla; ma sia in un caso che nell'altro a sproposito.

Di fatto, da qualunque parte stiamo, noi sposiamo una delle due cause solo sulla base delle testimonianze e delle lodi di altri e riteniamo che il nostro argomentare sia irresistibile, in un caso, perché chiamiamo a nostro favore un maggior numero di testimoni e nell'altro perché vediamo astenersi dal vino quelli che vincono in battaglia. Ma questo genere di prove è per noi tutt'altro che sicuro.

Se, dunque, anche a riguardo di

tutte le altre consuetudini dovessimo *[E]* attenerci a un tal metodo, saremmo certamente lontani dai miei intendimenti, giacché è diveso il procedimento che ho in mente e che ritengo necessario.

In altre parole, riguardo all'argomento dell'ubriachezza, vorrei cercare di chiarire a noi stessi, nei limiti delle mie possibilità, quale sia il criterio di giudizio valido per tutti i casi, perché migliaia e migliaia di popoli, in disaccordo su siffatti argomenti, potrebbero insorgere a parole contro i costumi in uso nelle vostre due Città.

La giusta prospettiva nel giudizio sull'ebrietà

MEGILLO – Certo che se noi veramente guadagnassimo la giusta prospettiva secondo cui considerare questi argomenti *[639 A]* non dovremmo esitare un attimo ad accoglierla.

ATENIESE – Si potrebbe forse affrontare la questione in questo modo.

Poniamo che uno ritenga la capra e il suo allevamento come un buon investimento: costui certamente ne tesserebbe le lodi.

Supponiamo, invece, che un altro abbia sempre visto capre senza pastore recar danni a terreni coltivati: certo costui non le apprezzerebbe, ed anzi, ogni volta che scorgesse animali senza guida o con una guida indegna li disprezzerebbe allo stesso modo. E noi potremmo ritenere equilibrate sotto ogni punto di vista le critiche di questa persona?

MEGILLO – E come potremmo?

ATENIESE – E poi riterremmo valente un ammiraglio che sia *[B]* esperto nell'arte nautica, indipendentemente dal fatto che soffra o non soffra il mal di mare, oppure no?

MEGILLO – Certamente, nonostante la sua arte, non lo riterremmo valido se davvero soffrisse del male di cui parli.

ATENIESE – E un generale, lo giudicheresti adatto al comando, se, pur essendo maestro di strategia, nel momento del pericolo si comportasse da vile e, ubriaco di paura, fosse preso dalla nausea?

MEGILLO – E come potrei?

ATENIESE – E se non avesse né l'arte militare né il coraggio?

MEGILLO – Sarebbe proprio un pover'uomo quello di cui parli. Altro che condottiero di soldati, al massimo potrebbe esserlo di un esercito di donne! *[C]*

ATENIESE – Qualsiasi società umana è per natura destinata ad avere un capo e solo grazie ad esso ha valore. Ora, poniamo il caso che qualcuno non l'avesse vista mai organizzata al suo interno in un modo ordinato e invece sempre l'abbia conosciuta in preda all'anarchia o retta da cattive guide. Ebbene, a queste condizioni che senso avrebbero la sua lode e il suo biasimo? Possiamo forse ritenere che un giudice siffatto di siffatte società possa essere attendibile su quel che approva o disapprova?

MEGILLO – E come è possibile, dato che questi giudici non ne hanno mai vista una buona e *[D]* neppure hanno mai fatto parte di qualcuna di queste società?

ATENIESE – Attenzione! Un gruppo di bevitori o un simposio possiamo ritenerli una forma di società?

MEGILLO – E perché no?

ATENIESE – Ma c'è qualcuno che finora abbia mai incontrato una di queste società ben organizzata? È difficile sbagliarsi, dicendo che voi due amici non l'avete mai vista, perché bere da voi non è usanza e neppure è lecito. Io, invece, che ho incontrato molte di queste comunità e nei luoghi più disparati, e che, oserei dire, le ho tutte analizzate da vicino, posso affermare di non averne mai vista di perso-

na o sentito descrivere una *[E]* che fosse nel suo complesso formata come si deve; certo, in alcuni particolari, per lo più scarsi di numero e insignificanti, potevano essere funzionanti, ma nell'insieme direi proprio che ciascuna soffriva di un vizio di struttura.

CLINIA – Ospite, spiega meglio il significato delle tue parole, perché noi, a motivo dell'inesperienza di queste cose, che tu hai ben sottolineato, neppure se vi fossimo coinvolti *[640 A]* forse riusciremmo a colpo d'occhio a riconoscere ciò che in esse è giusto e ciò che non lo è.

ATENIESE – Dici bene, ma trai insegnamento dal ragionamento che sto per farti.

Sei d'accordo che in tutti i consessi, in ogni comunità, qualunque sia il loro fine, è sempre e in ogni caso giusto che si trovi un capo?

CLINIA – Come no?

ATENIESE – E abbiamo poc'anzi sostenuto che chi è alla guida di soldati deve essere uomo di valore. Non è vero?

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – E poi abbiamo anche affermato che l'uomo di coraggio è assai più resistente del vile agli attacchi della paura.

CLINIA – Esatto! *[B]*

ATENIESE – E se ci fosse un mezzo per porre alla testa di un esercito un generale assolutamente senza paura e imperturbabile, non varrebbe forse la pena di fare ogni sforzo per riuscire in questo intento?

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Ora però non ci stiamo occupando di un capo dell'esercito, impegnato in guerra a guidare combattenti gli uni contro gli altri armati, ma trattiamo di un gruppo di amici che in tempo di pace stanno insieme in affabile compagnia.

CLINIA – Infatti.

ATENIESE – Tuttavia, una compagnia di questo genere, *[C]* specialmente se resa allegra dal vino, credete davvero che possa essere tranquilla? Oppure no?

CLINIA – Assolutamente no. Penso invece che avverrà tutto il contrario.

ATENIESE – Comunque sia, ritenete che anche questa compagnia abbia bisogno di un capo?

CLINIA – Certo, più di ogni altra.

ATENIESE – E non ci sarà anche bisogno di trovarne uno che sia il più possibile avverso agli schiamazzi?

CLINIA – Senz'altro.

ATENIESE – E, a mio giudizio, deve avere anche una consumata esperienza di riunioni, perché ha da essere anche ben conscio della ragion d'essere di un tale incontro e guardiano della familiarità reciproca degli amici, che già c'è e ancor più attento a quella *[D]* che sorgerà proprio grazie a quell'incontro.

CLINIA – È così.

ATENIESE – Dunque, alla guida di chi è ubriaco dovremo porre un uomo sobrio e saggio, oppure un uomo dai caratteri contrari? Perché se si mette a capo di ubriachi un altro ubriaco, inesperto e niente affatto saggio, può già ritenersi una grande fortuna se non sarà causa di mali irreparabili.

CLINIA – Puoi starne certo.

ATENIESE – Allora, quando negli Stati si formano queste compagnie all'insegna della maggior correttezza possibile e qualcuno le critica giudicando in sé negativo questo costume, *[E]* allora può anche darsi che egli condanni secondo ragione.

Se, invece, costui critica una consuetudine quando essa tocca il fondo della degenerazione, allora, in primo luogo, è ovvio che egli non si rende conto che la sua forma attuale non è quella autentica e giusta; in secondo luogo è evidente che a queste condizioni – e cioè quando non abbia una guida e un responsabile sobrii – ogni

umano consesso gli parrebbe spregevole.

E infatti, non ti rendi conto che un nocchiero o qualunque altra guida, quando si trovi in stato di ebrezza manderebbe all'aria *[641 A]* qualsiasi cosa egli si trovasse a dirigere, sia che si tratti di una nave, o di un carro, o di un esercito?

L'utilità delle libagioni

CLINIA – Quel che dici, ospite, è certamente vero, però devi spiegarci che bene verrebbe a noi dall'usanza di queste libagioni, quand'anche esse si verificassero in forme corrette. Ad esempio, per tornare ad un argomento appena trattato, se un esercito gode di una salda guida, ne segue che i soldati che lo costituiscono vincono la guerra, il che non è certo una fortuna da poco. Allo stesso modo, altri esempi del medesimo tipo potrebbero essere addotti. Ma un simposio, *[B]* per quanto ben organizzato, quale grande vantaggio potrebbe apportare ai singoli cittadini, o alla Città?

ATENIESE – Orbene, poniamo che un solo giovane, o anche un coro di giovani siano stati educati a dovere; potremo allora pensare che da ciò deriva una grande utilità per lo Stato?

A una domanda formulata in questi termini noi risponderemmo senz'altro che una sola persona può assai poco contribuire al benessere dello Stato. Ma se tu mi chiedessi se da un punto di vista generale l'educazione della gioventù apporta qualche grande vantaggio allo Stato, non mi sarebbe difficile risponderti che giovani ben educati possono diventare uomini probi, i quali, per questa loro virtù, fanno bene *[C]* ogni loro azione, ivi compresa quella di vincere in guerra i loro nemici.

Così, mentre è vero che la buona educazione procura anche la vittoria, non è altrettanto vero che la vittoria procuri sempre una buona educazione. Molti, infatti, per le vittorie riportate in guerra sono divenuti quanto mai superbi e per questo motivo sono stati sopraffatti da infiniti altri mali. In tal modo, se l'educazione non è mai stata causa di una vittoria di Cadmo[36], molte vittorie militari sono state tali per gli uomini e lo saranno anche in futuro.

CLINIA – Mi sembra, amico, che a tuo avviso, il trovarsi insieme a bere il vino, *[D]* quando avvenga in modo dignitoso, rivesta un ruolo rilevante nel processo educativo.

ATENIESE – Proprio così.

CLINIA – E saresti capace di dimostrare che ciò che hai appena detto corrisponde a verità?

ATENIESE – Caro ospite, pretendere di essere nel vero nell'affermare quanto affermo, quando i più sostengono l'opposto, sarebbe proprio solo di un dio. Ma se ti accontenti di sentire la mia opinione, non ci sono problemi, dal momento che oggi ci siamo appunto impegnati a discutere delle leggi e della costituzione.

CLINIA – Ma è proprio questo che vogliamo conoscere, il tuo punto di vista *[E]* sul problema che ora dibattiamo.

ATENIESE – Allora procederemo così: voi farete ogni sforzo per comprendere il mio pensiero e io farò ogni sforzo per chiarirlo. Seguite, intanto, queste considerazioni presentate a mo' di premesse.

Non c'è Greco che non consideri la nostra Città come amante della discussione e loquace e, al contrario, che non ritenga Sparta una Città di poche parole, e Creta più avvezza a pensare che a parlare. *[642 A]* Per tale motivo, non vorrei darvi l'impressione che, col parlare troppo a lungo di una banalità qual è l'ubriachezza – che è in effetti una piccola cosa –, io voglia perdermi in uno sproloquio

senza fine. Eppure, non è possibile ricondurre questo tema al suo corretto senso originario, se non ci si rende conto in maniera chiara e completa della vera essenza della musica; e neppure si comprenderebbe il ruolo della musica, senza conoscere il processo educativo in tutto il suo complesso[37]. Ma questo è un discorso ben lungo.

Scegliete voi come comportarci, se mai non sia il caso di tralasciare per ora un siffatto argomento e di passare ad un altro, *[B]* sempre inerente al discorso sulle leggi.

Il ruolo del gioco nello sviluppo dei bambini

MEGILLO – Ospite ateniese, forse tu non sai che in famiglia rivestiamo la carica onorifica di prosseni nella vostra Atene e in tali casi, fra noi che assolviamo a questo compito, non vi è bambino che, sapendo d'essere prosseno[38] in una certa Città, non manifesti subito, fin dalla più tenera età, un particolare attaccamento per essa, al punto da considerarla una seconda patria dopo la propria. E a me ora capita esattamente lo stesso.

Quando, dunque, gli Spartani *[C]* avevano motivo di lodare o di biasimare gli Ateniesi per qualche motivo e sentivo i ragazzi rivolgersi a me con questi termini: «La vostra Città, o Megillo, si è comportata bene, oppure male nei nostri riguardi», al solo intendere tali parole, subito scattavo, spinto da grande affetto, in vostra difesa, contro coloro che muovevano accuse ad Atene. E del resto ancor oggi il vostro accento mi suona familiare e condivido in pieno il detto comune che quando gli Ateniesi son buoni lo sono davvero. E, infatti, sono i soli uomini *[D]* che, senza costrizione, ma per disposizione naturale e per grazia divina, sono buoni davvero e non per finta. Per quanto mi riguarda, dunque, puoi dire tutto quello che vuoi senza riserve.

CLINIA – Caro ospite, ascolta e accetta anche da parte mia questa dichiarazione, e poi di' pure liberamente quello che vuoi. Forse hai sentito dire che Epimenide fu un uomo divino. Ebbene, questo Epimenide[39] fu un mio antenato e dieci anni prima delle guerre persiane venne presso di voi guidato da un oracolo divino, per compiere alcuni sacrifici che il dio aveva prescritto. *[E]* Siccome trovò gli Ateniesi preoccupati dalla avanzata persiana, egli profetizzò che prima di dieci anni, lì non avrebbero messo piede, e che quando pure fossero arrivati, se ne sarebbero dovuti andare senza realizzare alcuno dei loro progetti di conquista, subendo più perdite di quante potessero infliggerne. Fu così, in quella occasione, che i nostri progenitori strinsero rapporti di ospitalità con i vostri, e fin da quel tempo *[643 A]* io stesso e i miei abbiamo ereditato una particolare simpatia per voi.

ATENIESE – E dunque, eccovi pronti ad ascoltare, e anch'io vorrei esserlo a parlare, ma riuscirvi non sarà facile. Comunque bisogna tentare.

In primo luogo, in funzione del ragionamento, definiamo l'essenza dell'educazione e il suo ruolo, perché questa, a mio giudizio, costituisce la via maestra che deve seguire la ricerca che stiamo affrontando, almeno finché non si giunga al cospetto del dio.

CLINIA – Se va bene a te, si faccia pure così. *[B]*

ATENIESE – Vedete allora se siete d'accordo sulla mia definizione di educazione.

CLINIA – Parla.

ATENIESE – Ecco, io sostengo che un uomo che voglia diventare abile in qualsiasi campo, deve darsi da fare fin dalla prima infanzia, per gioco e sul serio, a cominciare dalle specifiche applicazioni della sua arte. Ad esem-

pio, se uno ambisce a diventare contadino e un altro architetto, è utile che quest'ultimo giochi alle costruzioni, il primo a fare l'agricoltore e *[C]* bisogna anche che il pedagogo fornisca ad ambedue degli strumenti in miniatura, ma del tutto simili a quelli veri, e poi che dispensi i rudimenti della loro arte, perché li imparino al più presto. Così, all'aspirante capomastro dovrà insegnare a fare rilievi e misure; al futuro guerriero a cavalcare per gioco e facendo qualche altro esercizio che simuli l'azione del cavalcare[40]. Insomma, dovrà cercare di indirizzare attraverso il gioco i gusti e le predisposizioni dei ragazzi a quegli obiettivi che dovranno conseguire. In sintesi, noi riteniamo che il fondamento dell'educazione consista in una equilibrata formazione, la quale, usando come strumento il gioco, in prospettiva conduca l'anima dell'adolescente *[D]* soprattutto verso l'amore di quelle abilità tecniche di cui, fattosi adulto, dovrà avere piena padronanza.

A tal punto, vedete voi se siete ancora una volta d'accordo con quanto finora ho sostenuto.

CLINIA – Come no!

Che cosa deve intendersi per educazione

ATENIESE – Ma badiamo bene che il significato che noi attribuiamo al termine educazione non diventi ambiguo. Infatti, ai nostri giorni, per esprimere la lode o la critica nei confronti dei comportamenti di ciascuno, fra noi siamo soliti dire che questo è ben educato, mentre quest'altro è maleducato, *[E]* e <talvolta usiamo questi attributi> anche nei confronti di un mercante, di un armatore di navi e di altri commercianti di questo genere, in specie quando costoro sono particolarmente abili.

Con tutto ciò, nonostante le apparenze, non intendiamo attribuire valore di educazione a queste attività, ma riteniamo educazione quella determinata formazione che a partire dalla giovinezza conduce l'uomo alla virtù, inculcandogli l'amore e il desiderio per la condizione del perfetto cittadino, il quale è capace di comandare e di obbedire come è giusto farlo. *[644 A]*

Siccome, a mio parere, il presente discorso ha a tema proprio questo tipo di formazione, mi sembra il caso di riservare ad solo esso il nome di educazione. Invece, quel genere di formazione che tende a procacciarsi le ricchezze o la forza fisica o altre abilità che non richiedono sapienza e giustizia, riteniamo che sia di basso livello, indegno di un uomo libero e del nome stesso di educazione.

Ma non stiamo a litigare sui nomi e diamo per buona la definizione or ora stabilita[41], secondo la quale i giovani ben educati diventano quasi sempre cittadini esemplari. Per questo l'educazione non è *[B]* mai da disprezzare, perché essa è la massima fortuna che possa capitare a uomini eccellenti[42]. E se qualche volta va fuori strada, è comunque possibile correggerne la direzione ed è anzi proprio questo il compito che ciascuno deve realizzare, secondo le sue capacità, per tutta la vita.

CLINIA – Giusto, siamo d'accordo con quello che dici.

ATENIESE – Già da tempo abbiamo convenuto sul fatto che sono buoni quegli uomini che sanno dominarsi e malvagi gli altri.

CLINIA – Esattamente.

Si ha legge se nello Stato la ragione domina sui sentimenti

ATENIESE – Riprendiamo dunque daccapo quello che si è detto per renderlo più chiaro *[C]* e non vi spiaccia che io cerchi di illustrarvelo, ricorrendo ad una immagine.

CLINIA – Di' pure.

ATENIESE – Siete d'accordo nel porre che ciascuno di noi è uno?[43]

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – E non è anche vero che ognuno ha nella sua interiorità due consiglieri di carattere opposto, ma ambedue privi di ragione, vale a dire il piacere e il dolore?

CLINIA – È così.

ATENIESE – Però a questi due sentimenti vanno aggiunti i giudizi opinabili su ciò che sarà, i quali, in senso lato, possono chiamarsi «aspettativa», e in senso specifico sono detti «paura», quando l'aspettativa è rivolta ad un male e *[D]* «speranza», quando si rivolge al suo contrario. Al di sopra di tutti questi sentimenti c'è la ragione che stabilisce ciò che in essi è bene o è male. Proprio una tale decisione, allorché diventa decreto per una Città con valore per tutta la collettività, prende il nome di legge[44].

CLINIA – Faccio fatica a tenerti dietro, ma tu vai pure avanti come se ti seguissi.

MEGILLO – Anch'io mi trovo nella stessa condizione di Clinia.

L'immagine del burattino ad illustrare l'equilibrio morale dell'uomo

ATENIESE – Su questo tema osserviamo quanto segue.

Immaginiamo che ciascuno di noi esseri viventi sia come un mirabile burattino, costruito dagli dèi, non si sa se per gioco o per qualche serio motivo. *[E]* Ciò che invece è dato di conoscere è che queste passioni, come fossero funi o corde inserite dentro di noi, applicando forze fra loro antagoniste, ci tirano verso quei comportamenti opposti che valgono a determinare la virtù e il vizio nelle loro differenze. Logica vuole che ci si lasci trascinare sempre da uno solo di questi fili, senza mai lasciarlo, e che invece si opponga resistenza a tutti gli altri. *[645 A]* Si tratta del sacro filo d'oro della ragione; in altre parole, della legge comune dello Stato. Gli altri fili sono di ferro e quindi rigidi, e mentre questo è flessibili appunto perché d'oro, gli altri sono più o meno di infinite forme[45]. Dunque, bisogna assecondare sempre il filo della legge che è in ogni caso il migliore.

Tuttavia, per quanto la ragione in sé sia bella, essa è per natura pacifica e aliena dalla violenza e pertanto il suo filo ha bisogno di essere difeso, perché solo così il genere aureo può in noi spuntarla su tutti gli altri generi. *[B]*

In questo modo, il mito della virtù, che parla di noi come fossimo dei mirabili burattini, non perderà il suo significato e nel contempo renderà più chiara l'espressione «essere superiore o inferiore a se stesso», e per quanto riguarda lo Stato e il singolo cittadino, quest'ultimo dovrà interiormente appropriarsi dell'autentico significato dei fili che muovono il burattino e dovrà altresì vivere in coerenza con esso. Lo Stato, invece, lo dovrà accogliere da un dio o da qualcuno che già lo conosce[46] e, postolo come legge, su di esso si regolerà nella politica interna ed estera. Così anche il vizio e la virtù, ai nostri occhi *[C]* saranno meglio definiti ed articolati e, in conseguenza di ciò, potrebbero risultare più chiare anche l'educazione e le altre istituzioni, nonché il discorso sul comportamento da tenersi nei simposi.

Per quanto questo discorso possa apparire troppo esteso e sproporzionato rispetto all'irrilevanza dell'argomento, tuttavia, a ben vedere, potrebbe non essere indegno di una trattazione così dettagliata.

CLINIA – Dici bene, ma cerchiamo di arrivare ad una conclusione adeguata al tipo di discussione che stiamo conducendo. *[D]*

Gli effetti del vizio sull'equilibrio interiore

ATENIESE – Dimmi un po', se a questo perfetto modello noi aggiungiamo l'elemento della ubriachezza quali conseguenze otteniamo?

CLINIA – A che cosa miri con questa domanda?

ATENIESE – A nient'altro che a simulare, da un punto di vista generale, le conseguenze dell'aggiunta dell'ubriachezza al nostro modello. Per essere più chiari io mi pongo questo problema: piaceri, dolori, scatti d'ira, amori, crescono di intensità a causa del vino?

CLINIA – Certo, di molto.

ATENIESE – E le sensazioni, i ricordi, le opinioni e i pensieri, *[E]* anche questi crescono in proporzione, oppure vanno del tutto perduti quando uno è completamente ubriaco?

CLINIA – Vanno del tutto perduti.

ATENIESE – E non è forse vero che in questi casi l'anima regredisce a livello infantile?

CLINIA – Ebbene?

ATENIESE – Dico che in tali condizioni uno non ha la minima padronanza di sé. *[646 A]*

CLINIA – È vero, neppure l'ombra.

ATENIESE – E non convieni con me che quest'uomo si trova nella condizione più infelice?

CLINIA – Di gran lunga.

ATENIESE – Dunque, non solo il vecchio – e questo si sa – ritorna fanciullo, ma anche l'ubriaco.

CLINIA – Ben detto, ospite.

ATENIESE – Ma a questo punto potrà esserci un argomento capace di convincerci a fruire di una tal pratica, invece che sfuggirla con tutte le nostre forze, per quanto ci è possibile?

CLINIA – Eppure sembra proprio che ci sia, perché tu stesso ne hai ammesso l'esistenza e poco fa eri pronto a parlarne. *[B]*

ATENIESE – Ricordi bene. E anche ora sono pronto perché voi due mi avete assicurato che mi avreste ascoltato volentieri.

CLINIA – E come potrebbe essere altrimenti? Ti ascolteremo, non foss'altro che per sentire qualcosa di stravagante e paradossale, come è il dimostrare che un uomo deve coscientemente consegnarsi alla più dissennata delle esperienze.

ATENIESE – Ti riferisci all'animo, non è vero?

CLINIA – Sì.

ATENIESE – E riguardo alle condizioni del corpo, amico mio, non ti meraviglieresti se uno *[C]* di proposito lo riducesse in cattivo stato, magro, emaciato e privo di forze?

CLINIA – Come no?

ATENIESE – E siamo davvero convinti che quelli che si ricoverano nelle case di cura per una certa terapia non sappiano che di lì a poco e poi per molti giorni ridurranno il corpo in condizioni tali che, se fossero irreversibili, renderebbero insopportabile la vita? E, inoltre, non è cosa nota che chi va in palestra per fare esercizi, sulle prime si sente debole?

CLINIA – Lo sanno benissimo.

ATENIESE – E, nonostante ciò, costoro continuano ad andarci per i benefici che avranno in seguito?

CLINIA – E fanno molto bene. *[D]*

ATENIESE – Allora bisognerà seguire lo stesso metodo anche riguardo alla discussione sulle altre istituzioni.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Vediamo, quindi, se è possibile cogliere con precisione, anche nel caso degli incontri fra bevitori, un analogo significato.

CLINIA – Come no?

L'ubriachezza come palestra per esercitarsi contro i piaceri e i desideri

ATENIESE – Se, dunque, i simposi mostrano di avere per noi una qualche utilità non inferiore a quella della

ginnastica, allora essi saranno in linea di massima preferibili agli esercizi fisici, perché questi ultimi sono dolorosi e i primi no. *[E]*

CLINIA – D'accordo. Ma sarei davvero sorpreso se in questa pratica potessimo ravvisare qualcosa di simile.

ATENIESE – Proprio ciò, a mio giudizio, va ora dimostrato. Ma, dimmi, possiamo ipotizzare che esistano due tipi di paura fra loro contrapposti?

CLINIA – Di quali parli?

ATENIESE – Di questa in paricolare, cioè della paura dei mali incombenti.

CLINIA – Sì.

ATENIESE – E poi di quest'altra, ossia della paura che sovente abbiamo della gente, temendo di essere stimati malvagi, quando diciamo o facciamo qualcosa di male; *[647 A]* e una tale paura noi, e penso anche tutti gli altri, la chiamiamo senso del pudore.

CLINIA – Come negarlo?

ATENIESE – Eccoi i due tipi di timore di cui parlavo. E il secondo di questi è non solo opposto ai dolori e agli altri generi di paura, ma anche si contrappone ai piaceri più diffusi e più intensi.

CLINIA – Dici molto bene.

ATENIESE – E non c'è legislatore, ma neppure uomo di un certo valore che non tenga tale paura in grandissimo onore e mentre chiama questa pudore, definisce il suo opposto, l'impudenza, col termine di spudoratezza, considerandolo come il peggior male, *[B]* sia nella vita privata che in quella pubblica.

CLINIA – Dici bene.

ATENIESE – Non è forse vero che un siffatto timore ci scampa da molte e gravi sciagure e che, tutto considerato, non si troverebbe aiuto più efficace di questo nel procurarsi la vittoria e la salvezza in guerra? Perché, in effetti, due sono i mezzi che ci assicurano la vittoria: il coraggio di fronte ai nemici e la paura del disonore di fronte agli amici.

CLINIA – È proprio così.

ATENIESE – In conclusione, dunque, ciascuno di noi deve essere ad un tempo pauroso e privo di paura; e il motivo per cui deve avere *[C]* questi due caratteri l'abbiamo già spiegato in precedenza.

CLINIA – Esattamente.

ATENIESE – Ma se noi volessimo rendere qualcuno refrattario a molti tipi di paura, raggiungeremmo lo scopo proprio esponendolo alla paura, certo secondo un determinato criterio.

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – E quando si cerca di rendere qualcuno timoroso nel senso giusto della parola? Non è forse quando spingendolo a forza verso l'impudenza lo esercitiamo a vincerla, costringendolo ad accettare la lotta contro i piaceri?

Ora, posto che per essere perfettamente coraggioso uno deve combattere evincere la viltà che ha in sé *[D]* – e d'altra parte, se non avesse esperienza e non si fosse cimentato con essa in questi tipi di scontri non potrebbe sfruttare, nei rapporti con la virtù, neppure la metà delle sue potenzialità –, come potrà mai essere un perfetto saggio chi non ha combattuto e vinto con l'intelligenza, la forza, la disciplina, sia nella finzione che nella realtà, gli innumerevoli piaceri e desideri che ci spingono alla impu-dicizia e alla immoralità e s'è tenuto lontano da tutti, indistintamente?

CLINIA – Sarebbe una eventualità improbabile. *[E]*

ATENIESE – E che? Esiste un farmaco per la paura, dono di un qualche dio agli uomini, che quanto più uno lo voglia bere, tanto più, ad ogni sorsata, lo rende infelice e timoroso del presente e del passato – talché *[648 A]* anche il più coraggioso degli uomini sarebbe ridotto ad aver

paura di tutto –, ma che poi, finito l'effetto narcotizzante, lo faccia ritornare ogni volta quello di prima?

CLINIA – Ma, ospite, può mai esistere fra gli uomini una bevanda con tali proprietà?

ATENIESE – Certamente no. Ma se da qualche parte esistesse, riuscirebbe utile al legislatore nell'educazione al coraggio? Anzi, a tal scopo noi potremmo fargli una proposta di tal genere: «Suvvia, legislatore, sia tu legislatore di Creta o di qualsiasi altra Città, non ti piacerebbe come prima cosa *[B]* venire in possesso di uno strumento per saggiare il coraggio e la viltà dei cittadini?»

CLINIA – Sta' certo che la risposta sarebbe in ogni caso affermativa.

ATENIESE – E <come dovrebbe funzionare questo strumento> con sicurezza e senza gravi rischi, oppure in condizioni opposte?

CLINIA – In condizioni di sicurezza. Su ciò siamo tutti d'accordo.

ATENIESE – «E potresti anche servirti di questa bevanda per spingere la gente alla paura e poi correggerla quando è preda di tale passione, finché non l'hai resa resistente alla paura, *[C]* distribuendo incitamenti, punizioni e lodi e in particolare maltrattando chi non si lascia completamente piegare alla tua volontà.

«E non è forse vero che eviterebbe ogni censura chi affronta queste prove con impegno e coraggio e invece puniresti chi si comporta in maniera opposta? Oppure preferiresti non usare questa bevanda, pur non avendo un buon motivo per rifiutarla?».

CLINIA – E come potrebbe non usarla, ospite?

ATENIESE – E poi, amico, questo esercizio, in confronto con quelli in uso ai nostri giorni, sarebbe straordinariamente facile, sia che lo si pratichi individualmente che in piccoli gruppi, o anche in una compagnia sempre più ampia. *[D]* E potremmo dire che agisce bene sia chi non ricorre a mille altri rimedi, ma si procura questa sola bevanda per allenarsi contro la paura in perfetta solitudine – e, effettivamente, in tal caso, egli per pudore deciderebbe di non doversi mostrare in pubblico finché non sappia ben comportarsi –, sia chi, fidando in se stesso, nelle proprie doti naturali e nella perfetta forma guadagnata attraverso l'esercizio, osa mettersi alla prova al cospetto di molti convitati, per dimostrare di saper vincere e piegare *[E]* gli effetti scatenati dalla bevanda, consistenti in un incontrollabile scoordinamento. Con ciò egli è in grado di non scivolare in un comportamento gravemente scorretto di cui vergognarsi e di non alterarsi grazie proprio alla sua virtù, fermandosi prima dell'ultimo bicchiere, per timore di cader vittima della bevanda, come capita a tutti.

CLINIA – Certo, ospite, che chi agisce in questo modo è davvero saggio. *[649 A]*

Il vino rivela i difetti dell'uomo e permette di curarli

ATENIESE – Ma rivolgiamoci ancora al nostro legislatore e diciamogli: «Ebbene, legislatore, forse nessun dio ha dato all'uomo nessun rimedio per la paura, né alcuno di noi è riuscito a produrlo – gli incantesimi non li considero neppure –, ma possiamo anche negare che esista una bevanda che toglie la paura ed induce ad audacia esagerata, fuori di misura e a sproposito?».

CLINIA – Certo, dirà che esiste e farà riferimento al vino.

ATENIESE – Ma il vino non causa anche effetti opposti, rispetto a quelli appena menzionati? All'inizio, l'uomo che lo beve si sente più calmo di prima, *[B]* ma poi, quanto più ne gusta, tanto più si riempie di belle

speranze, dell'illusione di essere potente e, di conseguenza, quasi fosse un sapiente, di una assoluta libertà di parola e di azione, non frenata da alcuna paura. In tali condizioni, non si penserebbe forse che egli è pronto a dire o a fare qualsiasi cosa? Ognuno, io penso, sarebbe d'accordo su ciò.

CLINIA – E perché no?

ATENIESE – A questo punto, però, non dimentichiamoci che noi avevamo parlato[47] della necessità di far crescere due sentimenti nelle nostre anime: l'uno che ci faccia essere sempre più coraggiosi, *[C]* e l'altro, al contrario, sempre più timorosi.

CLINIA – Ci pare di ricordare che tu intendessi parlare del pudore.

ATENIESE – Vi ricordate perfettamente. Ma poiché è proprio nell'esperienza della paura che si esercita il coraggio e la resistenza alla stessa paura, bisogna considerare se, per caso, opposte virtù non si sviluppino nel confronto con stati d'animo opposti.

CLINIA – Così pare.

ATENIESE – Dunque, è proprio in quelle occasioni in cui si è portati ad essere maggiormente coraggiosi e arditi che, a quanto sembra, bisogna far tutto il possibile per liberarsi dell'arroganza e dell'impudenza, a favore di un atteggiamento di timore che ci trattenga, in ogni *[D]* circostanza, dal dire, o subire, o fare qualcosa di sconveniente.

CLINIA – Sembra.

ATENIESE – Dunque, quelle condizioni che, coinvolgendoci, ci trasformano nel modo in cui s'è detto, non son proprio l'ira, l'amore, la violenza, la rozzezza, l'avidità, la vigliaccheria, e ancora la ricchezza, la bellezza, il vigore e tutte quelle passioni che, rendendoci ebbri di piaceri ci tirano fuori di senno?

Ora, in primo luogo, per vivere questa esperienza col minimo di danno e di rischio e poi per poterci esercitare a fronteggiarla, *[E]* abbiamo forse da indicare un piacere più conveniente di una gradevole prova del vino, realizzata con le dovute precauzioni?

Vediamo: è più pericoloso fare esperienza di un carattere intrattabile e scontroso, causa di infinite intemperanze, mettendosi in affari con lui e assumendosi tutti i rischi del caso, *[650 A]* o facendogli compagnia in una festa di Dioniso?

Oppure, sottoponiamo a prova l'animo di qualcuno succube dei piaceri sessuali; ebbene, per vederne in atto il comportamento, gli invieremmo i nostri figli o figlie, o nostra moglie, mettendo a rischio le persone più care?

E anche a citare infiniti esempi non si riuscirebbe a capire fino in fondo quanti vantaggi offra la possibilità di studiare il carattere altrui nei momenti di svago, senza peraltro sopportarne gli effetti negativi.

Del resto noi siamo ben convinti che nessuno, *[B]* neppure i Cretesi, a tal proposito sosterrebbero che non sia conveniente metterci alla prova vicendevolmente in questo modo, ritenendo che c'è una bella differenza fra questa e le altre prove, quanto ad efficacia, sicurezza e velocità.

CLINIA – È senz'altro vero.

ATENIESE – Per l'arte che si prefigge di curare le anime non ci sarebbe nulla di più vantaggioso che conoscere le loro naturali predisposizioni.

E proprio questo, noi affermiamo, è il compito della politica. O non è così?

CLINIA – Certamente.

LIBRO SECONDO

Il fondamento etico del coro e della danza

L'educazione è la capacità di dirigere i piaceri e i dolori

[Steph., II, p. 652 A]

ATENIESE – Dopo di ciò, per restare sempre in tema, mi pare che sia il caso di esaminare se nel retto uso conviviale del vino si riscontra solo questo vantaggio – ovvero quello di evidenziare le nostre naturali predisposizioni –, oppure se in esso non sia eventualmente presente qualche altro beneficio degno di particolare considerazione. Che dire?

Affermiamo senz'altro che è presente perché è la stessa logica del discorso che sembra esigerlo. Ma per sapere come e dove esso sia, poniamoci in ascolto con la massima concentrazione *[B]* per non inciampare in qualche errore.

CLINIA – Parla, dunque.

ATENIESE – In primo luogo voglio di nuovo ricordare[48] che cosa *[653 A]* intendiamo per sana educazione, perché, per quanto ora come ora posso presagire, la sua salvaguardia dipende proprio da questo uso conviviale del vino, quando sia ben diretto.

CLINIA – È senz'altro una affermazione audace la tua.

ATENIESE – Ritengo che per i bambini le prime sensazioni tipiche della loro età siano il piacere e il dolore e proprio in concomitanza con queste la virtù e il vizio facciano la loro comparsa nell'animo. Invece, per ciò che concerne la saggezza e le opinioni salde e veritiere, uno può già dirsi fortunato se le incontra negli anni della vecchiaia, perché l'uomo che sia in possesso di questi beni e di tutti gli altri *[B]* che dipendono da questi è perfetto.

Dunque, chiamo educazione il primo sbocciare della virù nell'animo dei fanciulli. Ma la virtù nel suo complesso è propriamente quell'armonia che nasce quando il piacere e l'amicizia, il dolore e l'avversione spuntano in giusta proporzione nell'anima, prima ancora che questa abbia l'uso di ragione, e poi quando, acquistato quest'uso, la stessa anima si convince di essere stata avvezzata come si deve alla ragione sulla spinta delle buone consuetudini. Ma se da questa definizione generale tu, per via logica, isoli in sede di ragionamento quella parte che tratta della direzione dei piaceri e dei dolori – ed è essa che dall'inizio alla fine della vita *[C]* permette di avversare e di amare quello che è giusto amare o avversare – e dai ad essa il nome di educazione, certamente, a mio giudizio, sarai nel vero.

CLINIA – Pare anche a noi, ospite, che le cose dette da te sull'educazione prima e ora siano esatte.

ATENIESE – Va bene. Però, questa capacità di dirigere i piaceri e i dolori in cui consiste l'educazione, presso noi uomini ha il difetto di scadere di tono e di esaurirsi più di una volta nella vita. Per fortuna gli dèi, *[D]* muovendosi a compassione della razza umana votata alla pena, fissarono a suo vantaggio, come punti di ristoro dalle fatiche, le ricorrenze delle festività dedicate alle divinità. In esse, mettendoci a fianco le Muse, Apollo che delle Muse è guida, e Dioniso[49], ci offrirono la possibilità di correggere

noi stessi, grazie al fatto che in queste feste l'educazione si attua alla presenza degli dèi.

Intanto però dobbiamo considerare se l'argomentazione che ora andiamo svolgendo[50] sia o no vera e, dal nostro punto di vista, conforme a natura.

Valutazione filosofica del Bello nel canto e nella danza

Tutti sanno che ogni cucciolo di animale o bambino, per così dire, non riesce a tenere a freno né la sua voce, né il suo corpo e *[E]* cerca sempre di muoversi e urlare; così talora procede a salti e a balzi, quasi in una gioiosa danza di piacere e tal atra emette coi suoi urli ogni genere di suono. Tuttavia, mentre gli altri animali non hanno percezione dell'ordine - vale a dire del ritmo e dell'armonia - o del disordine dei loro movimenti, nel nostro caso furono *[654 A]* proprio quegli dèi che, come si è detto, ci sono stati offerti come compagni di danza, a farci dono del senso del ritmo e dell'armonia come espressione del piacere. E sono ancora essi che, muovendosi in sincronia l'uno con l'altro sul ritmo di canti e di danze, si fanno promotori dei nostri cori. E del resto quest'ultimo si dice *choros* proprio perché è congenito alla *charà*, ossia alla gioia[51].

Dunque, innanzi tutto, siamo o non siamo d'accordo su questo punto, ossia sul fatto che le prima educazione si realizza sotto la guida delle muse e di Apollo?

CLINIA - Lo siamo.

ATENIESE - Allora, siamo d'accordo nel ritenere privo di educazione chi non è stato inserito nel coro e, *[B]* invece, educato chi ne ha fatto parte per un tempo abbastanza lungo?

CLINIA - Perché no?

ATENIESE - E il coro nel suo complesso nasce dall'unione di danza e di canto.

CLINIA - Necessariamente.

ATENIESE - Dunque, ne deriva che sarà bene educato chi è capace di cantare e danzare bene.

CLINIA - Sembra di sì.

ATENIESE - Ma vediamo un po' il significato di quello che stiamo dicendo.

CLINIA - In che modo?

ATENIESE - Abbiamo detto «canta bene» e «danza bene», ma forse dovremmo aggiungere: «se belle sono le canzoni e bella la coreografia». *[C]*

CLINIA - E sia, aggiungiamo anche questo.

ATENIESE - E che dire se uno considera buone le cose che effettivamente sono buone e malvagie quelle che davvero sono tali e ne usa di conseguenza? Costui non sarà forse, per quanto ci riguarda, meglio educato nella danza e nella musica di quello che, pur essendo ogni volta capace di rappresentare nel corpo e nella voce ciò che ritiene bello, poi di quest'ultimo non sa gioire, né sa odiare il suo contrario? E non dobbiamo anche ritenere che abbia goduto di una educazione superiore chi con la voce *[D]* non sa per nulla rendere i giusti toni e le giuste posizioni, ma, in compenso, con l'intelligenza sa comportarsi rettamente in rapporto al piacere e al dolore, accettando di buon grado quanto c'è di bello e disprezzando ciò che non lo è?

CLINIA - Ma tu, ospite, parli in due modi molto diversi di educazione.

Il genere musicale deve valutarsi in una prospettiva morale

ATENIESE - E dunque, dato che noi tre conosciamo la bellezza per quanto riguarda il canto e la danza, dovremo anche saper distinguere con precisione l'uomo educato da quello non educato. Se, invece, ignorassimo questo criterio del bello[52], non potremmo ri-

conoscere chi è custode dell'educazione e dove egli sia. *[E]* O non è vero?

CLINIA – È vero.

ATENIESE – Pertanto, a questo punto, anche noi, come fossimo cagne da caccia che seguono le orme, dovremo rintracciare la bella forma e la bella armonia in relazione al canto e alla danza. Ma se queste si danno alla fuga, il nostro argomentare sulla retta educazione, greca o barbara che sia, sarà privo di senso.

CLINIA – Certo.

ATENIESE – Va bene. Ma quale accordo armonico, quale forma potremmo definire belli? Perché, suvvia, ti pare davvero che possano essere identici gli atteggiamenti e le voci di un animo virile, provato dalle avversità, e quelli di un animo *[655 A]* vile, quand'anche ambedue siano oppressi dai medesimi, identici dolori?

CLINIA – E come potrebbero, se neanche il colorito del volto è lo stesso?

ATENIESE – È esatto, amico. Ma nel genere musicale rientrano figure e canti, e siccome è tipico di esso avere ritmo e armonia è anche giusto chiamarlo genere «euritmico» e «armonico». Tuttavia, il canto e la figura non li si possono in senso proprio definire «ben colorati», anche se proprio così li definiscono i maestri del coro. Esiste, invece, la possibilità di dare a un canto o a una figura l'attributo di vile o coraggioso[53] e, pertanto, *[B]* è lecito definire questi ultimi come belli quando rappresentano il coraggio e brutti quando rappresentano la viltà.

E per non farla troppo lunga su tutto questo nostro argomento, assumiamo semplicemente che ogni figura e canto che abbia a che vedere con la virtù dell'anima o del corpo in quanto tale, o con un suo riflesso, siano belle, e che invece siano malvagie le figure e i canti di carattere opposto[54].

CLINIA – Giusto il tuo invito. E noi ora vi rispondiamo con un assenso.

ATENIESE – Ma c'è dell'altro. Tutti si prova lo stesso godimento, assistendo ad un qualsiasi coro, *[C]* o corre qualche differenza?

CLINIA – Ne corre parecchia, eccome!

ATENIESE – Quale diremo che sia il motivo della nostra incoerenza? Forse che le medesime cose non sono belle per tutti noi, oppure lo sono davvero e tuttavia non sembrano esserlo? Ma nessuno potrebbe ritenere cori che rappresentano il vizio più belli di quelli che rappresentano la virtù, o sostenere che ci si possa rallegrare di figure impudiche, mentre altri gioiscono della Musa opposta a questa. Eppure, la maggior parte sostiene che l'aspetto migliore della musica *[D]* sta proprio nella sua capacità di procurare piacere all'anima. Però, tale posizione non è accettabile né si addice ad uomini pii, sicché sosterrei piuttosto essere un'altra la causa più probabile della nostra incoerenza.

CLINIA – Quale dici?

ATENIESE – Siccome il carattere specifico del coro è l'imitazione di certe situazioni che si verificano nelle più svariate realtà e circostanze e che ciascun coreuta riproduce nei tratti salienti, è logico che chi si trova in consonanza con il testo recitato o con la melodia del canto, o con qualsiasi passo di danza, ne *[E]* tragga soddisfazione e, lodando questi aspetti, li tenga per belli perché li considera in linea con la legge di natura o con le proprie usanze o con l'una e le altre insieme. All'opposto, coloro che considerano tali medesimi aspetti contrari a natura, stravaganti e poco familiari, non è possibile che ne godano o che li lodino, perché senz'altro li riterranno brutti.

Può anche darsi il caso che ad alcuni tocchi una natura buona unita a consuetudini opposte, e ad altri buone consuetudini accanto ad una natura contraria; ebbene, costoro *[656 A]* manifesteranno il loro apprezzamento a cose che contrastano coi loro gusti. Così ciascuno di questi aspetti del coro lo definiranno dolce, ma peccaminoso, e al cospetto di altra gente che stimano saggia si vergogneranno ad atteggiare il corpo in tali pose e anche a cantare, quasi che, così facendo, col loro stesso impegnarsi in queste cose ne decretassero la bellezza; e però nel loro intimo godono di ciò.

CLINIA – Verissimo!

ATENIESE – Non è forse vero che il compiacersi delle figure e dei canti del male è causa di danno e invece l'accogliere sentimenti di natura opposta reca vantaggio?

CLINIA – È probabile. *[B]*

ATENIESE – Ma è solo probabile o è addirittura necessario? E non si creerà fatalmente una condizione analoga a quella di chi, unendosi ai disonesti comportamenti di gente cattiva, anziché odiarli, li accoglie a braccia aperte, e se li censura lo fa solo per finta, avendo una percezione poco lucida di questa sua malvagità? In tal caso è inevitabile che il gaudente, dovendo scegliere fra due realtà diverse diventi simile all'oggetto del suo godimento anche se si vergogna a lodarlo apertamente. Ora, quale bene o quale male ancor più grande di questo potremmo pensare che nella maniera più certa ci verrà da una siffatta situazione?

CLINIA – Nessuno, io credo. *[C]*

Non è lecito affidare ai poeti l'educazione dei giovani

ATENIESE – Poniamo che esista un luogo, oggi o nel futuro, dove siano in vigore buone leggi relative all'educazione alle Muse e al divertimento. Ebbene, crediamo davvero che sia lecito a dei poeti, ogni qual volta nelle loro composizioni un certo ritmo o canto o testo li affascina, che questo lo riversino nei cori, allo scopo di educare questi giovani e ragazzi formati alle buone leggi, lasciando al caso il loro atteggiamento nei confronti della virtù e del vizio?

CLINIA – Non avrebbe senso. E come potrebbe averlo? *[D]*

ATENIESE – Eppure, fatta eccezione per l'Egitto[55], oserei dire che ciò è lecito in tutti gli stati.

CLINIA – Qual è la legislazione egiziana in ordine a questo argomento? Esponicela!

ATENIESE – Anche solo a sentirla esporre ci riempie di meraviglia. Pare proprio che fin dall'antichità essi furono a conoscenza di questo stesso principio che ora trattiamo, il quale fa obbligo ai giovani delle Città di occuparsi di alcune belle figure e di bei suoni divenuti canonici. Questi furono ordinati per tipo e per qualità ed esposti nei templi *[E]* ed era fatto divieto ai pittori o a coloro che si dilettavano nella tecnica del disegno o in altre analoghe di modificarli o di inventarne altri diversi da quelli della tradizione. Tale divieto dura anche ai nostri giorni, sia per questo tipo di espressione artistica, sia anche per la musica nel suo complesso, tanto è vero che, a ben vedere, scopriresti che le cose scritte e scolpite diecimila anni fa – e non è un modo di dire: si tratta davvero di diecimila anni[56] – *[657 A]* non sono né meglio né peggio di quelle fatte oggi, perché sono prodotte dalla medesima arte.

CLINIA – Quello che dici è sorprendente.

ATENIESE – E anche di incalcolabile portata dal punto di vista legislativo e politico. Infatti, per quanto in Egitto tu possa trovare altre leggi di scarso valore, questa sulla musica è conforme a verità ed è degna di atten-

zione, perché, nel suo ambito, ha reso possibile fissare ufficialmente, una volta per tutte, quei canti che sono di garantita e intrinseca bontà. Ma tale norma è certo divina o di un uomo divino, tanto è vero che, là presso gli Egizi, si narra che *[B]* i canti tramandati per un tempo così lungo sono opera di Iside.

Insomma, per riprendere il filo del discorso, se si riuscisse a estrarre dai canti ciò che in essi c'è di buono, bisognerebbe avere il coraggio di fissarlo in un ordinamento giuridico, perché, così facendo, la smania di veder rappresentati piacere e dolore, la quale porta sempre alla ricerca del godimento di nuova musica, forse non avrebbe grandi possibilità di distruggere una coreutica così consacrata dalla tradizione, neppure accusandola di essere superata dai tempi. In ogni modo, e comunque sia, là in Egitto non pare abbia avuto questo potere di intaccarla, anzi direi che le cose sono andate in tutt'altro modo. *[C]*

CLINIA - Da quello che dici sembra che sia proprio così.

ATENIESE - Allora vogliamo stabilire in via definitiva che l'uso della musica e del divertimento nei cori è retto quando è conforme ai caratteri che vado esponendo? È vero o non è vero che noi siamo felici quando crediamo di ben agire e, viceversa, quando siamo felici crediamo di agire bene?

CLINIA - È vero.

ATENIESE - E poi in questo stato di infelicità noi non riusciamo a restare inattivi.

CLINIA - Proprio così. *[D]*

ATENIESE - E non capita forse che fra noi i ragazzi non smetterebbero mai di danzare, mentre i vecchi ritengono più consono alla loro età stare ad assistere ai balli, godendo della loro allegria e spensieratezza? Ma, del resto, è proprio il fatto che noi anziani al presente abbiamo perso l'agilità delle membra e che pure continuiamo a rimpiangerla e ad amarla, che ci spinge ad organizzare gare fra i giovani, i quali in tal modo possono risvegliare in noi il vivo ricordo della gioventù.

CLINIA - È verissimo.

Come si deve valutare l'arte

ATENIESE - E allora non dobbiamo considerare del tutto insensata la posizione *[E]* che va oggi di moda nei confronti dei celebranti le feste di ritenere più bello e quindi vincente quel concorrente che più degli altri ha saputo rallegrarci e divertirci? E d'altra parte, è logico che così avvenga, perché, in questo genere di spettacoli, essendoci concessi al divertimento, colui che fa più divertire il maggior numero di persone è giusto *[658A]* che raccolga più onori e, come ho appena detto, che porti via le corone della vittoria. Non è forse giusto quel che si è detto, e non si farebbe bene ad agire in tal modo?

CLINIA - Forse sì.

ATENIESE - Ma, caro amico, non essere precipitoso nel prendere posizione su un tale argomento, ma piuttosto distinguiamo i vari casi e analizziamoli uno per uno in questo modo.

Ammettiamo, per esempio, che qualcuno organizzi un concorso puro e semplice, senza specificare se sia sportivo, o musicale, o ippico e, radunati tutti quelli che sono in Città, proclami, istituendo dei premi, che l'iscrizione a questa gara, il cui solo scopo è quello di suscitare piacere, è libera e inoltre che avrà la vittoria e sarà giudicato il più divertente dei concorrenti, chi *[B]* in un confronto senza regole, soddisferà il più possibile gli spettatori. Ebbene, quali conseguenze credi che avrebbe una tale proposta?

CLINIA - Sotto quale aspetto intendi dire?

ATENIESE - Verosimilmente uno si

metterà in mostra come Omero, declamando poemi; un altro si esibirà come citaredo, oppure ci sarà chi metterà in scena una tragedia o una commedia, e scommetto che non mancherà neppure *[C]* chi crederà di spuntarla sugli altri, allestendo uno spettacolo di marionette. Ora, con tali concorrenti e infiniti altri della stessa risma che interverranno alla gara, saremmo noi in grado di dire chi ha meritato di vincere?

CLINIA - Che domanda assurda! E chi potrebbe risponderti con cognizione di causa, prima di aver ascoltato e d'essere stati noi stessi testimoni delle esibizioni dei singoli concorrenti?

ATENIESE - E allora? Non pretenderete, per caso, che sia io a dare a voi due questa assurda risposta?

CLINIA - E perché no?

ATENIESE - Ebbene, se i giudici sono bambini molto giovani voteranno il teatro delle marionette. O no? *[D]*

CLINIA - Ah, senz'altro!

ATENIESE - Se, invece, si tratta di ragazzi più grandicelli, voteranno la commedia.

A favore della tragedia si esprimeranno invece le donne di una certa cultura, gli adolescenti, e direi forse la maggior parte del pubblico.

CLINIA - È possibile.

ATENIESE - Noi vecchi, invece, forse, dopo averlo ascoltato con grande piacere, daremmo senz'altro la palma della vittoria a un rapsodo che sappia ben recitare l'*Iliade* o l'*Odissea* o qualche testo di Esiodo.

Ma, a tal punto, chi sarà il vero vincitore? È o non è questo il vero problema?

CLINIA - Non c'è dubbio! *[E]*

ATENIESE - È evidente che sia io che voi siamo tenuti a sostenere che sono vincitori quelli che sono stati votati dai giudici a noi coetanei e questo perché, di tutti i criteri di giudizio or ora passati in rassegna, il nostro sembra essere, in ogni Stato e luogo, in assoluto il migliore.

CLINIA - Come no?

L'arte più bella è quella che diverte gli uomini migliori

ATENIESE - Ebbene, anch'io sono d'accordo con i più. Bisogna che la musica sia giudicata dal piacere che procura. Ma che non sia il piacere del primo che passa; anzi, oserei dire che la Musa più bella è quella che diverte gli uomini migliori e di più raffinata educazione, se non addirittura *[659 A]* quella che diverte uno solo, purché costui sia di straordinaria virtù e formazione.

Pertanto, noi affermiamo che i giudici di queste gare hanno bisogno di virtù, in quanto, oltre al resto, devono possedere saggezza e coraggio. In effetti, un vero giudice non può imparare a giudicare in teatro, disturbato dallo strepito della folla e dalla sua stessa incompetenza e neppure, pur avendo cognizione di causa, può mettersi a giudicare spinto da viltà e debolezza, *[B]* pronunciando senza tanti scrupoli un falso giudizio, con quella medesima bocca con cui ha chiamato a testimoni gli dèi. Quando è in gioco la giustizia, il posto del giudice non è quello di chi impara dagli spettatori, ma quello di chi li ammaestra, opponendosi a coloro che offrono al pubblico piaceri né buoni né convenienti. Tutto ciò un tempo la legge greca lo permetteva. Non così oggi in Sicilia e in Italia, dove si delega alla folla degli spettatori la responsabilità del giudizio e la proclamazione del vincitore per alzata di mano. Ma tale usanza ha sortito questi tristi effetti. Da un lato, ha portato alla corruzione i poeti, *[C]* i quali compongono le loro opere per compiacere al gusto dei giudici, che è rozzo - sicché, in definitiva, sono gli stessi spettatori

a far loro da maestri –; dall'altro lato ha guastato anche la sensibilità degli spettatori, i quali fanno tutto il contrario del dovuto, che consisterebbe nel raffinare progressivamente i propri gusti, godendo di piaceri sempre più elevati.

Ma che cosa si propone questo nostro discorso e che cosa vuole significare? Considerate se vi soddisfa la seguente risposta.

CLINIA – Quale?

ATENIESE – A me pare che il discorso, ormai da tre o quattro volte[57], giri intorno sempre allo stesso punto, *[D]* vale a dire che l'educazione consiste nell'attrarre e dirigere i giovani verso ciò che la legge chiama retta ragione e verso ciò che è ritenuto veramente giusto dagli anziani più influenti, sulla base della loro esperienza. Quelli che noi chiamiamo canti, e che effettivamente ai nostri giorni si sono trasformati in incantesimi[58] per spingere le anime verso le forme di armonia di cui si tratta, hanno lo scopo di insinuare nell'anima un costume che, in relazione al dolore e al piacere, non fosse contrario alla legge e agli uomini che le sono ossequienti, ma che anzi si mantenesse perfettamente nella legalità, rallegrandosi e addolorandosi delle stesse cose di cui si rallegravano e si addoloravano *[E]* gli anziani.

Siccome, però, la psicologia dei giovani mal si adatta alle cose serie, abbiamo chiamato queste tradizioni giochi e canti e le abbiamo usate in tal senso, comportandoci in questa circostanza come si fa coi malati o con le persone debilitate, allorché il medico curante *[660 A]* cerca di mescolare a certe bevande e pozioni di sapore dolce l'alimento utile e, al contrario, a bevande nauseanti l'alimento dannoso, allo scopo di rendere accetto il primo e inviso il secondo, in conformità con una sana abitudine alimentare. Allo stesso modo il vero legislatore dovrà con le buone o con le cattive maniere convincere il poeta ad esprimersi nobilmente in opere armoniose e di stile elevato, mettendo in metrica e in versi le figure e i canti stessi degli uomini saggi, coraggiosi e assolutamente virtuosi. *[B]*

CLINIA – Per Zeus, ospite, sei così ingenuo da credere che in tutti gli altri Stati si faccia come tu dici? A quanto ne so, fatta eccezione per noi e per gli Spartani, non mi risulta che quello che tu vai raccontando sia messo in pratica. Nel campo della danza e di tutto il genere musicale c'è un continuo cambiamento della moda, la quale non si orienta certamente secondo le leggi, ma secondo una caotica evoluzione dei gusti. E questi, lungi dall'essere simili a quelli *[C]* in uso fra gli Egizi – almeno come appaiono dalla tua spiegazione – non sono mai in nessun caso gli stessi.

ATENIESE – Molto bene Clinia! Ma se ti ho indotto a credere che io ho sostenuto quei principi che tu mi attribuisci nella convinzione che siano oggi effettivamente realizzati, allora non potrei meravigliarmi del fatto che sia stata proprio la scarsa chiarezza nell'esporre il mio pensiero ad avere questi effetti e ad espormi a queste conseguenze. In particolare penso che sia stato il modo in cui ho espresso i miei progetti sull'arte del musico a farteli interpretare nel senso che hai detto. In verità, biasimare casi irrecuperabili, perché troppo avanti sulla via del male non è per niente piacevole, *[D]* ma talvolta è necessario. Ora, dal momento che pure tu concordi su questo punto, dimmi un po' se anche fra voi e gli Spartani sono in vigore queste tradizioni non meno che fra gli altri Greci.

CLINIA – Come no?

ATENIESE – E se ciò si verificasse anche presso gli altri popoli, riterremmo che la condizione nella quale ver-

rebbero a trovarsi sarebbe migliore rispetto a quella in cui oggi versano?

CLINIA – Sì, sarebbe molto diversa, se ci si comportasse come facciamo noi e gli Spartani, in linea con le indicazioni che tu stesso hai fornito.

L'uomo virtuoso detiene il criterio per valutare i beni

ATENIESE – Orsù, vediamo di intenderci. Consideriamo se le norme a cui vi attenete *[E]* in fatto di educazione generale e di formazione musicale sono queste e nient'altro che queste. Voi costringete i poeti a proclamare che l'uomo probo, saggio e giusto è felice e beato, sia egli alto e robusto, o piccolo e debole, ricco o povero. E, per converso, li spingete a dire che un uomo, quand'anche sia più ricco di Cinira e di Mida[59], ma non sia giusto, è, per ciò stesso infelice e condannato ad una vita di pena.

Ecco allora quello che ci direbbe il poeta che voglia esprimersi rettamente: *non potrei serbare alcun ricordo, né potrei avera alcuna considerazione di un uomo* che non acquisti e non metta in pratica con senso di giustizia le virtù che abbiamo detto e che *[661 A]* in tali condizioni di spirito *brami affrontare da vicino i nemici*[60]. Se invece fosse ingiusto non avrebbe neppure il coraggio *di guardare la battaglia cruenta*, né di vincere in corsa *il tracio Borea*, né per lui ci sarà qualche altro dei cosiddetti beni, perché quelli che generalmente sono chiamati beni lo sono solo in senso improprio.

È opinione diffusa che il bene maggiore sia la salute, che poi venga la bellezza e al terzo posto la ricchezza. A questi si ritiene che seguano moltissimi altri beni: l'acutezza della vista e dell'udito, *[B]* l'avere tutti i sensi in eccellente forma e ancora essere tiranno per fare tutto ciò che aggrada. Ma il colmo di ogni felicità si dice che sia la diretta conquista dell'immortalità, unitamente al possesso di tutti questi beni. Io e voi, però, siamo d'accordo nell'affermare che questi beni costituiscono grandissimi vantaggi per le persone pie e giuste, ma sono invece di gravissimo danno in quelle ingiuste, a cominciare proprio dalla salute. Ma anche il vedere, *[C]* l'ascoltare e in genere l'avere sensazioni, insomma, lo stesso vivere noi crediamo che si risolva nel peggiore dei mali, per uno che pur essendo immortale per sempre e padrone di quei presunti beni, sia però privo della giustizia e della virtù in tutte le sue forme: certo sarebbe minor male se costui vivesse il meno possibile. Così, a questo punto, io credo che voi convincerete, anzi costringerete a viva forza i vostri poeti a proclamare questi miei principi e anche a comporre ritmi e melodie che siano in sintonia con essi in vista della educazione dei vostri giovani. Non è forse così?

In ogni caso, vedete un po' voi.

Da parte mia, *[D]* io affermo senza mezzi termini che i cosiddetti mali sono in verità dei beni per le persone malvagie, e invece dei mali per quelle giuste; e che, al contrario, ciò che è bene per i buoni è davvero tale, mentre per i malvagi è un male.

Vi ripropongo allora la domanda di prima: siamo o non siamo d'accordo su questo punto?

CLINIA – Su alcune cose direi di sì, su altre assolutamente no.

Solo la virtù dà felicità

ATENIESE – Purtroppo mi pare di non essere riuscito a convincervi che un uomo, per il solo fatto di accogliere in sé violenza e ingiustizia non può essere felice, ma anzi è chiaramente infelice, pur magari avendo dalla sua salute, ricchezza, il potere assoluto per tutta la vita e aggiungete pure una forza *[E]* fuori dal comune, coraggio

unito all'immortalità, nonché l'esenzione da tutti gli altri presunti mali.

CLINIA - Ed è proprio così.

ATENIESE - Ebbene, che cos'altro potrei dirvi per convincervi? È possibile che non riusciate a persuadervi che un uomo valoroso, forte, bello e ricco e per giunta nella sua vita libero *[662 A]* di far tutto quel che vuole, resta, finché campa, inesorabilmente indegno, se è violento e malvagio?

Ma, almeno, siete d'accordo sul fatto che egli conduce una vita indegna?

CLINIA - Questo sì.

ATENIESE - E che vive anche una vita grama?

CLINIA - Non è proprio così.

ATENIESE - E che conduce anche una brutta vita e per lui niente affatto vantaggiosa?

CLINIA - E come potremmo essere d'accordo su ciò? *[B]*

ATENIESE - Mi chiedete come? Ma, cari miei, solo a condizione che un dio ci faccia la grazia di metterci d'accordo, tale è il dissenso che, a quanto sembra, regna fra noi.

Eppure, amico Clinia, queste mie affermazioni a me paiono non meno evidenti dell'ovvia constatazione che Creta è un'isola, tanto che, se fossi un legislatore, non esiterei a obbligare i poeti e tutti i cittadini a condividere queste mie posizioni e forse comminerei la massima pena a chi nel territorio di mia giurisdizione affermasse che esistono *[C]* uomini malvagi che vivono piacevolmente, oppure che gli affari sono affari e che, pertanto, non hanno niente a che vedere con la giustizia.

Ma, a dire il vero, sono molti i punti in cui vorrei che l'opinione dei miei cittadini divergesse da quella dei Cretesi e degli Spartani d'oggi, e forse anche di tutti gli altri uomini. Per Zeus e Apollo, ottimi amici, immaginiamo di porre la seguente domanda a questi dèi che sono autori delle vostre leggi: *[D]* «la vita più giusta è anche la più piacevole, oppure esistono due vite, l'una che si trova ad essere la più piacevole e l'altra la più giusta?».

E se gli dèi rispondessero in quest'ultimo modo, ad essere rigorosi noi forse dovremmo far seguire quest'altra domanda: «Dobbiamo dire che sono più felici quelli che vivono la vita più giusta o quelli che vivono la vita più piacevole?».

E se gli dèi dicessero: «coloro che vivono la vita più piacevole», il loro argomentare sarebbe senza senso.

Ma lungi da me l'intenzione di attribuire agli dèi simili parole; *[E]* esse sono piuttosto adatte a padri e legislatori umani. E appunto a un padre e legislatore si intendano rivolte le domande di poc'anzi, sicché sia lui a sostenere che la vita più piacevole è anche più felice.

Ecco, però, la mia obiezione successiva: «Padre, non eri proprio tu a volere che io avessi la vita più felice? Eppure non smettevi di spronarmi a vivere il più possibile secondo giustizia».

Chiunque ammettesse ciò, sia egli legislatore o padre, sarebbe, io credo, incoerente, perché gli riuscirebbe impossibile di essere in accordo con se stesso.

Se invece dichiarasse che la vita più giusta è quella più felice, penso proprio che qualsiasi ascoltatore chiederebbe quali siano il bene e la bellezza insiti in tale vita che *[663 A]* meritano la lode della legge per essere più pregiati del piacere. Perché quale bene separato dal piacere potrebbe toccare all'uomo giusto? Ma via, è mai possibile che l'onore e la fama guadagnati al cospetto degli uomini e degli dèi siano cose belle e buone, ma non portatrici di piacere, e invece a ciò che è ignobile tocchi sorte

contraria?

No, caro il mio nomoteta! - gli diremmo -. Pretendi forse che il non fare o subire oltraggio, per quanto sia bello e buono, sia contrario al piacere, mentre gli atteggiamenti opposti siano piacevoli, pur essendo malvagi e moralmente brutti?

CLINIA - E come è possibile?

ATENIESE - Dunque, quel principio che non separa il piacevole dal giusto, *[B]* dal bene e dal bello, se non altro offre il vantaggio di indirizzare la gente verso una vita santa e retta, per cui non ci sarebbe per un legislatore discorso più immorale e controproducente di quello che nega questa verità. Nessuno infatti in coscienza si lascerebbe convincere a fare qualcosa che in prospettiva non assicuri più gioia che sofferenza.

Ciò che si vede da lontano annebbia la vista di tutti, ma, oserei dire, soprattutto quella dei bambini, a meno che il legislatore non riesca a rendere stabile il modo di pensare contrario a questo, con ciò diradando la nebbia, *[C]* e riuscendo a persuaderci - e non importa come, se con le abitudini, o con le lodi, o con argomentazioni - che l'ingiustizia e la giustizia sono come figure in ombra, le quali, poste a confronto l'una con l'altra, appariranno rispettivamente piacevole e quanto mai spiacevole, solo se la prospettiva di chi osserva è essa stessa ingiusta.

Ma se lo spettatore è d'animo retto, allora sia nel caso dell'ingiustizia che in quello della giustizia varrà un giudizio esattamente opposto.

CLINIA - Parrebbe proprio di sì.

ATENIESE - Ma quale dei due giudizi ha maggior forza di verità: quello dell'anima peggiore o quello dell'anima migliore? *[D]*

CLINIA - Non c'è dubbio, quello dell'anima migliore.

ATENIESE - Ne deriva che una vita ingiusta non è solo moralmente peggiore e miserabile, ma in verità è anche più infelice di una vita condotta all'insegna della rettitudine e della santità[61].

CLINIA - Amici, forse è così, almeno se ci si attiene alla logica del discorso che stiamo facendo.

ATENIESE - Ora, ammettiamo pure che le cose non stiano esattamente nel modo in cui il presente discorso ha dimostrato; ebbene, in tal caso, un legislatore che abbia un minimo di astuzia, grazie alla quale in qualche caso ha osato ingannare i giovani a fin di bene, non riterrebbe forse questo inganno come il più utile *[E]* e il più efficace nella prospettiva di far realizzare a ciascuno il bene in tutte le sue forme, non con la costrizione, ma spontaneamente?

CLINIA - Certo, ospite, che la verità è un bene saldo, ma a quanto sembra non è per niente facile tirare la gente dalla sua parte.

La musica deve propagare il principio che la vita virtuosa è la più felice

ATENIESE - E sia pure. Però non è stato difficile spacciare per vera la favola del Sidonio[62] - per non parlare di mille altre -, per incredibile che essa fosse.

CLINIA - Qual è questa favola?

ATENIESE - È quella dei denti seminati, dai quali spuntarono uomini in armi. Per il legislatore questo è invero un grande esempio *[664 A]* di come sia possibile convincere le anime dei giovani di tutto ciò che si vuole.

Stando così le cose, la sua unica preoccupazione dovrà essere quella di indurre la gioventù a fare il maggior bene possibile allo Stato e a questo scopo egli dovrà anche industriarsi ad escogitare ogni espediente utile a che una tale società nel suo complesso, finché esiste, abbia sempre per quanto le è possibile un'unica voce su temi

di tale portata, sia che si esprima *in* canti, che in miti, che anche in ragionamenti.

Ma se, a vostro giudizio, le cose dovessero stare in maniera diversa, non abbiate alcun riguardo a trovare argomenti contrari a questo proposito. *[B]*

CLINIA - Non mi sembra che qualcuno di noi possa dissentire su questi punti.

ATENIESE - Allora mi si conceda di proseguire nel mio ragionamento.

Io affermo che tutti e tre i generi di coro che esistono devono esercitare il loro fascino sulle anime dei ragazzi finché sono ancora giovani e tènere, esponendo tutti questi bei principi - quelli che abbiamo già illustrato e gli altri che ancora illustreremo -, i quali essenzialmente possono ridursi al seguente: se noi riconoscessimo l'origine divina dell'affermazione che la vita moralmente più elevata è anche la più piacevole, *[C]* non solo saremmo assolutamente nel vero, ma anche riusciremmo a convincere coloro che devono essere convinti, assai meglio che non ricorrendo ad un qualsiasi altro argomento.

CLINIA - Siamo d'accordo con quello che dici.

ATENIESE - Si faccia dunque avanti fra di noi in bell'ordine il primo coro di ragazzi dedicato alle Muse e divulghi, cantando con il massimo impegno, al cospetto dell'intera Città questi nostri princpi.

Si introduca poi il coro degli uomini fino ai trent'anni di età e questo chiami a testimone il Peanio[63] della verità delle sue parole, *[D]* supplicandolo di essere benevolo persuasore dei giovani.

Bisogna, inoltre, che per terzi cantino gli uomini compresi fra i trenta e i sessanta anni.

Quelli ancora più vecchi, dato che non hanno fiato per reggere fino in fondo un canto, siano lasciati a raccontar miti sui medesimi costumi, con parole ispirate dagli dèi[64].

Il coro di Dioniso

È necessario che gli anziani traducano nel canto la loro saggezza

CLINIA - Ospite, spiegaci in che cosa consiste questo terzo genere di cori di cui parli, perché, invero, non riusciamo a capire fino in fondo quanto intendi dire in proposito.

ATENIESE - Eppure direi che la maggior parte dei discorsi fatti poc'anzi ha proprio questi come argomento. *[E]*

CLINIA - Non ci siamo ancora capiti. Sforzati, dunque, di parlare con maggior chiarezza.

ATENIESE - Se ben ricordiamo, all'inizio del nostro discorso si era affermato che il carattere di tutti i ragazzi, per il fatto di essere focoso non sa tenere a freno né il corpo né la voce, sicché è normale che i giovani non smettano mai di vociare e di saltare in modo scomposto. Si è anche sostenuto che nessuna natura animale, tranne quella umana, ha la cognizione dell'ordine relativo a queste due facoltà e che l'ordine del movimento *[665 A]* si chiama ritmo, quello della voce che si ottiene bilanciando il tono acuto col grave si chiama armonia e l'unione del ritmo e dell'armonia prende il nome di coro. Abbiamo infine affermato[65] che gli dèi, mossi a compassione di noi uomini, ci hanno concesso come compagni e come guide del coro Apollo e le Muse e, se se ben ricordiamo, per terzo anche Dioniso.

CLINIA - E come potremmo dimenticare ciò?

ATENIESE - Ora, del coro di Apollo e di quello delle Muse *[B]* si è già trattato, e resta quindi da parlare - né si può evitarlo - solo del terzo coro, quello di Dioniso.

CLINIA – Come hai detto? Spiegati bene, perché fa un'impressione davvero strana sentire improvvisamente parlare di un coro di Dioniso formato da uomini anziani, dato che di esso fan parte persone di più di trenta e cinquanta anni, addirittura di sessant'anni di età.

ATENIESE – È certamente vero quello che dici. Tuttavia, io credo, si deve dimostrare che c'è una buona ragione perché il coro sia così com'è.

CLINIA – Certo.

ATENIESE – Siamo dunque d'accordo su quello che si è detto prima? *[C]*

CLINIA – In riferimento a che cosa?

ATENIESE – Alla necessità che ogni uomo – e non importa se esso sia adulto o bambino, libero o schiavo, maschio o femmina –, nonché l'intera Città, continuino a ripetere a se stessi come un ritornello quelle cose che abbiamo esposto, di modo che esse, modificandosi nella forma in ogni modo possibile, in un numero straordinario di variazioni, costituiscano per i cantori di inni una irresistibile attrazione.

CLINIA – È impossibile non essere d'accordo sulla necessità di un tale comportamento. *[D]*

ATENIESE – Ma la parte a nostro avviso migliore della Città, quella che per età e saggezza è un punto di riferimento per tutti i cittadini, in quale maniera potrebbe mettere in versi le sue massime più belle e più efficaci in vista del conseguimento dei beni supremi? Oppure saremo a tal punto insensati da porre in disparte proprio ciò che in sommo grado conferisce autorità ai canti più nobili e moralmente più utili?

CLINIA – Non si può certo metterlo da parte, come, appunto, si è appena sostenuto.

ATENIESE – Ma vediamo ora se questa che propongo è una soluzione adatta al nostro problema.

CLINIA – Quale?

ATENIESE – Ogni uomo, man mano che invecchia è sempre più *[E]* pieno di prevenzione riguardo ai canti e trova sempre meno gusto a cantare, tant'è vero che se vi è costretto la vergogna che egli ne prova è direttamente proporzionale alla sua età e alla sua saggezza. O mi sbaglio?

CLINIA – No, è proprio così.

ATENIESE – Figuriamoci allora quanto più si sentirebbero umiliati a cantare in un teatro, standosene ritti di fronte ad uomini di ogni genere.

E se poi gente di tale levatura fosse costretta a cantare digiuna e al limite delle proprie forze, come avviene per i coristi quando allenano la voce per la vittoria, non credete che farebbero ciò di mala voglia, cantando con fastidio, perché oppressi dalla vergogna? *[666 A]*

CLINIA – Senza dubbio è come tu dici.

Il vino e l'ambiente conviviale spingono gli anziani ad esprimersi nel canto

ATENIESE – E come potremmo incoraggiare questi uomini a migliorare il loro atteggiamento nei confronti del canto?

In primo luogo noi fisseremo per legge che i ragazzi fino ai diciotto anni si astengano assolutamente dal vino, insegnando che non si deve aggiungere fuoco al fuoco, né per il corpo né per l'anima, almeno finché non si sia giunti all'età giusta per affrontare le fatiche: questo provvedimento servirà a tenere sotto controllo il focoso temperamento dei giovani. In seguito, *[B]* fino ai trent'anni, potranno gustare il vino, ma con moderazione, nel senso che a un giovane è fatto assoluto divieto di bere oltre misura fino a ubriacarsi. Una volta compiuti i quarant'anni e ammessi a partecipare

ai banchetti comuni, sarà concesso di chiamare tutti gli dèi e anche di invocare lo stesso Dioniso perché presenzi a questa che per i vecchi è ad un tempo una cerimonia e un divertimento. E d'altra parte, fu proprio tale dio che diede agli uomini il vino, perché con il suo benefico potere fosse rimedio alla durezza della vecchiaia. In tal modo noi possiamo ritornar giovani e per il fatto di dimenticarci delle afflizioni *[C]* l'indole del nostro animo, da dura qual era si addolcisce, come avviene per il ferro posto ad arroventare sul fuoco, che in tale stato si plasma senza difficoltà.

Ebbene, in queste condizioni di spirito ogni uomo non sarebbe in primo luogo più disponibile, e, diciamo meglio, meno timoroso a lasciarsi andare al canto - anzi, come già si è ripetuto più volte, all'incantesimo -, quando ciò avvenga non alla presenza di una gran folla, ma di un numero misurato di persone, tutte amiche fra loro, senza neanche un estraneo?

CLINIA - Certamente.

ATENIESE - Allora il modo che ho appena illustrato per spingere costoro ad unirsi a noi nel canto potrebbe non essere *[D]* per nulla sconveniente.

CLINIA - Per nulla.

Che cosa si intende per sano piacere

ATENIESE - Ma con quale voce e quale musica[66] canteranno questi uomini? Non è evidente che ci vorrà qualcosa di adatto a loro?

CLINIA - Come no?

ATENIESE - E qual è dunque il genere che si adatta a uomini divini: forse quello dei cori?

CLINIA - Ma, forestiero, non ne conosciamo di diversi e non potremmo intonare nessun altro tipo di canto se non quello a cui siamo abituati per averlo appreso nei cori.

ATENIESE - È naturale, perché in verità non avete ancora fatto esperienza del più bello dei canti. *[E]*

Voi vivete in un regime da caserma e non in una società urbana come quella di chi abita nelle Città, e avete una gioventù in tutto simile ad una mandria di puledri, condotta al pascolo a stretti ranghi. Nessuno di voi si sognerebbe di tirare fuori il proprio figliolo dal gruppo dei compagni, quando ancora è selvatico e irritabile per affidarlo in privato, starei per dire ad uno stalliere, che lo educhi strigliandolo e addomesticandolo, insomma mettendo in atto tutte quelle arti necessarie all'allevamento di giovani che non siano destinati a diventare solo buoni *[667 A]* soldati, ma anche capaci amministratori di Città e Stati. Una tale gioventù all'inizio[67] l'abbiamo definita come più combattiva dei combattenti di Tirteo[68], anche se in ogni caso non stimerà mai il coraggio come la somma virtù, ma come quella che viene al quarto posto, sia in relazione alla sfera privata che a quella pubblica nel suo complesso.

CLINIA - Non capisco proprio, ospite, perché tu ti ostini a disprezzare i legislatori.

ATENIESE - Amico mio, ammesso pure che lo faccia, lo faccio senza accorgermene. Comunque, se volete, andiamo oltre, dove ci conduce il ragionamento. Se, dunque, possediamo una Musa che è più bella di quella dei cori e di quella che si esibisce *[B]* nei teatri pubblici sforziamoci di assegnarla a siffatte persone che, come abbiamo detto, si vergognano dell'altra e invece cercano di avere parte di questa, proprio per la sua straordinaria bellezza[69].

CLINIA - Certamente.

ATENIESE - In primo luogo per ogni realtà che abbia la caratteristica d'essere piacevole si danno i seguenti tre casi: o questo stesso diletto, ed esso

solo, è l'elemento di maggior valore, o la cosa ha in sé un suo valore di perfezione, oppure rivela una qualche utilità. Così, ad esempio, io posso dire che al cibo e alla bevanda e ad ogni alimento segue quel tipo di diletto che si definisce piacere. Quanto invece *[C]* alla perfezione e alla utilità, l'intrinseca perfezione è costituita da quello che fra i cibi in uso abitualmente chiamiamo salutare.

CLINIA - D'accordo.

ATENIESE - Ma anche all'apprendimento segue un certo gusto, direi un certo piacere, ma la perfezione di questo e la sua utilità, insomma quello che ha in sé di bello e di buono, consiste nella piena acquisizione della verità.

CLINIA - È proprio così.

ATENIESE - E che dire delle arti imitative in rapporto alla produzione di copie?[70] *[D]*

Posto che esse producano come effetto un certo genere di piaceri, non sarebbe senz'altro giusto chiamare questo sentimento, quando si verifica, col nome di diletto?

CLINIA - Sì.

ATENIESE - Però, in senso generale, la perfezione di queste arti dipende dall'uguaglianza nella forma e nelle proporzioni, piuttosto che dal piacere che sanno suscitare.

CLINIA - Esatto.

ATENIESE - Dunque, sulla base del piacere sarà ragionevole giudicare solo quei fatti che, una volta realizzati, non presentano alcuna utilità, né verità, né somiglianza *[E]* e neppure alcun danno, ma sono finalizzati solo a questo sentimento, intendo dire al diletto che è un effetto degli altri caratteri. Tale diletto può ben chiamarsi piacere quando non sia a sua volta seguito da nessuna delle qualità di cui si è detto.

CLINIA - Tu parli del sano piacere.

ATENIESE - Certo, e dico che esso stesso è divertimento quando non comporta alcun danno o vantaggio che meriti considerazione e attenzione.

CLINIA - Quello che dici è la pura verità.

Criteri generali per valutare un'opera d'arte

ATENIESE - Dunque, a partire dalle cose dette, noi riteniamo che ogni forma di imitazione non potrà essere minimamente giudicata sulla base del piacere e dell'opinione non veritiera, ma dovrà esserlo soprattutto sul criterio della verità e solo della verità. *[668 A]* E del resto così avviene per ogni valutazione dell'uguaglianza, dove la definizione di un rapporto non dipende dal gusto e dall'opinione di qualcuno, ma se è uguale è uguale, se è simmetrica è simmetrica, e ciò senza possibilità di eccezione.

CLINIA - Certamente.

ATENIESE - E allora non dobbiamo forse sostenere che anche la musica è un'arte rappresentativa e imitativa?

CLINIA - Perché no?

ATENIESE - Di conseguenza non potremmo accettare il ragionamento di chi pretende di giudicarla con il metro del piacere e neppure ne andremo in cerca, ritenendola *[B]* qualcosa di serio - sempre posto che esista una musica seria - e invece cercheremo quella musica che raggiunge la somiglianza nella raffigurazione del bello.

CLINIA - È assolutamente vero.

ATENIESE - E, dunque, è logico che chi è alla ricerca del canto più bello non debba cercare la musa più piacevole, ma quella più giusta, perché, come si diceva[71], la giustezza di una imitazione consiste nell'essere tale e quale è l'oggetto imitato.

CLINIA - Come no!

ATENIESE - Ognuno, dunque, dovrà convenire che nel campo della musica ogni realizzazione si riduce a

un fatto di imitazione *[C]* e raffigurazione. E non è forse vero che su tale affermazione si possono trovare d'accordo proprio tutti, dai poeti agli spettatori, e anche gli attori?

CLINIA - Certamente.

ATENIESE - Pertanto, a mio giudizio, per non correre il rischio di sbagliare, bisogna che ognuno conosca riguardo a ciascun prodotto artistico come esattamente esso deve essere, perché se non si conoscesse né l'essenza, né lo scopo che si propone e neppure l'oggetto di cui è copia, difficilmente si potrebbe valutare se il suo fine è stato raggiunto o mancato.

CLINIA - Indubbiamente sarebbe davvero difficile. *[D]*

ATENIESE - Ma chi non possiede un retto criterio di valutazione potrebbe mai decidere che questo è bene e quest'altro è male? Certo, così non sono molto chiaro, ma forse, esprimendomi in quest'altro modo sarò più convincente.

CLINIA - E come?

ATENIESE - Per noi uomini le rappresentazioni visive sono infinite.

CLINIA - Esattamente.

ATENIESE - E se uno non conoscesse le realtà che sono modelli di queste rappresentazioni sarebbe forse in grado di giudicare se esse sono ben fatte? Voglio dire, ci sembra possibile che chi non ha la minima idea dell'animale rappresentato possa riconoscere, per esempio, l'adeguatezza delle proporzioni del suo corpo e *[E]* della disposizione delle parti, il loro numero e il loro reciproco rapporto, insomma l'equilibrio strutturale anche per ciò che concerne i colori e le forme, oppure, al contrario, che sappia giudicare se tutti questi elementi sono riprodotti all'insegna della confusione?

CLINIA - E come potrebbe?

ATENIESE - Se noi invece sapessimo che il modello del quadro e della scultura è un uomo e che l'arte ha saputo coglierne tutte le parti, *[669 A]* i colori e le forme, per il fatto stesso di conoscere ciò, non saremmo anche assolutamente in grado di giudicare se l'opera è ben eseguita, oppure se si è perduta la sua bellezza?

CLINIA - In tal caso, ospite, oserei dire che noi tutti avremmo potuto riconoscere la bellezza dell'opera d'arte[72].

ATENIESE - Quello che dici è la pura verità. E allora chi desidera essere un giudice autorevole nei confronti di ogni arte raffigurativa, non importa se grafica o musicale, o di ogni altro genere, dovrà possedere queste tre cognizioni: innanzi tutto *[B]* la conoscenza dell'oggetto reale, poi quando una raffigurazione possa dirsi corretta e in terzo luogo se le rappresentazioni – siano esse fatte per il tramite delle parole, dei canti o dei ritmi - siano state ben eseguite.

CLINIA - Sembra proprio che sia così.

Bisogna che gli anziani conoscano fini e tecniche della coreutica

ATENIESE - Non ci sottrarremo, tuttavia, al compito di evidenziare la difficoltà connessa al problema della musica che è il seguente. Siccome la musica è la più celebrata delle arti raffigurative, rispetto a tutte queste richiede da parte nostra una maggiore prudenza nel giudizio, perché in tal campo un semplice errore avrebbe conseguenze gravissime, *[C]* piegando impercettibilmente l'uomo verso costumi malvagi, per il fatto che i poeti comuni valgono assai meno di quelli che sono interpreti autentici dell'ispirazione delle Muse.

Le Muse, infatti, non commetterebbero mai l'errore di pronunciare parole virili con voce o intonazione da donna, o di adattare canti e figure da uomini liberi a ritmi da servi e da

schiavi; ma neanche sovrapporrebbero a ritmi e figure degni di liberi cittadini parole o canti di natura opposta. Inoltre, mai fonderebbero in concerto *[D]* urla di animali, voci di uomini, suoni di strumenti musicali e rumori di ogni genere, con la pretesa di riprodurre una sola realtà. I nostri poeti, invece, mescolando e ponendo a caso tutti questi elementi si guadagnerebbero lo scherno di quegli uomini a cui Orfeo[73] attribuisce la sorte di avere l'età matura per il godimento. E si comportano in tal modo proprio perché vedono tutte le realtà in maniera confusa.

Come se ciò non bastasse, questi nostri poeti amano separare ritmi e figure dal canto, *[E]* mettendo in metrica il puro testo, o, viceversa, si servono di canti e ritmi senza parole, ricorrendo a degli a solo di cetra e di flauto. Ma a queste condizioni, e cioè in presenza di un ritmo e di un'armonia senza parole, è pressocché impossibile capire il senso dell'opera ed anche quale sia il modello che intende imitare e se esso sia degno di stima.

Insomma, ci si deve rendere conto una volta per tutte che è ben rozza questa mania di saltare le pause del canto per accelerarne il ritmo, e questo amore sviscerato per l'imitazione dei versi degli animali, e l'uso del flauto e *[670 A]* della cetra slegato dalla funzione di accompagnamento della danza e del canto, perché il ricorso a questi due strumenti da soli vale come pura esibizione e non come espressione d'arte.

Ecco dunque come stanno le cose.

Noi, però, non cerchiamo quello che i trentenni e le persone sopra i cinquant'anni devono evitare in fatto di musica, ma ciò che devono fare. Anzi, stando alle premesse, a me sembra che il ragionamento esplicitamente richieda che i cinquantenni siano esperti *[B]* nella coreutica ancor più di quelli a cui tocca cantare. È necessario, infatti, che abbiano una particolare conoscenza, un particolare orecchio per i ritmi e l'armonia, altrimenti come potranno riconoscere la perfezione dei canti, quando è consigliata l'armonia dorica e quando no, e se il poeta sa o non sa accordarle col giusto ritmo?[74]

CLINIA – Assolutamente non potrebbe.

ATENIESE – È davvero ridicola tutta quella gente che per il solo fatto di essere stata indotta a cantare nel coro e a muoversi a ritmo presume di saper distinguere la bellezza dell'armonia e del ritmo dal suo contrario *[C]* e che fa ciò senza la minima conoscenza dei singoli componenti della coreutica. In effetti, è evidente che un canto è ben eseguito quando ha tutto quello che gli serve per essere tale e invece è mal fatto quando ha in sé elementi inadatti.

CLINIA – Non può che essere così.

ATENIESE – E dunque, lo ribadiamo, se uno neppure conosce quali siano gli elementi dell'arte corale, come potrà riconoscere la perfezione in ciascuno di essi?

CLINIA – E con quale mezzo lo potrebbe?

ATENIESE – E così, a quanto sembra, per la seconda volta ci imbattiamo in questa considerazione: che i cantanti che noi invitiamo a esibirsi *[D]* e che quasi vorremmo costringere a cantare di buon grado, devono, oserei dire necessariamente, avere attinto ad un livello di educazione sufficiente per poter seguire ciascuna cadenza ritmica e accordo melodico, onde riuscire a scegliere, attraverso l'individuazione di armonie e ritmi, quelli che sono adatti a gente della loro età e della loro levatura morale. In tal caso il canto sarà per loro fonte di inattesi e innocenti piaceri ed essi stessi *[E]* si porranno per le giovani

generazioni come esempio di un corretto amore per le buone abitudini.

Ora, una educazione di tal natura li avrebbe condotti a livelli di competenza superiori a quelli che sono alla portata della massa e addirittura degli stessi poeti. E infatti non è per nulla necessario che il poeta sia in possesso della terza cognizione che deve avere il critico d'arte - ovvero della capacità di riconoscere se l'imitazione è o non è ben fatta -, ma in un certo senso gli basta saper distinguere gli elementi dell'armonia e del ritmo. Questi nostri anziani, invece, devono possedere tutte e tre le cognizioni, se vogliono riuscire ad attribuire il primo e il secondo posto in fatto di bellezza ed essere a un tempo polo d'attrazione per i giovani nella prospettiva della virtù. *[671 A]*

In tal modo il nostro discorso ha espresso quanto meglio è possibile ciò che già dal principio si era proposto, ossia di comunicare e motivare con le giuste parole il sostegno fornito al coro di Dioniso. Si tratta ora di vedere se è riuscito nell'intento. Fin dall'inizio noi abbiamo dato per scontato che si verificasse quanto ora diciamo: *[B]* cioè che una tale compagnia di bevitori fatalmente si sarebbe fatta tanto più chiassosa, quanto più avanti si fosse spinta con le libagioni.

Nel coro di Dioniso i saggi anziani guidano le libagioni

CLINIA - Necessariamente.

ATENIESE - In queste condizioni ognuno, sollevato nel morale, si sente più leggero e allegro, parla ormai senza freno e nel far ciò non sente neppure i richiami dei vicini tanto è convinto di saper badare a se stesso e anche agli altri.

CLINIA - È proprio così.

ATENIESE - E non avevamo anche detto[75] che in tali circostanze le anime dei bevitori fondono come il ferro e per ciò si fanno più malleabili e ritornano allo stato infantile sì da risultare *[C]* facile oggetto di educazione nelle mani di chi può e sa formarle e plasmarle appunto come fossero in giovane età?

E un siffatto plasmatore non è il medesimo di cui prima parlavamo, cioè il buon legislatore il quale ha il dovere di fissare per i convitati delle regole capaci di trasformare quell'individuo baldanzoso, arrogante e impudente oltre ogni dire, insofferente all'ordine, irrispettoso delle precedenze quando si tratta di tacere o di parlare, o di bere o di recitare, in una persona dalle intenzioni tutt'affatto contrarie?

Queste leggi poi, ispirandosi a un principio di giustizia non dovrebbero anche riuscire a inculcare come antidoto a quella insinuante e degenerata forma di coraggio *[D]* il più bel genere di paura, ossia il divino timore, che siamo soliti definire senso del pudore e vergogna?

CLINIA - Direi proprio di sì.

ATENIESE - Come garanti e responsabili di queste leggi avremo persone imperturbabili e così saranno proprio i sobri a far da guida ai non sobri. E d'altra parte, senza l'aiuto di costoro combattere l'ubriachezza sarebbe impresa ancor più ardua che affrontare dei nemici, essendo privi di guide che siano padrone di sé. In tal senso, chi non sa piegare la propria volontà alle disposizioni di questi capi e *[E]* di questi maestri del coro di Dioniso - i quali appunto sono le persone al di sopra dei sessant'anni - si meritano un disprezzo uguale, se non peggiore, a quello che tocca a chi disobbedisce ai comandanti di Ares.

CLINIA - Giusto!

Il vino come medicina dell'anima e del corpo

ATENIESE - E, dunque, se l'ubria-

chezza fosse di tale genere e tale fosse il divertimento, non è forse vero che i nostri bevitori ne avrebbero un gran bel giovamento e che si lascerebbero più amici di prima, e non come ora che siamo divisi da ostilità? *[672 A]* E ciò grazie al fatto d'aver condiviso in obbedienza alle norme tutta questa compagnia in cui i sobri guidano i non sobri?

CLINIA - Senz'altro; però la riunione deve essere proprio come tu ora dici.

ATENIESE - Dunque, stiamo attenti a non disprezzare così alla leggera questo particolare dono di Dioniso, quasi fosse un male indegno di essere ammesso nella Città. E d'altra parte, ci sono molti altri pregi che si potrebbero elencare, ma si ha timore di farlo, dato che perfino del dono più grande che ci è offerto si teme di parlare alla moltitudine, dato che la gente è portata *[B]* a travisarne il senso e a non comprenderne il significato.

CLINIA - Di quale dono parli?

ATENIESE - C'è un racconto, una diffusa voce popolare, che narra come la matrigna Era avesse inibito le facoltà razionali dell'anima di Dioniso e che questi per vendetta suscitò il furor bacchico e quelle danze scomposte del coro[76]. Ecco spiegato il motivo e il fine per cui ci è stato donato il vino.

Io però lascio questo genere di racconti a chi ha la presunzione di saper parlare sul conto degli dèi, perché da parte mia so con certezza *[C]* che nessun essere vivente ha nel momento della nascita la stessa mente che possiederà quando avrà raggiunto la maturità. In tal modo, per tutto il periodo in cui non ha ancora raggiunto il livello normale di intelligenza è completamente privo di senno, grida senza motivo e non fa neppure in tempo a porsi ritto sulle gambe che già si mette a saltare senza la minima prudenza.

Ebbene, non vi ricordate che furono proprio questi i principi che abbiamo attribuito alla musica e alla ginnastica?

CLINIA - Ce lo ricordiamo, come no!

ATENIESE - E poi abbiamo anche aggiunto che tali principi hanno procurato *[D]* a noi uomini il senso del ritmo e dell'armonia e che i veri responsabili di ciò furono fra gli dèi Apollo, le Muse e Dioniso.

CLINIA - Certamente.

ATENIESE - Eppure, stando alla versione degli altri il vino è stato dato agli uomini come una punizione, per privarli del senno. Noi, invece, da parte nostra, lo consideriamo in un modo del tutto opposto, e cioè come una medicina indicata per la salute e la vigoria del corpo e per acquisire il senso del pudore nell'anima.

CLINIA - Ospite, sei riuscito pienamente nell'intento di ricordarci il discorso di prima[77]. *[E]*

Accenno alla ginnastica come componente della coreutica

ATENIESE - E con ciò la prima metà della trattazione sul tema della coreutica può dirsi completata. L'altra metà starà a noi decidere se tralasciarla o portarla a termine.

CLINIA - Ma di che parli? E poi come puoi distinguere una metà dall'altra?

ATENIESE - Noi abbiamo ricondotto la coreutica nel suo insieme alla totalità dell'educazione[78]. In quest'arte, però, alla parte che riguarda la voce ineriscono i ritmi e le armonie.

CLINIA - Sì.

ATENIESE - Quella parte che riguarda il movimento del corpo ha in comune con l'andamento della voce il ritmo, ma ha la figura della danza come riferimento specifico; *[673 A]* mentre la forma tipica della voce è la melodia.

CLINIA - È verissimo.

ATENIESE – Ora, non so per quale motivo abbiamo dato il nome di musica a tutto ciò che riguarda la voce intesa come veicolo di educazione alla virtù che arriva fino all'anima.

CLINIA – E sia pure.

ATENIESE – Potremmo allora definire ginnastica quella disciplina artistica che sa condurre gli esercizi fisici da noi descritti come danza di uomini in festa a un livello di raffinatezza tale da riuscire a portare con le sue movenze fino alla perfezione del corpo.

CLINIA – D'accordo. *[B]*

ATENIESE – E così, anche a proposito della musica e del fatto – peraltro già detto ed esaurientemente spiegato – che essa all'incirca costituisce la metà dell'arte coreutica, dobbiamo di nuovo porci la solita domanda: parleremo dell'altra metà, o che altro faremo?

CLINIA – Ma, amico carissimo, tu parli a Cretesi e Spartani e finora insieme abbiamo trattato solo di musica e non di ginnastica. Non riesci dunque a immaginare che cosa potrebbe rispondere un tipo come noi alla tua domanda?

ATENIESE – Mi sembra proprio che la tua richiesta sia già una eloquente risposta *[C]* e mi pare di capire che quello che tu esprimi in forma di quesito sia, come ho detto, una soluzione e anche un invito ad andare fino in fondo sul tema della ginnastica.

CLINIA – Hai capito perfettamente, e dunque regolati di conseguenza.

ATENIESE – L'impresa non è impossibile perché non è affatto difficile parlarvi di cose che ambedue ben conoscete e, del resto, l'esperienza che avete di quest'arte è molto maggiore rispetto a quella che avete dell'altra.

CLINIA – Mi pare esatto quello che dici.

ATENIESE – Dunque, a fondamento di questo divertimento sta il fatto che ogni animale ha *[D]* il naturale istinto di muoversi a scatti. L'uomo, però, come già abbiamo visto, in quanto possiede un particolare senso del ritmo, ha saputo inventare la danza e poiché la melodia già di per sé evoca e richiama alla memoria il ritmo, ecco che unendo l'una all'altra gli riuscì di generare l'arte coreutica e il diletto che essa suscita.

CLINIA – È proprio così.

ATENIESE – E diciamo pure che una parte di questa coreutica già l'abbiamo trattata; l'altra l'affronteremo per quanto è possibile in seguito.

CLINIA – D'accordo.

Conclusioni sul tema della ubriachezza

ATENIESE – Ma, innanzi tutto, *[E]* se non avete nulla in contrario, cerchiamo di guadagnare una posizione definitiva sul tema dell'ubriachezza e della sua funzione.

CLINIA – Di quale posizione parli?

ATENIESE – Uno Stato potrà trar vantaggio da tutto ciò di cui si è parlato solo a due condizioni: in primo luogo se riuscirà ad usare della già citata istituzione dei simposi con la dovuta serietà – ossia secondo leggi e ordinamenti – e con l'intento di rendere più saggi i suoi cittadini, e in secondo luogo se non eviterà di affrontare gli altri piaceri allo stesso modo e per il medesimo motivo: ossia per trovare il mezzo di dominarli. Invece, se ne userà per puro scopo di svago e chiunque potrà bere quando vuole, con chi vuole e *[674 A]* ispirandosi a una qualunque altra consuetudine, allora non potrei certo approvare che uno Stato o un singolo uomo debbano fare un consumo eccessivo di vino.

E piuttosto che all'usanza dei Cretesi e degli Spartani, mi rifarei a questa normativa dei Cartaginesi[79]: è

a tutti vietato bere il vino in guerra; durante tutto questo tempo si potrà solamente bere acqua. Nessun servo, uomo o donna che sia, può toccare vino in Città. Anche gli arconti devono astenersene *[B]* per l'intero anno in cui sono in carica e lo stesso dicasi per i piloti e i giudici nell'espletamen-to delle loro funzioni e per chi si reca a un'assemblea d'alto livello per dare il suo voto. Ancora, nessuno dovrà assaggiare il vino né di giorno - eccezion fatta per i casi di riabilitazione e di cura del corpo - né di notte, quando un uomo e una donna decidono di concepire un figlio.

E si potrebbero menzionare innumerevoli altri casi in cui chi gode di un sano intelletto e di una buona legislazione è costretto ad astenersi dal vino. *[C]*

In conseguenza di ciò, nessuno Stato si troverebbe ad aver bisogno di molti vigneti, ma, in una eventuale normativa che riguardasse l'attività agricola e il fabbisogno alimentare nel suo complesso, alla coltivazione dell'uva sarebbe in un certo senso riservata la parte più limitata e meno estesa. Ecco dunque, ospiti, la posizione definitiva che va assunta, se voi siete d'accordo, nel discorso sul vino.

CLINIA - Siamo perfettamente d'accordo.

LIBRO TERZO

Il racconto del diluvio

Il ciclico generarsi e dissolversi degli Stati

[Steph., II, p. 676 A]

ATENIESE – Dunque, diamo per scontato che le cose stiano nel modo che si è detto. Ma quale potremo dire che sia stata l'origine dello Stato? E non è forse vero che essa si lascia cogliere in modo più facile e più soddisfacente solo disponendosi in una certa prospettiva?

CLINIA – Da quale prospettiva?

ATENIESE – Da quella da cui è necessario seguire l'evoluzione degli Stati sia quando progrediscono nel senso della virtù, sia quando regrediscono nella direzione del vizio.

CLINIA – Insomma, ci vuoi dire donde si origina una tale prospettiva?

ATENIESE – Io credo che essa si perda nella notte dei tempi e proprio *[B]* nelle trasformazioni che in quei frangenti si sono verificate.

CLINIA – Che cosa intendi?

ATENIESE – Senti, sapresti tu calcolare quanti anni sono trascorsi da quando si sono formati gli Stati e da quando gli uomini sono diventati civili?

CLINIA – È tutt'altro che facile.

ATENIESE – Ma convieni che sia stato un tempo immenso e incalcolabile?

CLINIA – Questo sì.

ATENIESE – E a quanto ci risulta non furono migliaia e migliaia gli Stati che si formarono in questo lasso di tempo e altrettanti, neppur uno di meno, quelli che si dissolsero? *[C]* E non hanno forse avuto più volte e in più luoghi tutte le possibili costituzioni, divenendo da piccoli grandi e da grandi piccoli, peggiori da migliori che erano, e da peggiori migliori?

CLINIA – Non può essere stato altrimenti.

ATENIESE – Cerchiamo dunque nei limiti delle nostre capacità di cogliere la causa di queste evoluzioni, perché sarà proprio essa a rivelarci l'origine dello Stato e i motivi delle sue trasformazioni.

CLINIA – Ben detto. Dunque diamoci da fare noi tutti; tu a rendere chiaro il tuo pensiero e noi a tenergli dietro. *[677 A]*

ATENIESE – Vi sembra che gli antichi racconti racchiudano in sé un nucleo di verità?

CLINIA – Ma quali racconti?

ATENIESE – Quelli che parlano della ciclica distruzione della razza umana a causa di cataclismi, epidemie e altre sciagure, al seguito delle quali essa si sarebbe ridotta a pochi individui[80].

CLINIA – Ognuno riterrebbe verisimile un tale racconto.

ATENIESE – Fra tutte queste distruzioni scegliamone dunque una, quella che, a suo tempo, è stata determinata da un diluvio[81].

Le prime forme di società

CLINIA – E quale idea dovremmo farci di questa? *[B]*

ATENIESE – Possiamo ipotizzare che i sopravvissuti fossero dei pastori d'alta montagna che trovarono scampo sulle vette dei monti e che per questo furono destinati a diventare fiammelle dell'umanità.

CLINIA – È logico.

ATENIESE – Ed è anche logico

pensare che gente di tal genere fosse all'oscuro delle altre arti e anche di quelle trame e macchinazioni che gli uomini delle Città escogitano gli uni ai danni degli altri, mossi dall'avidità e dalla rivalità.

CLINIA - È probabile. *[C]*

ATENIESE - Facciamo, dunque, l'ipotesi che le Città costruite in pianura e sulla sponda del mare siano andate, in questo diluvio, completamente distrutte.

CLINIA - Facciamola pure.

ATENIESE - E allora dobbiamo anche supporre che ogni strumento sia andato perduto e ogni scoperta tecnica conquistata a prezzo di fatiche, e poi tutte le istituzioni politiche e ogni altra relazione che abbia avuto attinenza con l'umano sapere, tutto d'un colpo siano finite nel nulla. In effetti, caro mio, se noi ammettessimo che tutte queste cose siano rimaste da sempre nello stesso ordine in cui oggi le cogliamo, come si potrebbe avere una qualche nuova scoperta, qualsiasi essa sia? *[D]*

CLINIA - Dunque, dobbiamo credere che migliaia di volte[82] e per un numero infinito di anni tali scoperte furono perse dall'uomo, se è vero che alcune di queste non datano più di mille o duemila anni, come ad esempio quelle fatte da Dedalo[83], da Orfeo[84], da Palamede[85], da Marsia[86] nel campo della musica e poi da Olimpo[87] e da Anfione[88] per ciò che concerne la lira; e così via per tante altre scoperte da attribuirsi ad altrettanti inventori, che, per così dire, sono apparse non più tardi di ieri o ier l'altro.

ATENIESE - È un ottimo segno, Clinia, che tu abbia dimenticato una persona che ti è cara e che davvero può dirsi di ieri.

CLINIA - Parli di Epimenide?[89] *[E]*

ATENIESE - Certo, di lui. Perché, amico mio, a vostro giudizio egli superò e non di poco tutti gli altri con la sua invenzione. Anzi, voi dite proprio questo, che quanto Esiodo anticamente previde a parole, egli seppe realizzare coi fatti[90].

CLINIA - Lo diciamo, infatti.

ATENIESE - Ecco, dunque, come possiamo immaginare le condizioni dell'umanità ai tempi della grande distruzione: una terribile solitudine, inimmaginabile; deserti estesi a perdita d'occhio; carcasse di animali di ogni genere e forse qualche mandria di buoi e gregge di capre, per puro caso scampati alla morte in qualche anfratto. Furono questi i rari armenti che essi portavano al pascolo e che allora *[678 A]* in quegli inizi permisero loro di sopravvivere.

CLINIA - È così.

L'innocenza e l'arretratezza degli uomini primitivi

ATENIESE - Ma dello Stato, della costituzione, della legislazione che sono l'oggetto della nostra ricerca, siamo davvero convinti che sia rimasto, non dico tanto, ma almeno la memoria?

CLINIA - Niente affatto.

ATENIESE - Bisogna allora credere che Città, costituzioni, arti e leggi, insomma, tutto il gran male e il gran bene che oggi esiste, derivino proprio da quella realtà superstite e da nient'altro?

CLINIA - Che cosa intendi dire? *[B]*

ATENIESE - Possiamo davvero credere, meraviglioso amico, che gli uomini di quel tempo, per il fatto di non avere avuto conoscenza dei molti beni che offre la Città e pure dei molti mali, abbiano potuto maturare una completa esperienza della virtù e del vizio?

CLINIA - Dici bene, e da parte nostra facciamo tesoro delle tue parole.

ATENIESE - E allora, non è forse vero che con il passare del tempo e col crescere dell'umanità, ogni cosa si sia

evoluta verso lo stadio attuale dello sviluppo?

CLINIA - Verissimo.

ATENIESE - Certo, non tutto d'un colpo, ma a piccoli passi e in un tempo estremamente lungo. *[C]*

CLINIA - È logico credere che le cose siano andate proprio in questo modo.

ATENIESE - E sì, tanto più che, io penso, tutti mantenevano una viva paura a scendere dai luoghi elevati alla pianura.

CLINIA - Come no?

ATENIESE - E, inoltre, non ritenete che in quei tempi la stessa scarsità di uomini avesse reso i superstiti particolarmente desiderosi di incontrarsi, tanto più che i mezzi di trasporto che rendevano possibili i viaggi per terra e per mare erano, per così dire, quasi tutti persi, insieme con le tecniche per produrli?

Per tale motivo credo proprio che le possibilità di associarsi per quegli uomini fossero praticamente nulle. Anche il ferro, *[D]* il bronzo e tutti i metalli erano scomparsi, confusi in una specie di magma che rendeva difficile estrarli in forma pura, tenuto anche conto della esigua disponibilità di alberi da taglio. E se pure un qualche strumento sui monti si fosse salvato, consumandosi nell'uso, in breve sarebbe diventato inservibile, senza la possibilità di essere sostituito, almeno finché la tecnica della fusione dei metalli non avesse nuovamente fatto la sua comparsa fra gli uomini.

CLINIA - E come?

ATENIESE - Dopo quante generazioni pensiamo che ciò sia avvenuto? *[E]*

CLINIA - Certo moltissime.

ATENIESE - E allora anche quelle arti che si servono del ferro, del bronzo e di tutti gli altri metalli per dar forma ai loro prodotti, dovettero sparire per tutto questo tempo e anche oltre.

CLINIA - Sicuramente.

L'assenza di ricchezza e povertà era garanzia di pace e giustizia

ATENIESE - Così in molti luoghi e durante questo periodo non ci fu più traccia né di guerre né di sedizioni.

CLINIA - E come mai?

ATENIESE - Innanzi tutto quella gente era legata da affetto e da amicizia perché si sentiva sola e poi il cibo non era motivo di contesa. *[679 A]* Tranne rare eccezioni, nei momenti iniziali c'erano pascoli in abbondanza, e i pascoli a quei tempi costituivano una fonte primaria di sostentamento. Non mancavano neppure latte e carne e la caccia forniva cibo abbondante e pregiato. Inoltre, gli uomini di allora potevano ampiamente disporre di vesti, di coperte, di abitazioni, di stoviglie da cucina e di vasi. Infatti, l'arte della ceramica e quella tessile non utilizzano il ferro e ambedue *[B]* ci furono date in dono da un dio perché fornissero quei tali mezzi di sussistenza che permettessero all'umanità, quando fosse incappata in quei momenti critici di cui si è detto, di serbare almeno una possibilità di crescita e di sviluppo. Per questo i primi uomini non erano del tutto poveri, e la povertà non li aveva ancora resi ostili gli uni agli altri.

Ma non si può dire neppure che fossero ricchi, perché nelle condizioni in cui si trovavano erano privi di oro e di argento. E in una società in cui non c'è posto né per la ricchezza né per la povertà quasi sempre si trovano i costumi più nobili; qui, infatti, non c'è *[C]* forma di violenza e di ingiustizia e neppure sorgono rivalità e invidie.

Quella gente, dunque, era buona per i motivi espressi, ma anche per quella che va sotto il nome di sempli-

città d'animo. E proprio grazie a questa semplicità ciò che sentivano definire come buono e cattivo lo tenevano per vero e ad esso si conformavano, per il semplice fatto che, a differenza di ciò che accade ai nostri giorni, nessuno per malizia sapeva subodorare l'inganno, e, non dubitando in alcun modo dei dogmi relativi agli dèi e agli uomini, su questi regolavano la loro vita. Per tal motivo una siffatta umanità era in tutto corrispondente alla descrizione che ne abbiamo fatto. *[D]*

CLINIA – Sia io che l'amico qui presente siamo d'accordo con te.

ATENIESE – Dunque, si può dire che molte generazioni di uomini vissero nel modo suddetto e, pur essendo meno progredite di quelle precedenti al diluvio e di quelle a noi contemporanee e anche meno esperte in tutte le altre arti che si sarebbero formate (pensiamo alle diverse arti che si sarebbero sviluppate e in particolare alla strategia oggi applicata alle battaglie navali e campali e alle arti della contesa ristret-ta ai confini della propria Città, quelle che, distinguendosi in processi e sommosse, cercano, rispettivamente con le parole e *[E]* coi fatti, di escogitare tutti i mezzi possibili per fare danno e ingiustizia al prossimo), furono certamente più morigerate e valorose e, perché no, anche più temperanti e in assoluto più giuste. E la causa di ciò già l'abbiamo illustrata.

CLINIA – Dici bene.

La prima forma di governo: il patriarcato

La testimonianza di Omero

ATENIESE – Ora, quanto abbiamo sostenuto e quanto aggiungeremo in seguito ha come scopo quello di conoscere quale necessità ebbero questi popoli di darsi *[680 A]* delle leggi e quale fu il loro legislatore.

CLINIA – Certo, hai detto bene.

ATENIESE – In ogni modo, uomini di tal fatta non avevano bisogno di legislatori, perché, date le circostanze, non ne sentivano affatto la necessità, tanto più che la gente che viveva in quella fase dello sviluppo dell'umanità non conosceva la scrittura, ma conformava la propria vita ai costumi e alle leggi patrie tramandate oralmente[91].

CLINIA – Può essere.

ATENIESE – Ma anche questo stato di cose deve considerarsi come una forma di costituzione.

CLINIA – E quale? *[B]*

ATENIESE – Mi sembra che tutti definiscano quella forma di governo che era in vigore a quei tempi – ma che ancora oggi sopravvive in molti luoghi, presso i Greci e i Barbari – col nome di patriarcato. È questa la medesima forma che Omero attribuisce alla società dei Ciclopi, descrivendola nei seguenti versi: *Per loro non c'è un'assemblea deliberante né leggi, / ma vivono sulle vette di alti monti / in grotte profonde. Ciascuno poi esercita la propria potestà [C] / su figli e mogli e nessuno si cura degli altri*[92].

CLINIA – Direi che questo vostro poeta sia stato davvero abile. Ci siamo già imbattuti in altri suoi versi di alto livello. Non molti, però, perché noi Cretesi abbiamo scarsa dimestichezza con i poemi stranieri.

MEGILLO – Noi, invece, ne abbiamo molta e riteniamo che Omero sovrasti gli altri poeti del suo genere anche se per lo più non descrive i costumi di vita degli Spartani, *[D]* ma piuttosto quelli degli Ionici. In ogni caso, sembra che la sua testimonianza vada a favore del tuo discorso, in quanto egli per via di miti riconduce la condizione degli uomini primitivi alla loro natura selvaggia.

ATENIESE – Certo lo supporta e per ciò noi prendiamola come indicazione che possono effettivamente esiste-

re forme di governo di tal fatta.

CLINIA - D'accordo.

Le condizioni che determinarono il patriarcato

ATENIESE - Le condizioni ideali perché sorgano queste forme di società si verificano quando la gente è costretta a vivere dispersa in singole comunità e in famiglie dalle gravi conseguenze dei cataclismi. *[E]* In tali circostanze il potere è esercitato dalla persona più anziana, grazie alla investitura ricevuta dal padre o dalla madre. Tutti gli altri seguono costui come uno stormo di uccelli e, insieme, formano un unico gregge, perché sono proprio i loro padri a dettare legge e ad esercitare la più giusta delle sovranità.

CLINIA - Certamente.

Lo Stato aristocratico-monarchico

Dalla società familiare alle prime forme di Stato tribale

ATENIESE - In seguito essi si aggregano in comunità sempre più vaste, formando Stati più estesi e sviluppando alcune forme di agricoltura alle prime falde dei monti. Per far ciò, costruiscono come difesa dalle fiere *[681 A]* dei recinti murari dell'altezza di una siepe, edificando una sola casa comune.

CLINIA - È probabile che così sia avvenuto.

ATENIESE - E quest'altro che sto per dirti non è forse altrettanto probabile?

CLINIA - Di che si tratta?

ATENIESE - Tali comunità maggiori crescono per aggregazione delle più piccole e più originarie e ciascuna di queste ultime è presente in quella più grande, serbando, a seconda del gruppo familiare, il proprio membro anziano come capo *[B]* e pure i suoi specifici costumi, per il fatto di aver fissato dimora per suo conto lontano dagli altri. D'altra parte, siccome i capostipiti e gli educatori erano diversi gli uni dagli altri, anche i costumi religiosi e civili risultavano tali: più raffinati quando gli avi erano stati più raffinati e più rudi quando gli avi erano più rudi. Ecco dunque realizzarsi quello che si diceva e cioè il fatto che ciascun gruppo, avendo formato i suoi figli e i figli dei suoi figli secondo particolari scelte di vita, veniva a costituire la collettività più vasta, mantenendo le proprie leggi.

CLINIA - Come no?[93] *[C]*

L'origine delle leggi

ATENIESE - Ma da quanto si è detto risulta anche ovvio che ciascun gruppo privilegiava le proprie leggi, sottovalutando le altre.

CLINIA - Senza dubbio.

ATENIESE - Chi lo direbbe? Siamo risaliti all'origine delle leggi e neppure ce ne siamo accorti.

CLINIA - È proprio così.

ATENIESE - A questo punto, fra tutti coloro che hanno formato una comune società fu necessario eleggere alcuni, i quali, fatta una ricognizione delle leggi di ciascun gruppo, le *[D]* esposero con chiarezza ai capi responsabili dei popoli investiti di funzioni regali, dando loro l'opportunità di scegliere, nell'interesse comune, quelle leggi che più li convincevano.

A questi toccherà poi il nome di legislatori.

In seguito, però, vennero insediati anche i magistrati, i quali trasformarono in una sorta di aristocrazia, se non addirittura di monarchia, quelle forme di patriarcato. E così, in un tal regime si amministrarono i nostri avi in quel determinato periodo dell'evoluzione della società.

CLINIA - Date le premesse, le cose devono essere andate proprio così.

L'età di Ilio e degli Achei

Ulteriori testimonianze di Omero

ATENIESE – Come terza potremmo menzionare quella struttura politica che combina in sé ogni forma e carattere di costituzione e Stato.

CLINIA – E quale è mai? *[E]*

ATENIESE – Quella che anche Omero ha collocato dopo la seconda, attribuendole appunto il terzo posto. Ecco le parole esatte del poeta: *Fondò Dardania, dal momento che la sacra Ilio / ancora non era stata costruita nella pianura, Città d'uomini votati alla morte, / ma allora essi ancora abita-vano alle pendici del monte Ida ricco di sorgenti*[94]. *[682 A]*

Omero, dunque, compone questi versi e quelli sui Ciclopi per suggerimento divino e senz'altro riproducendo fedelmente la natura delle cose, per il fatto che i poeti sono di per sé di natura divina, uomini capaci di comporre versi per l'ispirazione di un dio, sicché con la mediazione delle Grazie e delle Muse ogni volta colgono secondo verità l'avverarsi degli eventi[95].

CLINIA – Proprio così.

ATENIESE – Proseguiamo allora nell'esposizione di questo mito che ora prende la nostra attenzione, perché ho l'impressione che da esso verranno altre indicazioni utili per il nostro progetto di ricerca. Non val forse la pena di tentar l'impresa? *[B]*

CLINIA – Non c'è il minimo dubbio.

ATENIESE – Dunque, diciamo noi, scesi dai monti e giunti in una vasta e ridente pianura, fondarono Ilio su un colle non tanto alto e ricco di acque che scendevano dall'alto del monte Ida[96].

CLINIA – Così almeno vuole la tradizione.

La perdita della memoria del diluvio

ATENIESE – Ora, il fatto che essi costruissero la loro Città *[C]* proprio nei pressi di numerosi fiumi che scendevano dai monti, confidando nella limitata altezza di alcune colline, dimostra che imprevedibilmente persero memoria del diluvio di cui parliamo.

CLINIA – Certo, ma bisogna considerare che era trascorso un tempo assai lungo da quella sciagura.

ATENIESE – E non escludo che col crescere dell'umanità molte altre Città si andassero fondando.

CLINIA – Perché no?

ATENIESE – Ad esempio, quelle che mossero in armi contro Ilio. E si noti che forse lo fecero per mare, il che significa che ciascuna di esse si servì del mare ormai senza paura. *[D]*

CLINIA – Parrebbe di sì.

ATENIESE – E gli Achei restarono là per circa dieci anni, giusto il tempo per distruggere Troia.

CLINIA – Proprio così.

Gli Stati dorici

Il patto federativo fra Sparta, Argo e Messene

ATENIESE – Allora, in questo periodo di dieci anni in cui Ilio era stretta d'assedio non si contano i lutti che funestarono le case di ciascuno degli assedianti. Mi riferisco alla insubordinazione dei giovani, i quali, fra l'altro, non accolsero bene, né con i dovuti onori i reduci di guerra che facevano ritorno alle proprie case e Città, *[E]* al punto che in quell'occasione si lamentarono morti, eccidi e fughe in gran numero. Ora quelli che per la seconda volta furono costretti all'esilio alla fine tornarono, ma con il nome mutato: non si chiamarono più Achei, ma Dori, dal nome di Doro, il quale fu colui che li raccolse quando erano in fuga[97].

Esattamente a questo punto si riallacciano tutti i miti e i racconti che riguardano voi Spartani.

MEGILLO - Certamente.

ATENIESE - A partire da un certo momento, all'inizio del discorso sulle leggi[98], ci siamo imbattuti in una digressione relativa alla musica e all'ubriachezza. Ora eccoci di nuovo allo stesso punto di prima, quasi fosse un dio a condurvici: ma forse è solo la logica del discorso a offrirci una tale opportunità perché essa fa ritorno *[683 A]* alla fondazione dello Stato spartano che voi ritenete ben fatta e a quella di Creta, Città retta da una legislazione analoga. Però, nel divagare del ragionamento abbiamo guadagnato alcuni punti a nostro favore, grazie al fatto che si sono già affrontati certi temi inerenti alla legislazione e alla fondazione degli Stati.

Infatti, abbiamo preso in considerazione una prima, una seconda e poi una terza forma di costituzione, la successione delle quali, a nostro giudizio, per ciò che concerne la loro origine, interessa un lunghissimo periodo di tempo. Ed ecco ora presentarsi una quarta forma di governo o, se preferite, un quarto popolo, che si diede la sua prima costituzione tempo addietro, ma che ancor oggi è organizzato allo stesso modo. *[B]*

Ciò detto, cari Megillo e Clinia, se non avete obiezioni da muovere a quanto fin qui si è esposto, direi che è il caso di riprendere il discorso dall'inizio, per vedere se possiamo, dall'insieme dei dati raccolti, distinguere ciò che è ben fatto da ciò che è mal fatto in quelle istituzioni, e quali leggi sono valse a salvare ciò che effettivamente si è salvato, e quali, invece, a cancellare ciò che realmente si è perduto; oppure, per altro verso, quali cambiamenti potrebbero assicurare la prosperità di uno Stato.

MEGILLO - Se dunque, ospite, un qualche dio ci facesse formale promessa *[C]* che al nostro mettere mano per la seconda volta alla ricerca sulla costituzione, non ci toccherà di sentire discorsi di minor valore e portata di quelli finora fatti, certo da parte mia vorrei una lunga strada da percorrere insieme a voi e mi sembrerebbe insufficiente questo giorno presente che ormai è vicino al momento in cui, per volere di un dio, l'estate si muta in inverno.

ATENIESE - Dunque, questa ricerca va proprio fatta.

MEGILLO - Assolutamente.

ATENIESE - Caro Megillo, torniamo col pensiero al periodo in cui i territori di Sparta, Argo e Messene *[D]* caddero totalmente nelle mani dei vostri avi. Qualche tempo dopo, se si deve stare al racconto del mito, ad essi parve giusto dividere in tre l'esercito per fondare appunto le tre Città di Argo, Messene e Sparta.

MEGILLO - Esattamente.

ATENIESE - E il re di Argo fu Temeno, quello di Messene fu Cresfonte, mentre a Sparta regnarono Procle ed Euristene[99].

MEGILLO - Come no?

ATENIESE - E tutti i re di allora promisero solennemente il loro aiuto *[E]* se uno di questi regni fosse stato aggredito.

MEGILLO - Sì, è così.

ATENIESE - Ma, per Zeus, poco fa[100], incontrando questi temi non abbiamo forse stabilito che un regno quando si dissolve, o un governo quando cade, non vanno in rovina per responsabilità d'altri, ma per colpa propria? Oppure ce ne siamo già dimenticati?

MEGILLO - E come?

Il patto di mutuo soccorso fra le tre Città

ATENIESE - Cerchiamo di dare più consistenza al nostro argomentare. È evidente che a riportarci sulle stesse posizioni di prima è stata la riflessione casuale su alcuni fatti storici, talché in

questa nuova prospettiva noi non faremo di bel nuovo la medesima ricerca su una realtà astratta, *[684 A]* ma su qualcosa di realmente accaduto e che ha valore di verità.

Dunque, questi sono i fatti. Tre dinastie, ciascuna per proprio conto, giurarono fedeltà ad ognuno dei tre Stati sottomessi secondo leggi uguali per tutti, che esse stesse avevano stabilito in ordine all'esercizio del potere e all'obbligo dell'obbedienza: i governanti si impegnarono a non rendere più soffocante il loro potere col passare degli anni e col succedersi dei regnanti; i sudditi, invece, promisero, con l'avallo dei magistrati, di non sovvertire il potere costituito e di non affidarlo a qualche altro pretendente, almeno finché i sovrani fossero stati ai patti. *[B]* Ciascun re, inoltre, giurò di portare aiuto agli altri re e ai popoli ingiustamente trattati e così pure i popoli assicurarono il medesimo aiuto agli altri popoli e agli stessi re, se, a loro volta, avessero patito ingiustizia. O non fu così?

MEGILLO - Avvenne certo così.

ATENIESE - Dunque, a prescindere dal fatto che siano stati i re o altri a dar corpo a tali leggi, è o non è vero che nell'ordinamento di queste tre Città si trovava il bene maggiore che può esserci nelle istituzioni di uno Stato?

MEGILLO - E qual è?

ATENIESE - Che in ogni momento due Stati fossero disposti a venire in soccorso di quell'unico che avesse tradito le leggi fissate.

MEGILLO - Certamente. *[C]*

ATENIESE - Quando, infatti, la folla prende la mano ai legislatori sì da costringerli a porre leggi che raccolgano i favori del popolo e della moltitudine, è come se si volesse ordinare ai maestri di ginnastica e ai medici di curare e guarire i corpi da risanare con rimedi piacevoli.

MEGILLO - È proprio la stessa cosa.

ATENIESE - Eppure, il più delle volte c'è già da essere contenti se qualcuno riesce a restituire vigore e salute al fisico senza un eccessivo dolore.

MEGILLO - Altro che! *[D]*

ATENIESE - E dunque ci fu anche questo fatto tutt'altro che trascurabile che facilitò l'istituzione delle leggi.

MEGILLO - Quale?

I punti di forza dell'apparato militare delle tre Città

ATENIESE - Che a quei legislatori, nel momento in cui ridistribuivano secondo equità le ricchezze, non era toccata quella gravissima forma di impopolarità che ha luogo negli innumerevoli altri Stati che sono in procinto di ricevere una costituzione, non appena uno cerca di ristrutturare la proprietà terriera e di condonare i debiti, perché ha ben capito che in nessun caso sarebbe possibile una autentica uguaglianza senza questi interventi. Contro un legislatore che voglia mettere mano a una tale riforma tutti si accaniscono, *[E]* ingiungendogli di non modificare ciò che non può essere modificato; e inoltre maledicono chi vuole introdurre una nuova divisione delle terre e l'azzeramento dei debiti, a tal punto da mettere chiunque in seri problemi. Ma ai Dori anche una tale impresa riuscì facilmente, senza procurare alcun malcontento: infatti, si spartirono in spirito di amicizia la terra, né, d'altra parte, c'erano vecchi debiti di una certa consistenza.

MEGILLO - È vero.

ATENIESE - Cari miei, e allora perché la legislazione e la organizzazione politica da loro stabilite sortirono un così misero effetto? *[685 A]*

MEGILLO - Ma, con ciò, quali precisi rimproveri intendi muovere?

ATENIESE - È semplice. Che su tre Stati che c'erano, ben due presto corruppero la loro costituzione e le loro

leggi e uno solo sopravvise: il vostro.

MEGILLO – Poni un problema non facile.

ATENIESE – In questo momento bisogna che noi approfondiamo ed esaminiamo ulteriormente la faccenda, ancora dilettandoci di leggi secondo il saggio gioco dei vecchi, e intanto percorriamo senza affanno il sentiero, come stabilimmo *[B]* all'inizio del cammino.

MEGILLO – Perché no? Facciamo come tu dici.

ATENIESE – E quale altra ricerca in materia di legge varrebbe più la pena di fare, che quella relativa alle costituzioni di tali Stati? Perché abbiamo forse sotto gli occhi Città più famose e meglio organizzate di queste?

MEGILLO – Non è certo facile trovarne altre che reggano il paragone.

ATENIESE – Dunque, può ritenersi sicuro che la gente di quei tempi pensasse ad una organizzazione politica che non solo sarebbe stata in grado di assicurare la difesa del Peloponneso, *[C]* ma anche dell'intera Ellade, qualora fosse stata esposta agli affronti di popoli barbari; ad esempio, all'oltraggio di quelli che abitavano i dintorni di Ilio che, fidando nella forza degli Assiri dei tempi di Nino[101], osarono troppo e con ciò scatenarono la guerra di Troia[102]. E invero, quel che restava dell'immagine di quell'impero era ancora tutt'altro che trascurabile.

Come ancor oggi noi temiamo il Gran Re[103], così la gente di allora temeva quella ben organizzata coalizione di Stati. Oltre a ciò quei popoli avevano un particolare motivo di accusa: *[D]* la seconda distruzione della Città di Troia[104] che, in effetti, era parte integrante del loro territorio.

A fronteggiare questi avversari c'era solo l'apparato di un unico esercito diviso fra le tre Città, che sotto la guida di tre re fratelli, figli di Eracle, sembrava proprio bene organizzato e strutturato, ancor superiore a quello che aveva fatto la spedizione di Troia.

In primo luogo, in fatto di strategia, gli Eraclidi godevano di maggior fama che non i Pelopidi, e poi l'esercito stesso *[E]* pareva essere più agguerrito di quello che era andato a Troia: infatti gli Achei vincitori di Troia erano stati a loro volta sconfitti da questi Dori. E non crediamo possibile che fossero state proprio queste considerazioni a ispirare l'organizzazione militare della gente di allora?

MEGILLO – Sicuramente.

ATENIESE – Inoltre, è anche probabile che quelli ritenessero stabile questa organizzazione *[686 A]* e destinata a durare per molto tempo, sia perché insieme avevano diviso una lunga serie di fatiche e di rischi, sia perché la loro organizzazione era affidata a un'unica dinastia di re, addirittura fratelli; e, infine, anche per il fatto che si erano rivolti a molti oracoli, compreso quello di Apollo Delfo.

MEGILLO – È del tutto probabile.

ATENIESE – Ma, come è noto, queste grandi organizzazioni di allora, così promettenti, finirono nel nulla in breve tempo, tranne quella piccola parte di cui abbiamo appena detto[105] *[B]* e che corrisponde al vostro Stato, la quale, peraltro, finora non ha fatto che scontrarsi con le altre due. E pensare che se la mentalità e l'unità di azione di quei tempi fossero rimaste, avrebbero prodotto una forza militare invincibile.

MEGILLO – Come no!

ATENIESE – E allora, per quale motivo tutto ciò andò perduto? Non vale forse la pena di indagare sulle circostanze che portarono alla dissoluzione di una organizzazione così vasta e mirabile?

Motivi di debolezza degli antichi Stati

MEGILLO – Senza dubbio, perché se noi trascurassimo questi Stati di cui

ci occupiamo e guardassimo ad altri casi, difficilmente potremmo discernere quali leggi *[C]* e quali altre forme costituzionali sono in grado di salvare istituzioni politiche famose e grandi, o, all'opposto di affossarle del tutto.

ATENIESE - Dunque, fortuna vuole che noi abbiamo imboccato la via di una ricerca di grande rilievo.

MEGILLO - Certamente.

ATENIESE - Forse, mio ottimo amico, tutti gli uomini indistintamente, e anche noi in questo preciso momento, ci siamo sbagliati, credendo che quando si è alla presenza di una qualche bella realizzazione, questa sia anche capace di produrre effetti straordinari, *[D]* solo che qualcuno in un certo qual modo la sappia usare come si deve. Ma non è possibile che proprio riguardo a questo modo di argomentare noi ora non abbiamo idee chiare e conformi al vero e nelle medesime condizioni si trovino tutti gli altri, quando ragionano nel nostro stesso modo?

MEGILLO - Ma che cosa dici e a che scopo dobbiamo credere che sia stato fatto il tuo discorso?

ATENIESE - Amico mio, poc'anzi ho voluto mettere in scherzo il mio stesso punto di vista, perché in effetti, considerando l'esercito di cui parliamo, mi è sembrato di natura eccellente e, come ho detto, una vera fortuna per i Greci, se solo ci fosse stato qualcuno *[E]* in grado di usarlo come si doveva.

MEGILLO - Allora dobbiamo ritener sensato quanto hai detto e il fatto che noi gli abbiamo concesso il nostro assenso?

ATENIESE - Forse. Del resto, a mio parere, quando un uomo si imbatte in una realtà grande ed eccezionalmente dotata di forza e potenza non può sottrarsi all'idea che chi la domina, realizzando un gran numero di imprese straordinarie riuscirà a guadagnarsi la felicità, se solo saprà usare bene di uno strumento di tal fatta e di tale portata. *[687 A]*

MEGILLO - E non ha forse ragione costui? O che dici?

ATENIESE - Considera di quali fattori deve tener conto chi vuole essere nella verità, quando approva ogni situazione di questo tipo.

In primo luogo, per tornare al tema del nostro discorso, dovrà porsi la seguente domanda: quelli che allora organizzavano l'esercito, se avessero saputo strutturarlo a dovere, come avrebbero tratto vantaggio dalla situazione? Non avrebbero forse dovuto conferirgli saldezza e mantenerlo tale nel tempo, sì da lasciarli liberi, insieme coi figli, di dominare su qualsiasi altro popolo volessero, o addirittura di *[B]* imporre il loro assoluto potere su tutti gli uomini, barbari o Greci che fossero? E non sarebbero stati questi i veri motivi della lode?

MEGILLO - Senza dubbio.

ATENIESE - E lo stesso vale se uno avesse adocchiato un ricco patrimonio, titoli onorifici che danno lustro a un casato, o qualsiasi altra fortuna del genere. Non direbbe lo stesso, già prevedendo che con tali mezzi sarebbe a sua disposizione tutto ciò che desidera, o per lo meno la maggior parte, o quella più rilevante?

MEGILLO - Sembra di sì. *[C]*

ATENIESE - Allora non è forse vero il nostro discorso, quando, come fa ora, presenta un'unica aspirazione comune a tutti gli uomini?

MEGILLO - E quale sarebbe?

ATENIESE - Che la realtà si disponga secondo i progetti della propria anima, se non in tutto almeno in quelle cose che sono alla portata dell'uomo.

MEGILLO - Come no!

ATENIESE - Dunque, se ciascuno di noi, in ogni età, da giovane o da uomo maturo, avesse sempre un desiderio fisso, non è logico che fino alla fine

preghi proprio per questo?

MEGILLO - Certamente. *[D]*

ATENIESE - E pertanto noi pregheremo con i nostri cari perché essi abbiano ciò che desiderano avere.

MEGILLO - Sicuramente.

ATENIESE - Ma anche il figlio è caro al padre e uno è un giovanetto e l'altro un uomo maturo.

MEGILLO - È logico.

ATENIESE - Eppure per molte cose che il giovane si augura di ottenere il padre farà scongiuri agli dèi perché non si realizzino per nulla secondo i voti del figlio.

MEGILLO - Parli forse di un figlio ancora immaturo che esprime desideri infantili?

ATENIESE - Poniamo che un padre, non importa se vecchio o ancora piuttosto giovane, *[E]* che sia all'oscuro di ciò che è bene e giusto, preghi con passione, ponendosi nella stessa condizione di spirito nella quale si trovava Teseo nei riguardi di Ippolito che poi fece la fine che fece[106]; ebbene, pensi davvero che in tal caso un figlio, che invece sa come stanno le cose potrebbe associarsi ai voti del padre?

MEGILLO - Credo di capire quello che intendi. Se non sbaglio tu vuoi dire che non è giusto pregare o augurarsi che tutto ciò che si vuole diventi realtà. È invece assai meglio che la volontà segua docilmente la saggezza, di modo che lo Stato e ciascuno di noi si trovino a pregare e a impegnarsi per questo unico obiettivo: l'avere intelligenza. *[688 A]*

Fu l'ignoranza a determinare la caduta di Argo e Messene

ATENIESE - Esatto. E oltre a ciò affermo che il legislatore, da buon politico, deve disporre lo schema delle leggi sempre guardando a questo ideale. A tal proposito, ritornando alle cose dette all'inizio[107], mi ricordo benissimo – e nel caso lo ricordo anche a voi – quel vostro criterio secondo cui, necessariamente, il buon legislatore dispone tutta la sua opera in vista della guerra. Da parte mia io ribattevo a questa tesi che in tal maniera si invitava a disporre le leggi secondo una sola virtù, mentre le virtù sono quattro, *[B]* e che invece si sarebbe dovuto rivolgersi a ciascuna, e in modo particolare alla prima e alla sovrana delle virtù, ossia la saggezza, l'intelligenza, la capacità razionale con quell'amore e attrazione che le accompagnano.

Ma ecco che il discorso torna ancora al medesimo punto e io che sono qui a parlare non mi stanco di ripetere - se volete un po' per gioco e un po' seriamente - sempre le medesime cose di prima, e cioè che chi non ha intelletto, quando prega corre il rischio di ottenere l'esatto contrario *[C]* di quello che vuole. Se però avete l'intenzione di prendere sul serio quel che dico, fate pure, perché ora sono quasi certo che voi, sulla traccia del ragionamento appena iniziato[108] riuscirete a rendervi conto che la causa della caduta dei re e del fallimento di tutto il progetto non fu da imputarsi alla viltà, né all'imperizia dei comandanti e della truppa nel condurre la guerra, bensì alla distruzione attuata da tutti gli altri vizi e in special modo *[D]* dalla inesperienza di ciò che veramente conta nelle vicende umane. A questo punto, se lo desiderate, io farò ogni sforzo, in coerenza con la logica del discorso e nei limiti delle mie capacità, per rivelare e spiegare ad amici come voi che questa fu allora la realtà dei fatti e che neppure oggi o in futuro potrà capitare diversamente.

CLINIA - Caro ospite, lodarti a parole sarebbe fuor di luogo; assai meglio è lodarti coi fatti, seguendo con tutto l'impegno le tue parole, ed è in questo modo soprattutto che si rivela

se una lode è libera oppure no. *[E]*

MEGILLO - Ottimamente, Clinia, faremo quel che dici.

CLINIA - Dio voglia che sia così. Non hai che parlare.

ATENIESE - A questo punto, proseguendo per un altro tratto nel discorso, possiamo dire che fu proprio la più grande ignoranza a condurre alla rovina quell'impero e che ancor oggi essa produce i medesimi effetti. Ora, se le cose stanno in questi termini, il compito del legislatore dovrà essere quello di far sorgere quanta più saggezza è possibile nell'ambito dello Stato e, per converso, estirpare l'ignoranza per quanto può.

CLINIA - Senza dubbio. *[689 A]*

ATENIESE - Ma qual è l'ignoranza che potremmo definire come la peggiore? Eccola! Voi, però, vedete se ciò che sto per dirvi merita il vostro assenso.

CLINIA - Ebbene qual è?

Il potere spetta di diritto al sapiente

ATENIESE - È quella ignoranza che spinge uno non ad amare, ma a odiare ciò che gli appare buono e bello e, invece, che lo spinge ad amare e a desiderare ciò che è manifestamente brutto e ingiusto. Ora è proprio questa mancanza di coordinamento fra dolore e piacere, da un lato, e giudizio di ragione dall'altro che io definisco come l'estrema ignoranza; estrema perché va a colpire la parte più vasta dell'anima. *[B]* Sì, perché la parte che avverte il dolore e il piacere corrisponde nell'animo a ciò che è la folla o il popolo nello Stato.

Dunque, io definisco ignoranza quella condizione in cui l'anima si contrappone alla scienza, alla retta opinione e alla ragione, le quali devono avere per natura la supremazia. E lo stesso dicasi per quanto riguarda lo Stato, allorché la massa non obbedisce più alle leggi e alla legittima autorità; e pure per quanto riguarda il singolo uomo, quando magari ha in animo buoni pensieri, ma questi sono inefficaci, cosicché la realtà prende una piega tutta diversa da quella che essi prevedevano.

Ecco qual è la forma più grave di ignoranza, *[C]* quella che, a parer mio, si trova negli Stati e nei singoli cittadini e che non ha nulla a che vedere con l'ignoranza dei semplici artigiani. E questo, ospiti, lo dico nella speranza di non essere frainteso.

CLINIA - Ti capiamo, amico, ed anzi siamo d'accordo con te.

ATENIESE - Tale, dunque, sia il principio che nella forma in cui è stato esposto e formulato deve restare ben saldo: ai cittadini affetti da un tal tipo di ignoranza non bisogna lasciare il potere e anzi, essi vanno bollati per quel che sono, appunto ignoranti, e ciò anche se si comportano come dei sofisticati dialettici, allenati in tutte quelle tecniche raffinate e in quegli esercizi che conferiscono *[D]* una reale prontezza all'anima.

All'opposto, merita il titolo di sapiente chi ha caratteri contrari e questo anche se, come si dice in tali casi, non sa né leggere, né scrivere, né nuotare[109]: a costui l'autorità spetta di diritto, proprio per la sua assennatezza. E infatti, amici, senza armonia non potrebbe esserci saggezza, neppure la minima traccia. No, proprio non ci sarebbe. È vero invece che la più bella e la più grande delle armonie si definisce a giusto titolo come sapienza e di essa ciascun essere razionale ha parte. Così, chi la perde porta alla rovina la sua famiglia e, nei confronti della sua Città, anziché salvatore si rivelerà tutto l'opposto, a motivo della sua ignoranza. *[E]* Queste cose, dunque, come già si è detto, restino fissate nella forma esposta.

CLINIA - E così sia.

Chi deve obbedire e chi comandare

ATENIESE – Per necessità di cose negli Stati ci saranno sempre dominanti e dominati.

CLINIA – Come no! *[690 A]*

ATENIESE – Va bene. Ma secondo quale norma e a che titolo uno è tenuto a comandare e l'altro ad obbedire nei grandi Stati, nei piccoli e perfino nelle famiglie? Non è vero che uno di questi titoli consiste nell'essere padre e madre? E in generale, l'essere genitori non è dovunque una giusta condizione per comandare sui figli?

CLINIA – Senza dubbio.

ATENIESE – Da ciò si deduce che le persone nobili devono dominare su quelle di oscura origine. In terzo luogo da tali medesime premesse si conclude che ai più vecchi spetta di comandare e ai più giovani di obbedire.

CLINIA – Certamente. *[B]*

ATENIESE – La quarta norma dispone che obbedire tocca agli schiavi, comandare ai padroni.

CLINIA – È ovvio.

ATENIESE – Ed ecco la quinta norma: che comandi il più forte e sia sottomesso chi è più debole.

CLINIA – Certo, questo rapporto di potere non ammette eccezioni.

ATENIESE – E a detta di Pindaro il Tebano [110], è anche quello più conforme a natura, perché è diffuso fra tutti gli animali. Ma la norma più importante parrebbe essere proprio la sesta, quella che impone all'ignorante di subire l'iniziativa e all'uomo di senno di prenderla e di assumere il comando. *[C]* E questo, sapientissimo Pindaro, non può dirsi contro natura, ma perfettamente naturale, se è vero che il potere della legge per natura si fonda sulla convinzione e non sulla costrizione.

CLINIA – Dici la pura verità.

ATENIESE – Citando un settimo genere di comando caro agli dèi e affidato alla fortuna, noi ci spingiamo a trattare dell'estrazione a sorte, per la quale chi ha la fortuna dalla sua comanda e chi non l'ha si ritira e si sottomette. E questo, a nostro giudizio, è un modo di procedere assolutamente lecito.

CLINIA – Giustissimo. *[D]*

La perdita della giusta misura causò la fine di Argo e Messene

ATENIESE – Prendiamo uno che alla bell'e meglio si accinga a stabilire leggi. Potremmo dirgli, tanto per scherzare: «Vedi, legislatore, quante sono le norme per chi comanda e perché sono per natura in reciproco contrasto? Ecco, noi abbiamo identificato la fonte delle sedizioni ed ora bisogna che tu vi ponga rimedio. In primo luogo esamina con noi come e perché i re d'Argo e Messene tradirono queste norme, causando non solo la propria distruzione, ma anche la fine della potenza *[E]* dell'Ellade che allora era considerevole. Ebbene non fu forse per il fatto che non conobbero la saggia massima di Esiodo che spesso *la metà vale più del tutto*? [111] Perché, se l'aver tutto reca danno e la metà, invece, è conforme a misura, allora, ciò che è misurato va tenuto in maggior conto di ciò che è senza misura, in quanto, essendo migliore, vale più del peggiore».

CLINIA – Verissimo.

ATENIESE – E non è logico credere che il più delle volte questo processo di corruzione si manifesta prima fra i re che fra i popoli? *[691 A]*

CLINIA – È probabile. E sovente esso corrisponde ad una specie di malattia che colpisce i re che vivono nel lusso e nel fasto.

ATENIESE – Allora è innanzi tutto chiaro che la malattia di quei re consisteva nel calpestare le leggi stabilite. E poi non rispettarono più gli accordi sottoscritti fra loro con parole e giuramenti, cosicché quella disarmonia

che noi non esitiamo a definire come la peggiore forma di ignoranza, travestita da sapienza, andò consumando per colpevole e rozza inciviltà tutti quei valori.

CLINIA – Sembra che sia così. *[B]*

ATENIESE – Va bene, ma quale prevenzione doveva attuare il legislatore perché questa malattia non insorgesse? Per gli dèi! Oggi non ci vorrebbe gran saggezza a conoscere la risposta e tanto meno sarebbe difficile comunicarla a parole. Ma a quei tempi, se qualcuno l'avesse prevista, certo con tale anticipazione si sarebbe dimostrato ben più sapiente di noi.

MEGILLO – Che cosa intendi dire?

ATENIESE – Dato quello che è successo fra di voi, o Megillo, è facile, ora che si è visto, sapere quello che si sarebbe dovuto fare e, una volta saputolo, è anche facile esprimerlo.

MEGILLO – Sii ancor più esplicito.

ATENIESE – Ciò che sto per dirvi sarà forse ancor più chiaro.

MEGILLO – Di che si tratta? *[C]*

ATENIESE – Se a quel che è piccolo si dà troppo, passando la misura – ad esempio troppe vele alle navi, troppo cibo ai corpi, troppo potere alle anime –, l'insieme ne risulta sconvolto e i corpi per l'intemperanza corrono dritti verso la malattia e le anime verso l'ingiustizia, figlia naturale della violenza. Ma che cosa intendiamo dire di ciò? Forse queste osservazioni fanno al caso nostro.

Cari amici, dovete sapere che non esiste anima d'uomo che nell'età giovanile, quando ancora è irresponsabile, riesca a portare il peso del più grande potere del mondo, *[D]* senza che la sua parte razionale sia totalmente contagiata dalla più grave malattia, ossia dall'ignoranza. Allora incomincerebbe a provar l'odio anche degli amici più intimi, fino al punto di autodistruggersi e di dissolvere completamente la sua propria potenza. Premunirsi da questo male, conoscendo la giusta misura è impresa da grandi legislatori. Come, dunque, le cose siano andate in quei tempi, oggi come oggi può essere oggetto solo di una assai limitata congettura. Comunque, pare proprio che le cose siano andate in tal modo.

MEGILLO – Come?

Necessità di porre limiti al potere monarchico

ATENIESE – C'era un dio che si prendeva cura di voi, il quale, prevedendo il futuro, fece sì che *[E]* da un unico ceppo originario discendessero due dinastie regali, al fine di ricondurre il potere monarchico a una più giusta dimensione. In seguito a ciò, un essere di umana natura, ma certo dotato di una qualche facoltà divina, considerando che il vostro potere era ancora esagerato, fuse *[692 A]* alla forza e all'arroganza tipica della dinastia quella componente di saggezza propria della vecchiaia e nelle scelte che contavano compensò il potere dei re con quello dei ventotto anziani.

Il terzo salvatore[112], vedendo che i vostri capi erano ancora intemperanti e prepotenti, contrappose loro, come freno, l'autorità degli efori, che quasi equiparò al potere della sorte.

Ebbene, il motivo per cui presso di voi la monarchia salvando se stessa divenne ragione di salvezza anche per gli altri fu proprio questo, e cioè il fatto che essa fu temperata dai dovuti correttivi e trovò un giusto punto di equilibrio. *[B]* Che se fosse stato per Temeno e Cresfonte e per i legislatori di allora, quanti erano impegnati nella realizzazione della costituzione, forse non si sarebbe salvata neppure la parte di Aristodemo[113].

Effettivamente, costoro non dovettero essere abbastanza competenti in fatto di legislazione, altrimenti, io penso, non si sarebbero illusi di porre

un limite coi giuramenti a un'anima giovane, dotata di un potere che lasciava presagire l'insorgere di una tirannide. Per fortuna ora un dio ha rivelato quale doveva e deve essere tuttora una forma di governo destinata a durare più di ogni altra per moltissimo tempo. *[C]* E il fatto che noi siamo a conoscenza di queste cose, come ho già detto[114], non può oggi esibirsi come titolo di sapienza, perché non è affatto difficile vederlo, prendendo lo spunto da un modello già realizzato. Ma se allora ci fosse stato uno capace di prevedere questi avvenimenti, di porre un limite al potere e di unificare le tre dinastie, certo avrebbe fatto salvo tutto quel bel progetto di allora né l'esercito persiano, né alcun altro esercito avrebbero osato assalire la Grecia, disprezzandoci come se fossimo gente da poco.

CLINIA – Proprio così. *[D]*

ATENIESE – E poi, Clinia, si sono difesi in modo vergognoso. E dico vergognoso, non perché quelli di allora non abbiano riportato vittorie, mostrandosi superiori sia in battaglie navali che terrestri; ma questo io chiamo vergognoso, che innanzi tutto di quei tre Stati uno solo si schierò a difesa della Grecia[115], mentre gli altri due erano talmente degenerati che uno impedì anche a Sparta di soccorrerla, muovendole una guerra accanita[116], l'altro, *[E]* e cioè Argo, che al tempo della spartizione dei regni aveva il primato, invitato a respingere il barbaro, non solo non lo fece, ma neppure prestò orecchio alla richiesta. Che poi, se si volessero passare in rassegna i numerosi fatti accaduti ai tempi di quella guerra, si troverebbero molti episodi tutt'altro che gloriosi, da imputare all'Ellade.

D'altra parte, non sarebbe neppure esatto dire che fu la Grecia a difendersi, perché se non fosse stato per la comune decisione degli Ateniesi e degli Spartani *[693 A]* di opporsi al pericolo della schiavitù, ora quasi tutti i popoli ellenici sarebbero mescolati fra di loro e così i Greci coi barbari e i barbari coi Greci, come avviene per le genti sottomesse ai Persiani che ancor oggi si trovano disperse, ammassate, miseramente disgregate.

Queste colpe, Clinia e Megillo, è giusto imputarle ai cosiddetti politici e legislatori di allora e anche a quelli dei nostri giorni, affinché, andando alla ricerca delle cause, *[B]* si riesca a trovare un'alternativa valida a quanto si è fatto allora.

Per esempio, appena ora abbiamo sostenuto[117] che non si devono costituire poteri troppo grandi e monolitici, in previsione del fatto che uno Stato deve godere di libertà, di saggezza e di buona armonia e che il legislatore deve stabilire le sue leggi proprio in funzione di siffatti criteri. Neppure dobbiamo stupirci se quegli obiettivi che spesso in precedenza abbiamo indicato come riferimento del legislatore nell'atto di legiferare, *[C]* in seguito non ci sono più parsi gli stessi. La verità è – ed è questo il punto che noi dobbiamo ben comprendere –, che quando affermiamo che bisogna mirare ad essere temperanti, o alla saggezza, o alla concordia, intendiamo con ciò non obiettivi diversi, ma sempre lo stesso e non ci deve confondere il fatto che esistono molti altri termini sinonimi di questi.

CLINIA – E noi cercheremo di comportarci così, quando riprenderemo tali argomenti.

Giunti a questo punto, in ordine al problema della concordia, della saggezza e della libertà, svelaci qual era il fine che riservavi *[D]* al legislatore.

La monarchia assoluta dei Persiani

Libertà e schiavitù ai tempi di Ciro

ATENIESE – Ascoltami bene. Fra i

vari generi di costituzione, due sono simili a delle madri, in quanto non sarebbe errato sostenere che gli altri tipi traggono origine proprio da essi. Di questi l'uno indubbiamente si può chiamare monarchia; e l'altro democrazia. E il prototipo del primo genere è la costituzione dei Persiani, mentre quello del secondo è il nostro modello di costituzione. Come ho detto[118], le altre forme di governo, quasi per intero, sono variazioni di queste. Ora, se si vuol salvaguardare la libertà e la concordia insieme alla saggezza, è assolutamente necessario che lo Stato abbia parte di ambedue le forme: *[E]* ed è esattamente questa la tesi che il nostro discorso vuole sostenere, quando afferma che mai una Città potrebbe essere ben amministrata se prescinde da tali tipi di governo.

CLINIA - Certo, e come potrebbe?

ATENIESE - Una società ha prediletto la forma monarchica, l'altra ha scelto la libertà; ambedue, però, sono andate oltre il segno, al punto che nessuna ha saputo mantenere la giusta misura. A dire il vero, le vostre, quella spartana e quella cretese, l'hanno mantenuta imn maggior grado e lo stesso vale, in un certo modo, anche per gli Ateniesi e per i Persiani di un tempo. Non però per quelli di oggi che l'hanno realizzata in minor proporzione. *[694 A]* Vogliamo dunque cercare il motivo di ciò, oppure no?

CLINIA - Fino in fondo, se dobbiamo portare a termine quello che ci eravamo prefissi.

ATENIESE - Facciamo dunque attenzione. Quando al tempo di Ciro[119] i Persiani attuarono una giusta sintesi fra schiavitù e libertà, innanzi tutto godettero essi stessi di libertà e poi, in secondo luogo, sottomisero molti altri popoli. In quell'occasione però i comandanti concedevano una certa autonomia ai subalterni e li trattavano alla pari, sicché i soldati erano più che altro degli amici rispetto ai loro superiori *[B]* e così sfidavano con coraggio i pericoli. Inoltre, grazie alla tolleranza del re, se un cittadino mostrava di aver senno e di saper dare buoni consigli, godeva di libertà di parola e anzi si conquistava onore per questa sua virtù. In tal modo, la sua saggezza diventava patrimonio comune e di conseguenza la società nel suo complesso faceva progressi all'insegna della libertà, dell'amicizia e della comunione di intenti.

CLINIA - Possiamo credere che sia avvenuto come hai detto. *[C]*

ATENIESE - E allora perché questa situazione andò deteriorandosi sotto Cambise[120] e poi si riscattò quasi completamente ai tempi di Dario?[121] Volete costringerci a ricorrere ad una profezia, per darci ragione di tali fatti?

CLINIA - Perché no! Questo non può che recarci vantaggio nella ricerca a cui tendiamo.

L'errata educazione di Cambise

ATENIESE - Ecco la mia «profezia» su Ciro. Egli fu senz'altro un abile stratega, devoto alla sua patria, ma non godé affatto di una buona educazione, né si era mai occupato dei problemi della sua famiglia.

CLINIA - Ma come possiamo dire ciò? *[D]*

ATENIESE - Risulta che a partire dalla sua giovinezza e poi per tutta la vita egli fosse impegnato in campagne militari e che per questo avesse affidato alle donne il compito di allevare i figli. Queste li educarono come se subito, fin dalla più tenera età, fossero felici e beati e come se sotto questo aspetto non mancassero di nulla. E perché restassero pienamente felici vietavano a chiunque di contraddirli su qualsiasi argomento, costringendo ognuno a lodare quanto essi dicevano o facevano. Ecco, dunque, in che

modo li fecero crescere.

CLINIA – Bella davvero questa educazione di cui parli! *[E]*

ATENIESE – Che volete, fu un'educazione prettamente femminile, che veniva da donne di corte da poco arricchite e oltretutto impartita in assenza dei mariti che erano totalmente assorbiti dalle imprese di guerra.

CLINIA – In tal caso, un siffatto comportamento risulta comprensibile.

ATENIESE – Intanto, il loro padre andava ammassando per loro greggi e armenti, moltitudini di uomini e molte ricchezze di ogni altro genere, *[695 A]* non sapendo che coloro ai quali intendeva lasciarli non erano affatto educati secondo il modo di vita tradizionale, quello persiano – e si ricordi che i Persiani sono pastori, originari di una terra aspra –, che è duro, fatto apposta per formare dei rudi pastori, in grado di dormire all'addhiaccio o di non dormire per niente, e quando le circostanze lo richiedano, anche di combattere. Egli restò spettatore inerte dinanzi al fatto che i suoi figli[122] venivano allevati, in nome di quella presunta felicità, da donne ed eunuchi, secondo usanze corrotte tipiche dei Medi. *[B]* E fu per questo che essi crebbero come fatalmente crescono quei giovani allevati secondo una educazione troppo permissiva. Così, quando alla morte di Ciro ereditarono il regno, costoro furono sopraffatti dal lusso e dalla dissolutezza, e dapprima avvenne che l'uno uccidesse l'altro[123], non sopportando che gli fosse alla pari, e poi capitò che egli stesso, per l'ubriachezza e le intemperanze perdesse completamente il senno e in seguito anche il potere ad opera dei Medi e del cosiddetto Eunuco che si opponeva alla depravazione di Cambise. *[C]*

CLINIA – Così vuole la tradizione, e sembra che sia attendibile.

ATENIESE – Ma si dice pure che il predominio tornò di nuovo ai Persiani ad opera di Dario e dei Sette[125].

CLINIA – Certamente.

L'alterna fortuna dell'impero persiano sotto Dario e Serse

ATENIESE – Vediamo di proseguire nel racconto. Dario, che non era figlio di re e che dunque non era stato educato nel lusso, finì col giungere al potere e, per averlo conquistato insieme ad altri sei, lo divise in sette parti distinte, delle quali resta ancor oggi qualche traccia, anche se appena percettibile. Inoltre egli pensò bene di governare con norme atte *[D]* a introdurre una certa forma di diffusa uguaglianza, regolamentando per legge <i proventi> delle tasse promessi da Ciro ai Persiani, offrendo a tutti loro amicizia e solidarietà, e guadagnandosi la simpatia di questo popolo con ricchi doni. Ecco il motivo per cui gli eserciti, ben disposti nei suoi riguardi, conquistarono territori di estensione non inferiore a quelli che gli aveva lasciato Ciro.

Dopo Dario venne Serse, anche lui allevato secondo l'educazione permissiva dei re (a tal punto verrebbe la voglia di dirgli: «O Dario, non hai proprio compreso *[E]* l'errore di Ciro e hai voluto allevare Serse secondo gli stessi costumi con cui Ciro ha educato Cambise!») e, pertanto, essendo figlio dello stesso genere di educazione, incappò press'a poco negli stessi errori di Cambise. Fu così che, a nostro giudizio, da allora in avanti non si incontrò più alcun re dei Persiani che fosse «Grande»[126] nei fatti e non solamente di nome.

Le sorti di uno Stato sono legate alla moralità dei suoi capi

E come ho dimostrato, la responsabilità di ciò non può attribuirsi alla sorte, ma alla vita immorale *[696 A]* che i giovani delle famiglie molto ric-

che e dei tiranni nella maggior parte dei casi vivono. In verità, non ci sarà mai un adolescente, o un uomo, o un vecchio che, venendo da un tal tipo di educazione, possa eccellere nel campo della virtù. Un siffatto principio va tenuto ben presente non solo dal legislatore, ma anche da noi in questo momento. E perciò a voi Spartani e alla vostra Città bisogna proprio rendere atto del fatto che non riservate alcun particolare onore o educazione a chicchessia, né povero, né ricco, né uomo qualunque, né di stirpe regale, se non quella educazione *[B]* che un uomo divino, parlando a nome di un dio, vi ha rivelato nel momento della fondazione della vostra Città. Non è giusto, infatti, che in uno Stato siano riservati ad un cittadino onori eccessivi, solo perché è particolarmente ricco, o veloce, o bello, o vigoroso, senza che unisca a queste doti una certa qual virtù; né, a sua volta, questa virtù può essere disgiunta dalla temperanza.

MEGILLO - Che cosa vuoi dire, forestiero?

ATENIESE - Il coraggio è o non è una parte della virtù?

MEGILLO - Come no!

ATENIESE - E allora giudica tu stesso, prestando orecchio a quanto sto per dirti. Ti piacerebbe avere come coinquilino o come vicino di casa un uomo molto coraggioso, ma niente affatto saggio e anzi dissoluto? *[C]*

MEGILLO - Non dirlo neppure!

ATENIESE - E un professionista esperto nel suo campo, ma ingiusto?

MEGILLO - Neanche per sogno!

ATENIESE - Ma la giustizia non si sviluppa in assenza di saggezza.

MEGILLO - E come potrebbe?

ATENIESE - Allora neppure lo potrebbe quel tipo di sapiente che avevamo proposto[127], il quale accettava solo quei piaceri o dolori che sono giustificati da rette argomentazioni e che conseguono da queste.

MEGILLO - No, non lo potrebbe.

La gerarchia dei beni e degli onori

ATENIESE - Pertanto, a questo punto c'è ancora da considerare un altro problema *[D]* relativo agli onori distribuiti nelle Città: quali di essi sian giusti e quali no, in ogni caso.

MEGILLO - Cioè?

ATENIESE - La temperanza da sola, senza tutto il resto delle virtù, quando fosse presente in un'anima, sarebbe un giusto titolo di lode, oppure no?

MEGILLO - Non so che cosa dire.

ATENIESE - Per combinazione hai risposto proprio come dovevi, perché se tu avessi risposto alla mia domanda in uno dei sensi possibili, credo che, per così dire, avresti stonato.

MEGILLO - Mi è andata bene!

ATENIESE - E sia pure. Ma ciò che fa da contorno a quanto è degno di onore e di disonore non merita parola, *[E]* piuttosto un assoluto silenzio.

MEGILLO - Ti riferisci alla temperanza?

ATENIESE - Sì. E allora ciò che in aggiunta a questa virtù ci procura il massimo vantaggio, non sarebbe affatto sbagliato onorarlo sopra ogni altra cosa. Il secondo posto, in fatto di onori, lo meriterebbe, invece, quello che occupa il secondo posto nella scala delle realtà benefiche; e così, a seconda dell'ordine gerarchico, è giusto che, via via, ogni valore abbia la considerazione che gli tocca. *[697 A]*

MEGILLO - È così.

ATENIESE - E dunque non diremo che sia ancora compito del legislatore distribuire questi onori?

MEGILLO - Senza dubbio.

ATENIESE - Vuoi che affidiamo a lui tutta questa materia, in ogni sua parte, fin nelle più specifiche, mentre noi - e già, perché anche a noi preme di fissar delle leggi - ci riserviamo il compito di dividere l'argomento in

tre parti, distinguendo le realtà che stanno al primo livello da quelle che stanno al secondo e al terzo?

MEGILLO - Certamente.

ATENIESE - Noi dunque, a quanto risulta, sosteniamo che uno Stato che voglia garantirsi *[B]* una certa sopravvivenza e una certa felicità, almeno per quanto è in potere dell'uomo, ha il dovere, né può esimersene, di distribuire secondo un criterio di giustizia l'onore e l'*ignominia*. E tale criterio presuppone che al primo posto nella scala dei valori vengano i beni dell'anima temperante, al secondo posto la bellezza e il vigore del corpo e al terzo i cosiddetti beni che riguardano la ricchezza e il patrimonio.

Orbene, chiunque devii da questa norma, legislatore o Stato che sia, dando la massima importanza alle ricchezze, o, *[C]* comunque, anteponendo ciò che va posposto nella scala degli onori, non si comporta in conformità con le leggi divine e neppure con senso politico. Possiamo esprimerci in questi termini, o no?

MEGILLO - Dobbiamo proprio sostenere tali principi senza esitazioni.

L'autoritarismo dello Stato persiano

ATENIESE - Orbene, fin troppo avanti nel discorso ci ha condotto l'analisi della costituzione dei Persiani. Noi riscontriamo che essi sono andati via via peggiorando e sosteniamo che la causa di ciò sta nel fatto che hanno tolto troppa libertà al popolo e, esercitando un potere dispotico oltre ogni limite, hanno finito col soffocare ogni spirito di solidarietà e di amicizia nella società. *[D]* Una volta cancellati questi sentimenti, le autorità non decidono più a vantaggio dei sudditi e del popolo, ma pensano a incrementare il loro stesso potere, sicché ogni volta che intravedono la possibilità di trarre un profitto da una situazione, anche piccolo, mettono sottosopra interi Stati e popoli alleati, dandoli alle fiamme e spietatamente seminano e raccolgono odio. In tal modo, quando la necessità li costringe a far combattere i popoli in loro difesa, non trovano più in essi alcuno spirito di solidarietà che li spinga ad affrontare con coraggio i pericoli della guerra, *[E]* sicché capita che, pur avendo chissà quante migliaia di uomini, di fatto non ne posseggano neppur uno che sia affidabile in guerra. E così, quasi avessero penuria di soldati, sono costretti a reclutare mercenari, illudendosi di affidare la loro salvezza a degli stranieri, per di più prezzolati. A ciò *[698 A]* i Persiani sono inesorabilmente condotti dalla dissennatezza, in quanto nei fatti vengono a sostenere che, al di fuori dell'oro e dell'argento, tutte le altre cose che di solito gli Stati ritengono valori e beni, non sono che sciocchezze.

MEGILLO - Esattamente.

ATENIESE - Eccoci finalmente giunti alla conclusione della trattazione sui Persiani, su ciò che c'è di sbagliato nella loro attuale costituzione a motivo dell'eccesso di servilismo e dell'autoritarismo.

MEGILLO - Va bene.

La democrazia ateniese

La minaccia esterna e l'ossequio alle leggi unirono gli Ateniesi

ATENIESE - Dopo di ciò noi dobbiamo trattare della costituzione in vigore nell'Attica per dimostrare come una libertà *[B]* esagerata e priva di ogni controllo sia assai peggiore di una che venga temperata da altre forme di autorità.

Infatti, nei tempi in cui si verificò la spedizione dei Persiani contro i Greci - ma si potrebbe dire contro quasi tutti gli abitanti dell'Europa - c'era ancora una forma di costituzio-

ne arcaica e i magistrati erano tratti da quattro classi sociali[128], mentre dominava un certo senso della riverenza per il quale eravamo disposti a vivere sottomessi alle leggi di allora. Oltre a ciò, la consistenza dell'esercito sopraggiunto per terra e per mare, suscitando una profonda paura, *[C]* ebbe l'effetto di rinsaldare i vincoli di obbedienza con i nostri capi e l'ossequio alle leggi, cosicché, per ciò stesso, sorse fra noi un saldo sentimento di amicizia.

In verità, dieci anni prima della battaglia navale di Salamina, Dati era già venuto alla testa dell'esercito persiano. Costui era stato mandato da Dario espressamente contro gli Ateniesi e gli Eretri per condurli in schiavitù; e se avesse fallito nell'impresa, ciò gli sarebbe costato la vita. *[D]* Grazie alle sue forze soverchianti, Dati prese di slancio e in men che non si dica Eretria[129]. Nella nostra Città giunse allora questa terribile notizia: nessun cittadino di Eretria era riuscito a scampare, perché i soldati di Dati, tenendosi per mano avevano preso in una rete l'intera regione di Eretria. Ora, questa notizia, vera o falsa che fosse, e dovunque avesse avuto la sua origine, gettò nello sconforto tutti gli altri Greci e in particolare gli Ateniesi, i quali *[E]* mandarono dappertutto i loro ambasciatori, ma non ottennero l'aiuto di nessuno, tranne che degli Spartani. Tuttavia, anche costoro, essendo in corso la battaglia contro Messene – non escludo, però, che potesse esserci qualche altro impedimento, perché non ci è dato di conoscere ciò che si disse in quella situazione –, giunsero solo il giorno dopo la battaglia di Maratona. In seguito, cominciarono a susseguirsi notizie in gran numero su presunti e minacciosi preparativi di attacco da parte del re.

Passato un certo tempo, si venne ancora a sapere che Dario era morto[130] e che il potere era passato a un suo figlio di natura violenta, il quale non aveva nessuna intenzione di lasciare l'atteggiamento ostile nei nostri riguardi. *[699 A]* Ora, dopo i fatti di Maratona e dopo la notizia che il monte Atos era stato perforato, l'Ellesponto unito da un ponte e che la flotta era immensa, gli Ateniesi si convinsero che tutto ciò era diretto contro di loro e che in tali condizioni non avrebbero avuto scampo né per terra, né per mare. Neppure nutrivano speranza di un qualche aiuto esterno, perché non avevano dimenticato quanto era successo in occasione della prima invasione, allorché fu distrutta Eretria. In quella circostanza, infatti, nessuno si era mosso in loro aiuto, né si era addossato i rischi di una guerra in comune. *[B]* Prevedevano, dunque, che la storia si sarebbe ripetuta negli scontri campali e anche per mare nutrivano poche speranze di salvezza, perché le navi schierate contro di loro erano mille e forse più.

Intravedevano allora una sola via di scampo, stretta e difficile, e tuttavia l'unica praticabile; era la via suggerita dall'esperienza passata, quando la vittoria era apparsa nel bel mezzo del combattimento, proprio nel momento in cui la situazione sembrava compromessa. Da questa speranza trassero la convinzione che l'unica via di salvezza fosse quella di confidare in se stessi e negli dèi. *[C]* Questi fatti, nel loro complesso, valsero dunque a creare un reciproco vincolo di amicizia. A ciò contribuì da un lato la paura suscitata dalle circostanze presenti, dall'altro la paura insinuata dalle leggi precedenti e acquisita al seguito di una continua sottomissione ad esse.

Un siffatto sentimento, come si è definito all'inizio del discorso, è il senso di riverenza a cui bisogna sottomettersi, se si vuole diventare onesti;

mentre è tipico dell'uomo vile l'esserne libero, e il non averne rispetto. Così, se allora questo tipo di timore non avesse preso il sopravvento in quei popoli, questi non si sarebbero uniti nella difesa dei templi, delle tombe, della patria, delle cose proprie e dei propri cari, *[D]* come allora fecero, portando il loro contributo; e noi, in quelle circostanze avremmo finito per disporci in ranghi scomposti, sparpagliati e dispersi, chi da una parte chi dall'altra.

MEGILLO – Hai parlato proprio bene, ospite, e in modo degno della tua persona e della tua patria.

Le leggi sulla musica e la progressiva confusione dei generi musicali

ATENIESE – D'accordo, Megillo. È giusto parlare con te che hai la stessa natura dei tuoi padri, dei fatti di allora. E sia tu che Clinia fate attenzione, se mai non capiti di dire qualcosa che sia utile alla legislazione, perché questo discorso non l'ho fatto tanto per farlo, *[E]* ma ad uno scopo ben preciso. Prestate, dunque, attenzione, perché in un certo senso a noi è capitata proprio la stessa sventura che è capitata ai Persiani: a costoro, per aver ridotto il popolo a una totale schiavitù e a noi, al contrario, per aver indirizzato le folle alla più assoluta libertà. Orbene, se da questi fatti vogliamo trarre qualche conseguenza, anche le argomentazioni che abbiamo appena sostenuto sono in qualche misura pertinenti. *[700 A]*

MEGILLO – Giusto! Ma tu cerca di esporci con maggior chiarezza quanto ci hai appena detto.

ATENIESE – Così sarà. Cari amici, al tempo di quella antica legislazione il popolo non era detentore della sovranità, ma si sottometteva volentieri alle leggi.

MEGILLO – A quali leggi?

ATENIESE – In primo luogo, tanto per seguire dall'inizio lo sviluppo della vita libera fin nei suoi eccessi, alle leggi che riguardano la musica.

Allora, nella nostra Città la musica era divisa in certi generi *[B]* suoi propri e in certe figure. Uno di questi generi di canto era costituito dalle preghiere rivolte agli dèi che prendevano il nome di inni. Ma poi c'era anche un altro tipo del tutto diverso da questo, i cosiddetti treni, e un altro ancora, i peani e inoltre il genere chiamato ditirambo che, se non erro, era dedicato alla nascita di Dioniso. Inoltre, si contava ancora un ulteriore gruppo di canti che portavano proprio il nome di *nomoi* [= leggi], ma che erano definiti pure canti citaredici[131].

Ora, una volta fissate queste specie e poche altre, non era più permesso *[C]* usare l'una al posto dell'altra. Tuttavia, la responsabilità di sovraintendere ad esse e, previa una adeguata conoscenza, di giudicarle, punendo chi violava le leggi, non era certo affidata ai fischi e alle urla scomposte del pubblico, come avviene ai nostri giorni; e tanto meno erano gli applausi ad attribuire le lodi. Invece, il compito di ascoltare in silenzio e fino in fondo questi canti era demandato a uomini perfettamente educati, mentre ragazzi, pedagoghi e la folla in genere era tenuta sotto controllo dalla minaccia di un bastone. In tal modo, così inquadrata, *[D]* l'intera popolazione accettava d'esser governata e non si prese mai la libertà di giudicare a forza di schiamazzi.

Dopo di ciò, col trascorrere degli anni, nell'ambito di coloro che giudicano i casi di prevaricazione delle leggi sulla musica, ebbero il sopravvento degli artisti per natura dotati di estro poetico, ma del tutto all'oscuro di ciò che è giusto e corretto in campo musicale. Ebbene, costoro, presi da furor bacchico e catturati dal piacere più del dovuto, mescolando fra loro

treni, inni, peani e ditirambi, imitando la voce del flauto con quella della cetra e, da ultimo, fondendo una cosa con l'altra, *[E]* pur senza intenzione, ma certo per ignoranza, finirono con l'insinuare la falsa convinzione che la musica non avesse in sé un criterio assoluto di valore, ma che a dettare il miglior giudizio su di essa fosse il piacere di chi ne gode, indipendentemente dalla bontà o meno della sua natura.

Il rifiuto del principio di autorità

Al seguito di tali opere e dei discorsi che ad esse si accompagnavano, introdussero nei più il gusto per la prevaricazione delle leggi musicali e la presunzione d'essere all'altezza di giudicare. Ecco quindi *[701 A]* che i teatri, da silenziosi che erano, si riempirono di urla assordanti, quasi fosse il pubblico in grado di intendere ciò che è bello e ciò che non lo è; e così, al posto dell'aristocrazia dell'arte sorse una forma di deteriore «teatrocrazia». E se almeno in questa «teatrocrazia» si fosse formata una sorta di democrazia di uomini liberi, il fatto non sarebbe stato poi così grave. Invece, da tale atteggiamento verso la musica si è originata fra di noi la falsa opinione di saper tutto su tutto, un gusto per la trasgressione e, di conseguenza, per la libertà senza limiti.

La presunzione del sapere tolse ogni remora e la mancanza di timore generò l'impudenza. In effetti, il non avere più rispetto per l'opinione di chi è migliore, *[B]* per effetto della presunzione è, per così dire, l'aspetto deteriore dell'impudenza, perché nasce da una certa forma di libertà spinta all'eccesso.

MEGILLO - Quello che tu dici è la pura verità.

ATENIESE - In seguito a questa libertà è sorto il rifiuto a sottostare all'autorità costituita.

Ancora a tale forma di libertà va imputato come effetto il rifiuto di obbedire al padre, alla madre, agli anziani e ai loro precetti, nonché, al limite, anche l'insubordinazione alle leggi e, *[C]* per chi si sia spinto fino alle estreme conseguenze, il tradimento dei giuramenti fatti, degli impegni sottoscritti e il totale disinteresse per gli dèi. A tal punto si rivela una natura del tutto analoga a quella tradizionalmente attribuita ai Titani e, di conseguenza, si finisce col regredire alle loro stesse condizioni di un tempo che consistevano in una vita eternamente infelice, sempre assediata dai mali. Ma a che cosa mira questo ragionamento? Sono convinto che talvolta bisogna saper prendere le redini del discorso proprio come si fa coi cavalli e non si deve, al pari di chi abbia una bocca senza freni, lasciarsi portare dalla forza *[D]* del parlare e, per dirla con un proverbio, farsi disarcionare perfino da un asino.

Ma, per far ciò dobbiamo riproporci la domanda di poc'anzi: a che scopo si son dette queste cose?

MEGILLO - Bene!

ATENIESE - Ecco dunque il fine del nostro discorso.

MEGILLO - Qual è?

Ricapitolazione dei temi trattati

ATENIESE - Abbiamo detto che un legislatore al momento in cui legifera ha di mira questi tre obiettivi: la libertà, la concordia civile e l'assennatezza dello Stato che va organizzando. Era così o no?

MEGILLO - Certo, era così. *[E]*

ATENIESE - A questo scopo abbiamo stabilito di occuparci della costituzione più libera e di quella più dispotica, e ora vediamo di decidere quale delle due sia amministrata come si conviene. Ebbene, nel caso che ambedue accolsero un certo qual limite, l'una nell'esercizio del potere

assoluto e l'altra della libertà assoluta, si vide subito che in esse si sviluppava uno straordinario benessere. Ma poi, quando ciascuna scivolò nell'eccesso – e cioè, rispettivamente, verso la totale sottomissione o verso il suo contrario – si vedeva che nessuna delle due progredì in alcunché. *[702 A]*

MEGILLO – Dici la pura verità.

ATENIESE – Sempre per il medesimo scopo abbiamo preso in considerazione lo stanziamento dell'esercito dorico[132], il fatto che Dardano si fermasse sulle falde di un monte e fondasse la Città sulla sponda del mare[133], la vicenda dei primi uomini scampati al diluvio[134] e tutte quelle argomentazioni che prima abbiamo dedicato alla musica[135] e alla ubriachezza[136], nonché quelle ancora precedenti. Orbene, questi temi nel loro complesso sono stati dibattuti per stabilire a che condizioni uno Stato possa essere amministrato nella maniera più perfetta e, nell'ambito della sfera privata, *[B]* come un singolo cittadino possa condurre la miglior vita possibile.

Ma quale prova, Megillo e Clinia, potremmo addurre a noi stessi che ciò che s'è fatto ha raggiunto lo scopo?

Proposta di costruire un modello completo di costituzione

CLINIA – Ospite, mi pare di scorgerne una. Sembrerebbe proprio che il destino abbia fatto apposta a suscitare tutti quei discorsi che abbiamo fatto perché io, al presente, potessi trarne un certo vantaggio. E in tal senso è una vera fortuna che tu e Megillo vi siate trovati *[C]* insieme in questo luogo. È giunto dunque il momento che io vi riveli quello che mi sta succedendo, perché lo considero come un fatto beneaugurante. La maggior parte dei Cretesi ha in animo di fondare una colonia e affida agli abitanti di Cnosso la realizzazione del progetto; questi a loro volta lo affidano a me e a nove altri. Oltre a ciò, i Cretesi ci hanno dato l'incarico di porre le leggi: leggi patrie, nella misura in cui ci soddisfano, oppure anche quelle leggi straniere che ci sembrano migliori senza troppo badare al fatto che non siano nostre.

Ordunque, facciamoci *[D]* reciprocamente questo favore: scegliendo gli elementi giusti della materia trattata, fondiamo in via teorica uno Stato, direi quasi costruendolo dalle fondamenta. In tal modo noi avremo l'opportunità di approfondire l'oggetto della nostra ricerca ed io, da parte mia, avrò la possibilità di sfruttare la struttura politica che uscirà dalla nostra indagine per lo Stato che sono in procinto di costruire.

ATENIESE – In fondo, Clinia, questa che tu fai non è una dichiarazione di guerra[137], e dunque, se Megillo non ha nulla da obiettare, ritieni pure che, per quanto mi riguarda, e per quanto posso, tutto si svolgerà secondo le tue intenzioni.

CLINIA – Dici bene.

MEGILLO – Hai anche la mia approvazione. *[E]*

ATENIESE – Benissimo. Cerchiamo allora, in primo luogo, di formulare un modello teorico di Stato.

LIBRO QUARTO

Caratteri geografici e demografici della colonia

Elementi favorevoli e contrari all'instaurarsi della virtù

[Steph., II, p. 704 A]

ATENIESE – Allora, vogliamo progettare come dovrà essere questo Stato? Non mi interessa il suo nome né quello attuale, né quello che potrà assumere in futuro, perché questo forse glielo potrà dare o la sua costituzione, o il luogo in cui sorge, o un fiume, o una sorgente, *[B]* oppure gli dèi eponimi del luogo. Mi interessa invece sapere se lo vogliamo sul mare o nell'entroterra[138].

CLINIA – Bene, ospite, sappi che lo Stato di cui trattiamo dista dal mare circa ottanta stadi[139].

ATENIESE – E la costa in quella direzione dispone di porti o ne è del tutto priva?

CLINIA – Altro che, ospite! Vi si trovano i migliori porti che esistono. *[C]*

ATENIESE – Ma che cosa mi dici! E com'è la regione tutt'attorno? Prospera sotto ogni punto di vista o priva di qualche prodotto?

CLINIA – Direi proprio che non le manca nulla.

ATENIESE – E nei dintorni c'è qualche altro Stato confinante?

CLINIA – Nessuno, ed anzi è proprio questo il motivo per cui si vuol fondare la colonia. In effetti, in età remota da qualche luogo si verificò un flusso migratorio che da tempo immemorabile ha spopolato quelle terre.

ATENIESE – Dammi ora qualche notizia sulle pianure, montagne e foreste e in quale proporzione esse vi si trovano.

CLINIA – La conformazione è analoga a quella della rimanente parte di Creta, presa nel suo complesso. *[D]*

ATENIESE – Intendi dire più accidentata che pianeggiante.

CLINIA – Esattamente.

ATENIESE – Stando così le cose, direi che non versa in condizioni tanto disperate in ordine al conseguimento della virtù. Se infatti si trovasse sulla costa del mare assistita da buoni porti e nel contempo non fosse del tutto prospera e quindi risultasse carente di molte risorse, certo gli servirebbe un potente difensore e legislatori di origine divina, per evitare di assumere, a causa della sua disposizione naturale, costumi corrotti in gran numero e di ogni genere. Ma, per nostra fortuna, in questo caso, ci sono ben ottanta stadi dal mare.

Tuttavia, anche così, è fin troppo vicina al mare, tanto più che a tuo dire si tratta di una costa *[705 A]* con attracchi piuttosto facili. Ma neppure di questo dobbiamo lamentarci. Avere il mare a portata di mano può essere utile nella vita di tutti i giorni però, a lungo andare, rischia di rivelarsi come una vicinanza veramente «salata» e aspra, perché, riempiendo lo Stato di traffici e negozi dovuti al commercio, suscita nelle anime abitudini improntate alla slealtà e alla incostanza, col risultato di rendere ogni Stato infido e conflittuale, tanto nella sua vita sociale, quanto nei rapporti con gli altri popoli. È vero che la nostra colonia controbilancia questo rischio col fatto d'essere molto fertile, ma è anche vero *[B]* che il carattere

accidentato del suo terreno dimostra che non potrà produrre a un tempo molti frutti e frutti di ogni qualità. D'altra parte, se così avvenisse, crescerebbe considerevolmente l'esportazione e, di conseguenza, la Città si riempirebbe di monete d'oro e d'argento. A tal punto, direi che, anche a volerle confrontare una per una, peggiore situazione non potrebbe esserci per uno Stato che voglia proporsi per obiettivo la realizzazione della virtù.

Ma queste cose, se ben ricordiamo, le abbiamo già dette poco fa[140] nel corso della nostra discussione.

CLINIA – Altro che! Ci ricordiamo perfettamente e anche ora siamo convinti di aver detto, in quella circostanza, la verità. *[C]*

ATENIESE – E come sta a legname per navi il territorio della nostra regione?

La superiorità morale dei fanti rispetto ai marinai

CLINIA – Non ci sono quantità apprezzabili di pini marittimi e abeti né v'è gran quantità di cipressi. Neppure si trovano grandi boschi di pini comuni e di platani i quali pure sono la materia prima che da sempre i falegnami sono costretti a usare per allestire le parti interne delle navi.

ATENIESE – Ma anche questo carattere del suolo non è poi un male per la regione.

CLINIA – E perché?

ATENIESE – Perché è bene per uno Stato non *[D]* aver vita facile quando vuole prendere a modello gli aspetti negativi dei nemici.

CLINIA – Ma a quale punto del discorso fai riferimento con queste parole?

ATENIESE – O divino amico, prestami un po' d'attenzione, considerando quanto si è sostenuto all'inizio della discussione[141].

Le leggi di Creta – si diceva – avevano un solo fine, che per vostra stessa ammissione era la guerra. In risposta a questa tesi io, pur apprezzando che tali norme fossero istituite in vista della virtù, non potevo ritenermi d'accordo col fatto che esse venissero finalizzate a una parte della virtù e non a tutto il suo complesso. *[E]*

Ebbene, anche a voi chiedo di seguirmi con la massima attenzione mentre vado definendo la presente legislazione, per vedere se per caso io stesso non stia prospettando qualcosa che non è in funzione della virtù o che lo è parzialmente. Peraltro, il mio principio è solo questo: che una legge è una buona legge solo se *[706 A]* in ogni circostanza, quasi fosse un arciere, ha di mira ciò che produce costantemente buoni effetti, trascurando tutto il resto, sia in fatto di ricchezza, sia in relazione a ogni altra realtà che si trovi a non avere i requisiti sopra menzionati[142].

Per ciò che concerne l'imitazione degli aspetti negativi dei nemici, dicevo che essa si ha quando dei nemici perseguitano popoli che vivono sulla costa del mare, come ad esempio fu nel caso di Minosse. Ma con ciò, sono ben lontano dal serbarvi rancore per questo episodio. Infatti *[B]* Minosse, giocando sulla sua superiorità nella guerra per mare, una volta impose un grave carico di tributi agli abitanti dell'Attica[143] che ancora non possedevano come ora navi da battaglia e neppure avevano un territorio ricco di alberi per fare imbarcazioni, in modo da poter costituire senza difficoltà una forza navale. E fu così che allora non riuscirono a trasformarsi in uomini di mare per imitazione dell'arte navale e, improvvisatisi marinai, a difendersi in quelle circostanze dai nemici. Eppure, per loro sarebbe stato più vantaggioso perdere molte volte sette giovanetti, piuttosto che

[C] lasciare le abitudini dei fanti e dei solidi opliti[144], per assumere quelle tipiche dei marinai, come il fare frequenti ritirate rifugiandosi di corsa e in tutta fretta sulle navi, oppure ritenere che non ci sia alcun disonore a non affrontare la morte contrastando a piè fermo i nemici; oppure anche l'essere sempre pronti ad accampar scuse fittizie per giustificare l'abbandono delle armi e le fughe, spacciando queste ultime come azioni non vili. Purtroppo proprio questi sono i discorsi che tornano graditi ai marinai, discorsi tutt'altro che degni di un'infinità di lodi, anzi meritevoli dell'opposto. *[D]* E poi che non si debba mai consolidare i costumi viziosi – in special modo quando riguardano la parte migliore dei cittadini – in quanto ciò sarebbe contrario al bene, è un principio che si può dedurre anche da Omero. Egli, infatti, rappresenta Ulisse mentre biasima Agamennone, perché ordina di calare in mare le navi quando i Troiani incalzano, nel vivo della battaglia, gli Achei. E Ulisse l'assale con queste parole: *[E] Nell'infuriare dello scontro tu dai ordine / che le navi ben impalcate siano calate in mare, affinché ancor meglio /si realizzino le speranze dei Troiani, che non aspettano che questo: / che su noi si abbatta rovinosa sconfitta. E difatti gli Achei, / una volta che le navi sian messe in acqua non sosterranno più la battaglia; / ma volteranno lo sguardo indietro, in cerca della fuga, evitando lo scontro. / [707 A] A tal punto la tua decisione porterà alla rovina quelli a cui parli*[145].

Dunque, anche Omero conosceva questa regola; cioè, che non è bene porre accanto a soldati in battaglia delle triremi già pronte sulla via del mare, perché, addestrati in tal modo, perfino i leoni finirebbero col darsi alla fuga di fronte ai cervi. Oltre a ciò, quegli Stati che affidano la propria potenza e salvezza alle forze navali non attribuiscono onori alle truppe scelte, perché, essendo tale potenza e tale salvezza ottenute per mano di nocchieri, capiciurma[146] e rematori, *[B]* tutta gente non molto raccomandabile, non si saprebbe come distribuire gli onori a ciascuno di questi secondo equità. Ma senza equità come potrebbe esserci una buona costituzione?

CLINIA – Direi che è pressocché impossibile. Tuttavia, caro ospite, noi Cretesi andiamo sostenendo che è stata proprio la battaglia navale di Salamina[147] condotta dai Greci contro i barbari a salvare l'Ellade.

ATENIESE – Infatti, questa è l'opinione dominante sia fra i Greci che fra i barbari. *[C]* Noi però, vale a dire io e il qui presente Megillo, caro amico, diciamo che furono le battaglie campali di Maratona e di Platea[148] a costituire rispettivamente l'inizio e il coronamento della salvezza dei Greci e che – se ci è consentito esprimerci in questi termini a proposito di scontri che nel complesso hanno contribuito alla nostra salvezza – alcune di queste battaglie valsero a far progredire i Greci, altre no. E a tal proposito, a quella di Salamina potrei anche aggiungere lo scontro navale dell'Artemisio[149]. *[D]* Ma al presente, l'oggetto della nostra attenzione è la virtù di uno Stato e se abbiamo preso di mira la natura del suolo e la struttura delle leggi, è perché noi, a differenza dei più, non riteniamo che la massima aspirazione per gli uomini non si possa ridurre alla pura sopravvivenza e sussistenza, ma sia quella di diventare sempre più buoni e di rimanere tali quanto più a lungo è possibile. Del resto, su questo punto, se non erro, ci siamo già soffermati in precedenza[150].

CLINIA – Altro che!

ATENIESE – A questo punto occupiamoci solo di vedere se, in ordine

alla fondazione e alla legislazione, noi ci muoviamo sempre su questa medesima via che è sicuramente la migliore per uno Stato.

CLINIA – E di gran lunga, direi. *[E]*

La provenienza della popolazione della colonia

ATENIESE – Ora comunque dacci tu ulteriori notizie.

Quale popolazione voi destinate a occupare questa colonia? Toccherà a qualunque Cretese lo voglia, come se ci fosse in ciascuna Città un'eccedenza di popolazione in rapporto alla disponibilità delle risorse alimentari del suolo? Non credo, infatti, che sia vostra intenzione raccogliervi tutti i Greci disponibili, anche se nel vostro territorio hanno preso dimora cittadini di Argo, di Egina e di altre zone della Grecia. *[708 A]* Orsù, dicci donde secondo te debba venire lo stuolo dei cittadini che ora abbiamo presente.

CLINIA – Probabilmente da tutta Creta. Inoltre, fra gli altri Greci direi che saranno accolti come nostri concittadini in particolare gli abitanti del Peloponneso, perché quanto tu vai sostenendo – e cioè che da noi c'è gente di Argo – è proprio vero. Difatti, qui la stirpe considerata emergente è oggi quella di Gortina, la quale appunto proviene da questa Città che, caso vuole, fa parte proprio del Peloponneso. *[B]*

ATENIESE – Certo che, man mano che ci si allontana dal modello degli sciami d'api, la fondazione degli Stati risulta sempre meno agevole. Le api, infatti, sono di una sola stirpe e vengono a colonizzare provenendo da un'unica zona: si tratta di amici che si separano da altri amici perché li soffoca la ristrettezza del territorio o li assillano altri mali della stessa natura. Invece, da noi è talvolta la violenza di una guerra civile a costringere parte della cittadinanza all'esilio e addirittura si è verificato il caso che l'intera popolazione di alcuni Stati fosse costretta alla fuga, perché rovinosamente sconfitta in uno scontro con forze soverchianti.

In queste condizioni, *[C]* fondare uno Stato e dargli delle leggi è da un lato più facile e dall'altro più difficile. Infatti, in una certa prospettiva l'essere tutti della medesima stirpe, l'avere in comune la lingua, le leggi, il culto e ogni altra tradizione, per quanto non faciliti l'accettazione di legislazioni diverse da quella patria è fonte di solidarietà. In un'altra prospettiva, invece, perfino chi una volta si era ribellato alla iniquità delle leggi capita che per forza di abitudine continui a comportarsi secondo quelle medesime usanze che pure l'hanno portato alla rovina. *[D]* E ciò, in quanto è principio di insubordinazione, rende difficile l'opera di fondazione e di fissazione delle leggi.

D'altra parte, gente che converge da posti diversi in un unico luogo è probabile che sia meglio predisposta a nuove leggi; ma è anche vero che ci vorrà molto più tempo e molto più impegno perché possa trovare un accordo e, per dirla con una metafora, perché trovi l'affiatamento di una coppia di cavalli che mira ad un unico e medesimo scopo.

Nonostante ciò, la legislazione e la fondazione della Città risultano essere realmente i mezzi più perfetti per condurre la collettività alla virtù.

CLINIA – È verosimile, ma tu cerca di essere più esplicito, mostrando qual è il fine del tuo discorso. *[E]*

Considerazioni sul potere politico

Le virtù e le attitudini che il sovrano deve possedere

ATENIESE – Caro amico, tornando a trattare dei legislatori, mi pare che si

debbano pur mettere in luce gli aspetti negativi. Ma se ciò che diciamo va a buon fine, questo non ci deve preoccupare più di tanto. E poi perché farsene un problema, se è vero che quasi tutte le vicende umane rivelano questo medesimo carattere?

CLINIA – Di che cosa parli? *[709 A]*

ATENIESE – Ero tentato di dire che nessun uomo è in grado di ordinare per legge alcunché, ma che sono sempre i casi della vita e il destino mutevole che col loro succedersi, inesorabilmente, dettano legge sulle nostre vicende. E infatti, o è una guerra che col suo impatto violento ha sconvolto le costituzioni e ha sovvertito le leggi, o è l'indigenza che segue a una grave carestia. Talvolta molti cambiamenti sono indotti dalla virulenza delle epidemie e dal verificarsi di pestilenze, o da calamità naturali che durano da molto tempo, addirittura per anni e anni. Ed è logico, quindi, che, avendo davanti agli occhi tutte queste vicende, uno sia condotto a dire quello che ho detto poc'anzi, e cioè che l'uomo non può disporre nulla secondo legge, *[B]* ma che è invece il caso a dominare su quasi tutte le umane vicende. Sembra però essere nel vero anche chi estende questa stessa legge all'arte della navigazione, della guida delle navi, della medicina, della strategia militare, sicché non si sbaglierebbe chi in questi casi va proclamando la seguente norma.

CLINIA – Quale?

ATENIESE – Che il dio dirige ogni realtà e che le vicende umane nel loro complesso le guida, oltre che un dio, anche la sorte e la buona fortuna. Per essere meno drastici, però, si potrebbe dire che come terza segua l'umana abilità. *[C]* Tanto per dire io stesso porrei come maggior vantaggio il poter far conto, nell'eventualità di una tempesta, sull'esperienza del nocchiero, piuttosto che sulla sua imperizia. O non è così?

CLINIA – Senz'altro.

ATENIESE – E allora questa regola deve valere anche per gli altri casi e in particolare per le istituzioni delle leggi. Dunque, date per acquisite tutte le altre condizioni favorevoli, quante devono toccare ad una regione per essere felicemente governata, bisogna pure che ogni volta a un tale Stato capiti la fortuna di un vero legislatore.

CLINIA – Quello che dici è assolutamente giusto. *[D]*

ATENIESE – Sicché, se un uomo è esperto in qualcuno dei campi sopra menzionati non sarebbe anche in grado di impetrare le giuste grazie, ottenute le quali saprebbe poi cavarsela solo con la sua arte?

CLINIA – Sicuramente.

ATENIESE – E tutti gli altri di cui abbiamo appena parlato non avrebbero esitazione ad esprimere la loro preghiera, se noi li invitassimo a farlo. O non è vero?

CLINIA – Verissimo.

ATENIESE – E direi che lo stesso farebbe anche il legislatore.

CLINIA – Lo penso anch'io.

ATENIESE – Nel qual caso potremmo parlargli così: «Orsù, legislatore, che tipo di requisiti *[E]* dovrebbe avere la Città che ti affidiamo perché tu possa, grazie ad essi, essere in grado per il futuro di organizzarla come si deve?»

CLINIA – Che cosa si potrebbe coerentemente aggiungere a ciò?

ATENIESE – Vogliamo allora riferire questa risposta del legislatore, oppure no?

CLINIA – Sì, riferiamola.

ATENIESE – Sarà la seguente: «Datemi una Città retta da un sovrano, e che il sovrano sia giovane, di buona memoria e ben educato; coraggioso e magnanimo di carattere. E poi la qualità che prima dicevamo[151] essere

il necessario complemento di tutte queste virtù parziali anche ora *[710A]* deve accompagnarsi all'anima del tiranno, se si vuole veramente che queste medesime virtù possano avere una qualche efficacia».

CLINIA – Direi, Megillo, che quel completamento di cui parla lo straniero sia la temperanza. O mi sbaglio?

ATENIESE – Certo, Clinia. La temperanza intesa nel significato corrente del termine e non quella che, non senza una certa forzatura, qualcuno vorrebbe artificiosamente equiparare alla saggezza. Insomma, la virtù che spunta nei bambini e persino negli animali subito fin dalla nascita, per cui se alcuni di essi non sanno usare con moderazione dei piaceri, altri invece vi riescono agevolmente. Questa medesima virtù, si diceva [152], *[B]* senza i beni menzionati [153] non sarebbe neppure degna di considerazione.

Ma voi cercate di capire in che senso dico ciò.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Dunque, il nostro sovrano dovrà avere, in aggiunta alle altre, anche questa virtù naturale se si vuole che lo Stato abbia nel tempo più breve la migliore costituzione possibile e con questa possa vivere nella massima felicità. Infatti, non c'è né mai ci sarà un modo più rapido e più efficace di questo per fissare una costituzione. *[C]*

Diffusione del potere e progresso dello Stato

CLINIA – Ma in che maniera e con quali argomentazioni, caro ospite, uno potrebbe convincersi della giustezza di queste tesi?

ATENIESE – Eppure, Clinia, non è difficile capire che, stando in questi termini, le cose sono conformi a natura.

CLINIA – A che cosa ti riferisci? Forse al fatto che ci sia un sovrano, giovane, assennato, colto, di buona memoria, coraggioso e magnanimo?

ATENIESE – Aggiungi pure, e fortunato, se non altro per il fatto che gli possa essere contemporaneo un legislatore degno di lode, che una sorte benigna ha posto proprio sulla sua strada. *[D]* Che se poi questa coincidenza si verificasse, si può ben dire che un dio ha fatto tutto quello che è solito fare quando vuole che uno Stato sia felice in sommo grado.

A un secondo livello, in fatto di buona sorte, va invece posto quello Stato in cui tali sovrani saranno due. E poi ci sarà anche un terzo livello, e così via, secondo il medesimo criterio, per il quale, quanto più numerosi sono i capi, tanto più è triste la situazione, mentre, se si verificano condizioni contrarie, tanto più è felice.

CLINIA – Dunque, se non erro, tu ritieni che da una tirannide si possa passare ad una forma di governo eccellente, quando si accoppino un esimio legislatore a un tiranno equilibrato e ritieni che il progresso da quella condizione di partenza a questa condizione possa verificarsi nella maniera più semplice e rapida. *[E]* Al secondo posto tu collochi lo Stato che evolve da una forma di oligarchia, e al terzo livello quello che trae origine dalla democrazia. Non è forse questo il tuo pensiero?

ATENIESE – No. Dalla tirannide viene la forma di Stato che occupa il primo posto; dal regime monarchico viene uno Stato di seconda scelta; da un certo tipo di democrazia uno di terza. Il genere di governo che viene al quarto posto, cioè l'oligarchia, è quasi impossibile che possa accogliere i germi di un tal mutamento, perché in esso sono troppe le persone che esercitano il potere.

In conclusione noi sosteniamo che un siffatto progresso si verifica quando è a disposizione un vero legislato-

re, un legislatore nato, che, per una felice combinazione, condivide l'autorità dei maggiorenti dello Stato. *[711 A]* Ora, quanto più questi sono scarsi di numero, ma dotati di grande potere, come appunto avviene nella tirannide, tanto più celermente e agevolmente è solito avvenire questo cambiamento[154].

CLINIA – Come? Non ti seguiamo.

ATENIESE – Eppure di ciò abbiamo già trattato, direi più di una volta. Ma forse voi non avete mai visto una tirannide.

CLINIA – E non ho nessuna intenzione di vederla. *[B]*

ATENIESE – Eppure potresti scorgere in essa proprio quei caratteri che abbiamo appena esposto.

CLINIA – E cioè?

È bene che potere e saggezza si assommino in una sola persona

ATENIESE – A un tiranno che avesse la ferma intenzione di rivoluzionare i costumi di uno Stato non occorrerebbe né molta fatica, né molto tempo. Sarebbe sufficiente che egli per primo si muovesse nella direzione in cui vuole orientare i suoi cittadini, sia nel senso delle azioni virtuose, sia in senso contrario, delineando in anticipo sugli altri col suo modo di fare ogni particolare *[C]* e poi lodando e premiando certi comportamenti e biasimandone altri, oppure umiliando coloro che non ubbidiscono, ogni volta che si comportano in tal modo.

CLINIA – Ma come possiamo credere che gli altri cittadini seguano senza esitazione un individuo che ricorre a tali mezzi di intimidazione e a tali forme di violenza?

ATENIESE – Non lasciamoci convincere, cari amici, che ci sia altro mezzo più spiccio e più facile per rivoluzionare le leggi di una Città di quello messo in atto dall'autorità che ha il potere; difatti, né ora ne esiste uno, né ve ne sarà in futuro. E però non è questa, a nostro giudizio, l'evenienza improbabile e difficile a realizzarsi; *[D]* è piuttosto quest'altra, rara anche considerando un lungo lasso di tempo, ma che quando capita è causa di infiniti beni di ogni genere per la Città nella quale si genera.

CLINIA – Di che cosa parli?

ATENIESE – Parlo del caso in cui un divino amore per la moderazione e la giustizia si realizzi in alcuni grandi uomini di potere, sia che si tratti del potere monarchico o dell'aristocrazia del denaro, o di quella del sangue, *[E]* oppure dell'autorità di qualcuno che ripresenta la natura di Nestore, il quale, a quanto si dice, se già vinceva gli altri nell'arte dialettica, ancor più li superava nella moderazione[155]. Ora, secondo la tradizione, ciò avveniva ai tempi di Troia, ma ai nostri tempi non più. E se mai c'è stato o ci sarà in futuro o oggi fra di noi esiste un uomo siffatto, certamente e lui stesso vivrà beato e beati saranno coloro che prestano orecchio alle parole di moderazione che vengono dalla sua bocca.

D'altra parte questo medesimo discorso può estendersi ad ogni forma di potere. E difatti, *[712 A]* quando in un uomo il sommo potere fa tutt'uno con il senno e la temperanza, ecco sorgere spontaneamente la costituzione migliore e leggi altrettanto perfette, altrimenti nulla di ciò potrà mai avverarsi. Tutto ciò che è espresso in forma mitica lo si prenda pure per un oracolo, e resti dunque assodato che, per quanto non sia facile avere uno Stato ben governato, questa eventualità si verifica nella maniera più semplice e rapida ogni volta che si realizzano le condizioni citate.

CLINIA – E come? *[B]*

ATENIESE – Proviamo in via teorica, come in un gioco da bambini,

anche se ormai siamo avanti negli anni, a dar forma alle leggi per il tuo Stato.

CLINIA – Su, muoviamoci senza più indugiare.

ATENIESE – Prima di fondare lo Stato invochiamo il soccorso di un dio perché ci ascolti e così facendo si avvicini a noi in atteggiamento benevolo e misericordioso, collaborando nel dar forma alla nostra costituzione e alle nostre leggi.

CLINIA – Che si avvicini, dunque!

ATENIESE – Orbene, quale costituzione pensiamo *[C]* di dare al nostro Stato?

CLINIA – Che cosa intendi? Sii più chiaro. Forse vuoi sapere se si richiede una democrazia, un'oligarchia, un'aristocrazia, o una monarchia? A meno che – ma ci auguriamo che così non sia – tu non voglia far riferimento ad una forma di tirannide.

ATENIESE – Su, dunque, chi di voi per primo vorrà dare risposta a questa mia domanda: quale fra le costituzioni sopra menzionate si trova realizzata nella vostra patria?

MEGILLO – Sono io il più anziano e pertanto è più giusto che risponda per primo. *[D]*

CLINIA – Direi di sì.

MEGILLO – Ora che mi ci fai pensare, ospite, non saprei proprio che nome si potrebbe attribuire alla costituzione di Sparta, perché, se da un certo punto di vista mi sembra simile a una tirannide – infatti, il potere degli efori[156] mi pare straordinariamente vicino a quello dei tiranni –, da un altro direi che è la più democratica delle costituzioni. Per il resto sarebbe del tutto assurdo *[E]* negare che si presenta come una aristocrazia, e poi in essa c'è spazio anche per una monarchia a vita che, a nostro giudizio, e a parere di ognuno, è la più antica di tutte le monarchie. E così, come ho già detto, alla tua attuale domanda che mi coglie alla sprovvista, non saprei dirti a quale di questi regimi Sparta appartenga.

CLINIA – Ho l'impressione di essere nella tua medesima situazione, Megillo, perché anch'io avrei seri problemi se mi si volesse far dire con precisione quale fra queste costituzioni è in vigore a Cnosso.

ATENIESE – Amici miei, è così perché voi avete a che fare con autentiche costituzioni, mentre quelle che andiamo citando non sono tali, ma forme istituzionali *[713 A]* che presuppongono al loro interno una parte egemone e una sottomessa, sicché è di volta in volta il potere dominante a dare il nome a ciascuna. Ma se proprio in questo modo si doveva dare il nome alla vostra Città, tanto valeva attribuirgli il nome del dio che realmente ha la sovranità sugli uomini di senno.

CLINIA – E quale mai è questo dio?

La misura è criterio della legge

Il mito dell'era di Crono

ATENIESE – Dovremo ricorrere ancora per un po' al mito se vogliamo dare una risposta soddisfacente a questa domanda.

CLINIA – Si dovrà, dunque, fare proprio così?

ATENIESE – Assolutamente. Si racconta che prima degli Stati dei quali *[B]* abbiamo esaminato la struttura[157], anzi molto tempo prima, nell'età di Crono[158] ci fosse una forma di governo e una costituzione perfettamente felici, di cui le migliori specie dei nostri giorni non sono che un'imitazione.

CLINIA – A quanto pare su un tale tema dovremo prestarti la massima attenzione.

ATENIESE – Direi di sì e, del resto, è proprio questo il motivo per cui ho introdotto l'argomento nel bel mezzo

del discorso.

CLINIA – Hai fatto molto bene e faresti ancor meglio *[C]* se tu cercassi di esporre il resto del mito, sempre che sia pertinente alla materia trattata.

ATENIESE – Va bene, farò come dite.

È giunta fino a noi la fama della vita beata di allora in cui ogni bene si dava spontaneamente e in abbondanza. E pare che la causa di ciò fosse la seguente. Crono che ben sapeva – e del resto anche noi l'abbiamo messo in luce[159] – che nessun uomo per natura è capace di esercitare un pieno controllo sul suo destino, se non al prezzo di grande ingiustizia e violenza, decise, in considerazione di ciò, di porre come re e magistrati *[D]* delle nostre Città non esseri umani, ma un genere di essenza più divina e perfetta; ossia dei demoni. Con ciò Crono si comportò esattamente come facciamo noi coi greggi e con le mandrie di animali domestici, perché in questi casi noi non affidiamo a buoi la responsabilità di altri buoi e a capre la responsabilità di altre capre, ma la riserviamo a noi stessi, in quanto, rispetto a quegli animali, siamo di natura superiore. Proprio allo stesso modo, certo spinto dall'amore per l'uomo, si comportò quel dio quando ci sottopose alla guida della natura superiore dei demoni[160]. Questi, a dire il vero, non faticarono molto a prendersi cura di noi, *[E]* né noi faticammo a seguirli, perché ci offrivano in cambio pace, dignità, buone leggi e giustizia senza limiti, col risultato di fare dell'umanità una razza felice e pacifica.

Ancor oggi questo mito ci insegna non senza verità che una Città retta da un mortale e non da un dio non può trovar scampo né dai mali né dalle sofferenze e che pertanto non resta che imitare con ogni mezzo possibile la condotta di vita dei tempi di Crono di cui si è parlato, *[714 A]* governando Stati e famiglie con quella parte di noi che è immortale, fidandoci di essa sia negli affari pubblici che privati.

Orbene, all'azione direttiva della ragione noi diamo il nome di legge.

Ma se un uomo solo, o un'oligarchia, o una democrazia si trovano ad avere un'anima succube dei piaceri e dei desideri, bisognosa di riempirsi di essi, senza porsi alcun limite e, anzi, lasciandosi interamente opprimere da quel grave male che consiste nel non essere mai sazi[161] e in tali condizioni pretendono di comandare uno Stato o una qualche istituzione privata, ecco che calpestano le leggi. In tal caso, come si è detto, non c'è alcuna possibilità di scampo.

A questo punto, *[B]* Clinia, bisogna decidere se prestar fede al nostro racconto, oppure no.

CLINIA – Non c'è scelta, dovremo fidarci.

Lo scopo della legge è l'utile del potere costituito

ATENIESE – Allora, pensi anche tu, come dicono alcuni, che i tipi di leggi sono tanti quanti sono i generi di costituzione e precisamente quei generi di costituzione universalmente riconosciuti di cui abbiamo già trattato? E non devi credere che tale questione sia di scarsa importanza, perché invece è di notevole rilievo; in fondo, a questo punto ci troviamo dinanzi al solito problema del criterio del giusto e dell'ingiusto. Taluni, infatti, sostengono che il *[C]* criterio delle leggi non sono né la guerra né le virtù nel loro complesso, ma il vantaggio dello Stato costituito, il quale, indipendentemente dalla propria natura deve saper conservare il potere e non perderlo. Questa, appunto, sarebbe la miglior definizione del giusto secondo natura.

CLINIA – Quale definizione?

ATENIESE – Che il giusto è l'utile del più forte[162].

CLINIA – Sii ancor più chiaro.

ATENIESE – E va bene. È o non è da tutti risaputo che in uno Stato le leggi sono sempre poste dal più forte?

CLINIA – È la pura verità.

ATENIESE – E non sei d'accordo *[D]* con l'opinione corrente secondo cui il predominio del popolo o qualsiasi altra forma di governo, oppure anche un tiranno fanno le leggi in primo luogo per il proprio vantaggio, nella prospettiva del consolidamento del loro potere?

CLINIA – Come no!

ATENIESE – E dunque non è forse vero che il legislatore punirà chi trasgredisce le norme stabilite come se fosse reo di ingiustizia, per il fatto che egli chiama giuste tali leggi?

CLINIA – Direi di sì.

ATENIESE – E di conseguenza il criterio del giusto sarà sempre ed esattamente questo.

CLINIA – Così almeno impone la logica del ragionamento.

ATENIESE – Ma questa è una sola di quelle condizioni fondamentali *[E]* del potere.

CLINIA – Quali?

ATENIESE – Quelle che trattavamo prima, riguardanti la natura di chi subisce ed esercita il potere. In quella occasione, se ricordate, si giunse alla conclusione che i genitori dovevano comandare sui figli, i più anziani sui più giovani, la gente nobile su quella di umile origine, e così via per molte altre condizioni, oltre a tutto fra loro incompatibili. E fra queste dicevamo che c'era *[715 A]* la violenza più efferata che Pindaro esplicitamente[163] riteneva legittima per natura.

CLINIA – Sì, erano proprio queste le cose dette.

ATENIESE – Considera, dunque, a chi dobbiamo affidare il nostro Stato, dato che in certe Città s'è verificato numerose volte un fatto del genere.

CLINIA – Quale fatto?

ATENIESE – Quando è in corso una lotta per la supremazia, i vincitori si appropriano in modo così esclusivo del potere da non lasciarne nemmeno una briciola né agli sconfitti, né ai loro discendenti. E così la fazione che vince vive guardando gli altri in cagnesco, *[B]* perché teme che essi una volta riconquistato il potere, le si rivoltino contro, memori delle ingiustizie a suo tempo subite. Ora noi diciamo che queste non possono considerarsi né costituzioni, né leggi nel senso autentico della parola, perché nessuna delle due è stata istituita nell'interesse della collettività, e quei pochi al cui vantaggio sono istituite, non meritano il nome di cittadini, ma di faziosi e pure il diritto che a parole essi proclamano è privo di qualsiasi legittimità.

La sovranità della legge ha un fondamento religioso

Tutto ciò che si è detto serve ad evitare che nella tua Città si affidi il comando ad un uomo solo perché è ricco *[C]* o perché gode di qualche altro bene dello stesso genere, come il vigore del corpo e la nobiltà del sangue. Invece, se c'è uno che si distingue per la fedeltà alle leggi vigenti e in questa virtù vince su tutti gli altri, a costui, noi diciamo, deve essere affidata anche la funzione di servitore degli dèi, perché è giusto che il servizio più alto tocchi a chi è primo e che il secondo per importanza vada a chi guadagna il secondo posto e in generale che ciascun servizio venga attribuito secondo la medesima graduatoria alle persone che seguono. Ora, quelli che abitualmente si dicono magistrati io li ho chiamati «servitori delle leggi», *[D]* non per stravaganza nell'uso delle parole, ma perché sono convinto che in ciò soprattutto stia tanto la salvezza di uno

Stato, quanto la sua decadenza. Infatti, su una Città in cui la legge è esautorata e calpestata vedo incombere la distruzione, e invece, per quella in cui la legge prevale sui magistrati, e i magistrati ad essa si sottomettono prevedo la salvezza e il godimento di tutti i beni che gli dèi concedono agli Stati.

CLINIA – Per Zeus! È certo ospite che tu per l'età che hai godi di una vista ben acuta.

ATENIESE – Certamente, perché in rapporto alle sue possibilità, ogni uomo, finché è giovane vede queste verità nel modo più incerto *[E]*, ma quando si fa vecchio le scorge con la massima acutezza.

CLINIA – È assolutamente vero.

ATENIESE – Ebbene, a tal punto come proseguiremo? Ammettiamo che siano arrivati i coloni e siano qui presenti in carne ed ossa, d'ora innanzi continueremo direttamente con loro il nostro discorso.

CLINIA – E perché no?

ATENIESE – Allora diremo loro questo: «Cittadini, come insegna un'antica dottrina[164], Dio, per il fatto di essere padrone del principio, *[716 A]* del mezzo e della fine di tutti gli esseri, dovunque aggirandosi ineluttabilmente, li porta a compimento, secondo la loro natura. E al suo seguito viene la giustizia punitrice di coloro che deviano dalla legge divina, mentre chi brama d'essere felice certo si attiene a questa legge con umiltà e ossequio.

«Chi, invece, insuperbisce per orgoglio e si esalta per gli onori, le ricchezze o la bellezza del corpo – atteggiamenti questi che sono indotti dalla giovanile arroganza e insieme dall'ignoranza – arde nell'anima al fuoco della superbia, cosicché non sopporta né guida né sovrano, ma anzi ritiene se stesso guida degli altri. *[B]* Ebbene, costui si trova ad essere abbandonato dal dio e, in tale condizione, aggregandosi ad altri della sua stessa risma, perde ogni misura, facendo una totale confusione. Certo, a molti sembrerà essere uomo di carattere, ma poi, dopo qualche tempo, pagando inesorabilmente il fio alla giustizia, porta a completa rovina se stesso, la propria famiglia e la Città. Stando così le cose, che dovrà fare o pensare, o, viceversa, che cosa non dovrà fare o pensare a questo proposito l'uomo di senno?».

CLINIA – Almeno questo senza dubbio: che ogni uomo aspiri ad essere fra i seguaci di dio. *[C]*

Dio è misura di tutte le cose e modello dell'uomo virtuoso

ATENIESE – E qual è il modo di agire di chi è amico e seguace del dio? Uno e uno solo; quello che si esprime in questa antica massima: che il simile è amico del simile[165], purché sia secondo misura, perché le realtà prive di misura non solo non si attraggono fra di loro, ma neppure sono attratte da quelle dotate di misura[166]. E per noi è dio la somma misura di tutte le realtà, assai più che non lo sia l'uomo come qualcuno va sostenendo[167]. Ora, se uno vorrà diventare amico di un essere così sublime, bisogna che quanto più è possibile si faccia simile a lui. *[D]* E sulla base di tale principio possiamo ben affermare che chi fra di noi è temperante è amico di dio, proprio perché è a lui simile, mentre invece chi non è temperante è, rispetto a dio, dissimile e difforme e, per questo, ingiusto. E lo stesso dicasi per tutti gli altri caratteri.

Il culto dovuto agli dèi

Ma proviamo a trarre da un siffatto ragionamento anche quest'altra conseguenza che io ritengo costituire la più bella e la più vera delle massime. Per l'uomo buono sacrificare e innalzare continue preghiere agli dèi e offerte votive secondo le regole del

culto, senza nulla trascurare, corrisponde al modo migliore, più nobile ed anche più efficace per avere *[E]* una vita felice e pienamente all'altezza dei suoi meriti. E invece è naturale che all'uomo malvagio tocchi un tipo di vita esattamente opposto. D'altra parte, mentre l'uomo buono è puro, quello malvagio è corrotto nell'anima *[717 A]* e non è lecito che una persona virtuosa o un dio ricevano offerte da un essere impuro. In questo senso, è del tutto vano l'affannarsi dell'uomo empio a rendere grazie agli dèi, mentre la stessa azione è addirittura opportuna nel caso di tutti gli uomini pii. Ecco, dunque, il fine a cui dobbiamo mirare, ma resta ancora da precisare quali siano i dardi per colpire questo obiettivo, e quali potremmo dire che siano le armi più adatte per scagliarli.

Innanzi tutto noi sosteniamo che *[B]* per raggiungere il traguardo della santità si devono fare offerte agli dèi nel seguente ordine: prima agli dèi olimpici, poi agli dèi protettori della Città e quindi agli dèi inferi. Sacrificando a questi ultimi la parte sinistra delle offerte votive, le quali saranno di seconda scelta e in numero pari, avremo realizzato alla perfezione l'ideale della pietà; invece per gli dèi appena sopra menzionati si preleveranno le parti di prima scelta, in numero dispari e provenienti dalla sinistra.

La cura dovuta ai genitori

Dopo aver reso onore a questi dèi l'uomo di senno lo renderà ai demoni, agli eroi e, secondo il rituale, anche alle immagini degli dèi patri.

Da ultimo, egli onorerà i genitori che sono ancora in vita. Infatti, è giusto che il debitore restituisca prima i debiti più grandi e quelli di più vecchia data, ritenendo che sia da mettere a disposizione *[C]* di chi gli ha dato la vita e l'ha allevato ogni suo possesso e acquisto a cominciare dalle ricchezze, per passare, in secondo luogo, ai beni del corpo e per finire, in terzo luogo, ai beni dell'anima. In tal modo, quel debito contratto fin dai tempi della gioventù e fatto di attenzioni e di grandi fatiche a suo tempo sofferte egli lo ripagherà con nuove attenzioni e nuove fatiche, ricompensando chi, ormai vecchio, per l'avanzata età ha bisogno di tutto. E per tutta la vita, ai propri genitori va riservato un linguaggio deferente, *[D]* perché anche a cose leggere e alate come le parole può toccare una gravissima punizione. Non per nulla, proprio come giudice di tali situazioni è stata posta Nemesi, la messaggera della giustizia. E non si deve resistere ai propri genitori neppure quando si adirano ed esprimono la loro rabbia in parole o in fatti, perché bisogna considerare come un fatto del tutto normale che un genitore che ritenga di essere stato maltrattato dal figlio possa reagire con un atto d'ira anche violento. E quando i genitori moriranno, si ricordi che la tomba più bella sarà quella più semplice che per grandezza non eccede le misure in uso e neppure è inferiore alle dimensioni *[E]* che i progenitori hanno fissato per i loro padri. In pari tempo allo scadere di ogni anno ad essi dovranno essere riservate quelle onoranze che spettano a chi ormai ha raggiunto il suo fine.

Insomma, *[718 A]* quello che non va trascurato è soprattutto che essi possano godere di una memoria imperitura, e ciò si ottiene in principal modo rendendo loro continui onori e spendendo delle sostanze che la sorte ci ha riservato quella parte che in proporzione va destinata ai defunti. Comportandosi in tale maniera e vivendo secondo siffatti principi, ognuno di noi potrà sempre contare sulla giusta ricompensa degli dèi e degli esseri di natura superiore alla nostra, con ciò trascorrendo gran parte della vita nella speranza dei beni futuri.

Per quanto concerne i doveri verso i figli, i parenti, gli amici e gli altri cittadini, le regole dell'ospitalità fissate dagli dèi e, in genere, le norme della civile convivenza riguardanti tutti costoro *[B]* – e del resto, questi aspetti vanno pur ordinati secondo la legge, se si vuole realizzare a pieno una splendida vita –, nonché l'esposizione minuziosa delle leggi concernenti questi ambiti – leggi che, peraltro, avranno di mira la persuasione oppure, nel rigore della giustizia e della tradizione, la punizione di chi non obbedisce –, diremo che tutto ciò, se accompagnato dal favore degli dèi, renderà lo Stato felice e pacifico.

Ci sono poi altre norme che un legislatore, allineato su queste mie posizioni, a rigore sarebbe tenuto a dire. Tuttavia, tali norme, esposte nella forma schematica di una legge, non farebbero una bella figura. A me pare che di esse egli debba presentare un esempio *[C]* per sé e per quelli che fruiranno della sua legislazione, facendo per quanto è possibile una rapida panoramica su tutto il resto, per poi continuare con la fissazione vera e propria delle leggi.

Ma qual è la forma ideale per un tal genere di argomenti? Non sarà certo facile ridurli ad unità, come in un unico capitolo, tuttavia, noi tenteremo di raccoglierli in modo tale da riuscire a trovare per essi un qualche fondamento.

CLINIA – Dicci quale.

La misura è la giustificazione della legge

ATENIESE – È mio fermo desiderio che quei coloni siano il più possibile scrupolosi nel seguire la virtù e mi sembra evidente che il legislatore in tutta la sua azione cercherà di ottenere proprio questo risultato. *[D]*

CLINIA – E come può essere altrimenti?

ATENIESE – Mi sembra che quanto si è asserito, posto che venga accolto da un'anima non del tutto immatura, dia maggiore incisività alle esortazioni del legislatore, tese a rendere gli ascoltatori più sensibili e più ricettivi. In tal senso sarebbe già motivo di soddisfazione se la persona a cui si rivolge il legislatore, sia, non dico molto, ma almeno un po' più disponibile e favorevole all'apprendimento.

Effetivamente, non c'è grande disponibilità né abbondanza di uomini che si impegnano a migliorare se stessi quanto più e quanto prima possibile; *[E]* e dunque non sbaglia l'opinione corrente a ritenere sapiente Esiodo quando afferma che è facile la via del vizio e non costa sudore il percorrerla per la sua straordinaria brevità. Invece – egli aggiunge –, alla virtù *gli dèi immortali han posto innanzi il sudore / e la via che porta ad essa è ripida, lunga [719 A] / e all'inizio impervia. Ma quando tu sia giunto alla vetta / allora è facile da sopportare quello che prima era difficile*[168].

CLINIA – E chi dice così sembra proprio aver ragione.

ATENIESE – Non c'è dubbio. Io però vorrei mettervi a parte degli effetti che ha avuto su di me il precedente discorso.

CLINIA – Fa' pure.

ATENIESE – Coinvolgiamo, dunque, il legislatore nel nostro dialogo, chiedendogli questo: «Dicci, *[B]* legislatore: se tu fossi a conoscenza di ciò che per noi è bene fare e dire, non è forse sicuro che ce lo diresti?».

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – «Ma poco fa[169] noi ti abbiamo sentito affermare che un legislatore non può permettere ai poeti di far tutto ciò che li aggrada, perché, non conoscendo ciò che è contrario alle leggi, essi, con le loro parole finirebbero col nuocere allo Stato».

CLINIA – Dici il vero.

ATENIESE – E se, prendendo le parti dei poeti, rivolgessimo a lui questo discorso, non sarebbero forse pertinenti le nostre parole?

CLINIA – Quali parole?

ATENIESE – Queste: *[C]* «Legislatore, c'è un mito antico che noi senza interruzione abbiamo tramandato e che tutti gli altri hanno accettato. Eccolo. Un poeta, quando è seduto sul tripode della musa, perde il controllo di sé e, come una sorgente, lascia liberamente scorrere ciò che gli passa per la mente. E siccome la sua è un'arte basata sulla imitazione, quando descrive personaggi dai caratteri opposti, è spesso costretto a sostenere posizioni contrarie alle sue, senza sapere quale delle posizioni enunciate corrisponde a verità. *[D]* Invece, il legislatore non può fare cose del genere mentre fissa le leggi, cioè non può porre due norme diverse per un solo caso, ma per ogni caso deve sempre esibire un unico e medesimo criterio, come del resto è possibile vedere anche dalle posizioni che tu stesso hai assunto[170]. E infatti, dandosi tre tipi di sepoltura, uno eccessivamente lussuoso, l'altro troppo misero e il terzo intermedio fra i due, tu ne hai scelto uno solo, quello intermedio, e questo in coscienza tu l'apprezzi e lo consigli. Al contrario, se in una mia composizione poetica comparisse una donna particolarmente ricca che dà disposizioni per la sua sepoltura, *[E]* io non esiterei a tessere le lodi di una tomba lussuosa; se invece si presentasse un uomo parco e povero io sarei costretto a lodare una sepoltura misera. E infine, nel caso di un uomo di media ricchezza e di costumi moderati, non potrei che esaltare delle esequie che ricalcano questi medesimi caratteri.

«Ma tu non puoi esprimerti nei termini in cui poc'anzi ti esprimevi quando parlavi del medio, ma devi dire cos'è la natura del medio e devi specificarla, altrimenti non puoi pretendere che le tue parole assumano dignità di legge».

CLINIA – È la pura verità.

La forza di convincimento della legge

Analogie fra il medico e il legislatore

ATENIESE – Ora, non è forse il caso che l'uomo preposto a stabilire le leggi ponga qualcosa di simile come premessa alla sua legislazione? Oppure passerà subito a quello che si deve o non si deve fare e, comminata la pena, *[720 A]* salterà a un'altra legge, senza aggiungere neppure una virgola per convincere ed esortare chi alle leggi deve sottomettersi?

In fondo, è come nel caso dei medici, quando uno segue abitualmente una terapia del primo tipo, e un altro del secondo. Anzi, non dimentichiamoci né dell'uno né dell'altro metodo di cura, quando avremo da rivolgere al nostro legislatore quelle richieste che di solito fanno i bambini, i quali chiedono sempre di essere curati allo stesso modo, ossia nel modo più indolore possibile.

Ma che cosa voglio dire con questo? Voglio dire che alcuni sono medici veri e propri, mentre altri sono solo inservienti dei medici, anche se a questi ultimi noi estendiamo il nome di medici. *[B]*

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Ora, non importa se essi siano liberi o schiavi, ma resta il fatto che essi, secondo le disposizioni dei loro capi, imparano l'arte solo vedendola mettere in pratica e non nei suoi essenziali fondamenti teorici, cioè alla maniera in cui l'hanno appresa gli uomini liberi, per tramandarla così com'è ai loro discepoli. Riconosci, dunque, che i cosiddetti medici si dividono in questi due generi?

CLINIA – Senz'altro.

ATENIESE – Allora devi anche riconoscere che, *[C]* trovandosi negli Stati degli infermi schiavi e degli infermi liberi, a curare gli schiavi sono per lo più quei tali inservienti, i quali si spostano qua e là e li aspettano negli ospedali. E nessuno di questi medici vuole dare o ricevere spiegazioni sulle specifiche malattie che affliggono ciascuno schiavo, ma, al lume di una approssimativa esperienza, con la saccenza di un tiranno, prescrivono quel che passa loro per la mente, neanche avessero una precisa competenza in materia. Così saltano da uno schiavo malato all'altro e in tal modo alleviano al loro padrone la pratica di curare gli infermi. *[D]*

A curare le malattie dei liberi è invece, per lo più, il medico libero, il quale segue il decorso del morbo, lo inquadra fin dall'inizio secondo il giusto metodo, mette a parte della diagnosi lo stesso malato e i suoi cari e, così facendo, nel medesimo tempo impara qualcosa dal paziente e, per quanto gli riesce, anche gli insegna qualcosa. A tale scopo egli non farà alcuna prescrizione prima di averlo in qualche modo convinto, *[E]* ma cercherà di portare a termine la sua missione che è quella di risanarlo, ogni volta preparandolo e predisponendolo con un'opera di convincimento.

A questo punto, mi sapete dire quale dei due metodi rende migliore il medico, oppure il maestro di ginnastica nell'esercitare la propria professione? Chi realizza la sua unica funzione con un metodo duplice, oppure chi la realizza seguendo un solo metodo, e cioè il peggiore e il meno raffinato?

CLINIA – Ospite, è molto meglio il metodo duplice.

Il legislatore deve saper convincere della bontà delle sue leggi

ATENIESE – Vuoi, dunque, che ti mostri come anche nel campo della legislazione in quanto tale si diano questi due metodi, quello duplice e quello semplice?

CLINIA – Certamente, lo voglio.

ATENIESE – E allora dimmi, per dio, quale dovrebbe essere la legge che il legislatore dovrebbe istituire per prima? Non dovrà forse dare *[721 A]* ordinamento giuridico a quello che per natura è l'originario principio generativo degli Stati?

CLINIA – Come no!

ATENIESE – Ma l'origine da cui scaturiscono tutti gli Stati non è forse il vincolo e la comunità coniugale?

CLINIA – E come potrebbe essere altrimenti?

ATENIESE – È quindi probabile che il fatto di istituire per prime le leggi matrimoniali sia in sé positivo, considerando il bene generale dello Stato.

CLINIA – Senza alcun dubbio.

ATENIESE – Prendiamo le mosse dal metodo semplice che presumibilmente elaborerebbe leggi di questo tenore: *[B]* «Ogni cittadino contrarrà le nozze nell'età compresa fra i trenta e i trentacinque anni [7] e in caso contrario sarà punito con un'ammenda e con la privazione dei diritti di cittadino. L'ammenda ammonterà a..., la privazione dei diritti consisterà in...». Posto che questo sia il metodo semplice, quello duplice darà invece i seguenti esiti: «Ogni cittadino contrarrà le nozze nell'età compresa fra i trenta e i trentacinque anni, pensando che l'essere umano per certi suoi caratteri naturali ha parte dell'immortalità e che perciò è un istinto del tutto naturale quell'aspirazione che ciascuno ha di *[C]* possederla. Effettivamente, il desiderio di godere di fama e di non cadere nell'anonimato una volta morti, rientra proprio in questo genere di desiderio. Dunque, l'umanità mostra affinità strutturali con il tempo nel suo complesso, perché gli è

e gli sarà sempre fino alla fine contemporanea, e in tal senso può dirsi davvero immortale.

«Infatti, lasciando dopo di sé i figli e i figli dei figli e non perdendo la sua unità e individualità proprio grazie alla catena delle generazioni, la razza umana partecipa dell'immortalità. Ora, il fatto di privarsi premeditatamente di una tale opportunità non è da uomini pii; e si ha appunto premeditazione, quando uno rifiuta di avere moglie e figli.

«In conseguenza di ciò, *[D]* chi obbedisce alla legge non incorrerà in alcuna punizione; chi, invece, disubbidisce e a trentacinque anni non avrà ancora preso moglie sarà punito con la multa di... da pagarsi ogni anno, onde distoglierlo dall'idea che il celibato comporta risparmi e facilitazioni. Inoltre, non potrà più godere degli onori che in uno Stato generalmente i giovani rendono agli anziani».

Dopo aver ascoltato questa legge e dopo averla messa a confronto con l'altra è possibile considerare in rapporto a ciascuna di esse, se è meglio che siano espresse, *[E]* sia pure in una forma molto più concisa, secondo questo duplice metodo della persuasione e della dissuasione, oppure secondo il metodo semplice, il quale, nella stesura della norma, ricorre solo alla dissuasione.

MEGILLO – Certo che se si dovesse stare al gusto degli Spartani, caro ospite, si finirebbe sempre col prediligere le formulazioni più brevi. Ma se qualcuno mi incaricasse di decidere quale delle due stesure debba essere adottata nel mio Stato, allora sceglierei la stesura più lunga. E non solo in questo caso, *[722 A]* ma a riguardo di ogni altra legge, se mi si riproponesse l'alternativa, farei sempre la medesima scelta, ricorrendo allo stesso modello. L'importante, però, è che le leggi ora fissate non spiacciano al nostro Clinia, perché questa volta è suo lo Stato che progetta di usare di esse.

CLINIA – Ben detto, Megillo.

ATENIESE – Comunque sia, stare a discutere sulla lunghezza e brevità dei testi, mi sembra un voler rendere troppo banale il problema, *[B]* perché qui è in gioco il valore delle cose, non la loro brevità o estensione. E nei metodi di fissar leggi ora illustrati, non solo uno vale il doppio dell'altro in virtù della sua efficacia, ma, per tornare al discorso di poc'anzi[172], anche l'esempio dei due tipi di medici è stato presentato a ragion veduta.

In effetti, rapportandosi a questo esempio, risulta che nessun legislatore abbia mai preso in seria considerazione il fatto che esistono due metodi per stabilire le leggi: il metodo del convincimento e quello della forza. E così, per questo motivo, si è scelta solo la seconda via, tenendo conto per lo più dell'incultura della massa. *[C]* Il legislatore, dunque, non legifera, temperando la costrizione col convincimento, ma usando solo della costrizione allo stato puro. Eppure, cari amici, io vedo che in fatto di legislazione c'è bisogno ancora di un terzo metodo che oggi come oggi non trova realizzazione da nessuna parte.

CLINIA – Di quale metodo parli?

Anche le leggi devono avere un proemio

ATENIESE – Di quello che, certamente per intervento di un dio, scaturisce proprio dal discorso che finora abbiamo fatto. Se non erro, quando abbiamo incominciato a parlare di leggi era l'alba ed ora eccoci a mezzogiorno, fermi in questo stupendo luogo di ristoro. E per quanto non si sia fatto altro che parlar di leggi *[D]* a me sembra che solo ora noi iniziamo ad esporle e che tutto quello che vien prima va considerato come un'intro-

duzione alle nostre leggi. Che cosa intendo dire con questo?

Voglio dire che in tutti i discorsi e in tutte le forme espressive che comportano l'uso della voce ci sono forme di proemi, direi quasi degli esercizi di preparazione che, per il fatto di ricreare condizioni tipiche di quella data arte, sono utili alla prova che deve svolgersi dopo. E del resto, proemi dei più raffinati e ricercati sono messi all'inizio dei cosidetti *nomoi* [= leggi][17], cioè dei canti citaredici e di ogni altro genere musicale, *[E]* mentre nel caso delle vere leggi – e con ciò ci riferiamo alle leggi politiche – nessuno ha mai recitato un preludio, o se pure l'ha composto nessuno l'ha diffuso in pubblico, quasi che la natura delle cose non l'esigesse. Eppure, le argomentazioni che abbiamo messo in campo mostrano che un'effettiva esigenza di proemi esiste davvero e anzi quelle leggi che nel discorso di poc'anzi mi parevano duplici, non erano tali nel senso vero della parola, ma erano costituite da due cose, e cioè dalla legge in quanto tale e dal suo proemio. Il metodo cosiddetto tirannico, che è stato affiancato *[723 A]* a quello dei medici da noi definiti non liberi, costituisce la legge pura e semplice; invece, la parte che precedeva e che fu chiamata persuasiva per il fatto che aveva proprio questa funzione, fungeva da proemio del discorso.

Ora, tutto questo discorso e questa illustrazione che l'oratore fa con l'intento di persuadere, hanno lo scopo di fare accettare al destinatario della legge posta dal legislatore le sue decisioni – le quali, appunto, sono la legge – con docilità e, grazie a questa docilità, anche con maggiore intelligenza. Pertanto, *[B]* dal mio punto di vista, quanto si è detto merita il nome di proemio e non di esposizione della legge.

Oltre a ciò che cos'altro mi resta da dire?

Questo. È necessario che il legislatore non manchi mai di introdurre con dei proemi le leggi, sia il complesso delle leggi che le singole norme, affinché nessuna ne resti priva. Con tale aggiunta esse diferiranno da se stesse, quanto i due metodi di prima differiscono fra loro.

CLINIA – A mio avviso dovremmo addirittura obbligare il legislatore competente a legiferare in tale maniera. *[C]*

ATENIESE – Direi che hai proprio ragione, Clinia, quando pretendi che per tutte le leggi ci sia un proemio e che all'inizio della legislazione venga messa una introduzione generale confacente alle singole norme. Effettivamente, quello che seguirà ad essa non è certo cosa di valore trascurabile, e non sarà indifferente il fatto che sia o non sia memorizzato con precisione. Però, noi non faremmo una scelta ragionevole pretendendo di far precedere da una introduzione allo stesso modo le leggi cosiddette generali e quelle particolari. Un tale lavoro *[D]* non è necessario – o, piuttosto, non è utile farlo in ogni caso, ma non sarebbe comunque illogico il volerlo fare – per ciascun canto, né per ciascun discorso, ma in ogni modo la decisione è delegata al retore, al cantore e al legislatore.

CLINIA – Mi pare che tu sia pienamente nel vero. Tuttavia, caro ospite, non dilunghiamoci più del dovuto e, se sei d'accordo, torniamo al tema del discorso, riprendendo le mosse da quanto dicevi, quando ancora non si parlava di proemio. Cominciamo, dunque, dall'inizio, *[E]* perché, come dicono i giocatori, il secondo tentativo va sempre meglio del primo. Questa volta, però, proseguiamo dando forma ad un proemio e non ad un discorso qualsiasi, come si è fatto fi-

nora.

Ripartiamo, dunque, consapevoli del fatto che stiamo lavorando ad un proemio.

Per quanto riguarda il culto degli dèi e il rispetto verso i genitori può bastare quanto si è detto finora. Ma proviamo ad andar oltre, affinché non ti sembri che l'introduzione nel suo complesso non sia all'altezza della situazione. In un secondo tempo, potrai passare alla esposizione delle leggi in quanto tale.

ATENIESE – Ebbene, *[724 A]* come or ora abbiamo riconosciuto, possiamo considerare alla stregua di una adeguata introduzione quello che si è detto sugli dèi, sugli esseri che per dignità vengono dopo gli dèi, sui genitori vivi e su quelli defunti. Mi sembra, però, che tu ora mi stia invitando a portare, per così dire, alla luce quanto ancora resta da esporre di questo proemio.

CLINIA – È proprio così.

ATENIESE – A questo punto, però, è utile per tutti riflettere su ciò che va o *[B]* non va tenuto in conto nella sfera dei valori dell'anima, o del corpo, o dei beni esteriori, in modo che chi parla e chi ascolta possano pensare di raggiungere, per quanto è possibile, una educazione matura.

Il seguito del discorso, pertanto, sarà di tale natura e proprio questi saranno i temi che ci toccherà trattare e sentir trattare.

CLINIA – Esattamente.

LIBRO QUINTO

Proemio alla legislazione della colonia

Gli onori dovuti all'anima e la gerarchia dei valori

[Steph., II, p. 726 A]

ATENIESE – Non smetta di seguirmi chi finora ha ascoltato quanto si è detto sugli dèi e sui nostri cari antenati[174].

Dopo gli dèi, l'anima è senz'altro il più divino di tutti i beni ed è anche quello che possiamo considerare nostro nel senso vero della parola[175]. In effetti, ciascuno di noi è costituito da due tipi di realtà, l'uno, essendo di genere superiore e di natura più potente, è per ciò stesso destinato a comandare; l'altro, poiché è di genere inferiore e più debole, è invece destinato ad essere sottomesso. Fra queste realtà bisogna ovviamente preferire quelle che comandano, piuttosto che quelle che servono. *[727 A]*

Ora, io sono nel giusto quando esorto a sostenere che l'anima di ciascun uomo occupa il secondo posto nella scala dei valori, dopo gli dèi che sono i veri sovrani, e quelle nature che sono prossime agli dèi. Tuttavia, direi che nessuno di noi onora nel dovuto modo la sua anima, anche se è convinto di farlo[176]. In effetti, l'onore è un bene divino che non si addice affatto a ciò che è malvagio, cosicché chi pretende di affinare la propria anima a forza di discorsi, o doni, oppure viziandola, senza di fatto riscattarla dalla condizione negativa in cui si trova, si illude di onorarla, ma in realtà non la onora affatto.

Orbene, l'essere umano, non appena raggiunge l'età dell'adolescenza, presume di essere onnisciente, *[B]* crede di portar rispetto alla sua anima, esaltandola a suon di lodi e, facendosi prendere la mano, le concede di fare tutto ciò che vuole. Ma la nostra tesi è che, comportandosi in tal modo, si fa il suo danno, anziché renderle il dovuto onore. E pensare che, a nostro giudizio, l'anima occupa il secondo posto dopo gli dèi. In tal senso, quando un uomo non ritiene mai se stesso responsabile degli errori e dei peccati assai frequenti e gravi e tende sempre ad addossarli ad altri, non fa affatto onore alla sua anima, come potrebbe sembrare, *[C]* anzi, fa tutt'altro, cioè le reca danno. Ma anche quando le dà soddisfazione con piaceri che vanno oltre la norma e l'approvazione del legislatore, non l'eleva per nulla e piuttosto la deprime, riempiendola di vizi e di rimorsi. E ancora, da un punto di vista opposto, se capitola davanti alle fatiche, ai dolori, alle paure e agli affanni che sono moralmente accettabili, anziché resistere ad essi coraggiosamente, neanche in tal caso, per questa sua arrendevolezza, le reca onore. Direi, invece, che nel complesso, un tale suo agire non fa che disonorarla.

C'è poi l'esempio *[D]* dell'uomo che ritiene che il vivere sia un bene assoluto. Anche questa posizione non comporta un apprezzamento per l'anima, ma un disprezzo. Infatti, l'anima, ritenendo che la vita nell'Ade sia tutta un male, si lascia andare a una tale idea e non reagisce, controbattendo e dimostrando che non è dato di sapere se l'essere presso gli dèi laggiù non si risolva poi, per sua natura, nel maggiore di tutti i beni per

noi uomini[177]. Inoltre, anche lo stimare la bellezza più della virtù, costituisce un modo reale e inequivoco per togliere valore alla propria anima, perché la logica di questo agire comporta che il corpo sia ritenuto di maggior pregio rispetto all'anima: e ciò è *[E]* sbagliato. Nessuna realtà che sia generata può essere stimata più delle divinità celesti, talché chi la pensa in altro modo a proposito dell'anima, non si accorge di quale meraviglioso bene va trascurando.

Il desiderio di accumulare guadagni *[728 A]* disonesti senza farsi tanti scrupoli non è un modo di dimostrare all'anima la propria stima per mezzo di doni. Ci vuol ben altro! In verità, così facendo, si svende per poche monete d'oro la sua bellezza e la sua onorabilità; e tutto l'oro che sta sotto e sopra la terra non può valere quanto un'anima.

Insomma, per sintetizzare, tenendo presente che il legislatore ha elencato in due ordini distinti, da un lato le realtà disoneste e malvagie, dall'altro quelle buone e sante, il non voler evitare con ogni mezzo le prime, o, viceversa, il non voler perseguire quanto più è possibile le seconde, *[B]* in ogni caso, significa per ogni uomo trattare, senza neppur rendersene conto la propria anima, che è la parte più divina, come fosse la realtà più spregevole e vile.

A tal proposito, io oserei dire che nessuno tiene nella dovuta considerazione quale è la pena riconosciuta come la più grave per i casi di malvagità. Essa è davvero terribile, perché consiste nel venir equiparati agli uomini malvagi e per questo essere costretti a fuggire i buoni e i loro discorsi e vivere in disparte da essi, per mettersi al seguito di altri, incollati a loro, partecipi della loro vita. Avendo poi acquistato l'indole di questi, è giocoforza *[C]* fare e subire le stesse azioni e gli stessi discorsi che essi per natura fanno e si scambiano fra loro. Però, quello che tali uomini subiscono, a ben vedere, non è una giusta pena – perché ciò che è giusto, vale a dire la pena, è anche buono –, ma è una punizione, un male che consegue all'ingiustizia. Ora, l'essere colpiti da una punizione, così come il riuscire a scamparla, è in ogni modo una condizione infelice; nel primo caso, comunque, non si avrebbe la possibilità di guarire, nel secondo perché si va alla morte, per la salvezza di molti altri[178].

In conclusione, per farla breve, il vero onore per noi consiste nel mettersi alla ricerca delle cose migliori e nel far sì che quelle peggiori, se sono suscettibili di miglioramento, si avvicinino il più possibile alla perfezione.

Dunque, a disposizione dell'uomo non c'è nulla di più adatto dell'anima *[D]* per fuggire il male e per porsi sulle tracce del sommo bene al fine di afferrarlo. Dopo di che, una volta posseduto, sarà possibile trascorrere in sua compagnia il resto della vita. Proprio questo è il motivo per cui noi abbiamo riservato all'anima il secondo posto nella gerarchia degli onori.

Il valore dei beni del corpo e delle ricchezze

Il terzo posto – e non è un segreto per nessuno – l'occupa, naturalmente, la considerazione che va attribuita al corpo. Ma a tal punto entra in gioco la valutazione degli onori nella loro autenticità o falsità e ciò è compito specifico del legislatore. E già me lo figuro costui, mentre indica questi e quest'altri onori e ne descrive la natura. Il corpo – direbbe il nostro legislatore – non è degno d'onore per la sua bellezza, per il suo vigore, o perché è robusto o veloce, *[E]* ma neanche perché è in salute – quanti, invero, sarebbero di tale opinione! –, e nep-

pure, ovviamente, per i requisiti contrari. È invece ciò che occupa il posto intermedio in tutta questa serie di caratteri a costituire in pari tempo la condizione più moderata e di gran lunga più sicura. Perché se i primi caratteri rendono le anime gonfie di orgoglio, i secondi le prostrano e le privano della libertà. Parimenti, l'acquisto di ricchezze e di beni va apprezzato secondo lo stesso metro: l'eccesso di ciascuno di questi beni *[729 A]* è causa di rivolte e di ostilità, sia nella sfera pubblica che privata; il difetto, invece, porta per lo più alla schiavitù. E nessuno brami accumulare denaro per i propri figli, al fine di lasciarli sempre più ricchi, perché questa non è la condizione migliore, né per loro né per lo Stato. Per un giovane, il miglior capitale e il più proporzionato sarebbe quello che non è tanto consistente da suscitare l'invidia, né tanto esiguo da lasciare nell'indigenza dei beni necessari. Una tale ricchezza, infatti, si rivela a nostra misura, adatta a far fronte ad ogni situazione e per questo ci assicura una vita senza angosce. *[B]* Ai figli è dunque meglio lasciare in eredità più senso del pudore che oro. E tale virtù non ci si illuda di comunicarla a loro, castigandoli quando si comportano male, perché essa non viene ai figli – come purtroppo oggi si pensa – dagli ammonimenti e dal principio che il giovane deve avere rispetto per questo e quest'altro.

Piuttosto, il legislatore assennato prescriverà agli anziani di mostrare senso del pudore al cospetto dei giovani e di mettere ogni cura affinché nessuno di essi corra il rischio di vederli o ascoltarli in atto di fare o dire *[C]* qualcosa di immorale; perché ove i vecchi non hanno pudore, fatalmente anche i giovani sono quanto mai arroganti. In questo senso, la migliore educazione non è quella che ricorre agli ammonimenti, ma quella che mostra, tradotto in una concreta pratica di vita, il contenuto degli ammonimenti che si rivolgono agli altri.

I doveri verso i parenti, gli amici, gli stranieri e i supplici

Ora, colui che rende onore e rispetto ai parenti e a quanti, per il vincolo naturale del sangue, hanno in comune gli dèi familiari, avrà buoni motivi per sperare che le divinità custodi della famiglia favoriscano la generazione dei suoi figli. *[D]* E per quanto riguarda la vita di società, si troveranno amici e compagni affezionati, se si riterranno i loro favori nei nostri riguardi più grandi e importanti di quanto essi non li ritengano e, per converso, se si stimeranno i nostri favori nei confronti degli amici meno rilevanti di quanto gli stessi amici e compagni li considerano. E inoltre, se ci si pone dal punto di vista dello Stato e della società, risulta essere di gran lunga superiore quell'uomo che, anziché accumulare vittorie nelle gare olimpiche e nelle altre competizioni di pace e di guerra, preferisce eccellere nella fama che deriva dall'ubbidienza alle leggi patrie[179], *[E]* per essere stato nella sua vita più di tutti fedele ad esse. Non si dimenticherà poi che le relazioni con gli stranieri sono atti di particolare sacralità, perché si può dire che non ci siano colpe di stranieri fra loro, o colpe di nostri cittadini a danno di stranieri[180], che non soggiacciano alla vendetta di un dio, molto più che le ingiustizie commesse nei confronti dei concittadini. E questo è ovvio, perché lo straniero si trova ad essere privo di amici e parenti, e quindi è affidato in modo particolare alla compassione degli dèi e degli uomini. Pertanto, chi ha il potere di rendergli giustizia viene in suo soccorso con particolare solerzia, e tale potere *[730 A]* lo esercita in

modo particolare il demone che protegge ogni straniero e il dio che segue Zeus ospitale[181]. In ogni caso, un uomo che sia almeno un po' assennato dovrà mettere ogni cura per giungere alla fine dei suoi giorni, senza avere commesso errori nei rapporti con gli stranieri.

Inoltre, nell'ambito dei rapporti con gli stranieri e con i cittadini, non c'è colpa peggiore per un uomo che il torto fatto ai supplici[182], giacché il supplice, nel momento in cui invoca aiuto, ha un dio come garante delle sue richieste e questo dio diventa un invincibile protettore se egli patisce torto, di modo che, quand'anche abbia a subire una qualche ingiustizia, si è certi che questa non resterà impunita. *[B]*

Le virtù e i comportamenti che rendono felice la vita

Dunque, finora abbiamo preso in esame, direi in maniera esauriente, il comportamento che si deve tenere nei confronti dei genitori[183], di se stessi e dei propri beni[184], e poi dello Stato, degli amici, dei parenti[185], degli stranieri e dei concittadini[186]. Ora, però, bisogna ancora considerare quale deve essere ciascun individuo per trascorrere una vita davvero felice. E poi ancora si dovrà esporre tutto ciò che non è oggetto di legge, ma che, ispirando una educazione fondata sulla lode e sul biasimo, rende ogni uomo più disponibile e docile alle leggi che si intendono porre. *[C]*

La verità sta al vertice di tutti i beni sia per gli dèi che per gli uomini e perciò il mio augurio è che ne possa partecipare subito fin dall'inizio chi vorrà essere felice e beato: viva costui con essa la maggior parte del suo tempo. Questo sarà un uomo di cui fidarsi. Infido, invece, è colui che ama mentire, sapendo di mentire; ignorante chi mente non sapendo quello che fa. È quasi inutile dire che nessuna di queste due ultime condizioni è invidiabile, perché sia la persona ignorante che quella infida resta senza amici. Infatti, col passare del tempo la sua vera natura trapela e, di conseguenza, gli si prepara, proprio alla fine, quando la vecchiaia è insopportabile, una totale solitudine. In questo senso potrebbe ben dirsi che la sua vita *[D]* non è diversa da quella di un orfano, tanto se i suoi figli e i suoi cari sono vivi, tanto se non lo sono. E poi, se merita rispetto chi non commette ingiustizia, più del doppio ne merita chi impedisce ai malvagi di compiere le loro azioni, per il semplice motivo che il primo agisce solo per conto proprio, mentre l'azione del secondo equivale a quella di molti altri, e precisamente di coloro la cui ingiustizia viene denunciata ai giudici. In tale prospettiva, chi collabora meglio che può coi magistrati nella loro opera di repressione, sia considerato nello Stato uomo di grande levatura e perfetto e venga solennemente proclamato vincitore nella gara della virtù. *[E]*

La stessa lode deve essere estesa anche alla temperanza, alla saggezza e a tutti gli altri beni che un uomo può acquisire e non solo tenere per sé, ma anche diffondere agli altri. E anzi, il primo posto nella scala degli onori spetta a colui che mette il prossimo a parte dei suoi beni; il secondo posto sia riservato a chi, pur volendolo, non riesce a condividerli con gli altri. Al contrario, è degno di disprezzo chi per invidia e coscientemente non vuole in spirito di amicizia mettere in comune i suoi beni con gli altri: *[731 A]* ma che non capiti che il disprezzo, a causa del possessore ricada sul possesso: questo, piuttosto, va ricercato con tutte le proprie forze. E che ognuno, senza restrizioni sia ammesso a competere con noi nella gara della virtù. Ciascun concorrente, infatti, contribuisce al progresso

dello Stato, purché non diffami gli antagonisti con calunnie. Invece, l'uomo invidioso, credendo che gli sia lecito primeggiare sugli altri a forza di maldicenze, da un lato frena il suo slancio verso l'autentica virtù, mettendo in condizione di inferiorità gli avversari con ingiuste accuse, da un altro lato *[B]* lasciando tutta la Città senza allenamento nella gara della virtù, per quanto è in suo potere, non contribuisce certo ad accrescere la sua buona fama.

Bisogna anche che ognuno sia ad un tempo irruente e paziente quanto più è possibile. Infatti, quando le colpe degli altri sono gravi o difficili da sanare, o addirittura incurabili, non c'è altra soluzione per evitarne le conseguenze che affrontarle per neutralizzarle e sconfiggerle, non risparmiando a nessuna la giusta punizione. Ma ciò è possibile solo a un'anima dotata di eroismo. *[C]*

Il male è sempre frutto di ignoranza

D'altra parte, per quanto riguarda quelli che non sono irrimediabilmente malvagi, bisogna innanzi tutto riconoscere che nessun uomo malvagio fa il male di proposito[187], perché è evidente che nessuno, in nessuna circostanza può scegliere in piena coscienza qualcuno dei mali più gravi, tanto più se riguarda realtà che per lui sono particolarmente pregiate. Ma noi abbiamo sostenuto[188] che, in verità, è l'anima il bene più di ogni altro prezioso, sicché è logico che nessuno coscientemente possa accogliere proprio nel bene più prezioso che ha il male peggiore e, una volta accoltolo, possa condividere con esso tutta la vita[189]. L'uomo vizioso poi è davvero da commiserare, come uno che sia vittima di una qualche sciagura. O meglio, è giusto aver compassione *[D]* di chi è ancora redimibile e in tal caso si dovrà trattenere lo sdegno e mantenere la calma, onde evitare di fare la figura di una donnicciola, serbando un carattere scontroso e un'animo esacerbato. Ma quando si abbia a che fare con uomini viziosi e con peccatori incalliti e irrecuperabili, allora bisogna dar libero sfogo alla propria ira. Ecco perché noi sosteniamo che l'uomo buono deve essere ad un tempo irruente e paziente.

L'egoismo è fonte di tutti i vizi

La gran parte degli uomini ha nella sua anima fin dalla nascita il peggiore dei vizi, cosicché quando uno tende a giustificarsi ogni volta, non si preoccupa di escogitare una qualche via di scampo da esso. *[E]* Con ciò intendo riferirmi al principio – peraltro è del tutto logico che così debba essere – secondo cui ogni uomo è per natura portato ad amare se stesso. Di fatto, però, causa di tutti i vizi per ognuno di noi è il più delle volte una forma eccessiva di questo amore di sé, perché se è vero che l'amante ama ciecamente l'oggetto amato, è anche vero che per questo egli non valuta in maniera esatta il giusto, il bene e il male *[732 A]* in quanto dà più peso al proprio interesse che alla verità. Dunque, il cittadino che aspira alla grandezza d'animo non deve avere a cuore né se stesso né le sue cose, ma piuttosto le azioni rette, sia quando vengono da sé, sia quando vengono dagli altri.

Da questo medesimo errore, poi, si genera un altro comune a tutti gli uomini: quello di prendere per sapienza la propria ignoranza e, di conseguenza, di presumere di saper tutto, pur non sapendo, oserei dire, assolutamente nulla. *[B]* Capita così che per le cose che non sappiamo fare noi non ci affidiamo agli altri e, per volerle realizzare di nostra mano, ci condanniamo al fallimento. Pertanto, è bene che ognuno eviti l'eccessivo amore di sé e segua l'esempio di chi è migliore

di lui, non usando come pretesto l'imbarazzo che seguirebbe a questo suo comportamento[190].

Altre norme da seguire per essere felici

Altre norme forse più specifiche e più note, ma non per questo meno utili vanno a questo punto espresse e richiamate alla memoria, perché, stando alla regola che per ogni flusso esiste un corrispondente riflusso, la memoria è il rifluire di una saggezza che si è persa. *[C]* Bisogna evitare l'eccesso di riso e l'eccesso di pianto; questo precetto va diffuso da uomo a uomo. E poi la gioia esagerata, in tutte le sue forme, e il dolore troppo intenso vanno smorzati per cercare di assumere un atteggiamento compassato, sia quando il demone volge stabilmente le nostre sorti verso il bello, sia quando, per disavventura, demoni avversi ci mettano contro certe situazioni, quasi fossero ostacoli dei più alti e insuperabili. In tali casi non deve mai venir meno la speranza che il dio, con l'aiuto delle sue grazie, *[D]* trasformi i mali che ci opprimono da gravi in leggeri, ribaltando la condizione presente in una migliore dove, riguardo ai beni, diversamente che nella situazione presente, insieme a una sorte propizia verrà ogni genere di beni. Bisogna proprio che ciascuno viva con questa speranza e nel ricordo di tutti questi precetti. E bisogna anche che senza risparmio di energie, tanto negli impegni quotidiani quanto nelle occasioni di svago non cessi di richiamarli con chiarezza alla sua memoria e a quella degli altri.

La vita virtuosa è quella più vantaggiosa per l'uomo

Si è finora parlato dei comportamenti più opportuni *[E]* e dei caratteri individuali più convenienti, quasi esclusivamente nella loro tangenza col divino. Si è invece taciuto degli aspetti più propriamente umani della questione, dei quali bisognerà pur parlare, se è vero che i nostri interlocutori sono uomini e non dèi.

Piaceri, dolori e desideri sono caratteri tipici della natura umana[191], sic-ché è necessario che ogni essere mortale sia di fatto dipendente da questi, direi quasi ad essi sospeso, con tutte le gravi preoccupazioni che da tale condizione derivano. Pertanto non dobbiamo tessere le lodi della vita più perfetta solo perché *[733 A]* nelle sue forme esteriori supera ogni altra nel procurare rispettabilità, ma anche perché – posto che la si voglia davvero gustare e non la si fugga in età giovanile – è la migliore di tutte nel realizzare l'ideale di ogni uomo: gioire il più possibile e soffrire il meno possibile per tutta la vita. E la certezza che le cose stanno in questa maniera risulterà quanto prima al di là di ogni dubbio, solo che uno sappia assaporare un tale tipo di vita nel modo giusto.

Ma qual è questo modo? Dovremo individuarlo sulla base del seguente ragionamento: per vedere se un genere di vita è secondo natura o contro natura, bisognerà confrontare vita a vita, la più dolce con la più penosa. Ebbene, il piacere lo vogliamo per noi; *[B]* il dolore invece, né lo desideriamo, né tanto meno lo sceglieremmo. L'assenza di dolore e di piacere non è preferibile al piacere, ma vorremmo che prendesse il posto del dolore. Accetteremmo un dolore tenue, purché preceda un piacere più grande; viceversa, non vorremmo un debole piacere se a questo si accompagna un intenso dolore. Non ci sono, invece, motivi per scegliere una condizione al posto di un'altra, quando in ciascuna delle due piacere e dolore sono nella stessa proporzione[192]. Tuttavia, altri fattori come il numero,

l'estensione, l'intensità e l'uguaglianza, oppure i loro contrari, determinano il fatto che queste condizioni siano o no *[C]* influenti al momento della scelta[193]. Così applicando rigorosamente questo principio d'ordine, noi desideriamo quel genere di vita in cui ci sono molte pene e piaceri di particolare intensità, ma con la netta prevalenza dei piaceri, mentre rifiutiamo quella vita in cui avviene il contrario. E parimenti non è di nostro gradimento quell'esistenza in cui piaceri e dolori sono rari, saltuari e di scarsa intensità e in più v'è prevalenza dei dolori: gradiamo invece la vita dalle caratteristiche opposte. Lo stesso criterio vale per un'esistenza in cui dolore e piacere sono moderati[194] questa la sceglieremmo solo se prevalgono in essa *[D]* gli elementi che ci sono graditi, la rifiuteremmo se prevalgono elementi sgraditi. Bisogna allora riconoscere che, dal nostro punto di vista, tutte le possibilità di vita sono necessariamente comprese in questa casistica.

A tal punto, resta da definire quali di esse siano desiderabili per natura, tenendo presente che se la nostra scelta dovesse contraddire i criteri espressi, indubbiamente le nostre affermazioni sarebbero motivate da una certa ignoranza e inesperienza di ciò che veramente è la vita.

I modelli di vita considerati in ordine alla felicità che procurano

Il problema è il seguente: in primo luogo decidere quali e quanti siano i modelli di vita fra i quali è necessario preventivamente scegliere ciò che è desiderabile e conforme alla nostra volontà e ciò che non lo è, perché contrario ad essa, onde farne una legge per noi stessi. *[E]* In secondo luogo, il problema consiste nel prendere quello che ci attira per la sua piacevolezza e parimenti per la sua particolare bellezza, in terzo luogo optare per una vita felice almeno nei limiti delle possibilità umane.

Incominciamo a dire che uno di questi modelli è la vita secondo temperanza, un altro è la vita conforme a saggezza e un terzo è quella ispirata al coraggio. Poniamo anche un tipo di vita caratterizzato dalla salute.

In opposizione a questi vanno posti i seguenti quattro modelli: quello tipico dell'uomo intemperante, quello dell'uomo dissennato, del vile e dell'uomo di salute cagionevole. Chi ha avuto esperienza della vita secondo temperanza riconoscerà che essa si realizza totalmente all'insegna della tranquillità: *[734 A]* moderate saranno le pene, moderati i piaceri, tenui i desideri, e persino gli amori che essa offre non saranno privi di equilibrio. All'opposto la vita intemperante sarà esagerata in tutti i suoi aspetti: eccessivi i dolori e i piaceri, smodati e focosi i desideri e anche gli amori che essa presenta sono quanto di più travolgente si possa immaginare. Ancora, l'uomo che sa che cosa significa una vita temperante, riconoscerà che in essa i piaceri superano le pene, mentre in una esistenza dissoluta i dolori prevalgono sui piaceri, per intensità, per numero e anche per gravità. Così, se per noi la prima è la vita più dolce, la seconda *[B]* è fatalmente per sua natura la più dolorosa.

A questo punto, se uno vuole una esistenza piacevole non può coscientemente scegliere la vita intemperante e, come è ovvio, se è giusto quanto abbiamo sostenuto, varrà il criterio che ogni uomo intemperante è tale senza volerlo. Infatti, la massa degli uomini al gran completo conduce una vita squilibrata, non peraltro, ma per ignoranza o incapacità a dominarsi, o per l'uno e l'altro motivo.

Naturalmente, le stesse osservazioni possono farsi valere anche per la

vita tipica dell'uomo malato e dell'uomo sano. In effetti, ambedue presentano dolori e piaceri, ma nella vita sana prevalgono i piacersi sui dolori, nell'altra i dolori sui piaceri. *[C]* Ora, la nostra scelta non si orienta certamente verso quei tipi di esistenza in cui il dolore sopraffà il piacere, anzi noi abbiamo giudicato più dolce proprio quella vita in cui il dolore è sopraffatto. In tal senso potremmo sostenere che, complessivamente, la vita temperante contiene dolori e piaceri in minor numero e di intensità e frequenza inferiori rispetto alla vita dissoluta, e lo stesso deve dirsi per la vita saggia in rapporto a quella dissennata, e per la vita coraggiosa in relazione a quella vile. Siccome, però, in ciascuna coppia di modelli il primo supera il secondo nella quantità di piaceri che offre, mentre il secondo supera il primo per la quantità di dolori, il risultato è che in tale prospettiva *[D]* un'esistenza coraggiosa è preferibile a quella vile e quella saggia a quella dissennata, cosicché il primo tipo di vita – cioè quello saggio, coraggioso, temperante e sano – viene ad essere più piacevole del secondo; ossia della vita vile, dissennata, intemperante e malaticcia.

Per sintetizzare diremmo che quel genere di vita che ha dalla sua la virtù sia in rapporto al corpo che all'anima risulta essere più dolce di quello che, invece, ha il vizio, e lo sovrasta di gran lunga anche per altri aspetti, come ad esempio per la bellezza, la giustizia, la virtù e la buona fama, di modo che nel complesso chi *[E]* l'adotta realizza una vita molto più felice di chi sceglie il modello opposto.

Il primo nucleo della costituzione

Le forme di epurazione dello Stato

A questo punto della trattazione poniamo fine al proemio delle leggi. Dopo il proemio non può venire che la «legge»[19], ossia, fuor di metafora, ci tocca descrivere le leggi dello Stato. Prendiamo l'esempio di un telo o di un qualsiasi altro oggetto lavorato a intreccio: in questi casi non è possibile che la trama e l'ordito siano fatti della stessa sostanza, ma è necessario che quella dell'ordito sia di qualità più pregiata, ossia dotata di particolari requisiti di resistenza *[735 A]* e consistenza, mentre il materiale della trama deve essere flessibile e morbido al punto giusto. Ora, in analogia con questo esempio bisognerà di volta in volta e con giusto criterio distinguere chi andrà ad occupare i posti di potere nella Città da quelli che, in fatto di educazione, sono stati selezionati su una base di minor severità.

In effetti, nella costituzione di uno Stato ci sono due momenti: la distribuzione delle cariche ai singoli cittadini e le leggi che si affidano a ciascuna di queste cariche. Ma prima di parlare di tutti questi argomenti bisogna porre l'attenzione sui seguenti punti. *[B]* Ogni pastore di mandrie o di buoi, ogni allevatore di cavalli e in genere chiunque abbia in custodia animali di tali razze, prima di iniziare ad accudirvi è strettamente tenuto a migliorare la sua mandria con una specifica ed accurata selezione, che separi i capi sani da quelli malati, quelli di pura razza da quelli bastardi. Questi ultimi li invierà ad altre mandrie, mentre dei primi si prenderà particolarmente cura, ritenendo a priori che sarebbe fatica sprecata occuparsi di quei corpi e di quelle anime le quali, per il fatto di essere esse stesse guaste o per natura *[C]* o a seguito di un allevamento sbagliato, guasterebbero in tutti gli altri greggi posseduti anche i gruppi di animali che sono perfettamente sani sia nel modo di comportarsi che nel fisico, se qualcuno non si decidesse a fare una

rigorosa selezione.

Ora, però, l'allevamento delle altre specie viventi è decisamente poco impegnativo e pertanto esso è stato inserito nel nostro discorso solo a titolo di esempio. Invece, tutto ciò che riguarda l'uomo richiede da parte del legislatore un impegno ben più serio nella ricerca e nella individuazione del giusto metodo per ciascun caso, sia che si tratti di epurazioni che, in genere, *[D]* di ogni altro tipo di intervento.

Orbene, in rapporto alle epurazioni che riguardano lo Stato la situazione è la seguente. I metodi sono più d'uno, alcuni sono indolori, altri assai drastici. Questi ultimi, che peraltro sono i più efficaci, sono anche appannaggio esclusivo di chi a un tempo detiene il potere assoluto e la facoltà di far leggi. Un legislatore che non abbia questo potere e sia impegnato nella fondazione di una nuova costituzione e delle relative leggi, deve accontentarsi di fare una epurazione delle più leggere.

Come avviene nel campo dei medicamenti, così anche qui il rimedio migliore è altresì doloroso *[E]* perché è orientato verso la giusta repressione, comminando nei casi estremi anche la pena di morte e l'esilio; e, infatti, i grandi criminali, essendo irrecuperabili, e arrecando un gravissimo danno alla società, si è soliti toglierli di mezzo.

La forma più leggera di epurazione dovrebbe avvenire a nostro giudizio nel modo seguente. Tutti quei non abbienti che, spinti dalla fame, si mostreranno pronti e disposti *[736 A]* a seguire dei capi per rapinare i beni dei ricchi, per il fatto di essere una vera e propria piaga sociale, siano allontanati, per quel che si può con le buone maniere, ricorrendo a ciò che eufemisticamente potremmo chiamare fondazione di una colonia. In ogni caso questa operazione deve essere fatta dal legislatore subito all'inizio.

Per quanto ci riguarda, tuttavia, noi ci troviamo in una situazione più vantaggiosa. Infatti, nel nostro caso non dobbiamo preoccuparci di una deportazione in colonia o di elaborare un piano di epurazione, ma, come se fossimo in presenza delle acque di molte fonti *[B]* e di molti fiumi che confluiscono in un solo alveo, noi siamo tenuti a controllare diligentemente che l'acqua che affluisce sia il più pura possibile, in parte disperdendola, in parte facendola defluire e deviandola in appositi canali.

In ogni modo non ci si facciano illusioni, perché ogni opera di fondazione di uno Stato comporta rischio e fatica. Siccome, però, la nostra operazione è solo teorica e non si traduce in pratica, diamo per realizzata la concentrazione dei cittadini e poniamo che l'epurazione si sia verificata secondo il nostro progetto: ovvero, *[C]* fra quelli che si mettono in marcia per convergere verso il nostro Stato con l'intenzione di assumervi la cittadinanza, selezioneremo con ogni mezzo di persuasione e impiegando tutto il tempo necessario i cattivi elementi e li costringeremo ad andarsene. Invece, i buoni cercheremo in ogni modo di attirarli, usando l'arma della cortesia e dell'affabilità.

La distribuzione delle terre e delle case

Non nascondiamoci neppure la fortuna che ci tocca – la medesima che abbiamo visto[196] capitare agli Eraclidi al tempo della loro migrazione –, riuscendo ad evitare il rischio terribile delle contese suscitate dalla divisione delle terre e dalla rescissione dei debiti. In effetti, quando uno Stato di antica formazione *[D]* si trova costretto a legiferare su tale materia,

perché né può lasciare le cose come stanno, né può mutarle in un modo qualsiasi, non gli resta, per così dire, che affidarsi alla preghiera e a piccole riforme che con prudenza conducono a impercettibili mutamenti in tempi lunghi. Tale riforma può avvenire in questa maniera. I riformatori che continuano ad essere proprietari di grandi estensioni di terra e padroni del destino di un numero considerevole di debitori, volendo *[E]* con generosità far partecipi della propria ricchezza anche questa gente in difficoltà, in parte condoneranno i debiti, in parte distribuiranno beni, concretamente attenendosi al criterio del giusto mezzo e al principio che la vera povertà non consiste nell'avere poche ricchezze, ma troppi desideri insaziabili. Questo è il principio supremo della salvezza di uno Stato e su di esso, come su un saldo basamento, è possibile costruire qualsiasi ordinamento politico si abbia intenzione di istituire, purché compatibile con questa fondazione. Se, però, tale principio[197] non è sano, *[737 A]* ogni azione politica che dovesse seguire non avrebbe buon esito per lo Stato.

Ma per fortuna, lo ripetiamo, noi riusciamo ad evitare una siffatta eventualità; ma nel caso non avessimo avuto tale possibilità, la cosa migliore sarebbe esporre il modo in cui ci riuscirebbe di evitarle.

Eccola, dunque, la via d'uscita: al di fuori del rifiuto dell'avidità attuato per amore di giustizia, ribadisco, al di fuori di questo mezzo, non c'è altra via di scampo né larga né stretta. Tale principio valga per noi come fondamento dello Stato. In ogni caso *[B]* bisogna che le ricchezze non siano motivo di contesa fra i cittadini e poi è necessario che chi possiede un minimo di senno e ha ancora aperto un contenzioso di vecchia data nei confronti di altri, innanzi tutto non passi di proposito ad altri affari. Invece, sarebbe un segno di ignoranza e di assoluta scelleratezza, addirittura indegna di un uomo, se gente come noi, che in questo momento per grazia divina ha la possibilità di fondare uno Stato nuovo i cui membri non sono ancora divisi da reciproche inimicizie, permettesse l'insorgere di motivi di contrasto fra di essi, a causa della divisione delle terre e delle case. *[C]*

Il numero ideale dei proprietari e dei lotti di terra assegnati

Allora, qual è il criterio per una giusta distribuzione? In primo luogo bisogna fissare il numero dei cittadini, quale deve essere il suo ammontare. Dopo di ciò, bisognerà trovare un accordo sulla loro divisione, per fissare la quantità e la consistenza numerica delle classi in cui vanno distribuiti. Solo a questo punto si procederà alla distribuzione delle terre e delle case secondo il più rigoroso criterio di giustizia.

I limiti della popolazione non possono essere fissati in maniera esatta, se non tenendo conto dell'estensione del territorio e degli Stati confinanti; in particolare il territorio dovrà essere esteso giusto quel tanto che basta per alimentare una popolazione di morigerati costumi e niente più. *[D]* D'altra parte questa stessa popolazione deve essere abbastanza numerosa per riuscire a sventare le minacce degli Stati vicini e per non trovarsi in difficoltà insormontabili, quando si trattasse di portar aiuto ai medesimi vicini nel caso siano essi a venir minacciati. E dunque, la definizione pratica e teorica di questi criteri può realizzarsi solo al seguito di una ricognizione del territorio e dei popoli confinanti. Ora però è meglio indirizzare il discorso ad una formulazione complessiva della bozza di costituzione nella sua struttura. *[E]*

Se si vuole un numero adeguato di piccoli proprietari disposti a difendere la parte di terra assegnata, questi dovranno essere 5040. Anche gli appezzamenti di terra e le case distribuite saranno nello stesso numero, di modo che ad ogni lotto corrisponda un cittadino. Il numero complessivo dovrà essere diviso prima in due parti e poi in tre. Inoltre esso è per definizione divisibile anche per quattro e per cinque e così via fino al dieci. Se si considera il problema dal punto di vista aritmetico è quindi evidente che *[738 A]* ogni uomo che abbia in animo di fare il legislatore deve conoscere qual è il numero più adatto ad ogni tipo di Stato e quale dev'essere la sua natura. Da parte nostra noi siamo in grado di dirlo: sa-rà quello che ammette il maggior numero possibile di divisori, meglio se consecutivi. Ora, se la totalità dei numeri in rapporto a qualsiasi funzione ammette tutte le divisioni possibili, il 5040 in rapporto alla guerra e alle opere di pace – e cioè, affari e contratti di società, per quanto concerne le tasse e la distribuzione dei beni – non potrebbe ammettere più di 59 divisori, <fra i quali> quelli consecutivi dall'uno al dieci[198]. *[B]*

Il rispetto dovuto alle tradizioni religiose del luogo

Ora, chi è ufficialmente preposto alla funzione legislativa deve acquisire saldamente queste conoscenze senza avere l'assillo del tempo, e siccome oltre a questa non ci sono alternative, bisogna che tali principi siano ribaditi a chi fonda una Città, anche in funzione di ciò che sto per dire. Effettivamente, sia che si tratti di fondare uno Stato completamente nuovo, sia che si tratti di rifondarne uno antico, ma caduto in rovina, in materia di religione e di luoghi di culto – ovvero, per quanto concerne i templi che vanno edificati nello Stato a ciascun dio e gli dèi che devono dare il nome a questi templi –, nessuno che abbia senno si metta in mente di modificare *[C]* le disposizioni impartite dagli oracoli di Delfi, di Dodona, di Ammone[199], o da altri antichi oracoli che hanno convinto uomini di fede, magari grazie ad apparizioni miracolose e a una riconosciuta ispirazione divina. E se, al seguito di queste tradizioni di fede, sono state istituite cerimonie sacrificali accompagnate da riti espiatori, siano esse di origine locale, o tirrenica, o cipriota, o di qualunque altra provenienza, e se sulla base di tali miti è stato conferito un carattere di sacralità a oracoli, statue, altari e templi, consacrato il terreno circostante a ciascuno di questi, *[D]* il legislatore non dovrà modificare alcuna di queste usanze, neppure nei particolari. Piuttosto deve consacrare ciascuna parte a un dio o a un dèmone o a un eroe e, nella divisione delle terre, assegnare ad esse campi di prima scelta e tutto ciò che è confacente al culto. In tal modo, le assemblee che si terranno periodicamente in giorni stabiliti, con la partecipazione di uomini provenienti da varie zone della colonia, serviranno egregiamente a soddisfare ciascun bisogno dei cittadini i quali, nel celebrare i riti sacrificali si legheranno vicendevolmente con vincoli di amicizia e di familiarità *[E]* e approfondiranno la reciproca conoscenza; tanto più che per uno Stato non c'è fortuna maggiore del fatto che i cittadini si conoscano fra loro. In effetti, quando nei rapporti interpersonali prevale l'oscurità anziché la chiarezza, al cittadino non possono toccare, come sarebbe lecito attendersi, l'onore o le cariche che si merita o la giustizia che gli spetta. In tal senso, ogni uomo di qualsivoglia Città deve proporsi il seguente obiettivo: esser sempre spontaneo e since-

ro, non mostrandosi a nessuno sotto false apparenze, e non farsi mai ingannare da un altro che si comporti in tal modo. *[739 A]*

I tre tipi di Stato e i caratteri dello Stato secondo

Lo Stato primo e il suo valore ideale ed esemplare

La prossima mossa, nella istituzione delle leggi – la quale peraltro non è dissimile da quella della linea sacra nel gioco del tavoliere[200] –, per il fatto di essere inconsueta, sulle prime lascerà sbalordito l'uditorio. Però, a chi ragiona sulla base dell'esperienza, risulterà evidente che noi intendiamo fondare uno Stato secondo, rispetto a quello che in assoluto è il migliore[201]. Forse qualcuno rifiuterà un tale Stato perché non è abituato a concepire un legislatore che non sia anche completamente padrone della situazione, ma ciò non toglie che la soluzione migliore resta quella di esporre la struttura dello Stato perfetto[202] e poi dello Stato secondo[203] e del terzo[204], *[B]* disponendo poi che la scelta venga lasciata a chi ha responsabilità politiche. Proprio in questa logica noi ci muoviamo, illustrando la costituzione che per virtù è prima, poi quella che è seconda e, infine, quella che è terza. Oggi la scelta sarà lasciata a Clinia, ma in futuro la riserveremo a chiunque altro volesse impegnarsi in questa medesima decisione, presentandosi a noi con l'intenzione di mantenre quella parte delle leggi patrie a cui è personalmente affezionato.

Lo Stato primo, la costituzione e le leggi più perfette si trovano *[C]* là dove l'antico detto *i beni degli amici sono davvero beni comuni*[205] trova la sua più completa realizzazione in tutto lo Stato, sia che essa avvenga oggi, in qualche posto, sia che avvenga nel futuro. Con questo, mi riferisco alla comunanza delle donne, dei figli e di ogni ricchezza, grazie alla quale con ogni mezzo e in ogni modo la cosiddetta sfera privata viene del tutto estromessa dal vivere civile, facendo ogni sforzo per rendere in qualche maniera comune anche ciò che per natura è legato alla persona, come ad esempio gli occhi, le orecchie e le mani, di modo che si abbia l'impressione di vedere, *[D]* ascoltare e fare in comune; e poi anche l'approvare, il disapprovare, soffrendo e rallegrandoci tutti assieme per le medesime cose quasi fossimo un solo essere.

Ora, se tali leggi riusciranno a rendere in massimo grado unitario lo Stato[206], si stia pur certi che a proposito della elevazione verso la virtù, nessuno potrebbe formulare un'altra definizione più calzante e più precisa di questa.

Sia dunque così lo Stato. Ma se per caso in esso trovassero dimora dèi o figli di dèi in un certo numero, essi, vivendo in conformità con queste norme, vi abiteranno godendo di autentica felicità. *[E]* Quindi, non si tratta di ispirarsi ad un altro modello di Stato preso chissà dove, ma di attenersi a questo cercandone soprattutto uno che sia il più possibile simile. Ora, quella costituzione che andiamo elaborando, posto che si realizzi, sarebbe appunto la più prossima a tale modello immortale, e quindi sarà seconda quanto a valore. Con l'aiuto del dio dopo questi cercheremo di descrivere anche il terzo tipo di Stato. Per ora, però, illustriamo lo Stato secondo, quale esso sia, e come si genera.

Il numero dei cittadini dello Stato secondo non deve variare

In primo luogo si proceda alla distribuzione della terra e delle abitazioni, ma *[740 A]* non alla collettivizzazione dell'agricoltura, perché questa riforma sarebbe al di sopra della

comprensione della presente generazione e di quello che si è riconosciuto essere il suo livello di formazione ed educazione. Dunque, dividano pure, ma con questa disposizione di spirito: chi ha avuto in sorte una data porzione di terra deve ritenerla patrimonio comune di tutto lo Stato e inoltre, essendo la terra altresì la sua patria, egli è tenuto ad averne cura più che non faccia una madre con i figli, perché essa è divina e come tale sovrana degli esseri mortali[207]. Infine, lo stesso atteggiamento ciascuno dovrà avere anche nei confronti degli dèi locali e dei dèmoni. *[B]* E perché questa situazione si perpetui nel futuro, bisogna disporre che il numero odierno dei nostri focolari domestici si mantenga identico, non aumentando né diminuendo neppure di un'unità.

Ed ecco come ciò può avvenire con sicurezza in qualsiasi Stato. Chi è titolare di un appezzamento di terra lo lasci sempre in eredità ad uno solo della sua casa e precisamente a quello dei suoi figli che più gli è caro: costui gli succederà *[C]* nell'onorare gli dèi della famiglia e della Città e nel prendersi cura dei vivi e di quelli che ai suoi tempi saranno già morti. E per quanto riguarda gli altri figli, qualora una famiglia ne abbia più d'uno, ci si comporti così. Se si tratta di femmine le si mariteranno secondo le norme che fisseremo[208]; se si tratta di maschi, questi saranno distribuiti a quei concittadini che sono senza prole, perché siano stabilmente adottati come figli soprattutto a partire da quelli a cui si è più legati da affetto. Nel caso, però, che qualcuno non abbia particolari vincoli di amicizia o che i figli di ciascuna famiglia, contando maschi e femmine insieme, siano in sopranumero, oppure, al contrario, siano troppo scarsi, per difetto di nascite, *[D]* ebbene, in questa eventualità, l'autorità superiore per grado e dignità preposta a tale compito, valutando come utilizzare gli eccessi o difetti di figli, troverà quanto meno meccanismi di compensazione, capaci di far restare immutato il numero di 5040 famiglie. E questi meccanismi sono invero più d'uno. Si può fare quel che si è detto, impedendo che continui a generare chi è già troppo prolifico, e, nel caso opposto, sorvegliando e stimolando il numero delle nascite con lodi e rimproveri e grazie agli ammonimenti che gli anziani rivolgono ai giovani con le giuste parole di esortazione. *[E]* Che se poi dovesse verificarsi una totale impossibilità a mantenere il numero di 5040 famiglie per un'eccessiva immigrazione di nostri concittadini, attratti dall'atmosfera di amicizia che lega i coloni fra di loro, noi stessi, messi alle corde da tale eventualità, potremmo pur sempre ricorrere al vecchio rimedio che abbiamo spesso menzionato, ossia la migrazione in colonie, ma una migrazione consensuale, in spirito di amicizia, di quegli individui che ne sono ritenuti idonei. Se, invece, si realizzasse il caso opposto, poniamo per il sopravvenire di un'ondata *[741 A]* di micidiali epidemie, o di una guerra sanguinosa, di modo che per la moria di cittadini il loro numero cali al di sotto di quello stabilito, allora non bisogna a tutti i costi introdurre altra gente, magari cresciuta con un'educazione fittizia, perché, come si dice, neppure un dio ha il potere di forzare la necessità[209].

Il divieto di vendere o comperare il proprio lotto di terra

E ora immaginiamo che sia lo stesso nostro discorso a prendere la parola per spronarci. «O voi, che siete i migliori di tutti gli uomini, non smettete mai di rendere i dovuti onori alla somiglianza, alla uguaglianza, alla

identità e alla unanimità e ciò non solo in rapporto al numero, ma anche *[B]* ai beni morali. Ora, innanzi tutto, fate in modo che per l'intera vostra vita il numero suddetto sia mantenuto. In secondo luogo, quella sostanza che all'inizio vi è stata distribuita in giusta misura non disprezzatela per la sua entità e grandezza, vendendola o comprandola fra di voi, perché, in tal modo, non avrete più alleati né la sorte, ossia il dio che ve l'ha data, né il legislatore, in quanto, a tal punto, per la prima volta, la legge stabilirà adeguate sanzioni per chi disobbedisce, vendendo o comprando le case e i terreni che ha ottenuto in sorte. D'altra parte già in precedenza la legge aveva fissato come clausola vincolante – tale, cioè, *[C]* che se uno l'accettava poteva partecipare alla distribuzione e se invece non l'accettava ne era escluso – che la terra serebbe stata innanzi tutto consacrata agli dèi nel loro complesso, e poi che i sacerdoti e le sacerdotesse avrebbero elevato ad essi preghiere nei primi, secondi e perfino terzi sacrifici. Inoltre, si dovranno collocare nel tempio tavolette di legno di cipresso incise, con indicazioni a futura memoria, e poi a guardia di tutto ciò, quando si verifichino casi di trasgressione, *[D]* si insedi in questo ruolo quello dei magistrati che ha dato prova di avere la vista più acuta, così da non lasciarsi mai scappare eventuali deviazioni da tali norme, punendo quegli uomini che disubbidiscono al dio e insieme alla legge. Come dice un'antica massima, nessun uomo improbo, ma solo chi ne ha avuto esperienza e familiarità coi buoni costumi, potrà rettamente valutare quanto bene queste disposizioni possono fare agli Stati che, per loro fortuna, sappiano sottomettervisi, portandole a compimento in una coerente legislazione. *[E]* E in effetti in questa legislazione non c'è praticamente spazio per il profitto, perché da essa consegue il rigido divieto per chiunque di trafficare in loschi affari, in quanto il mestiere cosiddetto vile ha l'effetto di distogliere dai nobili costumi. Pertanto non si dovrà in nessun caso tenere in conto una ricchezza accumulata per questa via».

Il divieto di possedere oro e argento

A tutte queste norme, si aggiunga la legge che vieta assolutamentead ogni privato cittadino *[742 A]* di possedere oro o argento, tranne una moneta per la spesa quotidiana. Ciò è praticamente necessario per gli artigiani e per pagare ai dipendenti di cui c'è bisogno il salario, siano essi schiavi o stranieri. Per questo noi riteniamo che i cittadini possano avere una moneta, purché essa abbia corso legale solo fra di loro e sia invece priva di valore per tutti gli altri uomini. Per quel che riguarda una eventuale moneta comune a tutta la Grecia, utile per le spedizioni e le missioni all'estero, se ci si trova nella necessità di inviare qualcuno oltre confine, come ad esempio nelle ambascerie *[B]* e nelle altre forme di rappresentanza indispensabili allo Stato, in questi casi per forza di cose la Città dovrà acquistare moneta il cui valore è riconosciuto in tutta la Grecia.

Un cittadino che sia costretto ad espatriare, lo faccia pure previa autorizzazione dei magistrati. Ma se costui al suo ritorno in patria da uno qualsiasi dei luoghi visitati, porta con sé della moneta straniera avanzata, dovrà versarla allo Stato, scambiandola con una somma corrispondente in moneta locale. E se per caso la trattenesse per sé, una volta scoperto, lui subirebbe la confisca di quel denaro e chi eventualmente fosse stato a conoscenza del reato e non l'avesse denunciato, sarebbe esposto al pari del colpevole alla pubblica esecrazione e

al ludibrio *[C]* e in più condannato ad una multa non inferiore alla valuta straniera contrabbandata.

Chi prende moglie o dà in moglie la propria figlia non deve in nessun caso né accettare né offrire una dote; e non si dovrà neppure affidare del denaro alle persone che non godono di fiducia, e neppure prestar soldi ad interesse perché la legge non fa obbligo al debitore di restituire né l'interesse né il capitale.

Queste leggi, qualora vengano messe in pratica scrupolosamente, sono un vero e proprio toccasana per lo Stato, e uno si renderà conto di ciò *[D]* solo considerandole nella giusta prospettiva, e cioè riportandole costantemente allo spirito che le anima e ai loro fondamenti.

La felicità segue alla virtù e non alla ricchezza

La volontà di un politico intelligente, a nostro giudizio, non può equipararsi all'opinione dei più. Questi non avrebbero dubbi nel ritenere che il legislatore competente nel momento in cui progetta una buona legislazione non può non desiderare di avere uno Stato il più vasto possibile, il più ricco possibile, padrone d'oro e d'argento e dominatore di terre e di mari in misura illimitata. E oltre a ciò – aggiungerebbero costoro – il buon legislatore dovrebbe pretendere che il suo Stato sia il migliore possibile e anche il più felice. *[E]* Ma se si dà la prima condizione, non può darsi la seconda e dunque chi cerca di fare ordine dovrebbe volere solo ciò che è fattibile e le cose impossibili né dovrebbe volerle alimentando desideri campati in aria, né tanto meno dovrebbe metterci mano per realizzarle. Perché, se è vero che c'è un rapporto quasi necessario fra l'essere virtuosi e l'essere felici – e del resto è proprio questo che il legislatore dovrebbe prefiggersi –, è altrettanto vero che risulta impossibile che virtù e grandi ricchezze stiano insieme, o almeno è impossibile in coloro che i più ritengono ricchi. Nell'opinione comune, infatti, i ricchi sono quei pochi che hanno accumulato beni di grande valore; ma ciò anche il disonesto saprebbe farlo. *[743 A]* Ora, se la situazione sta in questi termini, non potrei certo dirmi d'accordo con chi sostiene che il ricco riesce a essere davvero felice pur non essendo virtuoso: non può infatti verificarsi che chi è in sommo grado virtuoso sia anche in sommo grado ricco.

«E perché mai?», potrebbe chiedere qualcuno.

Perché – risponderemmo – i proventi di una attività che sia ad un tempo lecita e illecita sono almeno il doppio di quelli che vengono da attività che siano solo lecite, e così pure le spese di chi non investe nulla né nel bene né nel male sono meno della metà di quelle che sopporta chi saggiamente investe nel bene. *[B]* È evidente, dunque, che la persona che sceglie una condotta di vita opposta a quella di uno che guadagna il doppio e spende la metà, non potrà mai pretendere di diventare più ricca di lui. Di questi due tipi d'uomini, uno è quello virtuoso, l'altro, se non proprio malvagio è quanto meno avaro, quando non addirittura un vizioso irrecuperabile e, in ogni caso, non sarà mai buono nel senso che abbiamo detto.

Certo che se uno accumula una ricchezza con mezzi leciti e illeciti e non spende i suoi soldi né a fin di bene né a fin di male e se oltre a ciò è avaro, non potrà non essere ricco. Ma se è totalmente malvagio, siccome il malvagio è il più delle volte anche uno scialacquatore, allora egli sarà terribilmente povero. Chi invece spende soldi *[C]* a fin di bene e ne guadagna solo con mezzi leciti, è raro che possa primeggiare in fatto di ricchezza, ma è

altresì raro che possa sprofondare nella più nera miseria.

Così, ecco verificato il nostro asserto che gli uomini troppo ricchi non sono buoni e se non sono buoni non sono neppure felici.

La cura delle ricchezze viene all'ultimo posto

Il criterio che ispirava le nostre leggi era il seguente: che tutti i cittadini potessero godere della massima felicità e della massima concordia reciproca. Ma questi cittadini non potranno certo dirsi concordi se fra di loro si sprecano *[D]* le cause penali e gli sgarbi vicendevoli; questi, anzi, devono essere il più limitati possibile quanto al numero e alla gravità. In breve noi riteniamo che nello Stato non debba circolare né oro né argento, né deve esistere la possibilità di facili guadagni, o per via di mestieri indegni, o di usura, o di un illegale traffico di bestiame; invece, devono avere libero accesso i beni che l'agricoltura produce e offre, e anche questi in quantità sufficiente da non costringere chi li produce a trascurare quelli che sono i destinatari della ricchezza; intendo dire l'anima e il corpo che in assenza della ginnastica *[E]* e delle altre discipline non sarebbero neppure degni di considerazione. Ecco perché abbiamo detto e ripetuto[210] che alla cura per le ricchezze deve essere attribuito l'ultimo posto nella gerarchia dei valori. In effetti, essendo complessivamente tre i beni a cui l'uomo tende, se si vuole che il nostro sforzo sia ben orientato, bisogna che la preoccupazione per le ricchezze venga per ultima, al terzo posto, dopo la cura del corpo che occupa una posizione intermedia e quella dell'anima che viene per prima. E pure la costituzione che stiamo elaborando, se terrà conto di questa gerarchia di valori, sarà correttamente strutturata dal punto di vista legislativo. Se invece, fra le leggi che in essa disponiamo ce ne sarà una che *[744 A]* fa mostra di apprezzare nell'ambito dello Stato la salute più della temperanza o la ricchezza più della salute e della stessa temperanza, allora, evidentemente, ciò significa che c'è qualcosa fuori posto.

Queste cose il legislatore deve farsele presenti più e più volte chiedendosi: «Qual è il fine che mi sono proposto? Sono coerente col mio scopo o mi sto allontanando da esso?». Forse in questo modo egli potrà cavarsela nell'impresa di fissare una costituzione e, così facendo, alleggerirà gli altri di una tale preoccupazione. Quel che è certo è che in altro modo non se la caverebbe mai.

La divisione dello Stato in classi e il limite della ricchezza e della povertà

Dunque, resta assodato che chi ha avuto in sorte un certo terreno, lo possederà alle condizioni sopra esposte[211]. *[B]* Certo, l'ideale sarebbe che ogni immigrato nella colonia possedesse le stesse ricchezze che hanno gli altri; ma siccome ciò è impossibile e uno vi arriva già più ricco e un altro meno ricco per molte ragioni e anche per assicurare una omogeneità di prospettive nell'ambito dello Stato, bisogna che ci siano diversi strati sociali, affinché le cariche, i contributi e i sussidi che vengono fissati in base a una valutazione individuale, non tengano conto solamente della nobiltà di ciascuno, o di quella dei suoi antenati, *[C]* e neppure unicamente della forza fisica e della bellezza, ma anche dell'uso che fa della ricchezza[212] o della povertà. In tal modo, ricevendo onori e poteri, quanto più possibile secondo un principio di uguaglianza fondato su un equilibrio fra disuguali[213], non sorgano motivi d'attrito. Così, in base all'entità della ricchezza, bisogna formare

quattro classi – la prima, la seconda, la terza e la quarta, ma si potrebbero usare altri nomi per designarle –, vuoi che ciascuno sia destinato a rimanere nella stessa classe, vuoi che, divenendo da povero ricco o da ricco povero, cambi di classe, *[D]* come si conviene in ciascun caso.

Sulla base di siffatte premesse, io fisserei questa bozza di legge come immediata conseguenza.

Noi diciamo che in uno Stato dove non si sia diffusa la più grave malattia – che sarebbe giusto chiamare tensione sociale, più che sovversione – non deve trovar posto né la dura miseria di alcuni cittadini, né la ricchezza, in quanto ciascuna di queste condizioni è alimento per l'altra. Ora appunto, il legislatore dovrà enunciare un limite sia per l'una che per l'altra.

Il limite della povertà sarà costituito *[E]* dal valore della terra avuta nella distribuzione: questa deve rimanere intatta e nessun uomo di governo e neppure alcun cittadino che ambisca ad essere apprezzato per la virtù dovrà tollerare che per qualcuno diminuisca. Una volta stabilita questa unità di riferimento il legislatore potrà permettere che la si incrementi del doppio, o del triplo, fino al quadruplo. Ma se uno dovesse arricchirsi ancora di più, o perché si è trovato fra le mani doni di qualcun altro, o grazie ai proventi del commercio o a guadagni realizzati in qualsiasi altro modo, *[745 A]* resta stabilito che egli, versando le ricchezze che superano il limite fissato allo Stato o agli dèi tutelari dello Stato, non solo non è passibile di pena, ma addirittura acquista ottima fama.

Se, però, un cittadino non dovesse ottemperare a questa legge, chiunque voglia lo potrà denunciare, allettato dalla metà delle ricchezze che superano il limite concesso. L'altra metà sarà destinata agli dèi, mentre il colpevole sarà tenuto a pagare di tasca propria un'ammenda corrispondente alla parte evasa.

L'acquisto di beni oltre alla dotazione assegnata in sorte sia messo agli atti da ispettori delegati a questo compito a norma di legge, di modo che ogni procedimento penale *[B]* a sfondo patrimoniale sia a disposizione e sotto gli occhi di tutti.

Criteri per l'assegnazione delle terre e dei beni

Detto ciò, bisogna in primo luogo provvedere che la Città sia edificata proprio al centro del suo territorio, scegliendo per essa quel luogo che, rispetto agli altri, offre i maggiori vantaggi per lo Stato, vantaggi che non sarebbe difficile né pensare né indicare.

Dopo di questo, il legislatore dovrà dividere la Città in dodici zone, fissando innanzi tutto il luogo sacro a Estia, a Zeus e ad Atena. Questo, chiamato acropoli, sarà circondato di mura e da esso si irradieranno *[C]* le dodici parti in cui è divisa la Città e l'intera regione. Tali parti non devono essere di diverso valore, nel senso che quelle poco estese dovranno godere di una terra migliore, mentre quelle più vaste avranno terra meno fertile. Si procederà quindi alla divisione di 5040 appezzamenti, ognuno dei quali sarà ulteriormente diviso in due. Si riuniranno allora in un'unica assegnazione due lotti, in modo tale che di ciascuna faccia parte un terreno vicino e uno lontano dal centro nel seguente ordine. La parte più vicina ai confini formerà una assegnazione con quella più vicina alla Città; *[D]* la parte che, rispetto alla Città è seconda per distanza si aggiungerà a quella che è seconda partendo dai confini, e così via di seguito. Pure a riguardo di queste due parti bisogna applicare il cri-

terio di compensazione della povertà o bontà di un terreno assegnato con la sua maggiore o minore estensione.

Anche gli uomini andranno divisi in dodici gruppi e, al seguito di un censimento generale, ogni altro bene dovrà essere raggruppato in altrettante parti, il più possibile attenendosi a un criterio di equità. Poi i dodici lotti andranno dedicati ai dodici dèi[214] e, per via di sorteggio, *[E]* si consacrerà ciascuna parte a un dio ed essa ne porterà il nome, assumendo la denominazione di tribù.

Allo stesso modo in cui è stato diviso il resto del territorio, dovranno essere divise anche le dodici parti della Città, ciascuna delle quali avrà due case, una nella prossimità del centro e una in periferia. Con ciò è ultimata la fondazione dello Stato[215].

L'ordine aritmetico è fondamentale per l'ordinamento dello Stato

Comunque, è pur necessario riconoscere che in ogni caso quanto finora si è detto non potrà mai avverarsi con il concorso di tutte le condizioni ottimali, come avviene nella teoria. *[746 A]* Ossia, non si troveranno uomini che non si ribellano a un tal tipo di convivenza, ma che tollerano di avere ricchezze in quantità definita e misurata per tutta la vita e di generare quei dati figli che s'è detto deve avere ciascuno. Né ci saranno cittadini che rinunziano all'oro – e poi anche a tutti quegli altri preziosi che ovviamente il legislatore aggiungerà per i motivi sopra espressi – e, per quanto riguarda la Città e la campagna, che accetteranno di avere case un po' al centro e un po' tutt'intorno, in periferia. Ebbene, queste cose, così prospettate han tutte un aspetto irreale, di sogno, quasi si trattasse di uno Stato di cittadini fatti di cera. In un certo qual modo, *[B]* obiezioni di questo genere non sono prive di fondamento e pertanto si deve tener conto di ciò.

Il legislatore, dunque, si rivolgerà di nuovo a noi con queste parole: «Amici miei, non crediate che anch'io non mi renda conto che in qualche maniera l'obiezione fatta coglie nel segno. Tuttavia, ritengo del tutto logico che nel progettare un'opera futura chi presenta il modello su cui deve formarsi il lavoro intrapreso, non debba trascurare nessun elemento di perfezione e di verità. *[C]* Che se poi risultasse impossibile realizzare qualcuno di questi elementi, allora lo si metta pure da parte senza portarlo a termine e in sua vece si cerchi la maniera per mettere in atto quelle opere che, rispetto a tutte le altre, sono più vicine e più simili al modello ideale, in modo tale che il legislatore non trovi ostacoli a concretizzare il suo proposito. Solo a cose fatte si potrà di comune accordo con lui vedere quali particolari del progetto sono di effettiva utilità e quali aspetti della costituzione sono, invece, troppo difficili da mettere in pratica. Del resto, *[D]* la possibilità di essere coerenti con se stessi deve concedersi in ogni caso, perfino al più sprovveduto degli operai che ambisca ad essere stimato».

Ora, data per buona la divisione in dodici parti, si tratta di cercare di vedere con chiarezza in che modo tali parti che accolgono in sé altre divisioni e le parti che seguono a queste con il loro ulteriore frazionamento, possano giungere fino al numero di 5040 partizioni, comprendendo le fratrie, i demi, i villaggi, la struttura dell'esercito in assetto di guerra *[E]* e di esercitazione e ancora la classificazione delle monete, le unità di misura dei liquidi, dei solidi e dei pesi. Ebbene, è necessario che la legge disponga tutte queste realtà in un sistema di misurazione in sé coerente. Inoltre, non ci deve prendere l'angoscia e il timore

di passare per pignoli per il fatto di voler sottoporre a normativa anche tutti gli strumenti di proprietà privata, allo scopo di non lasciarne neppur uno fuori misura. Ciò si deve al fatto che da un punto di vita generale noi riteniamo *[747 A]* incondizionatamente valide le divisioni e le funzioni numeriche, sia quelle molteplici che si hanno quando i numeri si rapportano fra loro, sia quelle che si applicano alla estensione e alla profondità dei corpi, o ai suoni, o ai movimenti rettilinei ascendenti e discendenti, o ai moti circolari. Avendo ciò come riferimento, il legislatore comanderà a tutti i cittadini di attenersi il più possibile a questo ordine. *[B]*

In effetti, nel campo dell'economia, della politica e in genere di ogni scienza, nessuna disciplina formativa ha maggior valore della matematica, soprattutto in considerazione del fatto che essa ha sia il potere di svegliare e rendere recettivo chi è tardo nell'apprendimento, sia quello di formare la memoria e l'intelligenza, al punto che per arte divina uno matura più di quanto le sue doti naturali gli permetterebbero.

Che se poi con altre leggi e con altre abitudini si riuscisse a strappare dall'anima di chi si accinge *[C]* ad apprendere questa scienza con profitto e sufficiente impegno il carattere zotico ed avido, la cupidigia, allora la matematica sarebbe un sussidio pedagogico addirittura perfetto e completo. In caso contrario, a nostra stessa insaputa, noi finiremmo col produrre al posto della sapienza quella che potremmo definire furbizia.

Un esempio di tale genere è oggi ben visibile presso gli Egizi e i Fenici e in molti popoli i quali furono sviati in questa direzione dalla rozzezza delle altre loro abitudini e dei loro possessi; a meno che la responsabilità di ciò non sia da ascriversi a un legislatore incompetente, o a una sorte *[D]* avversa, o a un qualche evento di diversa natura.

E sì, cari Megillo e Clinia, perché non dobbiamo neppure nasconderci l'importanza dei luoghi; ovvero come luoghi diversi possano influire al momento della nascita sulla qualità degli uomini, facendoli migliori o peggiori. È chiaro, pertanto, che le leggi non devono opporsi a questo stato di cose. Infatti, esistono posti che sono favorevoli o avversi, a seconda della varietà dei venti, dell'esposizione al sole, o per le acque o per la qualità degli alimenti che produce la terra.

Questi ultimi, in verità, *[E]* non solo possono avere effetti buoni o cattivi sui corpi, ma anche possono causare tutte le medesime conseguenze, e di non minore portata, anche sulle anime. Ora, fra tutti i luoghi della regione sono certamente migliori quelli dove spira una certa qual aria divina e che sono assegnati ai demoni, i quali possono accogliere volentieri o con ostilità i residenti che senza sosta si susseguono. E dunque, un legislatore di senno, per quanto è dato di fare ad un uomo, terrà conto di tali fattori e cercherà di fissare leggi rispondenti ad essi.

Lo stesso fa' anche tu, Clinia, perché proprio a queste cose deve riferirsi chi ha in animo di colonizzare una regione.

CLINIA – Ma certo, ospite di Atene, quello che dici è straordinario, e io farò come tu suggerisci.

LIBRO SESTO

I magistrati con funzione amministrativa e militare

La probità dei magistrati è necessaria alla sussistenza dello Stato

[Steph., II, p. 751 A]

ATENIESE – Dopo di ciò forse è il caso di trattare dell'istituzione delle cariche politiche per la tua Città.

CLINIA – Esattamente.

ATENIESE – Di solito le funzioni che assicurano l'ordinato sviluppo di uno Stato sono di due tipi: innanzitutto, l'istituzione nel giusto numero e nelle giusta forma delle cariche politiche e la scelta delle persone che devono reggerle; in secondo luogo la fissazione di leggi specifiche per ciascuna carica, *[B]* tali che siano nel numero e nel tenore adatte ad ognuna di esse. Ma prima di prendere decisioni in questo senso, fermiamoci un poco per fare alcuni approfondimenti utili allo scopo.

CLINIA – Di che cosa si tratta?

ATENIESE – Di ciò. Non c'è dubbio che, pur in presenza di una azione legislativa d'alto livello, se una Città ben organizzata ponesse come esecutore delle sue leggi, pur ben fatte, delle autorità inette, non solo non trarrebbe alcun maggior vantaggio dalla bontà di quelle disposizioni *[C]* e cadrebbe in pieno nel ridicolo, ma forse, come conseguenza, ne avrebbe danni e cattiva fama a non finire.

CLINIA – Come no?

ATENIESE – E pertanto, amico mio, dobbiamo ipotizzare anche per il tuo Stato e per la tua costituzione una situazione di tal genere. Fa', dunque, attenzione a ciò. Bisogna innanzi tutto che chi è orientato a ricoprire cariche di rilievo abbia dato buona prova di sé, lui stesso e la sua famiglia, da quando era giovane fino alle elezioni. In secondo luogo, coloro che saranno elettori saranno altresì i primi ad essere cresciuti ed educati nel costume delle leggi, in quanto con la loro approvazione o col loro rifiuto dovranno essere capaci *[D]* di approvare o respingere, a seconda dei casi, chi se lo merita, conformemente a giustizia. Ma nel nostro caso, trattandosi di cittadini che si trovano insieme da poco tempo e fra di loro sconosciuti e oltre a tutto privi di educazione, come potrebbero eleggere le autorità politiche nel modo giusto?

CLINIA – Mi pare proprio che non ne sarebbero capaci.

ATENIESE – E tuttavia, come si dice, la gara a tal punto non ammette più scuse, e ora è affar nostro, mio e tuo, il condurre a termine l'impresa. È affar tuo perché, come tu stesso hai confessato[216], insieme ad altri nove hai preso il solenne impegno di fronte al popolo di Creta di fondare la Città; ed è anche affar mio, perché *[752 A]* ho promesso di aiutarti nell'elaborare questa nostra ipotesi di costituzione di cui ci stiamo occupando. Ora, il discorso che io sto facendo non vorrei certo di proposito lasciarlo senza testa[217]: che mostro sarebbe se se ne andasse in giro così per ogni luogo!

CLINIA – Hai detto molto bene, ospite.

ATENIESE – E non mi limiterò a dire, ma, per quanto posso, anche cercherò di mettere in pratica quel che ho detto.

CLINIA – Benissimo, allora traduciamo in opera quel che diciamo.

ATENIESE – Sarà così se il dio vorrà e se riusciremo a dominare quanto basta questa nostra vecchiaia. *[B]*

CLINIA – Non escludo che il dio lo voglia davvero.

ATENIESE – Lo credo anch'io. Seguiamolo dunque il nostro dio e consideriamo questo fatto.

CLINIA – Quale fatto?

ATENIESE – Che noi ora, a metà fra il coraggio e l'incoscienza, ci accingiamo a fondare uno Stato.

L'elezione dei garanti delle leggi

CLINIA – Ma qual è l'intendimento e il motivo principale che ti fan dire queste cose?

ATENIESE – Il fatto che noi, con disinvoltura e senza porci problemi andiamo ad imporre leggi a gente inesperta, aspettandoci che essa accolga le norme stabilite. D'altra parte, Clinia, direi che è manifesto a tutti, anche a chi *[C]* non brilla per intelligenza, che sulle prime non ne accetteranno nemmeno una volentieri a meno che non ci riesca di tener duro finché i giovani non provino gusto alle leggi e, per il fatto d'essere cresciuti con esse e di essersi adattati con facilità alla loro guida, non partecipino alla elezione dei magistrati in tutto lo Stato.

Ora, se quello che si è detto si realizza e se si trova il modo e il mezzo di farlo andare per il meglio, io credo che ci siano buone probabilità che uno Stato così ben formato fin dal suo inizio possa restare saldo anche in futuro. *[D]*

CLINIA – Hai ragione.

ATENIESE – Vediamo allora se in questa prospettiva esiste una via sicura di ricerca. Io sostengo, caro Clinia, che gli abitanti di Cnosso, più ancora di tutti gli altri Cretesi, non debbano limitarsi ad un impegno superficiale riguardo alla regione che colonizzate, ma che anzi dovrebbero fare ogni sforzo per rendere le somme cariche dello Stato quanto più è possibile sicure e perfette. *[E]* Per quanto riguarda i Custodi delle leggi è per voi assolutamente necessario che essi siano selezionati per primi e con ogni cura. Per gli altri magistrati, invece, certamente la scelta è meno delicata.

CLINIA – Ebbene a quale metodo potremmo ragionevolmente ricorrere a tale proposito?

ATENIESE – A questo. Io penso, uomini di Creta, che gli abitanti di Cnosso, per il fatto di poter vantare una più lunga tradizione politica rispetto agli altri Stati, insieme a quelli che partecipano alla fondazione di questa colonia, dovrebbero scegliere complessivamente – vale a dire nel proprio ambito e fra gli altri fondatori – trentasette uomini così suddivisi: diciannove fra i coloni e i rimanenti fra loro cittadini di Cnosso. *[753 A]* Ecco dunque i magistrati che i Cnosii daranno alla tua Città, ed essi faranno anche una discreta pressione per convincerti ad assumere la cittadinanza della colonia e a diventare uno dei diciotto magistrati.

CLINIA – E perché, caro ospite, anche tu e Megillo non volete partecipare alla costituzione della nuova colonia?

ATENIESE – E no, Clinia mio, Atene e Sparta sono troppo orgogliose e sono troppo lontane da qui. Per te, invece, l'iniziativa nel suo complesso promette bene e lo stesso dicasi per gli altri fondatori. *[B]* Resta così stabilita quella che è la soluzione migliore, date le circostanze in cui ora ci troviamo. Ma, con l'andare del tempo, e una volta che la struttura dello Stato si sia consolidata, l'elezione dovrà avvenire nel modo seguente.

Quelli che han prestato servizio militare da cavalieri o da fanti, e in genere tutti coloro che hanno contribuito alla guerra in ragione delle loro

forze e della loro età parteciperanno all'elezione dei magistrati. Questa si terrà nel tempio *[C]* che lo Stato ritiene essere più sacro e qui ciascun elettore porterà sull'altare del dio una tavoletta con scritto il nome del votato, seguito da quello del padre, della tribù e del demo di provenienza del candidato scelto: il tutto sarà siglato dal suo nome, seguito dai medesimi dati usati per designare l'eletto. Chiunque è libero di prelevare dall'altare una tavoletta che non gli sembri completata in modo esatto e di esporla nella piazza entro trenta giorni[218]. Le tavolette indicanti i primi trecento eletti saranno esposte dai giudici al pubblico in tutto lo Stato *[D]* in modo che l'intera cittadinanza possa tra di essi nuovamente scegliere secondo la medesima modalità. E i cento nomi degli eletti in questa seconda consultazione saranno ancora una volta comunicati a tutti. Nel terzo scrutinio ognuno farà la sua libera scelta fra questi cento passando attraverso le parti delle vittime dei sacrifici. Infine, i trentasette candidati maggiormente votati siano chiamati magistrati dalle autorità dopo aver superato il giudizio di idoneità.

I primi magistrati del nuovo Stato verranno dalla madrepatria

Tuttavia, cari Clinia e Megillo, chi si assumerà la responsabilità di organizzare *[E]* nel nostro Stato l'elezione dei magistrati e la loro valutazione? In verità dobbiamo tenere ben presente che negli Stati che, come il nostro, si mettono insieme per la prima volta è necessario che ci siano uomini di potere, i quali, peraltro, prima che le magistrature ufficiali vengano istituite non sono ancora disponibili. Comunque sia, in un modo o nell'altro, questi uomini vanno trovati; e non uomini dappoco, ma di altissimo livello. Infatti, il proverbio dice che chi ben incomincia è già a ametà dell'opera e che un buon inizio non si smette mai di lodarlo[219]. Ma io direi proprio che è ancor più della metà *[754 A]* e che quando l'inizio sia davvero ben fatto non lo si apprezzerebbe mai abbastanza.

CLINIA – È la pura verità.

ATENIESE – Tenuto conto di ciò, per quanto ci riguarda, non dobbiamo passare sotto silenzio un tale argomento, evitando di chiedere a noi stessi in quale modo sia possibile superare queste difficoltà. Però io non ho molto da dire in proposito se non questa sola regola che nella circostanza attuale è necessaria e importante.

CLINIA – Quale?

ATENIESE – Io sostengo che la Città che stiamo per fondare non ha, per così dire, altri genitori che la madre patria, *[B]* pur non ignorando che molte colonie spesso hanno rotto i ponti con gli Stati colonizzatori e certamente altre seguiranno in futuro il loro esempio. Tuttavia, anche posto che un domani il rapporto coi genitori possa guastarsi, per intanto il nostro Stato ancora bambino, data l'immaturità della sua condizione, ha un legame d'affetto – peraltro pienamente ricambiato – con chi l'ha generato e perciò ricorre sempre ai suoi cari e solo in loro si aspetta di ritrovare i naturali alleati. Ecco, dunque, quale *[C]* deve essere la sollecitudine degli abitanti di Cnosso per questo nuovo Stato e, reciprocamente, del nuovo Stato per Cnosso.

A questo punto non mi resta che ribadire quello che ho già sostenuto[220] – e non può far che bene ripetere due volte una verità ben detta – e cioè che i Cnosii devono collettivamente farsi carico di tutti questi problemi, eleggendo non meno di cento uomini fra coloro che vengono nella colonia, e sforzandosi di sceglierli, per quanto è possibile, anziani d'età e irreprensi-

bili. Altri cento poi saranno scelti fra i medesimi Cnosii. Una volta che questi siano arrivati nella colonia, il loro compito sarà quello di sovrintendere insieme agli altri al nuovo Stato, affinché i magistrati siano insediati *[D]* in conformità con le leggi e, una volta insediati, siano sottoposti a giudizio. Fatto ciò i Cnosii se ne ritornino pure a Cnosso, perché il nuovo Stato deve cercare di sopravvivere e svilupparsi coi suoi mezzi.

Le attribuzioni dei Custodi delle leggi

I trentasette membri da noi eletti, d'ora innanzi, avranno i seguenti compiti: innanzi tutto saranno Custodi delle leggi e poi anche dei registri su cui ciascuno ha scritto per gli amministratori l'intero ammontare della sua ricchezza, con le seguenti esenzioni: *[E]* quattro mine per chi ha un reddito più alto, tre mine per i redditi della seconda classe, due mine per quelli della terza e una mina per quelli della quarta[221]. Se qualcuno risulta possedere altre ricchezze oltre a quelle dichiarate, queste gli verranno interamente confiscate a favore dello Stato e inoltre, per iniziativa di chiunque sarà sottoposto ad un giudizio che non gli darà certamente buona e gloriosa reputazione, ma pessima, se, per amore di guadagno, si farà cogliere in flagrante infrazione delle leggi. Dunque, chiunque lo voglia lo potrà accusare di illecito guadagno, trascinandolo in giudizio al cospetto degli stessi Custodi delle leggi. E se l'accusato verrà riconosciuto colpevole *[755 A]* sarà escluso da ogni distribuzione di beni comuni che avvenga nello Stato, sì da restare solo con la dotazione originaria, senza alcuna parte ag-giuntiva. La sua condanna deve poi restare agli atti, di modo che chiunque lo voglia ne sia a conoscenza. Posto che il mandato di un custode delle leggi non può durare più di vent'anni e che i Custodi non entreranno in carica prima dei cinquant'anni, varrà la regola che chiunque venga eletto a sessant'anni ne durerà in carica solo dieci, *[B]* di modo che chi ha più di settant'anni non può pensare di mantenere una carica così elevata fra i magistrati di pari grado.

Ecco, dunque, le tre disposizioni che interessano i Custodi della legge. Proseguendo nella stesura delle leggi, ci saranno norme specifiche che regoleranno le ulteriori competenze di questi uomini. D'ora innanzi tratteremo dell'elezione degli altri magistrati.

Norme per l'attribuzione delle alte cariche militari

A questo punto, infatti, bisogna scegliere i comandanti supremi *[C]* e come loro aiutanti di campo i generali e gli ufficiali superiori di cavalleria e poi i capi delle schiere di cavalleria e di fanteria e poi via via tutti i graduati responsabili delle sfere dei fanti provenienti dalle varie tribù, ai quali propriamente spetta il nome di tassiarchi, che è appunto il termine correntemente usato per distinguerli[222]. Ai Custodi delle leggi spetta il compito di proporre la rosa degli strateghi, i quali saranno tutti originari della nostra Città; tuttavia la scelta fra questi candidati toccherà a coloro che a loro tempo hanno prestato servizio militare e a quelli che si trovano ad essere sotto le armi. E se a un cittadino sembrerà che qualcuno degli esclusi dalla rosa dei candidati sia migliore di qualcuno che vi è compreso *[D]* dovrà indicare per nome sia quello che egli propone, sia quello che vuol sostituire e dovrà ufficializzare questa candidatura alternativa con un solenne giuramento. Chi dei due venga preferito per alzata di mano, sia giudicato degno della carica. I tre

che avranno raccolto il maggior numero di suffragi saranno eletti strateghi e responsabili della guerra, dopo aver subito un esame analogo a quello dei Custodi delle leggi. Gli strateghi prescelti proporranno come propri aiutanti dodici tassiarchi *[E]*, uno per ciascuna tribù. La candidatura alternativa, la votazione per alzata di mano e infine il giudizio nel caso dei tassiarchi seguiranno la medesima procedura usata nella scelta degli strateghi. Ora, finché non saranno eletti i pritani[223] e il Consiglio, l'assemblea sarà convocata dai Custodi delle leggi nel luogo più sacro e più rispondente allo scopo: in un lato troveranno posto gli opliti, in un altro i cavalieri e in un altro ancora tutti gli altri militari. L'elezione degli strateghi e dei generali di cavalleria riguarderà tutti i presenti e sarà per alzata di mano; quella dei tassiarchi, invece, riguarderà i soldati armati di scudo. *[756 A]* Gli ufficiali superiori di cavalleria saranno scelti dalla cavalleria al gran completo. I comandanti dei soldati armati alla leggera, degli arcieri e degli altri militi saranno scelti direttamente dagli strateghi.

Resta ancora da trattare del reclutamento dei generali di cavalleria. Le loro candidature siano avanzate dai medesimi che hanno proposto quelle degli strateghi e allo stesso modo degli strateghi avverrà pure il ballottaggio fra i candidati alternativi. In questo caso, saranno i cavalieri *[B]* in pubblico e al cospetto della fanteria a dare il loro voto per alzata di mano e i due che avranno ottenuto il maggior numero di suffragi, diverranno capi supremi di tutta la cavalleria. Gli esiti della votazione potranno essere impugnati per due volte.

Alla terza volta la decisione sarà presa ad insindacabile giudizio degli scrutinatori preposti a quella data consultazione.

Norme per l'elezione del Consiglio

Il Consiglio dovrà essere costituito da trenta dozzine di membri – questo perché 360 è un numero che si presta bene alle divisioni –, *[C]* divise in quattro gruppi di novanta membri, di modo che da ciascuna classe vengano novanta consiglieri. Il primo giorno tutti saranno tenuti a votare per i consiglieri della classe più alta e chi non ottempererà a questi obblighi sarà passibile di una pena pecuniaria il cui ammontare verrà fissato di volta in volta. Terminata la votazione, le schede verranno sigillate e il giorno dopo si procederà alla votazione dei consiglieri della seconda classe con le medesime modalità del giorno prima. Nel terzo giorno si sceglieranno i consiglieri della terza classe. Chiunque voglia è ammesso al voto, ma questo è obbligatorio per gli aderenti *[D]* alle prime tre classi, mentre quelli della quarta, la più bassa, qualora non vogliano esprimere il loro suffragio, saranno esentati dalla multa. Il quarto giorno tutti voteranno per i consiglieri della quarta classe, la più bassa, ma non ci sarà sanzione alcuna per i membri della terza e quarta classe se si asterranno dal voto. Invece, gli appartenenti alla prima e alla seconda se non votano saranno puniti con una multa: *[E]* quelli della seconda classe con un'ammenda tripla rispetto a quella fissata nel primo giorno, quelli della prima con un'ammenda quadrupla. Nel quinto giorno le autorità, dissigillando le schede, renderanno di pubblico dominio il nome degli eletti, a disposizione di tutti i cittadini, e su questi nomi ognuno sarà tenuto a votare, se non vuole incorrere in un'ammenda pari a quella del primo giorno.

Le cariche più elevate vanno a chi ha virtù più elevate

Scelti 180 per ciascuna classe, la metà di questi verrà sorteggiata e, se

costoro supereranno l'apposito esame, saranno finalmente consiglieri in carica per un anno. Un tal tipo di elezione ha una natura intermedia fra la monarchia e l'aristocrazia e la costituzione deve sempre mantenersi in mezzo fra queste due forme estreme[224]. *[757 A]* Non è possibile, infatti, che i servi siano alleati dei padroni e neppure che lo siano gli uomini dappoco e gli uomini di valore, quand'anche ad ambedue fossero riservati i medesimi onori, perché, in assenza di misura, il dare cose uguali a gente disuguale, avrebbe per effetto la disuguaglianza: non per altro, ma proprio per questi due motivi le Città abbondano di fazioni. L'antica massima che l'uguaglianza produce amicizia[225], per il fatto d'essere vera, parla con precisione e ragionevolezza e, tuttavia, non essendo del tutto chiaro quale sia l'uguaglianza in grado di produrre tali conseguenze, noi ci troviamo in grande imbarazzo. *[B]*

Delle due forme di uguaglianza che esistono e che, pur avendo lo stesso nome, spesso hanno in pratica effetti contrari, l'una può essere introdotta con facilità da ogni Città e da ogni legislatore nella assegnazione delle cariche; e si tratta, in tale caso, della uguaglianza di misura, di peso e di quantità, applicata per sorteggio alla funzione distributiva dello Stato.

L'altra uguaglianza, invece, non è per tutti facile da individuare, per quanto sia l'autentica e la migliore. Questa corrisponde al giudizio di Zeus e fra gli uomini prevale solo in minima parte, ma già quel poco che si trova nelle Città o nei singoli cittadini basta a suscitare ogni tipo di bene. *[C]* Essa attribuisce a chi è di più, di più e a chi è di meno, di meno, dando in giusta misura secondo la natura di ognuno e, attenendosi ad un principio di proporzione, attribuisce cariche sempre più elevate a chi ha virtù più elevate[226]. E a chi, invece, si trova in condizioni opposte, sempre in relazione alla virtù e alla educazione, assegna caso per caso il dovuto.

Ecco, è proprio questa quella che noi chiamiamo giustizia politica e d'ora innanzi, o Clinia, ci ispireremo e guarderemo ad una siffatta uguaglianza, per fondare la Città che andiamo istituendo. *[D]* E se mai qualcuno avesse in animo di fondarne un'altra, dovrebbe comunque far leggi mirando a questo nostro medesimo obiettivo: ovvero non ai capricci di pochi tiran-ni o di uno solo o alla forza della massa, ma sempre a ciò che è giusto nel senso che abbiamo poc'anzi precisato, dando, cioè, ogni volta l'uguale secondo natura a chi è disuguale. Eppure, non c'è Stato che non sia costretto a ricorrere a compromessi su questi significati di giustizia, se non vuole essere sconvolto da endemiche sommosse. *[E]* In effetti, l'egualitarismo e l'indulgenza non sono che infrazioni della perfezione e della purezza della giustizia nel senso vero del termine, per cui è necessario ricorrere a quel genere di giustizia imposto dal caso, al fine di non suscitare l'opposizione dei più. In tal caso, però, bisogna sempre invocare nelle nostre preghiere il dio, e la buona fortuna[227] che indirizzino la sorte verso la scelta più giusta.

Dunque, si è costretti a servirsi sia dell'una che dell'altra forma di uguaglianza; *[758 A]* ma si cerchi almeno di usare il più raramente possibile della seconda che fa affidamento sulla fortuna.

L'avvicendamento dei membri del Consiglio e i magistrati con funzione ispettiva

Stando così le cose, cari amici, è necessario che uno Stato, se vuole sopravvivere, si comporti in questo modo. Come una nave che viaggia

per mare ha costantemente bisogno di una guida, giorno e notte, così anche una Città che segua la sua strada fra le burrasche suscitatele contro dalle altre Città e che sia esposta al rischio di mille insidie, dal mattino alla sera e dalla sera al mattino *[B]* deve saper coordinare l'opera di un magistrato a quella di un altro, sì che ognuno dei garanti della costituzione riceva le consegne da un altro e ad un altro le passi, in continuazione e senza sosta. Tenuto conto che i più non sono in grado di assolvere a tali compiti con prontezza, è necessario che la maggior parte dei consiglieri sia lasciata libera di curare i propri interessi personali e familiari, e che gli stessi consiglieri, divisi in dodici gruppi siano distribuiti nei dodici mesi, sì che a ciascun mese corrisponda un dodicesimo dei membri del Consiglio. Ognuno di questi, come vigile sentinella, *[C]* deve essere pronto ad accogliere qualunque forestiero o cittadino che abbia notizie da portare o informazioni da raccogliere: infatti è necessario che uno Stato risponda alle interpellanze degli altri Stati, oppure, se è esso stesso l'interpellante, che ne accolga le risposte.

Inoltre, questi nostri consiglieri *[D]* devono cercare di evitare quei rivolgimenti politici di varia natura che sempre, ciclicamente si abbattono sulla Città, oppure, nella malaugurata ipotesi che essi si verifichino, ne sia almeno informata la Città perché si possa porre rimedio all'evento. Ora, per tali motivi, quest'organo sovrano preposto alla tutela della Città deve essere sempre in grado di radunare o sciogliere le assemblee istituzionali, sia quelle che si riuniscono a termine di legge, sia quelle convocate d'urgenza per evenienze straordinarie che riguardano la Città.

Queste, dunque, sono le incombenze che in fatto di amministrazione, toccano alla dodicesima parte del Consiglio, la quale, per altro, per undici mesi all'anno avrà il tempo di riposarsi[228]. In ogni caso, questa parte del Consiglio, nell'esercizio delle sue funzioni di Custode dello Stato, dovrà agire sempre di concerto con le altre autorità.

Ora, se l'assetto politico della Città è così fatto, allora essa potrà dirsi ben organizzata. *[E]* Ma quale dovrà essere l'ordinamento e l'amministrazione della restante parte del territorio? E poi, in ragione della divisione in dodici parti della Città e di tutto il territorio circostante, non sarebbe forse il caso di ammettere anche funzionari responsabili della viabilità dello Stato, della edilizia pubblica e privata, dei porti, delle piazze, delle fonti, dei santuari, dei templi e di luoghi simili?

CLINIA – Come no? *[759 A]*

ATENIESE – Noi, dunque, sosteniamo che per i templi ci vogliono guardiani, sacerdoti e sacerdotesse. Inoltre, si dovrà votare per tre generi di funzionari addetti alla viabilità, all'edilizia pubblica, e alla loro amministrazione affinché gli uomini o le diverse specie di animali non si comportino malamente, mantenendo nel perimetro della Città e nella immediata periferia un atteggiamento consono al vivere civile. Ora, le autorità che hanno competenza nei campi suddetti prenderanno il nome di astinomi, mentre quelle incaricate della conduzione dei mercati si chiameranno agoranomi[229].

I sacerdoti, gli interpreti degli oracoli e gli amministratori dei templi

I sacerdoti addetti al culto, se sono tali per via ereditaria non possono venir rimossi dall'incarico, siano essi uomini o donne. *[B]* Se invece, come è probabile che capiti ad uno che fonda uno Stato dal nulla, si trovano pochi cittadini in queste condizioni, o

addirittura non si trova nessuno, bisogna che si consacrino per la prima volta sacerdoti e sacerdotesse votati alla cura degli dèi e dei loro templi.

Complessivamente, nell'istituzione di queste cariche si procederà in parte per elezione e in parte per sorteggio, avendo cura di mescolare fra loro in spirito di amicizia uomini del popolo e di altra estrazione, sì da creare in massimo grado una uniformità d'intenti.

Per quanto riguarda i sacerdoti, si rimetta al dio stesso il compito di indicare il preferito, *[C]* affidandosi, nell'estrazione, alla divina sorte. Tuttavia, le persone che vengono così designate devono essere in primo luogo sottoposte ad un esame che accerti la loro personale integrità fisica e la nobiltà d'origine e poi a un secondo esame riguardante le famiglie di provenienza, per stabilire se esse siano irreprensibili al di là di ogni dubbio.

Pertanto, è necessario che non solo il candidato designato, ma anche suo padre e sua madre non siano sospettabili di omicidio o di qualcuno degli altri peccati che sono diretti verso gli dèi; e, naturalmente, bisogna anche che in questo stato di innocenza siano vissuti.

Tutta la normativa afferente al sacro culto deve venire da Delfi. A questa, una volta istituiti degli interpreti ufficiali[230], ci si dovrà strettamente attenere. *[D]* Ogni carica sacerdotale durerà un anno e non di più e, a nostro giudizio, non potrà avere meno di sessant'anni chi ha in animo di esercitare il culto in modo degno, secondo le sacre leggi che regolano il rapporto con gli dèi. S'intende che la medesima normativa vale anche per le sacerdotesse.

Passiamo ora ai tre interpreti degli oracoli. <I gruppi di> quattro tribù dovranno nominare quattro candidati, ciascuna tribù eleggendo quattro dei suoi membri, e i tre che hanno raggiunto più voti dovranno essere sottoposti ad esami di idoneità, e in nove essere inviati a Delfi, perché ne sia scelto uno per ciascuna terna[231]. Per il criterio secondo cui devono essere giudicati e per l'età si seguiranno le stesse regole valide per i sacerdoti. *[E]* Gli interpreti, però, resteranno in carica per tutta la vita, e quando uno venisse meno, le quattro tribù sarebbero tenute a fare una prima scelta[232] del sostituto proprio dalla tribù che ne è rimasta priva.

Per ogni tempio si eleggano amministratori preposti alla gestione del tesoro sacro, dei campi e dei loro frutti; nonché dei proventi degli affitti. *[760 A]* Costoro saranno in numero di tre per i templi maggiori, di due per quelli di grandezza intermedia, e di uno per quelli più piccoli. In ogni caso tutti gli amministratori dovranno provenire dalla prima classe. La scelta e la valutazione di questi funzionari avverranno secondo i criteri stabiliti per la selezione degli strateghi. Resta così fissata la normativa relativa agli affari religiosi.

Nulla per quanto è possibile, deve restare senza controllo. Ci sia dunque un servizio di sorveglianza della Città, affidato agli strateghi, ai tassiarchi, ai generali e agli ufficiali superiori dell'esercito e ai pritani, *[B]* e poi anche agli astinomi e agli agoranomi[233] una volta che questi, legalmente eletti, siano opportunamente confermati nella loro funzione.

Reclutamento e avvicendamento degli agronomi

Per tutto il resto del territorio, invece, si provveda alla sorveglianza nel modo seguente.

Come abbiamo stabilito, il paese nella sua interezza è diviso in dodici parti, il più possibile uguali fra loro[234]. Ora, ciascuna di queste parti, in se-

guito a sorteggio, è toccata a una sola tribù alla quale appunto spetta il compito di fornire ogni anno cinque persone con l'incarico di agronomi-capo[235]. Costoro, a loro volta, avranno mandato di scegliere ognuno dalla propria tribù dodici giovani *[C]* dall'età compresa tra i venticinque i trent'anni, a ciascuno dei quali, a turno, un volta al mese sarà affidata per sorteggio una parte del paese, di modo che ognuno abbia esperienza di tutto il paese e lo conosca a fondo[236]. I capi e i sorveglianti, ciascuno nella propria mansione, rimarranno in carica per due anni. La prima volta la parte da amministrare, corrispondente ad una determinata regione del paese, sarà ottenuta per sorteggio; poi, però, *[D]* di mese in mese i capo-guardiani guideranno i giovani nella zona confinante, in una rotazione continua, orientata verso destra, ossia verso oriente. Trascorso in tal maniera il primo anno, nel secondo, quelli che in questo periodo detengono il potere, di nuovo *[E]* faranno via via cambiare regione ai giovani, guidandoli, questa volta verso sinistra, fino allo scadere del secondo anno. Una siffatta rotazione viene attuata allo scopo di permettere alla maggior parte dei sorveglianti di avere un'esperienza del paese che non sia limitata a una sola stagione, ma che sia estesa a ciascuna località del territorio, in ogni stagione dell'anno.

Al sopraggiungere del terzo anno verranno eletti altri cinque agronomi-capo con l'incarico di fare da guida ad altri dodici giovani. Durante il loro mandato nei vari luoghi le loro funzioni saranno più o meno le seguenti. In primo luogo badare che il territorio sia quanto meglio munito dagli attacchi dei nemici, a tal fine scavando fossati quando occorrano, oppure trincee e scoraggiando con opere di fortificazione, per quanto è possibile, chiunque progetti di recar danno a quella regione o alle sue ricchezze. A questo scopo, potranno usarsi animali da soma o schiavi reclutati sul posto *[761 A]* e adibiti alle costruzioni dopo averli assunti direttamente alle proprie dipendenze. Si abbia però l'avvertenza di scegliere per il loro impiego di preferenza quei giorni in cui sono liberi dalle opere domestiche.

Viabilità e irrigazione delle terre

Tutto il territorio sia reso il più possibile impraticabile ai nemici e invece il più possibile praticabile agli amici, sia che si tratti di uomini, o di animali da soma, o di greggi.

Per far ciò, occorre che le strade, una per una, siano rese completamente agibili, che l'acqua piovana non sia di ostacolo allo sviluppo dei paesi, ma anzi gli giovi, venendo incanalata dalle regioni più elevate fino alle valli alpine. *[B]* Ecco, dunque, la necessità di dirigere il suo flusso con opere di arginatura e canalizzazione, affinché i territori più bassi raccolgano la pioggia e si mantengano umidi, formando corsi d'acqua e sorgenti dovunque, fin nei bassipiani. In tal modo anche i luoghi afflitti da un clima arido saranno ben irrigati e ricchi di acqua. Le acque di fonte, siano esse di provenienza fluviale o sorgiva, dovranno essere abbellite con del verde e con opere murarie. *[C]* Esse ssranno convogliate grazie a canali artificiali, sì da rendere fertili i terreni tutt'intorno. E se nei paraggi si trova un bosco sacro e un terreno consacrato, si dirigano le acque verso tali luoghi riservati agli dèi, di modo che essi, per le acque che vi affluiscono in ogni stagione siano resi più belli. Dovunque, in luoghi siffatti, è bene che i giovani costruiscano ginnasi per sé e per gli anziani, con bagni caldi adatti a questi ultimi, riforniti senza economia di legna secca. *[D]* In tale maniera si

recherà vantaggio anche a chi è fiaccato dalla malattia e ai corpi sfiniti dalle fatiche dei campi. Certo, un servizio di questo genere sarà accolto ben volentieri, perché esso è assai più efficace di quello offerto da un medico non del tutto esperto.

L'amministrazione della giustizia e i doveri degli agronomi

Posto che tutte queste opere ed altre simili giovano al territorio e nello stesso tempo lo migliorano, offrendo un'occasione di svago niente affatto molesto, ci si occuperà di esse nel modo seguente. Dei sessanta, ciascun gruppo custodirà[237] il territorio affidatogli, non solo dai nemici, ma anche da coloro che si professano amici. Se un vicino o un qualche altro cittadino *[E]* viola i diritti di un suo simile, schiavo o libero che sia, essi sono tenuti a rendere giustizia alla parte che si ritiene lesa; per le cause di piccola entità saranno gli stessi cinque arconti a dirimere la questione. Invece, per ogni causa di maggiore rilievo intentata da un cittadino a un altro, in cui il contenzioso giunga fino a tre mine, la commissione giudicante sarà formata da diciassette membri: dai cinque arconti più i dodici giovani[238]. Ogni giudice o comandante dovrà rendere conto dei suoi verdetti o dei suoi ordini a un superiore tranne chi, essendo al vertice, sovraintende ad ogni cosa, come fosse un sovrano. Così se questi agronomi in qualche occasione trattano ingiustamente i loro amministrati non distribuendo gli oneri secondo equità, *[762 A]* compiendo atti indebiti di appropriazione ed espropriazione, o accettando doni da chi vuole corromperli, oppure anche formulando giudizi iniqui, ebbene, in tutti questi casi costoro siano pubblicamente svergognati in tutta la Città per avere ceduto all'adulazione. Per ogni altro reato commesso a scapito degli abitanti del luogo, per danni fino ad una mina si sottopongano spontaneamente alla pena comminata dagli abitanti del villaggio e dai vicini. In caso di reati di maggiore entità o anche di minore rilevanza *[B]* in cui però i colpevoli non vogliano soggiacere alla pena, convinti di evitarla grazie al fatto che per la rotazione mensile essi hanno la possibilità di fuggire ogni volta in un posto diverso, la parte lesa ricorra ai tribunali comuni e se vince in giudizio, esiga che la parte avversa la quale non ha voluto sottoporsi di propria iniziativa alla pena, sperando di eluderla, paghi un'ammenda doppia.

Obblighi e responsabilità degli agronomi

Ed ecco le norme di vita a cui gli agronomi e i capi dovranno conformarsi nei due anni del mandato. Innanzi tutto dovranno essere *[C]* dovunque diffuse mense comuni in cui per tutti loro ci sarà l'obbligo di condurre una vita in comune. Se uno abbandona queste mense comuni anche per un sol giorno, oppure una notte dorme fuori senza una speciale autorizzazione dei superiori, e senza che ve lo costringano motivi di forza maggiore e viene colto in flagrante dai cinque, allora il suo nome verrà esposto al pubblico nella piazza come quello di chi ha disertato il posto di guardia e per questo sarà ufficialmente disonorato, perché nell'esercizio delle sue funzioni ha tradito il suo governo. Un individuo siffatto potrà essere punito a colpi di bastone da chiunque lo incontra; e se le intenzioni di quest'ultimo saranno quelle di infliggergli la giusta punizione, la sua azione non sarà penalmente perseguibile. *[D]* Ma se un tale comportamento si attribuisce agli stessi arconti, costoro dovranno essere deferiti al

consiglio dei sessanta riunito in seduta plenaria. E poniamo ancora che uno di questi consiglieri a suo tempo fosse ben informato e al corrente del reato commesso e tuttavia non avesse denunciato il colpevole, allora costui verrebbe giudicato a norma dei medesimi articoli di legge, ed anzi la punizione che l'aspetta sarebbe più grave di quella che toccherebbe a un giovane. A costui sarebbe inoltre tolto per indegnità ogni potere sui giovani. Per questo genere di reati bisogna che i Custodi delle leggi abbiano un occhio di riguardo, affinché essi non si verifichino neppure o se si verificano, siano legalmente perseguiti. *[E]*

È dunque necessario che ognuno si convinca di questa norma valida per tutti gli uomini: chi non ha provato a obbedire non potrà mai comandare in modo degno. In tal senso, c'è più da vantarsi a saper obbedire che a ben comandare. Innanzi tutto ciò vale nei confronti delle leggi, perché questo corrisponde a sottomettersi agli dèi, e poi, sempre, quando si è giovani, nei confronti degli anziani che hanno condotto una vita irreprensibile. Oltre a ciò, durante i due anni del suo mandato chi è stato eletto agronomo deve provare a vivere la vita umile e dura di tutti i giorni. A questo scopo, i dodici eletti, insieme coi cinque[239], decideranno, *[763 A]* quasi fossero essi stessi dei servi, di non avere per sé altri domestici o schiavi e di non sfruttare le prestazioni degli schiavi di proprietà degli agricoltori e dei concittadini ad uso privato, ma solo per opere di pubblica utilità. Pertanto, essi dovranno convincersi che la loro vita deve trascorrere in un mutuo, reciproco servizio e poi anche in una sistematica esplorazione del territorio, nella buona e nella cattiva stagione e sempre in armi, allo scopo di perlustrare e sorvegliare continuamente ogni suo anfratto. *[B]* Certamente non si correrebbe il rischio di sbagliare dicendo che il conoscere con precisione il proprio territorio in tutta la sua estensione è una forma di conoscenza non seconda a nessuna per importanza. È proprio questo il motivo per cui si raccomanda al giovane di dedicarsi alla caccia coi cani o in altre forme, oltre, naturalmente, che per il piacere e l'utile che ognuno trae da tale attività. Ora, in qualsiasi modo si vogliano chiamare costoro e la loro funzione – non importa se cripti[240] o agronomi, o con qualche altro nome –, *[C]* resta il fatto che chiunque voglia contribuire efficacemente alla salvezza della sua patria, deve svolgere questi compiti, quanto più è possibile con impegno.

Gli astinomi e gli agoranomi e le loro rispettive funzioni

Nel nostro piano di esposizione delle procedure di elezione dei magistrati, vengono a questo punto le direttive per la scelta degli agoranomi e degli astinomi[241]. Questi ultimi, in numero di tre, verranno eletti dopo i sessanta agronomi e dopo che si è proceduto a dividere in tre parti le dodici circoscrizioni della Città[242], come avevano fatto gli agronomi, si prenderanno cura della viabilità cittadina, delle arterie principali che collegano il territorio circostante al capoluogo, e della pubblica edilizia, *[D]* perché sia conforme alle leggi. Si cureranno inoltre dell'approvvigionamento idrico, di quelle acque che già altri tecnici addetti hanno messo a loro disposizione, perché venga assicurato un continuo afflusso d'acque pure ed abbondanti alle fontane, a tutto vantaggio del benessere e del decoro della Città. Ma per far ciò bisogna che questi uomini siano competenti ed abbiano a loro disposizione un tempo sufficiente per occu-

parsi dell'interesse della collettività.

Per tal motivo chiunque può proporre chi vuole come candidato alla carica di astinomo, purché sia della classe sociale più elevata. In un secondo tempo si procederà alla designazione per alzata di mano *[E]* e fra i primi sei più votati il funzionario addetto ne sorteggerà tre che finalmente saranno sottoposti al giudizio di idoneità. Solo a questo punto gli eletti potranno esercitare il loro potere secondo la legislazione vigente.

In seguito si procederà alla elezione dei cinque agoranomi, traendoli dalla prima e dalla seconda classe e secondo le medesime modalità seguite nella selezione degli astinomi. Dei dieci che fra gli altri sono stati scelti ne verranno sorteggiati cinque, che, una volta superato l'esame, saranno ufficialmente investiti d'autorità. Ognuno di questi sarà eletto per alzata di mano da tutti gli aventi diritto al voto. *[764 A]* Chi si rifiuta di votare, una volta deferito all'autorità competente, sarà punito con un'ammenda di cinquanta dracme, oltre a essere bollato come un poco di buono.

L'assemblea e la riunione generale sono aperte a tutti e per gli appartenenti alla prima e alla seconda classe c'è addirittura l'obbligo della presenza: quelli che risultassero assenti dalle riunioni sono passibili di una multa di dieci dracme. I membri della terza e della quarta classe non sono tenuti a partecipare, per cui chi è assente non è perseguibile, a meno che i magistrati, in determinate situazioni di emergenza, non estendano a tutti l'obbligo di partecipazione. *[B]*

Il compito degli agoranomi è quello di mantenere l'ordine e la legalità nella piazza del mercato e per questo si prenderanno cura dei templi e delle fontane che si trovano in questo perimetro, affinché nessuno vi rechi danno. E se per caso qualcuno li danneggia devono punirlo, con percosse e con la reclusione, se si tratta di uno schiavo o di uno straniero, e se invece il responsabile di questi reati è un cittadino, allora il giudizio nei suoi riguardi sarà di competenza degli stessi agoranomi, per ammende pecuniarie fino a cento dracme, mentre per cifre più elevate, fino al doppio *[C]* di questa, il colpevole sarà giudicato e condannato da una giuria formata congiuntamente da astinomi e agoranomi.

Quanto s'è detto vale anche per gli astinomi, i quali nel proprio ambito di competenza potranno comminare pene e ammende fino ad una mina con giudizio autonomo e fino al doppio di questa cifra, in concerto con gli agoranomi.

Le autorità responsabili dell'educazione

I responsabili del settore ginnico-sportivo e musicale

A tal punto, sarebbe necessario nominare funzionari responsabili della musica e della ginnastica. Ne stabilirei due per ciascuna disciplina: l'uno con competenza sulla didattica e l'altro sulle discipline agonistiche. Per il settore della didattica la legge fa esplicito riferimento *[D]* agli ispettori a cui è affidata l'organizzazione e i programmi dei ginnasi e delle scuole, e ai provvedimenti da prendere in questi campi, nonché riguardo alla frequenza degli alunni e degli alloggi dei giovani e delle giovani. Per il settore agonistico, invece, la legge istituisce arbitri responsabili dei concorrenti nelle gare ginniche e musicali, sicché anche in questo caso si prospettano due tipi di arbitri, l'uno con competenze musicali e l'altro esperto in atletica. Per l'esattezza, nel settore agonistico i medesimi arbitri dirigeranno le competizioni equestri e

ginniche; invece, in campo musicale sarà bene che da un lato ci siano giudici preposti al canto monodico e all'arte imitativa – ad esempio, quella *[E]* interpretata dai rapsodi, citaredi, flautisti, eccetera – e dall'altro lato giudici preposti al canto corale.

In primo luogo bisogna eleggere funzionari responsabili di quel gioco corale che coinvolge ragazzi, uomini e fanciulle e che consiste nelle danze guidate dalla musica in tutte le sue espressioni. A tale scopo è sufficiente un solo funzionario di età non inferiore ai quarant'anni. *[765 A]* Anche per le monodie ne basta uno solo, di età non inferiore ai trent'anni, con il compito di ammettere i concorrenti alle gare e di giudicarli in modo conveniente.

Ecco le modalità di elezione dell'arbitro e organizzatore dei cori. Quelli che sono appassionati di tali arti si riuniscano in assemblee e chi di loro non si presenta all'appuntamento sia passibile di una punizione fissata a discrezione dei Custodi delle leggi; invece, gli altri cittadini, se non vogliono, non sono costretti a partecipare. *[B]* L'elettore dovrà proporre il nome del suo candidato, scegliendolo fra gli esperti in materia, e nel giudizio di idoneità questo solo costituirà argomento di apprezzamento o di critica: e cioè che il sorteggiato sia o non sia competente. Quell'unico che è stato estratto a sorte fra i dieci più votati, dopo aver superato il giudizio di idoneità, sovraintenda secondo le leggi alle danze corali, per la durata di un anno. Dunque, proprio in questo modo e secondo questa procedura colui che viene sorteggiato potrà per l'anno incipiente giudicare i concorrenti nei canti monodici e nelle musiche orchestrali per flauto; e cioè a condizione che si sottometta al giudizio dei giudici la scelta della sorte[243]. *[C]*

È poi la volta dell'elezione dei funzionari responsabili dei concorsi ippici e di atletica, la quale interessa i membri della seconda e della terza classe. A proposito di questa elezione ci sia l'obbligo della presenza per le prime tre classi; i membri della quarta, invece, possono non presenziare, senza per questo incorrere nei rigori della legge. Fra i venti più votati nell'elezione ne siano estratti tre, e questi tre, oltre al fatto di essere sorteggiati fra venti altri concorrenti, dovranno avere a loro favore anche il voto dei giudici. *[D]* E se qualcuno è bocciato in un esame o escluso in un sorteggio per una qualche carica, al suo posto se ne dovrà eleggere un altro con la medesima procedura e seguendo gli stessi criteri nell'esame.

Il supremo responsabile della pubblica educazione

Stando a quanto si è detto in precedenza, resta ancora da parlare del funzionario addetto alla direzione generale dell'educazione dei giovani e delle giovani. Il responsabile di questo settore sarà uno solo ed eserciterà il suo mandato secondo le leggi, inoltre non dovrà avere meno di cinquant'anni, dovrà essere padre di figli legittimi, meglio se maschi e femmine, o altrimenti di uno dei due sessi. *[E]* Tengano ben presente, eletto ed elettori, che nello Stato questa carica è senz'altro la prima fra le prime. Effettivamente, se il primo germoglio di ogni essere vivente promette bene, allora ha grandi possibilità di giungere a buon fine, in ordine al conseguimento della virtù propria della sua natura: e ciò vale sia per le piante che per gli animali domestici e selvatici, e, perché no, anche per l'uomo. *[766 A]* Diciamolo pure, l'uomo è un animale domestico e tuttavia se riceve una corretta educazione e ottiene buone disposizioni

dalla natura, allora di solito diviene l'essere più civile e divino che c'è. Se però non ha goduto di una sufficiente educazione, o ha avuto una formazione sbagliata, allora si trasforma nel più feroce degli animali che la terra abbia mai generato. Ecco quindi il motivo per cui l'autorità che stabilisce le leggi non deve far scivolare in secondo piano, fra i problemi di poco conto, la questione della educazione dei giovani. Ed anzi, la sua prima preoccupazione dovrà essere quella di garantire una buona scelta di chi avrà il compito di prendersi cura dei giovani. E dunque, tanto per incominciare, bisogna che chi dovrà occuparsi dei giovani sia ben scelto, e che, anzi, sia in assoluto il miglior cittadino dello Stato quello che si dovrà destinare a loro con funzioni direttive; *[B]* e ciò si faccia nel miglior modo possibile.

Così tutti i magistrati, fatta eccezione per i membri del Consiglio e per i pritani, si daranno appuntamento nel tempio di Apollo e qui voteranno a scrutinio segreto quello fra i Custodi delle leggi che ognuno in coscienza ritiene essere il più adatto a ricoprire la carica di primo ministro dell'educazione. Il candidato che ha ottenuto il maggior numero di preferenze, una volta esaminato dagli altri elettori, esclusi i Custodi delle leggi, potrà esercitare il suo potere per un periodo di cinque anni, dopo di che, al sesto anno, gli succederà nella medesima carica e secondo le stesse modalità un altro eletto. *[C]*

L'amministrazione della giustizia

I vari livelli di giustizia

Se uno che regge un pubblico ufficio muore a più di trenta giorni dalla scadenza del suo mandato, chi di dovere lo sostituirà nella carica con un altro, secondo la medesima procedura. E se invece morisse un tutore di orfani, i congiunti residenti nel luogo, da parte di madre e di padre fino al grado di cugini lo sostituiscano con un altro *[D]* nel termine di dieci giorni, altrimenti dovranno pagare una multa di una dracma per ogni giorno di ritardo, finché non abbiano ufficialmente nominato un nuovo tutore per quegli orfani.

Non c'è dubbio che uno Stato in cui i tribunali non siano stati istituiti nel modo giusto, non sarebbe neppure uno Stato. E d'altra parte, un giudice che se ne stia muto e che nell'istruttoria del processo non abbia l'ultima parola rispetto ad altri contendenti, come avviene negli arbitrati, non sarebbe mai in grado di condurre a buon termine una causa. Per tal motivo, non sarà facile avere processi equi, dove sono in troppi a giudicare, oppure pochi, ma incompetenti. Bisogna poi *[E]* che le due parti abbiano sempre chiaro il motivo della contesa, e, a tal proposito, perché siano ben definiti i termini della disputa, sarà senz'altro d'aiuto il tempo e l'investigazione pacata e ripetuta. A tale scopo, in prima istanza bisogna che le parti in causa si rechino dai vicini e dagli amici, o da coloro che in modo particolare sono informati degli oggetti della controversia. *[767 A]* Solo se, in questa sede non si sia ottenuto un soddisfacente giudizio, si passerà ad un altro tribunale. La vicenda processuale si ritenga definitivamente conclusa a un terzo livello di giudizio, posto che i primi due non siano riusciti a comporre la vertenza.

Si potrebbe dire che l'insediamento delle giurie dei tribunali equivale all'elezione dei magistrati, perché, in effetti, ogni magistrato è per certi aspetti anche un giudice. Dunque, per talune funzioni, ogni magistrato è di necessità anche un giudice, e un giudice che pure non abbia la qualifica di magistrato, in qualche misura

viene ad esserlo, e non certo ai livelli più bassi, ogni volta che con la sua decisione dirime definitivamente una vertenza. Pertanto, anche i giudici *[B]* vanno considerati come magistrati: e di conseguenza dovremmo dire quali cittadini sono idonei alla carica, quale dovrà essere la loro sfera di competenza, e quale sarà il loro numero in funzione di ciascuna sfera.

Il tribunale più qualificato sarà quello che le parti, ciascuna di propria iniziativa, hanno designato, accordandosi sul nome di certi giudici.

Per quanto concerne gli altri tribunali, ci saranno due diversi modi per ricorrervi[244]: uno, dinanzi al quale un privato accusa un altro privato d'averlo ingiustamente trattato e per questo lo trascina in giudizio con la volontà di ottenere giustizia; l'altro in cui chi ritiene che l'interesse generale sia stato leso da un certo cittadino, ha la possibilità di portare il suo aiuto alla collettività. *[C]*

Elezione, competenze e responsabilità dei giudici

Restano ora da precisare le competenze e i caratteri dei giudici. In primo luogo dovremo avere un tribunale accessibile ai cittadini che dopo due tentativi sono ancora in disaccordo. Ed ecco come dovrà essere.

Tutti quei magistrati che restano in carica un anno o più, all'inizio dell'anno nuovo – e cioè nel mese successivo al solistizio d'estate –, esattamente il giorno prima del capodanno, dovranno darsi convegno in un unico tempio e, *[D]* dopo aver giurato sul dio, gli consacreranno in voto come primizia un giudice per ogni branca della magistratura, precisamente quello che sembra eccellere in un dato settore e fa prevedere ai cittadini che ancora nell'anno che segue saprà dare i giudizi più santi e più equi. Una volta eletti costoro subiranno l'esame di idoneità alla presenza degli elettori medesimi, e se qualcuno non lo supera, sarà sostituito da un altro eletto con la stessa procedura. Se invece lo supera, giudicherà coloro che ne fanno domanda proveniendo da altri gradi di giudizio. In tal caso il voto sarà palese. Avranno l'obbligo di essere spettatori ed uditori *[E]* di questi processi i membri del Consiglio e gli altri magistrati che li hanno eletti; i rimanenti cittadini, invece, presenzieranno solo se lo vorranno.

Se uno incolpa un giudice di aver volutamente pronunciato un'ingiusta sentenza, vada a presentare la sua accusa ai Custodi della legge. E se poi quel giudice perde la causa sarà tenuto a pagare alla parte lesa la metà del danno, e nel caso fosse ritenuto passibile di una pena ancor più dura, dovranno essere sempre gli stessi giudici a fissare l'ammenda che, in aggiunta, egli dovrà versare, pagandola allo Stato o all'accusatore. Nelle cause per reati commessi controil patrimonio pubblico è assolutamente giusto che tutto il popolo partecipi al dibattimento, *[768 A]* perché è appunto il popolo nel suo insieme a costituire la parte lesa quando il delitto è rivolto contro lo Stato, sicché avrebbe tutte le ragioni di aversene a male qualora fosse escluso da questi processi. Ma solo l'inizio e la fine del processo andrebbero affidati al popolo; l'istruttoria, invece, è bene che sia condotta da tre magistrati di grado superiore, consensualmente designati dall'accusa e dall'accusato. Posto, però, che questi non raggiungano un accordo, sarà il Consiglio a prendere la decisione per ambedue le parti. *[B]*

Competenze dei tribunali

È giusto che anche nei processi privati sia ammesso il pubblico, perché chi non partecipa all'amministrazione della giustizia può senz'altro

considerarsi estromesso anche dalla vita politica. Per questo bisogna anche che ci siano tribunali competenti per le singole tribù e giudici designati all'ultimo momento per sorteggio, perché possano giudicare senza essere influenzati da alcuna richiesta. In ogni caso, il verdetto finale, conclusivo di tutti questi giudizi, noi riteniamo che debba essere dato da quel tribunale che sia in grado di formulare sentenze imparziali – almeno per quel che è nelle possibilità umane – nei riguardi di chi non è riuscito ad appianare la sua controversia *[C]* né di fronte alla giuria composta dai vicini, né nei tribunali delle tribù.

Ora, per quanto riguarda i nostri tribunali – e si tenga presente che non è facile decidere in linea di massima se essi siano o non siano magistrature –, dobbiamo riconoscere che quello schizzo che per sommi capi abbiamo tracciato, pur avendo messo in luce alcuni aspetti, altri, per così dire ne ha lasciati in ombra. E questo è logico, perché solamente quando si sia completato il quadro della costituzione, la minuziosa formulazione delle leggi che riguardano la procedura penale nei vari capitoli in cui si dividono potrebbe aggiustarsi con assoluta esattezza. E dunque *[D]* – potremmo dire –, che questi argomenti ci aspettino alla fine!

In ogni caso, l'istituzione delle altre magistrature ha ottenuto una sostanziale definizione legislativa, anche se una esauriente e precisa trattazione riguardo ai singoli particolari e all'insieme di ciò che concerne l'amministrazione della Città e degli affari politici non potrebbe assumere la necessaria chiarezza prima di aver raggiunto la sua conclusione, partendo dagli inizi e via via toccando i punti che vengono per secondi, quelli centrali e poi tutti gli altri di cui è costituita.

Poiché, a questo punto, nella trattazione ci siamo spinti *[E]* fino alla elezione dei magistrati, mi sembra il caso di porre fine all'argomento di cui si è parlato finora e di dare inizio alla formulazione delle leggi, perché questa non tollera più indugi ed ulteriori ritardi.

I criteri ispiratori delle leggi e le leggi sul culto

L'opera del legislatore è sempre perfettibile

CLINIA – Tutte le cose finora dette, caro ospite, trovano la mia approvazione; ma di queste l'aspetto che più mi attrae è il fatto che tu voglia collegare la fine della precedente trattazione con l'inizio di quella incipiente. *[769 A]*

ATENIESE – Allora possiamo ben dire che questo gioco da vecchi sapienti l'abbiamo finora ben giocato.

CLINIA – Immagino che tu voglia riferirti a questo bell'impegno di uomini fatti.

ATENIESE – Può darsi. Ma vediamo un po' se la pensi come me su questo punto.

CLINIA – Quale punto, e riguardo a quale argomento?

ATENIESE – Tu sai bene come il capolavoro di un pittore sembri non avere mai fine, ma che in relazione a ciascuna immagine si può continuamente ritoccare e sfumare nelle tinte – in tal caso non importa sapere quale sia il termine tecnico usato *[B]* dai pittori di scuola per designare queste operazioni –, al punto da non poter mai porre alla perfezione di un'opera un limite nel quale essa non abbia più possibilità di superare se stessa in fatto di bellezza e splendore.

CLINIA – Capisco quello che dici, ma per sentito dire, perché non sono mai stato un esperto in questa materia.

ATENIESE – Poco male. In ogni

modo potremo servirci dell'argomento che abbiamo fra le mani per illustrare quanto segue. Poniamo che uno *[C]* pensi di aver dipinto il quadro più bello del mondo, tale che col passare del tempo, anziché perdere in bellezza, ne acquisti; in tal caso dovrai anche riconoscere che, essendo egli mortale, se non è in grado di lasciare dopo di sé un successore capace di ritoccare l'opera nei punti in cui il tempo la rovina e di aggiungervi miglioramenti nelle parti rimaste incompiute per i limiti intrinseci della sua arte, allora il frutto della sua grande fatica avrà ben poca vita dinanzi a sé.

CLINIA – È vero. *[D]*

ATENIESE – E allora? Non credi che anche il legislatore dovrebbe avere queste intenzioni? Certo, in primo luogo dovrà fissare le sue leggi con la maggior cura possibile a un livello di sufficiente approssimazione. Ma poi, col trascorrere del tempo, dopo la verifica delle sue formulazioni teoriche nella realtà dei fatti, credimi, non ci sarà neppure un legislatore così pazzo da non riconoscere quanti sono i particolari che per forza di cose ha trascurato e che il suo successore dovrà ancora migliorare *[E]* se si vuole che l'ordine costituzionale non vada deteriorandosi nella Città da lui fondata, ma anzi vada via via migliorando.

CLINIA – Senza dubbio è questa l'intenzione di ogni legislatore, e d'altra parte non avrebbe alternativa.

ATENIESE – E, dunque, immagina che uno sia in possesso del metodo adatto per realizzare tutto questo e che altresì conosca il modo giusto – sia esso fondato sull'esempio o sulle parole – per insegnarlo a un altro, in maniera tale che questi, più o meno dotato che sia, finisca con avere cognizione di ciò che occorre fare per custodire e perfezionare le leggi; ebbene, non pensi che un tale individuo non smetterebbe di propagandare questa sua scoperta, finché non ha realizzato il suo obiettivo? *[770 A]*

CLINIA – E come no?

ATENIESE – E allora non dovremmo ora, io e voi, fare altrettanto?

CLINIA – Che cosa intendi dire?

ATENIESE – Dal momento che ci accingiamo a delineare una costituzione della quale già abbiamo scelto i Custodi, e dal momento che noi siamo al tramonto della vita, mentre quelli sono ancora giovani, dobbiamo, come appunto si diceva, associarli alla nostra opera di legislatori in modo tale da renderli a un tempo facitori e Custodi delle leggi, almeno per quanto ci è dato di fare. *[B]*

CLINIA – Perché no? Il problema, però, sarà quello d'esserne capaci.

ATENIESE – Orsù, proviamoci gettandoci nell'impresa.

CLINIA – Come no?

I concetti fondamentali delle leggi

ATENIESE – Diremo loro così: «Amici miei, salvatori delle leggi, noi per forza di cose in ogni campo in cui legifereremo lasceremo delle grosse lacune. Però, in proporzione alle nostre capacità, gli aspetti non marginali e la struttura portante, non li lasceremo nel vago; piuttosto, per così dire, ne tracceremo solo un profilo. A voi il compito di completare l'abbozzo. Ma per far ciò prestate orecchio *[C]* ai seguenti criteri a cui è bene ispirarsi. Più di una volta Megillo, io e Clinia abbiamo parlato fra di noi di queste cose, e a tutti, concordemente, è parso proprio di non aver parlato a vanvera. Ora dunque desideriamo che anche voi vi lasciate convincere e nello stesso tempo diveniate nostri discepoli, mirando a quegli ideali che a nostro unanime giudizio un legislatore e un custode delle leggi non possono mancare di proporsi.

«Ebbene, il nostro accordo si fondava su questo principio. *[D]* Qua-

lunque sia il modo in cui un uomo può diventare virtuoso – e intendo per virtù quella che è propria dell'essere umano e cioè la virtù dell'anima – egli dovrà rivolgere a questo specifico obiettivo ogni suo sforzo e impegno, in tutti i momenti della vita. E non importa se tale virtù egli la ottenga a partire dalla pratica di vita o dall'abitudine o per altra via – per desiderio, oppur per opinione o anche per qualche forma di apprendimento –, e non importa neppure se questo nostro concittadino sia maschio o femmina, giovane o vecchio; quel che conta è che, chiunque egli sia, non mostri di preferire cose di altro genere che ostacolano il conseguimento di un tale obiettivo. *[E]* E ciò vale perfino per la propria Città: se è proprio necessario, che vada pure in rovina, piuttosto che accettare l'umiliante giogo della sottomissione al peggiore; oppure si lasci la Città in volontario esilio. Bisogna essere disposti a sopportare tutte queste sofferenze prima di mutare la costituzione vigente in una che sistematicamente corrompe gli uomini. Su tali cose, dunque, noi già da tempo abbiamo trovato l'accordo; ora sta a voi fare riferimento a questo duplice obiettivo[245] e sulla base di esso approvare le leggi, *[771 A]* oppure anche bocciarle quando esse manchino il loro scopo. Ma se vi sono norme che sono efficaci, salutatele con gioia, accettatele di buon animo, regolando su di esse la vostra vita. Invece, alle altre leggi che hanno per fine gli altri cosiddetti beni, non resta che dire addio».

Le norme sul culto

Sia dunque questo il fondamento delle leggi che esporremo a cominciare da quelle che regolano il culto. Innanzi tutto, bisogna prendere le mosse dal numero 5040, *[B]* per quella favorevole proprietà di cui godeva e tuttora gode d'essere scomponibile in fattori[246], sia quando è preso come numero intero, sia quando è diviso secondo il numero delle tribù, il quale, come abbiamo stabilito, è uguale a un dodicesimo dell'intero e precisamente corrisponde al prodotto di ventuno per venti[247].

Ora, come il nostro numero considerato nel suo intero può essere diviso per dodici, così, allo stesso modo può dividersi anche il numero delle tribù[248].

Ciascuna di queste parti deve essere considerata sacra, un dono del dio, in quanto deriva dal numero dei mesi e dai ritmi ciclici dell'universo. Perciò un tale numero originario che rende sacre queste parti vale pure come principio direttivo della Città.

Ebbene, anche se non è da escludere che uno possa aver diviso meglio di un altro e aver consacrato le parti in modo più felice, *[C]* noi ora riteniamo di aver scelto con la massima oculatezza il numero 5040, perché è divisibile per tutti i numeri compresi dall'uno al dodici[249]. Fa eccezione solo il numero undici, ma a questo fatto si rimedia facilmente: basta togliere il corrispettivo di due famiglie ed eccolo sistemato anche in rapporto a quest'altro numero[250].

E, del resto, sarebbe sufficiente un po' di tempo e un ragionamento non lungo per dimostrare che le cose stanno davvero come s'è detto. Per ora, un po' fidando nella divina ispirazione che è intrinseca in questo numero, e un po' fidando nel principio razionale che esso esprime, *[D]* incominciamo a dividere il nostro Stato, dedicando ogni sua singola parte a un dio o a un figlio di dèi.

Assegniamo, inoltre, a ciascuna di queste parti degli altari parati a dovere; su di essi offriamo sacrifici, riunendoci due volte al mese in funzioni pubbliche.

Che queste siano dodici per la divisione della tribù e altrettante per la divisione della Città. Sia ciò destinato in primo luogo a rendere grazie agli dèi, in ossequio alla religione, e poi anche a favorire i nostri rapporti familiari, la conoscenza reciproca e, oseremmo dire, ogni forma di solidarietà. *[E]*

Le leggi sul matrimonio e sulla vita coniugale

La messa a punto delle leggi matrimoniali richiede tempi molto lunghi

Indubbiamente, per i rapporti e per le unioni matrimoniali è assolutamente necessario eliminare ogni riserbo sulla famiglia della sposa, sulla sposa e sulla famiglia che l'accoglierà, facendo tutto il possibile perché non ci siano equivoci di sorta in relazioni di questo genere. Trattandosi di una questione particolarmente delicata e seria, bisogna organizzare feste danzanti, aperte a gruppi di giovani *[772 A]* di ambedue i sessi, in cui essi abbiano l'occasione – certo fornita ad arte e tenendo conto della loro età – di ammirare e di farsi ammirare nudi, almeno nei limiti imposti a ciascuno da un sano pudore. I capi e gli organizzatori dei cori, curandosi di tutto ciò, saranno anche legislatori, in quanto, insieme coi Custodi, dovranno disciplinare per legge quegli aspetti che noi trascuriamo.

In effetti, come abbiamo sostenuto[251], è necessario che in tale materia il legislatore non si pronunci su tutti *[B]* i dettagli, perché altri di anno in anno si facciano su di essi una solida esperienza e un bagaglio di conoscenze basato sulla pratica. A loro toccherà di mettere ordine in questi aspetti particolari, ritoccandoli col passare degli anni per renderli sempre migliori, finché non sembri che leggi e consuetudini abbiano raggiunto un buon livello di perfezione.

Il periodo giusto e ragionevole di tirocinio, in cui fissare le linee generali e particolari dei sacrifici e delle danze in accordo con il legislatore finché egli è in vita, potrebbe essere un decennio. *[C]* Ma, morto quest'ultimo, saranno proprio le singole magistrature a sottoporre ai Custodi delle leggi le manchevolezze presenti in ciascuno dei loro ambiti di competenza, almeno finché l'opera di completamento sia manifestamente giunta alla sua conclusione. Solo a tal punto le leggi verranno definitivamente fissate e messe in vigore insieme alle altre che il legislatore stabilì all'inizio, affidandole alla loro cura.

Queste ultime nessuno potrà modificarle di sua iniziativa, e nel caso sorgesse qualche situazione imprevista, bisogna che tutti *[D]* i magistrati vengano coinvolti nella decisione e così pure tutto il popolo e gli oracoli degli dèi; dopo di che, se si raggiunge l'unanimità, si proceda pure alle modifiche necessarie. In ogni caso, sia questo il principio da seguire e non altri: che quello che si oppone al cambiamento, sempre, la spunti su tutti.

Proemio alle leggi sul matrimonio

Quando un uomo, all'età di venticinque anni comincia a guardarsi intorno e a farsi ammirare, se ritiene di aver trovato una donna che gli va a genio e che è matura per contribuire alla generazione dei figli *[E]*, la sposi entro il limite dei trentacinque anni. Prima, però, ascolti questi criteri che intendono guidarlo nella ricerca della moglie ideale. Ma, come dice Clinia[252], bisogna che ogni legge abbia il suo specifico proemio che la introduce.

CLINIA – Caro ospite, hai una memoria straordinaria e oltre a ciò hai colto al volo un'occasione che anche a me sembra essere quanto mai pertinente.

ATENIESE – Ben detto. Dunque, ad un giovane di buona famiglia diremo così: *[773 A]* «Le nozze che tu celebri devono meritare l'approvazione delle persone di senno, le quali ti consiglierebbero di non fuggire le nozze coi poveri e di non cercare a tutti i costi quelle coi ricchi, anzi, a parità di condizioni, ti raccomanderebbero di scegliere sempre l'unione con chi è inferiore per censo».

E in effetti questi matrimoni sono utili sia allo Stato, sia alle famiglie che li contraggono, perché nel campo delle virtù le condizioni di omogeneità ed equilibrio valgono infinitamente di più di quelle caratterizzate da squilibri. Così chi riconosce di essere eccessivamente impetuoso *[B]* e troppo precipitoso nel passare a vie di fatto bisogna che cerchi di imparentarsi con suoceri ben equilibrati, e viceversa, chi ha un'indole opposta a questa cerchi parenti con un carattere contrario.

Insomma, in senso generale, noi riteniamo che debba essere questo il criterio normativo delle nozze: che ciascun matrimonio tenda necessariamente all'interesse dello Stato e non al proprio piacere personale.

Tuttavia, capita che ciascuno sia naturalmente portato verso chi più gli assomiglia, ragion per cui *[C]* lo Stato nel suo insieme risulta squilibrato sia dal punto di vista della distribuzione dei redditi, sia nelle abitudini di vita. Ed è proprio questo che noi vorremmo evitare alla nostra Città, anche se è ciò che sistematicamente si verifica nella maggior parte degli altri Stati. Però, se noi cercassimo di razionalizzare a forza di leggi questa materia, vietando che una donna ricca sposi un ricco, che l'uomo influente trovi una donna di famiglia analoga e forzando a unirsi in matrimonio chi è irruente con chi è posato e viceversa, oltre a essere ridicoli, finiremmo con l'urtare la suscettibilità di molti. E d'altra parte non è facile capire che la popolazione di uno Stato *[D]* deve essere mescolata come il vino di una coppa, il quale, appena versato ha un sapore frizzante ed esuberante, ma se viene temperato da un altro dio sobrio, acquista le proprietà di una buona mistura, dando corpo a una bevanda salutare e dal gusto fine. In effetti, oserei dire che nessuno riesce a rendersi conto che lo stesso si verifica nell'accoppiamento in vista della generazione dei figli.

Per questo motivo bisogna scartare l'ipotesi di disciplinare per legge una tale materia e invece si deve puntare tutto sul tentativo di convincere con la forza di suggestione ciascun uomo a dar più importanza *[E]* al fatto che i figli trovino un equilibrio fra di loro, piuttosto che alla ricerca di buoni matrimoni fra gente dello stesso rango, i quali nascono da uno sfrenato desiderio di ricchezze; e per altro verso si dovrà trovare qualche deterrente per scoraggiare quelli che nel matrimonio cercano solo l'interesse, senza però forzarli con leggi scritte.

Le cose dette valgono dunque come consigli per i matrimoni. A queste va aggiunto quanto si è sostenuto in precedenza[253], e cioè che si deve perpetuare se stessi nell'eternità, lasciando una successione ininterrotta di figli e nipoti che dopo di noi ci sostituiranno nella funzione di devoti servitori del dio *[774 A]*. Dunque, se si volesse fare un buon proemio, tutte queste osservazioni ed altre ancora inerenti al tema delle nozze e alle regole matrimoniali, sarebbero di rigore.

La pena per chi non si sposa entro i trentacinque anni

Ma facciamo ora il caso che un uomo volontariamente non si faccia convincere da queste leggi e viva nella Città come un isolato e un asociale, arrivando ai trentacinque anni ancora

celibe. Ebbene, costui pagherà un'ammenda annua pari a cento dracme, se appartiene alla prima classe; a settanta se appartiene alla seconda, a sessanta se è della terza e a trenta se è della quarta. Questo denaro sarà dato in offerta a Era[254]. *[B]* Chi allo scadere di ciascun anno non avrà pagato il dovuto sarà debitore del decuplo. Il tesoriere delle dea Era curerà che ciò avvenga e se trascura di farlo pagherà di tasca sua; in tal modo, al momento di fare i conti, ogni uomo dovrà rendere conto di tali somme. Ecco, dunque, l'ammontare delle pene pecuniarie per chi non vuole sposarsi. Ma oltre a ciò gli sarà tolto ogni onore dovutogli dai più giovani e nessuno di questi da parte sua gli dovrà dare retta, in nessun modo.

E se per caso egli tentasse di punire qualcuno, chiunque è tenuto ad intervenire in aiuto del malcapitato *[C]* e chi non lo facesse pur trovandosi sul posto, sarebbe dichiarato a norma di legge cittadino vile e riprovevole.

Le norme che regolano i preparativi di nozze

Della dote si è già parlato in precedenza[255]. Ora si aggiunge solamente che anche i poveri devono avere le stesse possibilità di giungere alla vecchiaia, anche se non hanno sufficienti ricchezze per dare o prendere moglie, perché, in verità lo stretto necessario sarà a disposizione di tutti quelli che vivono in questo Stato. E con ciò si smorzeranno anche le arie delle signore e diminuirà la squallida soggezione e schiavitù dei mariti nei confronti della dote delle mogli. *[D]*

Chi seguirà queste norme compirà un atto di giustizia. Ma chi disobbedisce e sborsa o riceve per l'abito della sposa una somma di più di cinquanta dracme, o di una mina, o di tre mezze mine, o di due mine[256] – con quest'ultima somma si fa riferimento a chi appartiene alla classe più agiata – sia debitore di altrettanto all'erario dello Stato e la somma pagata o riscossa sia data in offerta a Era e a Zeus e presa in consegna dagli amministratori del tesoro di questi due dèi. *[E]* Si segue così la stessa prassi illustrata a proposito di chi rifiutava le nozze. In quel caso erano gli amministratori del tempio di Era a riscuotere di volta in volta le ammende, a meno che fosse ciascuno di loro a pagarle di sua tasca. La promessa di matrimonio più ufficiale è in primo luogo quella fatta dal padre, segue quella che viene dal nonno; terzo per importanza è l'impegno assunto dai fratelli figli di un medesimo padre. Se nessuno di questi congiunti fosse disponibile, si tenga conto delle promesse fatte da parte di madre secondo lo stesso ordine di parentela, oppure, in un caso del tutto eccezionale valgano quelle dei parenti più prossimi e dei tutori. Per quanto riguarda i preparativi delle nozze o le altre *[775 A]* funzioni religiose che in questo caso sono di rito prima, durante e dopo la cerimonia, ognuno ritenga di essere in regola se, una volta ascoltato il parere degli interpreti[257], a questo saprà attenersi.

Per quanto riguarda i banchetti di nozze, non si potranno invitare più di cinque amici o amiche per parte e lo stesso vale per i parenti e i familiari dei due coniugi. In nessun caso la spesa dovrà essere superiore alle disponibilità di ciascuno. Per la classe più agiata il limite di spesa sarà di una mina e di mezza mina *[B]* per le due classi che seguono, in proporzione al decrescere del reddito per ciascun cittadino.

Chi ottempera a queste regole è degno di un ufficiale riconoscimento. Invece, chi disubbidisce sia punito dai Custodi per il reato di offesa al pubblico decoro e di ignoranza delle leggi che riguardano le Muse nuziali.

Comportamenti prescritti in vista della procreazione dei figli

Bere fino ad ubriacarsi non è consigliabile in nessun caso, tranne nelle festività dedicate al dio che ci ha fatto dono del vino[258] ed è anche rischioso quando si ha in progetto un matrimonio. In questa occasione, infatti, è bene che gli sposi siano perfettamente padroni di sé *[C]*, perché vanno incontro ad un cambiamento di vita radicale e perché di regola la prole deve essere generata il più possibile da genitori lucidi di mente, tenendo conto del fatto che è per lo più imprevedibile il giorno o la notte in cui, con l'aiuto del dio, il figlio sarà concepito. Oltre a ciò, bisogna che il concepimento non avvenga quando i corpi sono illanguiditi dall'ubriachezza, perché il concepito deve poter assumere la sua giusta costituzione, definitiva, robusta e stabile. L'ubriaco, invece, si butta da ogni parte e *[D]* butta ciò che gli capita, smaniando nel corpo e nell'anima, sicché anche quando getta il seme è incerto e squilibrato, col risultato di ottenere, con ogni probabilità figli anormali, irresponsabili, devianti nel comportamento e fisicamente deformi. Allora bisogna proprio che per tutto l'anno, anzi per tutta la vita, e in modo particolare nel tempo della fecondità, si usi ogni prudenza per non compiere coscientemente delle azioni che espongono al pericolo di malattie, oppure atti di violenza e di ingiustizia. Questo perché, fatalmente, tali caratteri vengono trasferiti e impressi nelle anime e nei corpi dei concepiti, i quali nasceranno infelici sotto tutti gli aspetti. *[E]* Ma è soprattutto in quel giorno e in quella notte che gli spsi dovranno astenersi da tali comportamenti, giacché l'inizio che gli uomini hanno addirittura divinizzato, può assicurare la salvezza del tutto, solo che sia tenuto nel giusto conto da chi incomincia.

Le regole della vita coniugale

Lo sposo deve considerare una delle due case ottenute in sorte nella assegnazione come riservata alla generazione e allo svezzamento dei bambini e qui *[776 A]* deve consumare il matrimonio lontano dal padre e dalla madre; sarà questo il luogo di residenza in cui abitualmente lui stesso insieme ai propri figli condurrà la sua vita. Nei legami di affetto deve esserci trasporto, perché è questo sentimento che unisce e tiene insieme ogni cosa. Una frequentazione assidua che non mantenga nel tempo il trasporto della passione finisce col separare la coppia per una specie di saturazione psicologica dei due coniugi. Per tale motivo bisogna lasciare al padre e alla madre e ai genitori della moglie le loro rispettive abitazioni, *[B]* e andarsene come in una colonia e qui stabilire fissa dimora, ricevendo e ricambiando le visite dei genitori, mettendo alla luce e allevando i figli, così da passarsi la fiaccola della vita di generazione in generazione, sempre nel rispetto degli dèi secondo le regole del culto.

Il trattamento riservato agli schiavi

Per quanto riguarda i possessi, vediamo quali tipi di beni costituiscono il patrimonio ideale. Non è difficile pensare, o addirittura possedere una gran quantità di ricchezze, ma la questione si fa oltremodo complessa quando si tratta di schiavi; *[C]* questo perché a tale proposito noi prendiamo posizioni in parte giuste e in parte errate, talora avversando l'uso degli schiavi, tal altra parlandone a favore.

MEGILLO – Ma di che cosa si parla? Caro ospite, non capiamo proprio quello che stai dicendo.

ATENIESE – È normale che sia così. Forse, in tutto l'ambito della Grecia,

la condizione degli Iloti[259] a Sparta è quella che fa più discutere, perché c'è chi la approva e chi la avversa. Meno problematico è, invece, lo stato di schiavitù in cui gli Eracleoti hanno reso *[D]* i Mariandini[260], oppure quello in cui i Tessali hanno reso il popolo dei Penesti[261].

Or dunque, considerando tutti questi casi ed altri simili, che cosa si può concludere a proposito del possesso degli schiavi? Quello che avevo accennato nel mio discorso e che tu giustamente mi chiedevi di esplicitare è questo. Non c'è dubbio che noi tutti diremmo che possedere schiavi, possibilmente molto servizievoli e di ottima natura è una necessità, perché in verità si possono trovare molti servi che per tutte le loro buone qualità sono per qualcuno meglio di fratelli e di figli e addirittura hanno salvato i padroni, le loro ricchezze e tutta la loro casa. *[E]* Ognuno di noi conosce casi di questo genere per averli sentiti raccontare.

MEGILLO – Sicuramente.

ATENIESE – D'altra partte, noi conosciamo anche l'opinione contraria per la quale l'anima dello schiavo non ha niente di buono, per cui la persona intelligente non deve mai fidarsi di questo genere di uomini. E del resto anche il più sapiente dei nostri poeti, a proposito di Zeus dice che *[777 A] l'onnipotente Zeus priva di metà del senno / quegli uomini che il giorno della schiavitù sorprende*[262].

Ciascuno, dunque, nei suoi pensieri tiene ben distinti questi punti di vista e così gli uni non si fidano affatto della razza degli schiavi, ma come fossero bestie selvagge, con pungoli e fruste, domano le loro anime non tre volte soltanto, ma infinite volte; gli altri, invece, si comportano in modo diametralmente opposto.

MEGILLO – Come no! *[B]*

CLINIA – Orbene, caro ospite, se i pareri sono così discordi come dovremo comportarci nel nostro paese, in rapporto al possesso e alla correzione degli schiavi?

ATENIESE – Certo, Clinia, è un problema. Indubbiamente, il tema del possesso degli schiavi è difficile, perché la creatura uomo, complessa com'è, neppure se costretta a scegliere, mostra di sapersi in alcun modo ridurre alla concreta distinzione fra la situazione dello schiavo, dell'uomo libero e del padrone. *[C]* L'esperienza attesta questo fatto sia con le endemiche rivolte che avvengono presso i Messeni e presso gli altri Stati in cui è prevalente il possesso di schiavi che parlano una sola lingua, sia anche con tutte le sciagure che si verificano, nonché con i furti di ogni genere, le azioni criminose e i danni che sono imputabili ai cosiddetti pirati italici.

Certo che se si guardasse a tutti questi episodi sarebbe un bel problema decidere come agire in tale campo. Restano forse due sole vie d'uscita. La prima è che quelli che vogliono possedere schiavi senza aver problemi, ne abbiano di nazionalità fra loro diverse *[D]* di modo che parlino lingue il più possibile differenti; la seconda è che trattino bene i loro servi, non solo a loro vantaggio, ma soprattutto nel proprio interesse.

Insomma, il comportamento da tenersi al riguardo degli schiavi è quello di non commettere atti ingiusti nei loro confronti. Se fosse possibile, bisognerebbe essere ancor più irreprensibili con loro che non con i propri pari. Del resto, si vede che un uomo onora la giustizia col cuore e non per finta e odia davvero l'ingiustizia, dal modo in cui tratta questi uomini, ai quali sarebbe facile fare violenza. E poi chi è senza macchia di peccato e di empietà nel suo modo d'essere e di agire con gli schiavi, si

stia pur certi *[E]* che sarebbe assolutamente capace di seminare i germi della virtù.

E lo stesso a giusto titolo potrebbe dirsi di un tiranno, di un despota o di ogni uomo di potere nei riguardi di chi gli è sottomesso ed è più debole di lui. Lo schiavo va dunque punito quando se lo merita, e non con semplici richiami come si usa con gli uomini liberi, altrimenti fa il neghittoso. Ogni volta che gli si rivolge la parola deve essere fatto con aria imperiosa *[778 A]* e non si deve mai scherzare con lui per nessun motivo, né se si tratta di un uomo, né di una donna. Purtroppo molti, senza il minimo discernimento, si comportano in questo modo coi servi, col bel risultato di renderli pigri e di complicare la vita a loro a cui spetta di ricevere ordini e a se stessi a cui spetta di darli.

CLINIA – Dici bene.

ATENIESE – E così, posto che uno si sia procurato il maggior numero possibile di schiavi capaci di aiutarlo in ciascuna specifica mansione, non sarebbe forse il caso, giunti a questo punto, di iniziare a descrivere un progetto di abitazione?

CLINIA – Certamente. *[B]*

L'assetto urbanistico della Città

ATENIESE – Siccome il nostro è uno Stato di nuova formazione, mai abitato in precedenza, direi che è necessario occuparsi di tutto il piano urbanistico e cioè di come dovrà essere ciascuna costruzione e in particolare i templi e le mura. Certamente, caro Clinia, questa materia avrebbe dovuto essere esposta prima della legislazione matrimoniale, ma trattandosi ora di un progetto teorico, possiamo collocarla anche a tale punto della ricerca.

Però, quando il nostro Stato, con il favore del dio, sorgerà davvero, il nostro piano per l'edilizia dovrà tradursi in atto prima di aver fissato le regole nuziali, le quali, dunque, saranno completate solo dopo che quello si è realizzato. *[C]* Ma, ora accontentiamoci di dare un breve profilo generale di questa materia.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Bisogna edificare i templi intorno alla piazza e tutta la Città va costruita in forma di cerchio, arroccata sulle montagne più elevate del luogo. Ciò per evidenti motivi di sicurezza e di pulizia. Vicino alla zona dei templi risiederanno i magistrati e i giudici nei cui uffici si chiederà e si farà giustizia. Questi luoghi dovranno essere considerati assolutamente sacri, sia perché vi si assolvono funzioni di carattere sacro, *[D]* sia perché vi hanno stabile dimora gli dèi della giustizia: infatti qui sorgeranno i tribunali nei quali si celebreranno i processi per omicidio e per i reati che comportano la pena capitale. Per quanto riguarda le mura di fortificazione, caro Megillo, sarei proprio dell'opinione degli Spartani: lasciarle stare giù a terra e non elevarle affatto. Dicendo ciò ho i miei buoni motivi. A tale proposito c'è un verso poetico apprezzato per la sua bellezza che recita così: *siano le mura di ferro e di bronzo, piuttosto che di terra*[263]. *[E]* Oltre a ciò, ci faremmo deridere da tutti se da un lato mandassimo ogni anno per tutto il territorio i nostri giovani a scavare trincee e fossati, per respingere grazie a certe opere di fortificazione i nemici, sì da non permettere neppure che mettano piede nei confini dello Stato, e poi dall'altro circondassimo di mura anche la Città. Un'opera siffatta, innanzitutto non gioverebbe per nulla alla salvezza dei cittadini e inoltre, a lungo andare, finirebbe con l'infiacchire le anime degli abitanti, inducendoli a trovare rifugio dietro a questi bastioni, *[779 A]* anziché respingere i nemici. Li

spingerebbe poi a non cercare la sicurezza nella continua sorveglianza – notte e giorno, senza sosta – di alcuni, ma, fidando nella difesa costituita dalle mura e dalle porte, a illudersi di avere mezzi di protezione efficaci anche nel sonno, quasi non sapessero che l'uomo è nato per la fatica e c'è vero benessere solo a partire da essa. Al contrario, io credo che se si parte da una indecorosa mollezza e dalla pigrizia, inesorabilmente si generano di continuo penose fatiche. Ma se proprio dobbiamo concedere *[B]* agli uomini un qualche baluardo, bisogna che le fondamenta delle abitazioni private siano fin dall'inizio gettate in modo tale che la Città nel suo complesso appaia come un unico bastione, per il fatto che tutte le abitazioni sono disposte in fila e con uguali dimensioni sul ciglio della strada a costituire una linea di difesa. Oltre a tutto non sarebbe neppur brutta a vedersi una Città che ha la struttura di un'unica casa, senza contare i vantaggi che offre alla sorveglianza e quindi la sua superiorità in vista della sicurezza dei singoli e della collettività.

Di queste cose e del rispetto dell'originario piano regolatore è forse conveniente che se ne occupino in prima persona gli stessi inquilini, *[C]* mentre gli astinomi devono preoccuparsi di piegare all'obbedienza delle disposizioni mediante punizioni chi non rispetta le leggi. Inoltre, essi dovranno badare alla pulizia della Città nel suo complesso e curare che nessun privato occupi con edifici o con scavi abusivi il terreno pubblico.

Ancora sarà loro compito tenere sotto controllo il flusso delle acque piovane e in generale tutto quanto è oggetto, fuori o dentro la Città, di una buona amministrazione.

Invece, i Custodi delle leggi, facendosi guidare dalla loro esperienza, *[D]* inquadreranno in una specifica normativa tutti questi aspetti e anche quegli altri che la costituzione ha tralasciato per mancanza di elementi. Ora però che gli edifici della piazza, i complessi delle palestre e delle scuole sono pronti e aspettano solo d'essere frequentati, così come i teatri attendono gli spettatori, passiamo all'argomento che segue a quello dei matrimoni, introducendoci al capitolo successivo della legislazione.

CLINIA – D'accordo.

Nel primo anno di nozze gli sposi frequenteranno le mense comuni

ATENIESE – Allora, caro Clinia, diamo per scontato che le nozze siano già state celebrate. Ebbene, dopo questo avvenimento e prima della nascita dei figli intercorre un periodo di non meno di un anno *[E]* il quale, nella nostra Città che per i motivi già detti è fuori dal comune, deve essere vissuto dalla coppia in un modo che non è certo facile da descrivere al pubblico. In effetti queste regole di vita sono ancor più difficili da far accettare alla gente che non la maggior parte di quelle che in precedenza abbiamo presentato in gran numero. D'altra parte, amico Clinia, è pur necessario che quel che è giusto e vero sia sempre detto.

CLINIA – Assolutamente. *[780 A]*

ATENIESE – Sbaglia di grosso chi pensa di dare agli Stati leggi che stabiliscono norme di vita valide nella sfera pubblica e politica e nello stesso tempo non avverte la necessità di fare altrettanto per la sfera privata. E, parimenti, è fuori strada chi, da un lato pretende che i cittadini rispettino la legge nella vita pubblica e politica e dall'altro ritiene che ognuno di loro abbia la libertà di vivere la sua giornata come preferisce e che non tutto debba essere codificato, ma che alla sfera privata si debba concedere un'esenzione dalla legge.

Ma che cosa intendo dire con ciò? Esattamente questo.

Noi sosteniamo che gli sposi debbono continuare *[B]* a condurre la loro vita nelle mense comuni, né più né meno di come facevano prima di maritarsi. Certo che un fatto di tal genere dovette suscitare non poco stupore, quando all'inizio si verificò per la prima volta nelle vostre terre.

Allora, come è verosimile fu la guerra o qualche altra causa di forza maggiore a dettare legge a magistrati che si trovarono con l'acqua alla gola per la scarsità di uomini. Però, una volta sperimentata l'utilità dei pasti in comune ai quali erano di necessità costretti, questi parvero a loro *[C]* molto efficaci in vista della sicurezza dello Stato.

Fu così o in un modo analogo a questo, che da voi si consolidò l'usanza delle mense comuni.

CLINIA – Parrebbe proprio di sì.

ATENIESE – Dicevo, dunque, che per quei tempi una regola siffatta doveva risultare a chi la imponeva davvero fuori dall'ordinario e anche azzardata.

Oggi, però, per uno che volesse ancora riproporla, non sarebbe più così difficile metterla in vigore. Invece, c'è un'altra opera di legislazione, immediata conseguenza della precedente, che potrebbe avere buon esito ed essere conforme alla natura e che tuttavia oggi non si realizza da nessuna parte, col bel risultato di costringere il legislatore, per dirla in modo scherzoso, a scardassare sul fuoco, e a fare mille altri tentativi inconcludenti. *[D]*

Certamente questa è un'impresa non facile a descriversi e, una volta descritta, non facile da mettersi in opera.

CLINIA – Ma che cos'è, dunque, o straniero, che con tanta forza sembra trattenerti dal parlare, proprio mentre ti accingi a farlo?

È un errore escludere le donne dalle mense comuni

ATENIESE – Statemi a sentire ed eviteremo di dilungarci in una inutile conversazione. Tutto ciò che in uno Stato si verifica in conformità con una regola o con una legge, non può risultare che buono in tutti i suoi aspetti. Viceversa, ciò che manca completamente di ordine, oppure segue un ordine sbagliato, finisce con lo scardinare anche ogni altra istituzione che pure sia bene organizzata. Ed è proprio questo il caso in cui ci siamo imbattuti nel nostro discorso. Perché, cari Clinia e Megillo, se è vero che da voi le mense in comune sono state fruttuosamente istituite *[E]* per gli uomini – sia pure, come ho detto, sulla spinta irresistibile di uno straordinario evento, certo voluto dagli dèi –, è anche vero che per quanto riguarda le donne, *[781 A]* esse, senza alcuna buona ragione, sono state abbandonate a se stesse, escluse da ogni legge.

Insomma, per loro l'usanza dei pasti in comune non ha neppure visto la luce. In tal modo, proprio il genere femminile che, rispetto al nostro genere maschile è indubbiamente più sfuggente e scaltro, forse a motivo della sua stessa debolezza, per l'esitazione del legislatore fu malauguratamente lasciato da parte, sembrando troppo difficile da regolamentare. Ma si trattò di un grave errore, perché, a motivo di tale esclusione, molti aspetti della vita sociale sfuggirono al controllo, mentre avrebbero preso una piega ben migliore rispetto a quella d'oggi se solo, a tempo debito, fossero stati inquadrati in una normativa. Ora, il fatto che l'ordinamento legale non si curi delle donne non nuoce solamente a una metà dello Stato, *[B]* come po-

trebbe sembrare, perché, a nostro giudizio, la natura delle donne di tanto ha il sopravvento su quella degli uomini, di quanto le è inferiore in fatto di virtù; direi addirittura che la supera di più del doppio. Perciò, nell'interesse dello Stato, sarebbe più opportuno mettere mano di nuovo alla materia trattata, correggerla, e ordinare in una normativa comune le abitudini di vita degli uomini e delle donne. Sfortunatamente, però, il genere umano si è ormai spinto ad un punto tale che un uomo prudente non si arrischierebbe neppure a menzionare l'usanza delle mense comuni in luoghi diversi e nelle Città in cui essa *[C]* è assente, perché non è stata ufficialmente istituita come legge di Stato.

E dunque, a queste condizioni, si troverà mai qualcuno che senza correre il rischio del ridicolo, cercherà di forzare le donne a mangiare e a bere in pubblico, sotto gli occhi di tutti? Certamente per una donna non c'è niente di più irritante che una condizione del genere, in quanto, abituata com'è a una vita appartata e riservata, il trascinarla a viva forza alla luce del sole significherebbe suscitare da parte sua ogni genere di resistenza e il legislatore, in questo caso, non avrebbe scampo. *[D]* Ma se altrove, come ho detto, la donna non sopporterebbe un tal tipo di discorso che pure è veritiero, se non con urla di protesta, qui forse lo accetterebbe. Ora, se siete convinti che il nostro discorso sulla politica nel suo complesso, almeno in linea teorica, non sia del tutto infondato e se siete d'accordo nel prestarmi ancora attenzione, voglio dirvi in che senso il mio progetto sia buono ed utile; in caso contrario è meglio lasciar perdere.

CLINIA – Suvvia, straniero, noi siamo straordinariamente interessati alle tue parole!

ATENIESE – E allora state bene a sentire, senza stupirvi del fatto *[E]* che sembrerò riprendere l'avvio da posizioni già sopra esposte. Abbiamo il tempo dalla nostra e nessun'altra preoccupazione ci incalza, impedendoci di esaminare le leggi in profondità e da ogni punto di vista.

CLINIA – Ben detto.

I tre istinti fondamentali dell'uomo

ATENIESE – Facciamo dunque un passo indietro, alle prime cose dette[264]. È necessario che ogni uomo si fissi bene in mente questo concetto: l'umanità o non ha mai avuto inizio, *[782 A]* e di conseguenza neppure avrà una fine, ma sempre è stata e sempre sarà, oppure, in ogni caso, la sua origine si perde nella notte dei tempi.

CLINIA – Sicuramente.

ATENIESE – E allora? Non dobbiamo forse credere che il formarsi e il dissolversi degli Stati, tutte le istituzioni delle civiltà ben amministrate o di quelle prive di organizzazione, nonché le regole alimentari attinenti ai cibi e alle bevande in tutta la loro varietà si siano susseguiti ininterrottamente in ogni angolo della terra, di pari passo con il multiforme avvicendamento delle stagioni, nel quale è verosimile *[B]* che i viventi si siano radicalmente evoluti?

CLINIA – Come no?

ATENIESE – E di conseguenza, non siamo forse convinti del fatto che le viti siano comparse tutt'ad un tratto in un certo luogo e in un certo tempo, mentre prima non c'erano? E così pure gli olivi e i doni di Demetra[265] e di Core[266]? E non fu proprio Trittolemo[267] a divenirne dispensatore? Non siamo forse sicuri che nel tempo in cui questi frutti non avevano ancora fatto la loro comparsa, gli esseri viventi, come del resto avviene ai nostri tempi, erano istintivamente portati a divorarsi fra loro?

CLINIA – E come no? *[C]*

ATENIESE – Ancora oggi noi vediamo che presso molte genti persiste l'usanza di fare sacrifici umani e d'altra parte sappiamo che in altri casi noi uomini non osavamo neppure assaggiare la carne bovina, non immolavamo animali vivi, ma libagioni, frutti guarniti di miele e altre offerte di analoga purezza. La carne, invece, la rifiutavamo, perché ritenevamo un'empietà sia il consumarla, sia il macchiare di sangue gli altari degli dèi.

Insomma, i nostri antenati realizzavano quell'ideale di vita, cosiddetto orfico, che consiste nel mangiare ogni cibo inanimato *[D]* e nel rifiutare ogni cibo animale.

CLINIA – Hai trattato argomenti che sono sulla bocca di tutti e che sono degni di fede.

ATENIESE – Ma a tal punto sorge spontanea la domanda: a che cosa mira quanto stiamo dicendo?

CLINIA – Giusta obiezione straniero.

ATENIESE – E allora, se mi riuscirà, cercherò di esporre il seguito dell'argomentazione.

CLINIA – Orsù, parla.

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

Fra questi bisogni *[E]* il mangiare e il bere sono avvertiti subito, fin dalla nascita e non c'è essere vivente che non sia attratto per istinto alla soddisfazione di essi, tanto è vero che diventa terribilmente irritabile e non vuol sentire ragioni se uno propone un altro comportamento che non sia la piena soddisfazione, in ordine a questi bisogni, di piaceri e desideri e la liberazione da ogni forma di dolore sempre e necessariamente.

Il terzo *[783 A]* bisogno è, a nostro avviso, anche il più grande; è un amore straordinariamente intenso che, sopraggiungendo per ultimo, infiamma gli uomini di una folle passione: si tratta, insomma, di un istinto che con la violenza di un incendio spinge alla fecondazione in vista della propagazione della specie. Ora, questi tre istinti, se si vuole che siano volti al meglio – il quale è tutt'altro rispetto a ciò che abitualmente si chiama «più piacevole» – vanno, nel limite del possibile, trattenuti, ricorrendo a rimedi altrettanto potenti come il timore, la legge e il discorso veritiero, e in aggiunta puntando sull'aiuto delle Muse e degli dèi della contesa, perché frenino *[B]* la loro crescita e trattengano la loro irruenza.

La procreazione dei figli e l'assistenza alla coppia

Dopo le nozze mettiamo a tema la generazione dei figli e poi il loro allevamento e la loro educazione, e se il discorso proseguirà in questa direzione, potremo considerare completa la nostra legislazione, quando saremo tornati all'argomento di poco fa e cioè all'istituzione dei pasti in comune. A tal punto, intrufolandoci fra i commensali, a gomito a gomito con loro, forse riusciremo a farci un'idea più precisa della natura di tali riunioni e in particolare a scoprire se devono essere aperte alle donne o riservate ai soli uomini. *[C]* Così, quando noi faremo presenti ai nostri occhi quelle stesse situazioni che sono dinanzi ai loro e avremo dato ad esse un ordine legale, mentre ora non l'hanno, allora, come s'è detto poc'anzi, avremo la possibilità di penetrare più a fondo questa materia, formulando per ciò che la riguarda leggi più adatte e convenienti[268].

CLINIA – Hai assolutamente ra-

gione.

ATENIESE – Bene, e allora fissiamo nella memoria le cose appena dette, perché forse più avanti ci torneranno utili tutte quante.

CLINIA – In particolare, quali punti ci inviti a ricordare?

ATENIESE – Quegli istinti che prima indicavamo con tre semplici parole: il mangiare, il bere e, per terzo, *[D]* l'impulso sessuale.

CLINIA – Ospite, sta' sicuro che non dimenticheremo queste cose che tu raccomandi alla nostra attenzione.

ATENIESE – Ottimamente, allora non ci resta che tornare alle usanze nuziali, per insegnare agli sposi in che modo e a quali condizioni devono procreare, minacciando di perseguirli a norma di legge se non obbediscono.

CLINIA – E in che modo?

ATENIESE – È necessario che gli sposi si fissino bene in mente questo loro preciso dovere, e cioè che sono tenuti ad offrire allo Stato figli il più possibile belli e buoni. *[E]* Ora, ogni uomo che è coinvolto in una impresa comune ottiene risultati eccellenti sotto ogni punto di vista solo se pensa a quello che fa. Ma, se non sfrutta la sua intelligenza, o, peggio, neppure ne possiede una, allora otterrà risultati di tutt'altra natura.

Dunque, che l'attenzione dello sposo sia tutta presa dalla consorte e dalla procreazione e lo stesso dicasi per la sposa, soprattutto nel periodo precedente alla procreazione dei figli. *[784 A]*

Per sovraintendere a questa fase della vita, abbiamo scelto delle donne con funzioni di assistenti. Esse saranno poche o tante a seconda del giudizio dei magistrati che ne fisseranno a loro discrezione il numero, quando lo vorranno. Non passerà giorno che queste donne non si troveranno nel tempio di Ilitia, per almeno un terzo d'ora; durante queste riunuioni, se qualcuna avrà notato un uomo o una donna nell'età della fertilità avere intenzioni diverse da quelle imposte dalle celebrazioni e dalle sacre cerimonie nuziali, passerà la notizia alle altre. *[B]*

I doveri della coppia

Il periodo destinato alla generazione dei figli e il periodo di sorveglianza dei genitori durerà un decennio e non di più, sempre che l'unione sia risultata feconda. Se invece i coniugi in tale lasso di tempo restano senza figli, si separino e decidano insieme e in accordo con i parenti e le assistenti qual è la soluzione più opportuna per ambedue. Qualora sorgessero contrasti nel definire la destinazione più conveniente ed adatta ai due sposi, saranno loro stessi a scegliere dieci *[C]* Custodi delle leggi a cui demandare il problema, e poi a ritenersi vincolati al loro giudizio, una volta che questo sia stato espresso.

Le assistenti avranno libero accesso alle case dei giovani per ammonirli, anche con minacce, a lasciare ogni forma di vizio e di ignoranza; e se ciò non dovesse bastare, sporgano senz'altro denuncia ai Custodi delle leggi ai quali toccherà di far cessare questo stato di cose. E se perfino costoro dovessero fallire nell'intento, la colpa sia resa di pubblico dominio e il loro nome sia esposto con tanto di dichiarazione giurata in cui si denuncia il fallimento di ogni intervento correttivo sul tale e tal altro. *[D]* La persona così incriminata, nel caso che nel processo non riesca a spuntarla sui suoi accusatori, perderà il diritto di presenziare ai matrimoni e alla consacrazione dei bambini e se, nonostante ciò, vi si recasse, chiunque potrebbe impunemente punirlo a suon di percosse.

Le medesime regole valgano anche

per le donne. Se una donna sarà iscritta nel registro delle pubbliche denunce, in quanto ha violato le disposizioni di legge, non potrà più godere di onori e del diritto di uscire in compagnia delle altre donne, di presenziare alle celebrazioni dei matrimoni e delle feste di compleanno dei bambini. *[E]*

Posto che i coniugi abbiano generato figli in modo legittimo, se, oltre a ciò, l'uomo si unisce carnalmente ad un'altra donna, e la donna ad un altro uomo, essendo ancora in grado di avere figli, incorreranno nelle medesime sanzioni che toccano a chi procrea oltre i limiti di età consentiti dalla legge.

In questa fase della vita e da questo punto di vista, chiunque, uomo o donna che sia, abbia mostrato saggezza, goda di buona fama senza alcuna riserva, e invece chi si comporta in modo contrario, subisca una fama contraria, anzi, sia decisamente disprezzato. In ogni caso, se in questo campo la maggioranza della popolazione già di per sé si comporta con moderazione, *[785 A]* non ci sarà bisogno di alcuna normativa esplicita, e il legislatore potrà non esprimersi in proposito.

Se, però, la maggioranza è intemperante, sarà necessario darle una normativa e agire in conformità alle leggi sopra fissate.

Il primo anno è per tutti il principio della vita e per questo nelle cappelle di famiglia va annotato proprio come «inizio di una vita». Inoltre, per ogni bambino e bambina sia segnato a fianco di questa iscrizione, su una parete imbiancata, l'organico dei magistrati che in ogni fratria indica il numero degli anni. L'elenco dei viventi di una fratria *[B]* sia costantemente aggiornato, mentre venga depennato il nome dei deceduti.

Per una ragazza, l'età da matrimonio sarà dai dodici ai venti anni e non oltre, mentre per un giovane sarà dai trenta ai trentacinque.

L'età per accedere alle cariche dovrà essere di quarant'anni per le donne e di trenta per gli uomini; inoltre, un uomo sarà idoneo al servizio militare dai venti ai sessant'anni.

Per le donne, invece, qualsiasi sia il ruolo che si voglia loro riservare nelle operazioni di guerra, il periodo di leva dovrà seguire quello della procreazione, fino al limite dei cinquant'anni, e tale servizio sarà comunque commisurato alle possibilità e alle attitudini di ciascuna.

LIBRO SETTIMO

L'educazione dei bambini fino a tre anni

L'educazione fisica dei bambini incomincia ancor prima che nascano

[Steph. II, p. 788 A]

ATENIESE – Una volta nati i figli dei due sessi, la cosa più giusta per noi sarebbe quella di trattare del loro allevamento ed educazione, perché passare sotto silenzio questo specifico problema è assolutamente impossibile. Certo che quanto diremo ha più l'aria di un insegnamento e di un ammonimento che non di un insieme di leggi[269]. Ma ciò dipende dalla constatazione che in famiglia e nella vita privata avvengono tanti piccoli episodi sconosciuti a tutti che, però, *[B]* per il fatto di essere suscitati dal dolore, dal piacere o dai desideri dei singoli, facilmente non corrispondono alla volontà del legislatore e, in tal modo, rendono i costumi dei cittadini straordinariamente vari e fra loro scarsamente compatibili. Ora, questa condizione costituisce certamente un danno per gli Stati, anche perché, dato il gran numero e l'esiguità di tali trasgressioni, l'inquadrarle in una norma di legge e il comminare specifiche punizioni sarebbe di per sé un'impresa poco decorosa e sconveniente.

D'altra parte, il fatto stesso che in circostanze così banali e frequenti, gli uomini siano soliti contraddire la norma, finirebbe col togliere credibilità anche alle leggi scritte. *[C]* Così, in un certo senso, è difficile a questo proposito parlare di leggi, ma, in un altro senso è impossibile non parlarne. Dovrò, quindi, cercar di chiarire quello che intendo dire ricorrendo ad esempi, perché ora come ora le mie parole risultano essere piuttosto oscure.

CLINIA – Proprio così.

ATENIESE – A suo luogo si è sostenuto a buona ragione che una pedagogia dell'anima e del corpo si rivela effettivamente corretta solo quando è in grado di portare a maturità queste due realtà, nel modo più perfetto e armonioso.

CLINIA – Certamente. *[D]*

ATENIESE – Per quanto riguarda la perfezione dei corpi, mi sembra che la soluzione più semplice sia quella di farli crescere subito fin da quando sono bambini piccoli nel modo più regolare possibile.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – E allora? Non siamo forse al corrente del fatto che in ogni essere vivente la prima crescita è di gran lunga la più consistente e più imponente, al punto da far diventare materia di dibattito il fatto che lo sviluppo dell'uomo nel ventennio che segue il primo lustro di vita non si incrementa nemmeno del doppio?

CLINIA – È vero.

ATENIESE – E non sappiamo anche che una crescita quando sia esuberante, *[789 A]* in assenza di esercizi riequilibratori, finisce col causare innumerevoli danni ai corpi?

CLINIA – Lo sappiamo bene.

ATENIESE – Ne consegue allora che gli esercizi più pesanti occorrono proprio quando lo sviluppo procura la massima crescita dei corpi.

CLINIA – Ma che cosa dici, straniero? Dovremmo secondo te prescrivere proprio ai bambini più pic-

coli gli esercizi più pesanti?

ATENIESE – No. Dico di più: che tali esercizi debbono essere prescritti ancor prima e cioè a quei bambini che sono nutriti nel grembo delle loro madri.

CLINIA – Ma come, caro amico, non parlerai per caso dei bambini ancora allo stato fetale? *[B]*

ATENIESE – Proprio di questi! E non mi meraviglio che voi siate all'oscuro della ginnastica adatta a una tale età e, per quanto vi possa sembrare strana, voglio ugualmente descrivervela.

CLINIA – D'accordo.

ATENIESE – Non è un caso che questa ginnastica risulti più comprensibile da noi, perché qui si è soliti intrattenersi in certi giochi ancor più del dovuto. Dalle nostre parti, infatti, non solo i bambini, ma anche le persone di una certa età amano allevare i piccoli di talune speci di uccelli, allenandoli a combattere fra di loro[270].

Costoro *[C]* ritengono che nell'allevamento di tali animali ci sia bisogno di sforzi superiori rispetto a quelli che basterebbero per sostenere gli incontri con i loro simili, e perciò li esercitano in queste fatiche, pungolandoli.

Come se ciò non bastasse, senza farsi vedere, ognuno se li porta in giro, i più piccoli nel palmo della mano, i più grandi sotto il cavo dell'ascella e in tali condizioni camminano per stadi e stadi, non già per rinforzare il proprio corpo, ma proprio per dare vigore a quegli animaletti. In questo modo mostrano a chi è all'altezza di capirlo *[D]* che ogni corpo trae vantaggio da qualsiasi forma di movimento o vibrazione, purché continua: e non importa se i corpi si muovono da sé, o sono sottoposti a un dondolio come quello dei viaggi per mare o a cavallo, oppure sono trasportati da un altro corpo; l'essenziale è che, attraverso siffatti movimenti, gli elementi solidi e liquidi vengono assimilati, riuscendo a procurare salute e bellezza e una forza diffusa.

E allora, se questi sono i fatti, quale comportamento proporremo come logica conseguenza? Volete *[E]* che, sfidando il ridicolo ci mettiamo a trattare di ciò, sancendo per legge che le donne gravide camminino, plasmino il nascituro come se fosse di cera finché è molle e che lo tengano avvolto in fasce fino all'età di due anni? E poi, costringeremo le nutrici minacciando punizioni con tanto di leggi a portare a spasso i bambini – e non importa dove, se in campagna o per i templi, o dai parenti; l'importante è che si faccia questo movimento con regolarità –, finché loro stessi non siano capaci di reggersi da soli?

Ma anche allora non potremmo esimerle dall'obbligo della sorveglianza, perché, al fine di evitare che per un movimento inconsulto, dovuto alla loro giovane età, si sloghino le membra dovremmo costringerle a sobbarcarsi la fatica di portarseli in braccio fino all'età di tre anni compiuti. Bisogna allora che le nutrici – tutte le nutrici e non una sola – siano quanto più possibile robuste. *[790 A]* E se tutto ciò non si verificasse fin nei particolari, sarebbe possibile fissare per iscritto una punizione per quelli che non fanno come devono? O ci vuol ben altro?

Senza dubbio quel che si è detto pecca per eccesso.

CLINIA – Che cosa?

ATENIESE – Certo, per eccesso di riso! Quello che ci guadagneremmo, in aggiunta al fatto che le nutrici, per il loro stesso carattere di donne e di schiave, neppure ci darebbero retta.

CLINIA – Ma, allora, perché abbiamo stabilito di parlare di questi argomenti?

ATENIESE – Per questo motivo. Al-

cuni uomini liberi dotati di potere nelle Città, *[B]* ascoltando le nostre parole, potrebbero nel loro modo di pensare, giungere alla convinzione del tutto plausibile che finché negli Stati non si realizza una sana amministrazione negli affari privati, è vano sperare che quelli pubblici possano essere stabilmente regolamentati da una norma di legge. E se guadagnano tale certezza, questi cittadini potrebbero anche far uso delle leggi appena illustrate e con ciò, nella buona amministrazione della casa e dello Stato, conquistare la felicità.

CLINIA – Dici cose molto sensate.

I motivi per cui i movimenti ritmici giovano al carattere

ATENIESE – Pertanto, non è ancora il momento di sospendere questo tipo di legislazione, *[C]* prima dovremo definire il modo in cui ci si deve comportare nei confronti delle anime dei bambini appena nati, nello stesso modo in cui abbiamo incominciato a esporre i trattamenti indicati nell'allevamento dei corpi.

CLINIA – È un modo di procedere del tutto corretto.

ATENIESE – Dunque, assumiamo questo principio come regola basilare per lo sviluppo del corpo e dell'anima dei bambini molto giovani; ossia che è utile per tutti quel tipo di svezzamento che essenzialmente comporta un moto ininterrotto, giorno e notte. E ciò vale soprattutto per i neonati i quali, se fosse possibile, dovrebbero per così dire abitare sempre sull'onda del mare. *[D]*

E ora noi dobbiamo cercare di avvicinarci il più possibile a questo modello nel trattamento dei bambini appena nati, anche perché esso si giustifica sulla base del fatto che le nutrici dei bambini e quelle che curano la frenesia dei coribanti[271] l'hanno appreso direttamente dall'esperienza, riconoscendone l'efficacia. In effetti, quando le madri vogliono addormentare i bambini che soffrono d'insonnia non li tengono fermi, ma, al contrario, li muovono *[E]* cullandoli fra le braccia, e poi non stanno zitte, ma intonano una qualche nenia. Insomma, si potrebbe dire che incantano i loro bambini proprio come la musica incanta le baccanti invasate, anche se le madri non si servono che di questa cura del movimento, accompagnato dalla danza e dal suono[272].

CLINIA – Ma, ospite, per quel che ci riguarda, quale sarà la causa principale di questi fenomeni?

ATENIESE – Non è molto difficile da individuare.

CLINIA – E qual è, dunque?

ATENIESE – Ambedue questi stati denunciano una condizione di paura, la quale dipende da una forma di labilità psichica. Pertanto, quando qualcuno vi aggiunge dall'esterno un certo tipo di tremore, questo, proprio per il fatto di provenire dal di fuori, predomina sul tremore interiore dovuto alla paura o alla follia e, soggiogandolo, sembra procurare all'anima una serena tranquillità, nel contempo normalizzando il ritmo cardiaco che prima era pericolosamente agitato.

E ciò è certamente quanto di meglio si possa desiderare, perché agli uni riesce a restituire il sonno, mentre agli altri, restituisce comportamenti da gente posata, al posto di quelli *[B]* che a noi sembrano squilibrati. Tuttavia, perché questo si realizzi, bisogna che tali persone vengano risvegliate dal sonno dal flauto e dalle danze e, naturalmente, dall'aiuto degli dèi, ai quali ciascuno avrà offerto sacrifici secondo il rituale.

Ecco, dunque, ridotta all'essenziale, una spiegazione convincente dei fenomeni dei quali trattiamo.

CLINIA – Va bene.

ATENIESE – Allora, se i rimedi di cui parliamo hanno questi effetti, proprio a partire da essi bisogna riconoscere che ogni animo che fin dalla gioventù conviva con la paura avrebbe una particolare predisposizione per tale sentimento e questo, non c'è dubbio, sarebbe un allenamento alla viltà e non al coraggio.

CLINIA – Come negarlo?

ATENIESE – Proviamo allora la condizione opposta: sarà un precoce e immediato *[C]* esercizio di coraggio il vincere tutte le paure e i turbamenti che ci si faranno innanzi.

CLINIA – Giusto!

ATENIESE – Di conseguenza possiamo anche affermare che un tal tipo di esercizio motorio nei bambini più piccoli può contribuire efficacemente allo sviluppo di questa specifica virtù nell'anima.

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – E poi si può aggiungere che il buono o cattivo carattere potrebbero influire non poco sulla serenità o sulla infelicità dell'anima.

CLINIA – Come no? *[D]*

ATENIESE – E dunque dobbiamo cercare di stabilire quale è il modo ideale per far crescere direttamente in un modo o nell'altro, a nostro piacimento, il neonato e poi anche in che misura ciò sia possibile e con quali mezzi.

CLINIA – Certamente.

Perché cresca sereno il bambino va protetto dai dolori

ATENIESE – Ecco, dunque, il criterio a cui dobbiamo attenerci. Nei bambini il permissivismo genera un carattere scostante, irritabile, troppo sensibile anche per delle banalità. L'atteggiamento contrario, ossia il brutale autoritarismo, rendendo i giovani meschini, servili e scorbutici, ne fa degli asociali buoni a nulla. *[E]*

CLINIA – E allora lo Stato nel suo complesso, come dovrà allevare chi non è ancora in grado di comprendere il significato delle parole e neppure di trar frutto da ogni altra forma di educazione?

ATENIESE – Direi in questo modo. Ogni neonato, appena viene alla luce, è istintivamente portato ad urlare e ciò vale in particolare per l'essere umano, il quale, più ancora che alle grida è incline al pianto.

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – Quindi le nutrici che sono sempre alla ricerca di ciò che i neonati desiderano, *[792 A]* lo scoprono col semplice presentare a loro un certo oggetto e facendo attenzione alle reazioni: se il bambino risponde all'offerta col silenzio, ritengono che questa sia ben accetta, se invece rispondono con gemiti e urla la considerano inadatta.

Insomma, per i bambini lamenti e grida divengono i segni – e certo sono segni che non fanno presagire nulla di buono[213] – di ciò che desiderano o rifiutano. L'età tipica di un siffatto comportamento corrisp^ nde, per lo meno, ai primi tre anni di vita, e non si può certo dire che questa sia un'età poco influente sul buono o cattivo andamento della vita.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – E non sembra anche a voi che chi ha un carattere difficile non goda mai di allegria *[B]* e, invece, se ne stia sempre immusonito e lamentoso, molto più di quanto dovrebbe fare un uomo di buona tempra?

CLINIA – A me pare proprio di sì.

ATENIESE – E, allora, non dovremmo forse convincerci che l'anima del bambino risulterebbe più gioiosa e serena se qualcuno durante i primi tre anni di vita si impegnasse ad esperire ogni mezzo per metterla il più possibile al riparo dal dolore, dalla paura e da tutte le pene?

La serenità è il giusto mezzo fra il piacere e il dolore

CLINIA – È evidente, straniero. Ma ancor più la sua anima sarebbe lieta *[C]* se si riuscisse a procurarle piaceri in gran numero.

ATENIESE – No, meraviglioso amico. Su questo punto proprio non sarei d'accordo con Clinia. Anzi, a nostro giudizio, un tal comportamento sarebbe causa dei danni peggiori, soprattutto se vi si ricorresse sistematicamente nella prima fase dell'educazione. Ma vediamo di dare un senso a queste mie affermazioni.

CLINIA – Suvvia, parla.

ATENIESE – Certo l'argomento sul tappeto non è di poco conto. Seguici anche tu, Megillo, e giudica le nostre posizioni.

Il mio ragionamento richiede che una vita vissuta rettamente non cerchi i piaceri, né, d'altra parte, *[D]* fugga assolutamente i dolori, ma che piuttosto prediliga la via di mezzo[274], quella che poc'anzi ho chiamato col nome di «serenità», ossia lo stato d'animo che, secondo una tradizione certo divinamente ispirata, tutti, ben a proposito, attribuiscono al dio.

Di conseguenza, io sostengo che chi fra noi ambisce ad assumere natura divina, da un lato deve imitare questo modello di comportamento, non buttandosi a capofitto nei piaceri, nell'illusione di evitare i dolori; dall'altro lato deve impedire che qualche suo simile, non importa se uomo o donna, giovane o vecchio, faccia una tale esperienza: e men che meno, per quanto è possibile, dovrebbe farla un bambino appena nato, *[E]* proprio perché, per effetto dell'abitudine, in questa fase dello sviluppo si imprime in ciascuno di noi in modo indelebile il carattere. E, anzi, se non temessi d'esser preso per uno che scherza, non esiterei ad affermare che bisogna avere uno speciale riguardo per le donne incinte, proprio nell'anno della gravidanza, affinché, per un verso, non si diano a piaceri eccessivi e per l'altro non patiscano angosce immotivate, ma trascorrano questo periodo badando a vivere una vita serena, calma e spensierata. *[793 A]*

CLINIA – Caro ospite, non è il caso che tu chiami Megillo a giudicare chi di noi due ha detto cose più esatte, perché anch'io condivido la tua tesi che ogni uomo deve evitare la vita fatta di solo piacere o di solo dolore e seguire la via di mezzo[275]. Insomma, hai detto bene ed io consento con te.

ATENIESE – Tanto meglio, Clinia. E allora d'ora innanzi saremo in tre a condurre la nostra ricerca.

CLINIA – Quale ricerca?

Le leggi non scritte

ATENIESE – Questa che segue.

Tutte le norme che abbiamo appena passato in rassegna non sono altro, per dirla con un termine di uso corrente, che leggi non scritte, *[B]* e nel novero di queste leggi rientrano anche quelle cosiddette patrie, che sono di natura non diversa. In tal senso, la tesi poc'anzi sostenuta[276] con diffuse argomentazioni – e cioè che siffatte regole pur non potendo definirsi come vere e proprie leggi, tuttavia neppur possono essere passate sotto silenzio – si è dimostrata esatta. In effetti, queste regole sono come i legami che tengono insieme l'intera costituzione, perché si pongono in una posizione intermedia fra tutte le leggi già fissate per iscritto e codificate e quelle che ancora devono essere istituite: esse sono per tutti nient'altro che le leggi originarie della tradizione.

Orbene, se queste vengono adeguatamente formalizzate e tradotte in abitudini di vita, è come se formassero uno scudo protettivo a salvaguardia delle leggi scritte: *[C]* se, invece, vanno allo sbando, lontano dalla retta via,

capita come quando, in una costruzione le colonne portanti fissate dall'architetto scivolano fuori dal baricentro dell'edificio. Ciò causa il crollo, piano su piano, dell'intera costruzione su se stessa, e per il solo fatto che han ceduto le fondamenta, anche le restanti parti, che pure sono state ben progettate, vengono coinvolte nel crollo, esclusivamente perché sono state costruite dopo la struttura portante.

Tenendo conto di ciò, amico Clinia, bisogna proprio che noi creiamo saldi vincoli per tenere insieme questo tuo nuovo Stato in tutte le sue parti, cercando di non trascurare, nei limiti delle nostre possibilità, nessun elemento, rilevante o irrilevante che sia, che abbia attinenza con le cosiddette leggi o costumi o tradizioni. *[D]*

Perché sono esattamente queste istituzioni nel loro insieme a creare la coesione dello Stato, e l'una senza l'altra non potrebbe restar salda, sicché non c'è da meravigliarsi se una quantità di regole e costumi all'apparenza poco importanti, affluendo in massa alla nostra attenzione, appesantisce l'esposizione delle leggi.

CLINIA – Non preoccuparti. Tu dici cose giuste che noi condividiamo.

ATENIESE – Ebbene, se si trovasse qualcuno in grado di mettere in pratica questi orientamenti anche riguardo ai bambini e alle bambine di tre anni, *[E]* e facesse ciò con la dovuta serietà e non in modo superficiale, certo ne verrebbe un non trascurabile giovamento per i nostri piccoli alunni.

L'educazione dei bambini dai tre ai sei anni

L'importanza dei giochi in comune

È naturale che l'anima di un fanciullo di tre anni, quattro anni, cinque anni e aggiungiamo pure di sei anni abbia bisogno di giochi. Ma già in questa età bisogna evitare il permissivismo, ricorrendo a una qualche punizione che però non sia umiliante. In linea di massima si può ritenere che il criterio espresso per gli schiavi[277] valga anche per i liberi, e cioè che non si deve punire con ira, *[794 A]* perché ciò suscita il risentimento nei puniti, ma non bisogna neppure non punire del tutto, perché questo induce all'ozio.

D'altra parte i fanciulli a tale età sono per natura portati a inventare giochi e basta che si ritrovino insieme perché il più delle volte ne scoprano uno. Perciò è bene che ogni bambino d'età compresa fra i tre e i sei anni, villaggio per villaggio, si ritrovi nei luoghi consacrati; essi dovranno convergere tutti insieme in un unico posto a seconda dei villaggi. Ancora le nutrici baderanno alla disciplina dei bambini, intervenendo nei casi di buona o cattiva condotta.

Invece, alla direzione delle medesime nutrici e di tutti gli altri gruppi saranno poste dodici *[B]* donne, una per ciascuna tribù, con un mandato annuale e con una nomina autorizzata dai Custodi delle leggi. La scelta di queste donne spetta alle assistenti responsabili dei matrimoni. Verranno elette una per tribù e dovranno essere coetanee delle loro elettrici.

Una volta insediata nella sua funzione, l'incaricata della sorveglianza eserciti la sua funzione recandosi tutti i giorni nel luogo sacro e punendo ogni volta che occorre chi infrange le regole: farà questo, servendosi di qualche schiavo della Città, se il trasgressore è uno schiavo, una schiava o uno straniero, *[C]* oppure porterà la causa alla presenza degli astinomi, se si tratta di un cittadino che contesta la punizione. Però, in assenza di contestazioni, sia anche lei a procedere alla punizione, anche se si tratta di un cittadino. Compiuti i sei anni i bambini dovranno essere divisi per sesso:

i fanciulli da una parte, le fanciulle dall'altra, di modo che ciascuno viva fra compagni del suo sesso. A questo punto, sia i maschi che le femmine vanno iniziati all'educazione: gli uni si affideranno ai maestri di equitazione e agli istruttori di tiro con l'arco, col giavellotto e con la fionda; le altre, se vi sono portate, *[D]* faranno anch'esse questo apprendistato, fino ad impratichirsene, avendo un particolare riguardo per l'uso delle armi. Su questo punto però si è formato un falso giudizio che pressoché tutti ripetono senza neppure accorgersene.

CLINIA – Qual è?

Bisogna che l'uso della sinistra sia sviluppato come quello della destra

ATENIESE – È il seguente.

Risulta che, in relazione all'uso delle mani, la destra e la sinistra siano per natura differenti a seconda delle operazioni che intendiamo compiere. Così, se per quanto riguarda i piedi e gli arti inferiori, non si riscontra alcuna differenza allo sforzo, *[E]* per quanto riguarda le mani, siamo per così dire tutti menomati a motivo dell'ignoranza delle nostre madri e nutrici. In effetti, le due parti del corpo, allo stato naturale sono più o meno equilibrate. Siamo invece noi che facendone un uso non corretto, a forza di abitudine le rendiamo differenti. Ora, per ciò che concerne azioni in cui l'uso di una mano o dell'altra è indifferente – ad esempio il tenere la lira con la sinistra e il plettro con la destra, o altre operazioni simili – non si pone problema. Ma l'estendere un siffatto modello ad altre operazioni, dove le mani richiedono un impiego differenziato, questo sì che è per lo meno insensato. *[795 A]*

Una verifica di quanto ho detto si trova nella tecnica militare degli Sciti che non si limitano a tendere l'arco con la sinistra e a tirare a sé la freccia con la destra, ma indifferentemente scambiano l'uso delle mani per le due funzioni. Ulteriori esempi simili a questi potrebbero trovarsi in gran numero nelle manovre per guidare i carri o in altre operazioni da cui è possibile dedurre quanto siano contrari a natura gli sforzi di coloro che intendono ridurre la sinistra più debole della destra. Certo, lo ripetiamo, la gravità di questo fatto non affiora finché si tratta di flauti, di plettri o di strumenti di tal genere. *[B]* Quando, però, bisogna maneggiare armi di ferro, indubbiamente <la differente forza dei due arti> diviene rilevante e così pure quando si devono usare archi, giavellotti e altre armi del genere, per non parlare dei casi in cui si è costretti a incrociare la spada; allora sì che si vede tutta la differenza fra chi sa e chi non sa usare indifferentemente le due braccia e fra chi è esercitato in questo senso e chi non lo è. Infatti, come l'atleta perfettamente allenato al pancrazio[278], al pugilato o alla lotta non è incapace di combattere anche solo con la sinistra e non perde l'equilibrio e non arretra scomposto, quando l'avversario, spiazzandolo *[C]* con un attacco dalla parte opposta lo costringe a cambiare guardia, così, io credo, anche nelle armi e in tutte le altre situazioni se si posseggono due mezzi di difesa e di attacco è buona norma non lasciarne nessuno fuori esercizio e impreparato, almeno per quanto dipende da noi.

Così, per paradosso, se uno avesse la natura di Gerione[279] o di Briareo[280], dovrebbe essere in grado di scagliare cento dardi con le sue cento braccia. Di tutte queste cose dunque *[D]* bisogna che si diano cura i magistrati uomini e donne, queste ultime badando ai giochi e all'allevamento dei bambini, i primi preoccupandosi invece delle materie di insegnamento, di modo che, indipendentemente dal

sesso, tutti abbiano braccia e gambe ugualmente sviluppate, facendo tutto il possibile perché con le cattive abitudini non si corrompa la loro natura.

L'educazione ginnica e musicale dei giovani

Le discipline che fanno capo alla ginnastica

Per quanto riguarda le materie di insegnamento, queste sono per così dire duplici, in rapporto all'uso che si intende farne. Ci sono discipline che fanno capo alla ginnastica e che riguardano il corpo; ce ne sono altre che giovano all'equilibrio dell'anima e fanno capo alla musica. A sua volta la ginnastica ammette una divisione in danza e lotta, *[E]* e la danza, una ulteriore distinzione in danza che traduce in gesti il discorso poetico, badando a non perdere il significato più nobile e lo spirito di libertà, e in danza che mira alla agilità e al vigore del corpo; insomma alla sua bellezza.

Quest'ultima arte, assegnando in giusta progressione esercizi di estensione e di flessione delle membra e delle parti del corpo e prescrivendo movenze ritmiche specifiche per ogni singola parte è dovunque presente nella danza intesa come disciplina generale e con essa si sposa perfettamente. *[796 A]*

Per passare alla lotta, le tecniche che Anteo[281] e Cercione[282] introdussero nelle rispettive specialità e quelle messe a punto da Epeo[283] e Amico[284] nel pugilato non meritano alcun posto nella nostra trattazione, le une per un insensato gusto della contesa, le altre per non essere affatto utilizzabili negli scontri di guerra. Per quanto riguarda la lotta che si combatte in posizione eretta[285], a motivo delle sue mosse di difesa, di collo, di mani e di fianchi, per le grandi fatiche che essa implica, per la volontà di vittoria, per la tenacia, nonché per il contegno virile, per la forza e per la salute, non può essere trascurata, in virtù dell'utilità di tutti questi effetti.

Anzi, direi che al momento giusto, nella esposizione delle leggi, dovrà essere prescritta sia a chi insegna, sia *[B]* a chi apprende: a chi insegna, perché possa benevolmente comunicare tutto il suo sapere, agli scolari perché lo accettino con gratitudine. Neppure va tralasciata tutta la parte mimata di queste danze che è degna di essere riprodotta, come la danza in armi dei Cureti[286], tipica di queste zone, e quella dei Dioscuri[287] in uso a Sparta.

E anche da noi la vergine, nostra patrona[288], gioiosamente appassionata al gioco delle danze non volle entrare nel divertimento a mani vuote, *[C]* ma condusse la danza fino in fondo, splendidamente armata di tutto punto[289]. E proprio questo comportamento della dea fanciulli e fanciulle dovrebbero imitare, considerandolo un dono della divinità, prezioso per la guerra e per la celebrazione delle feste. Per tal motivo sarebbe bene che i bambini fin dalla più tenera età e per tutto il periodo in cui non possono ancora andare in guerra seguissero le processioni e i cortei in onore di tutti gli dèi sempre ornati di armi e a cavallo, rivolgendo suppliche agli dèi e ai figli degli dèi con danze e con marce dal ritmo ora lento ora veloce. *[D]* E così anche le gare e gli esercizi preparatori, ogni volta che si fanno, non devono avere altro scopo che questo, quando hanno valore di allenamento.

In effetti, essi sono utili sia in pace che in guerra e sia per lo Stato che per le singole famiglie. Per il resto, Clinia e Megillo, tutti gli altri esercizi che riguardano il corpo, siano essi praticati con serietà o per divertirsi, non sono degni di uomini liberi.

Ed ecco, dunque, che quella tal

ginnastica che all'inizio del discorso ci proponevamo di trattare[290] è ora quasi per intero illustrata, anzi direi proprio che il tema è concluso, a meno che voi non abbiate in serbo qualche argomento migliore; ma in tal caso *[E]* esponetelo, sì da metterlo in comune.

CLINIA – Caro ospite, rispetto a quello che tu hai già detto non è facile trovare qualcosa di meglio sul tema della ginnastica e delle gare.

L'instabilità dei costumi e delle mode danneggia lo Stato

ATENIESE – L'argomento che nell'ordine segue a quello appena trattato riguarda i doni di Apollo e delle Muse. In un primo tempo, convinti di aver esaurito ogni argomento, ci eravamo illusi d'aver lasciato da parte solo il tema della ginnastica[291]. Ora, invece, è chiaro che c'è qualcos'altro che addirittura avrebbe meritato il primo posto nella discussione. Ma parliamone pure ora, dopo la ginnastica.

CLINIA – Certo, dobbiamo assolutamente parlarne.

ATENIESE – Statemi, dunque, a sentire voi che già in precedenza mi avete seguito, perché l'argomento che ci accingiamo a trattare è fuori dall'ordinario e decisamente inconsueto e pertanto richiede una particolare attenzione sia da parte di chi parla, sia di chi ascolta. Il mio non è un discorso facile a sostenersi e tuttavia, facendomi animo, cercherò di andare fino in fondo.

CLINIA – Ospite, ma quale sarà mai questo discorso?

ATENIESE – Sono certo che negli Stati quasi tutti ignorano la massiccia influenza dei divertimenti sulla forma della legislazione e in particolare sulla stabilità, o meno, delle leggi costituite. Quando un divertimento si è consolidato *[B]* e si ripete sempre uguale, nel solito modo e coinvolgendo ogni volta le medesime persone; quando, insomma, sono sempre gli stessi svaghi ad andare di moda, allora niente impedisce che anche le istituzioni che si occupano di affari seri godano di vita tranquilla.

Ma se, al contrario, questi stessi svaghi sono sempre in evoluzione e in un perpetuo movimento che consuma una novità dietro l'altra, di modo che i gusti dei giovani cambiano senza sosta e il criterio della decenza e della indecenza, per quanto riguarda le movenze del corpo o, in altra prospettiva, l'abbigliamento, non è mai lo stesso né è quello convenzionalmente accettato; e se poi si finisce per riconoscere il massimo prestigio *[C]* a chi sa introdurre continue novità e importare fogge diverse rispetto a quelle in uso, in fatto di comportamenti, colori, o altro ancora, allora certo non sbaglieremmo pronosticando alla Città guai della peggiore specie. In effetti, senza farsi accorgere, questo andazzo modifica le abitudini dei giovani e li induce a disprezzare la tradizione e ad apprezzare solo la novità. E, lo ripeto, per uno Stato non c'è peggior sciagura che un tal modo di pensare e di parlare. Fate bene attenzione dove, a mio giudizio, sta il male. *[D]*

CLINIA – Sta forse nel fatto che negli Stati si disprezzano le più antiche tradizioni?

ATENIESE – Certamente.

CLINIA – Allora, in questo caso, non troverai in noi ascoltatori superficiali, anzi, per quanto è possibile, disposti ad apprendere.

ATENIESE – Ci conto.

CLINIA – Non hai che parlare.

ATENIESE – Coraggio, dunque, disponiamoci all'ascolto e parliamo fra noi meglio che si può.

Se prescindiamo da ciò che è male per natura, troveremo che il cambia-

mento è la cosa più rischiosa in ogni stagione, nei venti, nelle diete, negli stati *[E]* d'animo e non, per così dire, in un caso piuttosto che in un altro, ma proprio in tutte le circostanze, tranne, come ho già detto, che nei mali. Prendiamo, ad esempio, il caso dei corpi. Essi si abituano ad ogni tipo di alimento, di bevanda ed anche di fatica e, dopo un primo momento di rigetto, per il fatto di produrre naturalmente tessuti compatibili *[798 A]* con questi alimenti, vi si assuefanno, vi si adattano e tutto sommato sono attratti da un tale regime, al punto da condurre una vita piacevole e perfettamente sana. Ma se, ad un certo momento, qualcuno fosse costretto a cambiare questa dieta con una diversa ma pur sempre fra quelle raccomandate, all'inizio sarebbe sconvolto da molti disturbi e faticherebbe non poco a riaversi, abituandosi al nuovo cibo.

Ebbene, qualcosa di simile bisogna credere che avvenga anche in riferimento alla intelligenza degli uomini e alla natura della loro anima. Difatti, quelle leggi in cui siamo cresciuti e che per una sorte felice, *[B]* certo voluta dagli dèi, sono rimaste immutate per generazioni e generazioni – tanto che ognuno ricorda di averle sempre viste così come sono attualmente, e di non avere mai avuto notizia di un loro cambiamento – godono della venerazione di ogni cittadino, il quale, in cuor suo teme che possano essere modificate rispetto alla forma originaria.

Ora, bisogna proprio che il legislatore escogiti un mezzo, qualsiasi esso sia, per ricreare queste condizioni anche nella Città.

Ed ecco il mezzo che io propongo.

È convinzione generale che i divertimenti dei giovani, quand'anche si rinnovano di continuo, come prima abbiamo detto[292], non per questo cessano d'essere divertimenti, e che, pertanto, da essi non verrebbe *[C]* alcuna seria conseguenza né alcun danno. Ecco perché nessun legislatore fa opera di dissuasione in tal senso e, invece, ciascuno si accoda ad una siffatta tendenza, assecondandola. Ma, così facendo, non si considera che dei giovani che siano sempre alla ricerca di nuovi divertimenti diverranno fatalmente uomini diversi da quelli della generazione precedente e, di conseguenza, cercheranno di vivere una vita differente, che per essere realizzata ha bisogno dell'adesione ad altre leggi e ad altre consuetudini. Con ciò è evidente che nessuno di questi legislatori paventa quel terribile male per lo Stato di cui si è detto[293]. *[D]*

Senza dubbio, altri eventuali mutamenti che riguardassero soltanto l'aspetto formale arrecherebbero danni meno rilevanti; invece queste trasformazioni che incidono direttamente sui criteri di accettazione o rifiuto dei costumi, causandone continue metamorfosi, sono, a mio giudizio, in assoluto le più serie e perciò richiedono la massima cautela.

CLINIA – Come no?

I canti e la musica non devono subire modificazioni nel tempo

ATENIESE – E allora, teniamo ancora per buone le affermazioni di prima, secondo cui i ritmi e l'intera musica altro non sono che l'imitazione di comportamenti umani, buoni o cattivi che siano? *[E]* O dobbiamo modificarla questa convinzione?

CLINIA – Assolutamente no. La nostra opinione non può essere modificata.

ATENIESE – Dunque, ribadiamolo, è nostro preciso dovere cercare ogni mezzo possibile affinché i giovani in fatto di danza e di canto non vogliano aderire ad altri modelli e affinché non ci sia qualcuno che con opera di se-

duzione li indirizzi verso piaceri più disparati.

CLINIA – Quello che dici è assolutamente vero. *[799 A]*

ATENIESE – A questo proposito, chi di noi può vantarsi di possedere un mezzo migliore di quello che hanno gli Egiziani?

CLINIA – E quale sarebbe?

ATENIESE – Quello di rendere sacra ogni danza ed ogni musica, stabilendo fin dal principio il calendario delle feste, concordando da un anno con l'altro in quali giorni devono cadere e a quali dèi o figli di dèi, o dèmoni bisogna che siano dedicate.

Oltre a ciò, si tratta anche di fissare quale inno deve seguire un certo rito religioso e quale un altro, e quali danze celebrative devono accompagnare una data offerta. *[B]* Qualcuno all'inizio si prenderà l'incarico di definire queste cose e, una volta definite, i cittadini, insieme sacrificando alle Moire[294] e a ogni altro dio, consacreranno ciascun canto ad un dio o a un essere divino che sia, con l'offerta di libagioni. Se poi qualcuno volesse introdurre inni o cori in onore di una qualche divinità, diversi da quelli ufficiali, i sacerdoti e le sacerdotesse, nonché i Custodi delle leggi glielo vieteranno, secondo il codice della legge umana e divina. E nel caso uno volontariamente si opponesse a tale divieto, per tutta la vita potrebbe essere accusato di empietà da chiunque.

CLINIA – E a buona ragione. *[C]*

ATENIESE – Trovandoci di fronte a un tale ragionamento, non ci resta che metterci nella disposizione d'animo migliore per sostenerlo.

CLINIA – Che cosa intendi dire?

ATENIESE – Un uomo giovane, o ancor più un uomo anziano, vedendo di persona o avendo notizia di un evento straordinario e mai sperimentato prima, difficilmente si butterebbe a capofitto ad accettarlo, così, a cuor leggero, per quello che esso ha di problematico.

Piuttosto, se ne starebbe fermo, come se si trovasse all'incrocio di tre vie e non sapesse esattamente che strada prendere; e a seconda che sia solo *[D]* o in compagnia egli esporrebbe il suo dubbio a se stesso o ai compagni e non muoverebbe neppure un passo prima di aver assodato dove porta la strada. Ecco, noi ora dobbiamo proprio comportarci in questo modo, perché il presente discorso sulle leggi è effettivamente fuori del comune e perciò necessita di completezza nella ricerca, tanto più che alla nostra età non sarebbe neppure adatto l'affermare qualcosa con faciloneria, o sostenere categoricamente e con sicumera d'avere in serbo una qualche idea chiarificatrice.

CLINIA – È la pura verità. *[E]*

ATENIESE – Dunque, prendiamoci il tempo necessario; scioglieremo la riserva su questo argomento, quando l'approfondimento sarà giunto a buon punto. Anzi, per non crearci inutili ostacoli al completamento dei prossimi capitoli della legislazione che ora stiamo trattando, sforziamoci di arrivare alla conclusione.

Non è escluso, infatti, che, a dio piacendo, la stessa trattazione generale, una volta giunta al termine, possa gettare sufficiente luce sul problema che ora ci assilla.

CLINIA – Caro ospite, parli proprio bene e noi faremo esattamente come tu dici.

ATENIESE – Noi dunque abbiamo sostenuto questo paradosso: che nel nostro Stato i canti sono leggi. *[800 A]* Del resto, non facciamo nulla di diverso da quello che fecero gli antichi, i quali, per quanto se ne sa, attribuirono proprio il nome di *nomoi* [= leggi] ai canti citaredici, con ciò non diffe-

renziandosi molto dalla nostra posizione attuale, forse a motivo del fatto che ne ebbero come una visione profetica, o in sogno o in uno stato di veglia. Per tali motivi, sia questa la legge, allo stesso titolo di qualsiasi altra legge: nessuno intoni canti o faccia danze diverse da quelle ufficialmente consacrate o da quelle in uso nel corpo di ballo dei giovani. Chi si atterrà a queste regole se ne può andare libero, esente da pena; chi, invece, non vi si atterrà, come già si è detto, subirà la punizione dei Custodi delle leggi, dei sacerdoti e delle sacerdotesse. *[B]* C'è posto per queste affermazioni nel nostro discorso?

CLINIA – Certamente.

La musica come preghiera

ATENIESE – Il prossimo problema da affrontare è il seguente: possiamo noi legiferare su una tale materia senza correre il rischio di cadere fatalmente nel ridicolo? La via più sicura è quella di partire costruendo in via teorica qualcosa come un modello di comportamento che serva a tradurre in esempi tale materia. Quello che segue potrebbe essere appunto uno di questi esempi. Ammettiamo che in occasione di un sacrificio in cui si siano bruciate vittime secondo il rituale, qualcuno *[C]* – poniamo pure un fratello o un figlio del celebrante – che si trovi senza autorizzazione presso gli altari e le offerte, se ne esca in bestemmie di ogni tipo. Ebbene, ci chiediamo, non susciterebbe egli, con queste sue imprecazioni nel padre e nei parenti l'angoscioso presentimento di un infausto auspicio?

CLINIA – E come no?

ATENIESE – Ora, dalle nostre parti questo comportamento costituisce la regola per tutte le Città, oserei dire con poche eccezioni. Effettivamente, quando un'autorità compie un pubblico sacrificio, a cerimonia ultimata, non si fa innanzi un solo coro, ma una miriade di cori *[D]* che niente affatto distante dall'altare ma, anzi, standovi talvolta addirittura a fianco, investe le cose sacre con ogni genere di empietà, coinvolgendo le anime degli ascoltatori con parole, ritmi e armonie quanto mai lamentose; questo perché l'onore della vittoria toccherà al coro che in quell'occasione avrà saputo strappare più lacrime alla folla presente al sacrificio.

Non vi pare che sia da abolire una legge siffatta? E se proprio i cittadini devono ascoltare questi canti lamentosi – ma ciò comunque avvenga non nei giorni puri, ma in quelli nefasti –, *[E]* allora tanto vale che vengano convocati cori stranieri, pagati per cantare, come quelli che dietro compenso nei funerali seguono la salma, intonando nenie carie.

Questo, dunque, sarebbe bello che si verificasse anche per i canti di cui trattiamo. Quanto al modo di vestire indicato nei canti funebri, è evidente che non si addicono né corone, né monili d'oro: anzi, per dirla in breve e così concludere, si addice esattamente l'opposto.

A questo punto rinnovo la domanda se questa prima caratteristica debba fra noi trovare accettazione e conferma.

CLINIA – Quale?

ATENIESE – Il carattere beneaugurante, cioè il fatto che il tipo di canto *[801 A]* debba assolutamente essere per noi di buon augurio. Ma forse non vale neppure la pena di suscitare una tale questione, e posso procedere direttamente a porre la legge in questi termini.

CLINIA – Ponila, ponila pure senza riserve, perché questa legge ha superato l'esame a pieni voti.

ATENIESE – Quale sarà allora la seconda regola della musica, dopo quella che le impone di essere di

buon augurio? Non è forse quella che le conferisce il carattere di una preghiera indirizzata agli dèi a cui di volta in volta si sacrifica?

CLINIA – Indubbiamente.

La censura a cui va sottoposta la poesia

ATENIESE – Ed ecco la legge che io porrei per terza: gli autori dei testi dei sacri canti non devono dimenticare che questi ultimi, in quanto preghiere, sono richieste rivolte agli dèi. Bisogna quindi che mostrino di avere *[B]* abbastanza senno da non chiedere inavvertitamente un male per un bene. Ne vedremmo davvero delle belle se una tale preghiera andasse ad effetto!

CLINIA – Come no?

ATENIESE – Non è forse vero che poco fa[295] la forza stessa del ragionamento ci ha convinto che nello Stato le ricchezze, l'oro e l'argento non devono avere alcuno stabile diritto di cittadinanza?

CLINIA – Indubbiamente.

ATENIESE – Chiediamoci, allora, che cosa voglia esemplificare un tale discorso. Non vorrà forse affermare che i poeti in genere *[C]* non sono tanto capaci di discernere il bene dal male? E se un poeta, in prosa o in versi, ripete sempre il solito errore, ossia quello di comporre preghiere scorrette, riduce i nostri cittadini a chiedere, proprio nelle cose di maggior importanza, ciò che va contro il loro interesse. Come abbiamo già detto, sarebbe difficile trovare un errore più grave di questo. Allora porremo anche questa come una delle leggi che disciplinano l'arte musicale?

CLINIA – Di quale legge parli? Spiegati meglio.

ATENIESE – Il poeta non può produrre alcuna opera che sia in contrasto con la norma che nello Stato *[D]* fissa i criteri del giusto, del bello e del buono[296]. Inoltre, quando un'opera sia ultimata, non potrà mostrarla a privati, prima di averla sottoposta all'attenzione dei giudici competenti in questa materia e ai Custodi delle leggi, perché ne prendano visione e l'approvino. Per giudici competenti vorremmo intendere sia quei magistrati scelti con l'incarico di fissare una normativa per le attività musicali, sia il sovraintendente all'educazione. Ebbene, torno alla solita domanda[297]: la vogliamo fissare questa legge, questa tipologia, o, se preferite, questo terzo modello? Che ne dite?

CLINIA – Fissiamolo, perché no. *[E]*

ATENIESE – A tal punto, inni agli dèi, lodi e insieme ad essi anche preghiere potranno essere cantate senza tema di errore, non solo rivolgendole agli dèi, ma allo stesso tempo anche ai dèmoni e agli eroi per ciascuno dei quali ci saranno invocazioni ed encomi particolari.

CLINIA – Certo.

Scopo della musica è educare

ATENIESE – Fatto ciò, potremmo passare senza indugio e senza il rischio di incorrere in critiche a quest'altra legge. Tocca l'onore di aver pubbliche lodi a quei cittadini che sono giunti al termine della loro vita, compiendo opere nobili e di rilievo sia materialmente che spiritualmente, sempre nel rispetto delle leggi.

CLINIA – Come no? *[802 A]*

ATENIESE – Invece, è rischioso onorare con encomi e con inni chi è ancora vivo, prima che abbia coronato degnamente la corsa della vita.

Tutto ciò resta per noi stabilito sia per quegli uomini che per quelle donne che grazie alla loro virtù hanno conquistato una fama senza ombra. In questo caso i canti e le danze devono essere così fissati.

Fortunatamente, ci sono rimasti molti pezzi musicali composti nella

antichità, buoni poemi e per quanto riguarda il corpo anche danze di pari valore. Da questi si può attingere liberamente ciò che più è adatto e confacente alla nostra istituzione. *[B]*

Tale scelta sarà attuata da una giuria eletta appositamente, formata da persone che non abbiano meno di cinquant'anni. Costoro sono tenuti a decidere a propria discrezione quale di questi elementi della tradizione sia accettabile, quale sia difettoso e quale del tutto sconveniente. Ebbene, in quest'ultimo caso, l'opera sarà senz'altro scartata, nel primo, invece, si procederà ad una ulteriore visitazione e a un successivo aggiustamento, chiamando a collaborare poeti e musici. La loro arte creativa, però, salvo rare eccezioni, non sarà usata *[C]* in funzione dei loro desideri e passioni, perché, una volta reso noto il progetto del legislatore, la danza, il canto e ogni aspetto della coreutica dovranno assolutamente disporsi secondo quelle direttive. In tal modo, ogni opera che dallo stato di confusione assume l'ordine specifico di una espressione artistica, diventa per ciò stesso infinitamente migliore anche se non presenta la dolcezza tipica della poesia. Questo perché il piacere può trovare posto in qualsiasi manifestazione d'arte, sicché, chi dalla giovinezza alla maturità e all'età della ragione vivesse nella frequentazione di espressioni musicali ordinate e temperanti, *[D]* una volta che ne ascoltasse altre di carattere opposto, istintivamente le rifiuterebbe e le definirebbe senz'altro di bassa lega. Viceversa, chi fin dalla nascita si fosse abituato ad una musica languida e popolare, troverebbe irritante e fastidiosa quella di stile opposto.

Da tutto ciò, come ho già detto, si deduce che l'elemento che fa prevalere l'uno o l'altro tipo di musica non è il piacere o il disgusto che esse suscitano, ma il fatto che l'una rende decisamente migliore chi ne è avvezzo fin dalla nascita, l'altra lo rende peggiore.

CLINIA – Ben detto.

ATENIESE – Oltre a ciò, penso che sarebbe il caso di tener distinti i canti che convengono a voci femminili da quelli che convengono a voci maschili, seguendo un *[E]* particolare criterio di selezione, anche perché non si può non tener conto dei ritmi e delle armonie. Difatti, farebbe davvero un pessimo effetto rompere l'armonia generale del canto o spezzarne il ritmo, per non aver rispettato quegli accorgimenti che ciascuna armonia di per sé richiede.

A questo punto, dunque, è proprio necessario fissare uno schema di legge per questa materia. Bisogna allora, per forza di cose, attribuire a ciascun canto i ritmi e le armonie che gli spettano e poi mettere in chiaro ciò che si adatta alla voce femminile, proprio in ragione di quelle inclinazioni che per natura differenziano un sesso dall'altro. Così gli atteggiamenti imperiosi e coraggiosi sono da attribuirsi agli uomini e, all'opposto, quelli misurati e saggi, sia nel nostro discorso che nel testo della legge, è meglio riservarli alle donne.

In ciò, appunto, consiste l'ordine di cui si diceva. *[803 A]*

La vita umana è un gioco; solo il dio è degno di attenzione

L'argomento successivo riguarda, invece, l'aspetto didattico e in particolare la divulgazione di questi principi. Si tratta cioè di stabilire quale metodo di insegnamento si debba seguire, da chi debba essere seguito, e in quali casi vada applicato. In tale prospettiva a me pare proprio di comportarmi come un ingegnere navale che al momento di porre mano all'armatura di un vascello, gettandone, per così dire, le fondamenta nella costruzione

della carena, già traccia il disegno dell'imbarcazione. Anch'io, infatti, quando mi ingegno a definire i modelli di vita, partendo dai tipi di anima, in senso proprio, ne getto i primi elementi della carena, in quanto mi sforzo di valutare correttamente *[B]* con quali mezzi e secondo quali modi di vivere si potrebbe seguire la giusta rotta nella navigazione della vita umana. Certo è vero che le vicende umane non meritano poi una grande considerazione, ma è anche vero che bisogna pur occuparsene, per quanto possa essere un compito ingrato. E, dunque, già che ci siamo, vediamo se ci riesce di assolvere a un tal compito in un modo adeguato e confacente al nostro decoro. Che cosa intendo con ciò? Forse se uno mi replicasse con queste parole, non avrebbe torto. *[C]*

CLINIA – Non c'è alcun dubbio.

ATENIESE – Io sono fermamente convinto che solo ciò che è serio vada seriamente seguito, il resto no. Ad esempio, il dio sì che è degno di ogni attenzione, perché in ciò sta la beatitudine. L'uomo, invece – lo ribadiamo[298] –, è una specie di giocattolo costruito dal dio il cui valore propriamente sta solo in questa sua origine. Da ciò segue che ogni essere umano, maschio o femmina che sia, deve vivere giocando i giochi migliori, che sono esattamente l'opposto di quelli che oggi ritiene tali. *[D]*

CLINIA – Come?

ATENIESE – Sì perché oggi si pensa che le cose serie debbano essere fatte in funzione di quelle piacevoli. E infatti, si ritiene che gli affari di guerra, che sono seri, devono essere ben accettati in vista della pace.

Ma nella guerra non c'è né ci sarà mai niente di piacevole e di educativo, niente che sia degno di menzione. Solo questo, lo ribadisco, è veramente importante: che ciascuno viva la sua vita in pace, il più a lungo possibile e nel miglior modo possibile.

E quale sarà allora il retto modo di vivere? *[E]* Sarà quello di fare il proprio gioco, sacrificando, cantando e danzando, per vedere se con ciò si riesca a renderci propizi gli dèi e a tenere lontano i nemici, sconfiggendoli in guerra.

A questo punto s'è esposto, sia pure per cenni, quali sono i canti e le danze adatti a realizzare l'uno e l'altro obiettivo, talché potremmo dire che la via su cui muoversi è stata aperta, peraltro non dimenticando ciò che il poeta ha giustamente affermato: *[804 A] Telemaco, certo alcuni pensieri saranno frutto della tua mente, / ma altri un dèmone te li ispirerà, perché io non credo / che tu sia nato e cresciuto senza che gli dèi lo volessero*[299].

Questo stesso pensiero devono avere i nostri allievi, convincendosi che quanto s'è detto finora è sufficiente al bisogno e che tutto il resto *[B]* in materia di danza e di cori verrà aggiunto direttamente da un dèmone o da un dio. In particolare, l'indicazione delle divinità a cui dedicare le feste, quella dei giorni dell'anno in cui ricorre la festa di ciascun dio e si celebrano i riti di propiziazione, di modo che si possa vivere tutta la vita secondo quella nostra natura di strani burattini, o poco più, a cui toccano solo frammenti della verità.

MEGILLO – Certo, ospite, che la riduci a ben poco la natura umana.

ATENIESE – Non stupirti, Megillo, ma cerca piuttosto di capirmi, perché questo sugli uomini è un giudizio che ho tratto guardando la natura divina e subendone il fascino. Ma, se così vuoi, sia pure il genere umano qualcosa di valore *[C]* a cui prestare attenzione.

Uomini e donne dovranno avere la medesima educazione ginnica

A proposito dell'argomento che segue, si è già parlato[300] della costru-

zione dei ginnasii e delle scuole pubbliche nel centro della Città su tre aree distinte. Alla periferia e ancora in tre zone diverse tutt'intorno alla Città ci saranno maneggi, campi attrezzati per il tiro dell'arco e per altri tipi di lancio, tutte attività utili per la formazione e l'educazione fisica dei giovani.

A questo punto, se in precedenza non eravamo stati esaurienti su questo argomento, ora è necessario esserlo, disponendolo in termini di legge. In tutte queste sedi *[D]* si stabiliranno, attratti dalla ricompensa e con la qualifica di stranieri residenti, maestri di ogni tipo di materia, i quali insegneranno ai frequentanti tutte le arti marziali e quelle musicali. Inoltre, a frequentare tali corsi non saranno solo i giovani il cui padre è consenziente – né d'altra parte lasceranno la scuola quei giovani il cui padre s'opponga alla loro educazione –, ma, per dirla chiaramente, ogni uomo e ragazzo deve adempiere all'obbligo scolastico, per quanto gli è possibile, perché uno appartiene più allo Stato che ai propri genitori.

La mia legge vuole estendere alle donne gli stessi adempimenti degli uomini *[E]* sì da imporre ad esse i medesimi esercizi dei maschi. E penserei che non ci si debba preoccupare di quella tal teoria per la quale ginnastica ed equitazione si addicono agli uomini e non alle donne, perché effettivamente alcuni miti di antica tradizione mi hanno convinto – direi di più, mi hanno dato la certezza – che dalle parti del Ponto esiste ancor oggi un numero immenso di donne che vanno sotto il nome di Sauromatidi[301], *[805 A]* le quali sono tenute ad avere la stessa dimestichezza degli uomini, non solo con i cavalli, ma anche col tiro con l'arco e con l'uso delle altre armi, nonché ad esercitarsi, al pari dei maschi, in tali discipline.

Ma, al di là di questa testimonianza, l'argomento può essere affrontato anche per via di ragionamento. Infatti, io dico che se tutto ciò è possibile, allora quanto avviene dalle nostre parti è assolutamente insensato; cioè è insensato che le donne non si esercitino nelle medesime arti in cui si esercitano gli uomini, impegnandosi con tutta la loro forza e con lo stesso spirito degli uomini. In questo modo uno Stato, a parità di fatica e di forza militare, finirebbe coll'essere la metà mentre potrebbe diventare il doppio; *[B]* e ciò sarebbe un errore imperdonabile per il legislatore.

CLINIA – Pare proprio anche a me. Tuttavia resta il fatto che gran parte delle leggi che stiamo illustrando non sarebbero compatibili con le costituzioni oggi in vigore. D'altra parte tu avevi detto di lasciar andare il discorso per il suo verso e di scegliere da esso il meglio solo dopo che fosse ben compiuto.

Siccome la tua posizione è corretta, ecco che mi sento in colpa per il mio intervento. *[C]* Pertanto, in conclusione, di' un po' tu quello che ti pare a tal proposito.

ATENIESE – Vedi, Clinia, in fondo io non intendo far altro che ribadire il seguente concetto: se queste mie proposte, alla prova dei fatti, fossero risultate irrealizzabili, allora quasi certamente avrei potuto essere confutato sul puro piano del ragionamento. Ora, invece, gli avversari che rifiutano totalmente la mia costituzione sono obbligati a cercare qualche altro mezzo per contraddirmi. Intanto, però, la nostra disposizione in questa materia non perderà di efficacia e anzi continuerà a far valere il principio che nel campo della educazione e in altri campi *[D]* è assolutamente necessario che i due sessi siano quanto più possibile equiparati. E del resto, se le donne non condividessero tutta la

loro vita con gli uomini, non si dovrebbe forse pensare di dar loro un altro statuto giuridico?

CLINIA – Sarebbe senz'altro necessario.

Anche per le donne dovrà esserci una educazione militare

ATENIESE – D'altra parte, quali fra le leggi in vigore dovremmo preferire alla comunanza di vita che abbiamo disposto per le donne? Forse quella in uso fra i Traci e in molti altri popoli *[E]* che sfrutta le donne nei lavori dei campi, nel far pascolare i buoi, le pecore, o in opere servili, sì da renderle in nulla diverse dagli schiavi? Oppure dobbiamo scegliere quella norma che è in uso presso di noi e presso i nostri vicini?

Ebbene, da noi si fa così. Ogni nostro bene lo raduniamo, per così dire, in una sola stanza e poi ne affidiamo la gestione alle donne che si occupano, oltre che di ciò, anche della direzione di tutti i lavori di ago e spola. Oppure, Megillo, daremo il nostro favore a quella specie di compromesso fra le due norme precedenti che è la legge spartana? *[806 A]* Questa prescrive che le donne, finché sono ragazze, passino il loro tempo frequentando i ginnasi e le discipline musicali, e poi, una volta raggiunta la maturità, non si diano ai lavori di tessitura, ma si preoccupino di vivere una vita operosa tutt'altro che inutile e vuota.

Si tratta, pertanto, di un sistema di vita che combina in buona proporzione la cura della casa, l'amministrazione dei beni di famiglia e l'educazione dei figli, escludendo la partecipazione alle operazioni di guerra. In tale modo, però, neppure di fronte a una assoluta necessità di combattere in difesa della Città e dei propri figli, queste donne saprebbero maneggiare con perizia né l'arco, come fanno *[B]* le Amazzoni, né alcun'altra arma da lancio, e nemmeno riuscirebbero ad imitare la dea[302], brandendo lo scudo e la lancia e validamente opponendosi a chi minaccia di distruzione la loro patria, se non altro, incutendo paura ai nemici col solo mostrarsi inquadrate in schiere. Insomma, con una tale condotta di vita non oserebbero neppure mettersi a confronto con le donne della Sarmazia, le quali, a paragone con loro, sembrerebbero uomini. *[C]*

Ora, se c'è qualcuno che vuole lodare i vostri legislatori, lo faccia pure; io, però, per quanto mi riguarda, non muterò le mie posizioni: per me un legislatore non può essere tale solo a metà, ma fino in fondo. Così, se consegna le donne a un mondo di frivolezze e di sprechi, e le lascia ad affrontare la vita senza una regola, per il fatto di curarsi solo degli uomini, egli è responsabile di riservare allo Stato una esistenza solo a metà felice, mentre le prospettive di felicità sarebbero doppie.

MEGILLO – Che facciamo, Clinia? Permettiamo che l'ospite prenda così di petto la nostra Sparta? *[D]*

CLINIA – Per forza! Dopo tutto gli abbiamo concesso libertà di parola, e quindi dovremo lasciarlo parlare finché non abbiamo esaurito in maniera soddisfacente la trattazione delle leggi.

MEGILLO – È giusto.

La vita del virtuoso è straordinariamente attiva

ATENIESE – Allora, dopo tutto ciò, posso finalmente cercar di riprendere il discorso?

CLINIA – Come no.

ATENIESE – Diamo per scontato che ci siano uomini i quali hanno il necessario per vivere nella giusta proporzione, grazie al fatto che tutte le attività tecnico-lavorative sono state affidate ad altri e le fatiche dei campi sono state riservate *[E]* agli schiavi,

tenuti a passare a loro una parte dei prodotti della terra, quanto basta per vivere dignitosamente.

Diamo pure per istituite le mense comuni[303] – un po' in disparte siano quelle riservate agli uomini, vicine a loro quelle dei parenti stretti, delle ragazze e delle loro madri – e poniamo che a magistrati di ambedue i sessi sia già stato affidato l'incarico di sciogliere queste adunanze, gruppo per gruppo, di ispezionarle ogni giorno e di sorvegliare il contegno dei commensali, finché, dopo tutti questi adempimenti, *[807 A]* fatte insieme con gli altri le libagioni agli dèi la cui festa cade in quel giorno e in quella notte, possano finalmente tornarsene a casa.

Ebbene, ammesso che tutto ciò si sia realizzato, quale vita toccherà a questi uomini? Dobbiamo davvero credere che per uomini che godono di un'organizzazione così perfetta non resti nient'altro da fare di necessario e di assolutamente conveniente che vivere per ingrassarsi a guisa di animali da gregge? No, non sarebbe né giusto né morale. Un uomo che vivesse in tale maniera non sfuggirebbe al suo naturale destino, lo stesso di ogni animale ingrassatosi *[B]* nell'ozio e nella pigrizia: quello di finire il più delle volte sbranato da un altro animale, da quelli temprati da ognoi genere di fatica, sopportata con coraggio.

Certo che difficilmente noi raggiungeremmo una soddisfacente approssimazione al nostro ideale in questo campo, fintanto che perseguiamo questa nostra politica[304], cioè finché ciascuno di noi continuerà ad avere bell'e pronti a sua disposizione come possesso individuale, mogli, figli, case ad uso personale, e altri beni privati.

E pertanto, se solo potessimo realizzare quel modello che viene al secondo posto come valore e che abbiamo appena illustrato[305], *[C]* già sarebbe un buon risultato.

Dunque, agli uomini che vivono nel modo indicato, noi riteniamo che resti un compito non piccolo, né insignificante da assolvere, anzi il più grande di tutti quelli che una giusta legge possa prescrivere. Ora, la vita che, come si è detto, è dedita completamente e nel modo migliore alla cura della virtù dell'anima e del corpo è per lo meno due volte più attiva della vita di chi si prefigge la conquista della vittoria nei giochi olimpici o pitici, la quale pure assorbe totalmente l'atleta, al punto da impedirgli ogni altro impegno. *[D]* Sì, perché nessun diversivo deve sviarlo dall'offrire al suo corpo la giusta dieta e la giusta dose di esercizi per ciò che concerne il corpo, e alla sua anima, le corrette informazioni ed abitudini, Anzi, mi sentirei di dire che neppure tutte le notti e tutti i giorni basterebbero a chi è impegnato in questo senso per raggiungere una sufficiente perfezione nel suo agire.

Ora, se le cose stanno così, bisogna che ogni uomo libero programmi i suoi impegni ventiquattr'ore su ventiquattro, *[E]* da una mattina all'altra, fin dal sorgere del sole.

Certo non sarebbe degno di un legislatore il fatto di mettersi a legiferare sugli infiniti particolari e dettagli dell'amministrazione domestica e neppure su come debbano riempire le veglie notturne quelli che si prefiggono di sorvegliare lo Stato nel suo complesso col massimo scrupolo e senza nulla tralasciare. Tuttavia, sia che a ciò si debba dare il nome di legge, sia che la si debba chiamare abitudine, resta il fatto che bisogna considerare vergognoso e indegno di un uomo libero il comportamento di qualunque cittadino che passi l'intera notte dormendo e che ogni giorno non si mostri *[808 A]* sveglio e al-

zato prima di tutti i domestici. E, parimenti, il fatto che la padrona di casa sia svegliata dalle ancelle e non sia lei la prima a svegliare le altre, è un contegno indecoroso e tale devono giudicarlo in cuor loro servi, serve e ragazzi e, se fosse possibile, tutta la famiglia nel suo complesso.

Di notte, anziché dormire, *[B]* tutti avranno di che impegnarsi sia negli affari politici, sia in quelli domestici, e precisamente i magistrati si occuperanno dei primi, i padroni e le padrone di casa dei secondi. In effetti, il troppo sonno per sua natura non fa bene né ai corpi, né alle anime e ancor più alle loro rispettive attività; tant'è vero che il dormiente non conta nulla, nulla più di chi non vive affatto.

Invece, chi di noi ha particolarmente a cuore la sua vita e la sua mente *[C]* sta sveglio il più possibile, riservando al sonno solo quel tanto che serve alla salute e che, una volta assuefattisi a questo sano ritmo di vita, si riduce a poca cosa. Oltre a tutto, i magistrati che di notte vegliano sulla Città costituiscono un deterrente per i malintenzionati, cittadini o nemici che siano, e, invece, godono dell' incondizionata simpatia e stima dei giusti e dei saggi; senza contare poi che sono utili a se stessi e all'intero Stato. Insomma, una notte vissuta nel modo che s'è detto, oltre ai vantaggi menzionati, infonde coraggio nell'animo di ogni cittadino. *[D]*

Il curriculum scolastico del giovane

Il programma di educazione dei giovani e i loro insegnanti

Sul far del giorno i bambini si recheranno dai maestri, perché, come non può esserci una pecora o un altro animale domestico che viva senza pastore, così non potrebbero esistere servi senza padroni o bambini senza insegnanti, tanto più che il fanciullo è fra tutti gli animali il più difficile da educare. Infatti, quanto più incompleto è lo sviluppo della sua facoltà razionale, tanto più, rispetto agli altri animali, risulta essere furbo, scaltro e insofferente alla disciplina. *[E]* Ecco perché i bambini vanno tenuti a freno, per così dire, con molte briglie.

In un primo tempo, non appena escono dalla tutela della madre e della nutrice, si dovrà affidarli ai pedagoghi perché correggano il loro infantilismo e la loro puerilità; in seguito, in un secondo tempo, si ricorrerà ai maestri di quelle arti e discipline che sono proprie di un uomo libero. Ma direi di più, qualunque uomo libero sarebbe autorizzato a punire come fosse uno schiavo il ragazzo, o il pedagogo, o il maestro, quando sbaglia in qualcuno dei suoi compiti.

Direi di più: un uomo libero che non punisse il colpevole colto in fallo secondo giustizia, innanzi tutto si tirerebbe addosso la più grande vergogna e, in secondo luogo, *[809 A]* sarebbe sottoposto alla sorveglianza del Custode delle leggi scelto come responsabile della gioventù, perché, pur essendosi trovato nelle circostanze di cui abbiamo detto, non intervenne come era suo dovere, con le dovute punizioni, oppure non punì nel giusto modo.

In tali condizioni, a nostro giudizio, toccherebbe proprio al Custode delle leggi assumersi con perspicacia e lungimiranza non comuni la responsabilità di allevare questi fanciulli e raddrizzare le loro nature, sempre volgendole al bene e all'osservanza della legge. Ma questo stesso Custode come potrà venir educato in modo soddisfacente da una legge che finora, per quanto ci consta, non si è espressa in termini chiari ed esaurienti, ma si è limitata ad affrontare alcuni argomenti, tacendo di altri? *[B]*

Invece, se si vuole che il Custode delle leggi possa essere a sua volta maestro e guida di altri, bisogna proprio che la legge per quanto è possibile non lasci a lui nessun punto oscuro e che anzi gli spieghi ogni aspetto del ragionamento.

Per quanto riguarda la coreutica e in particolare i canti e le danze che la compongono, abbiamo già detto[306] quali debbano essere i criteri di scelta e i modi per affinarla e renderla sacra. Invece, o esimio educatore di giovani, per quanto concerne gli scritti in prosa, *[C]* non ti abbiamo ancora rivelato quali debbano essere e a che condizioni possano essere maneggiati dai tuoi alunni.

Ora, mentre riguardo all'arte militare, grazie al nostro discorso, tu sei in possesso delle informazioni che quelli devono apprendere e metter in pratica, di questi argomenti che seguono, caro amico, non hai ancora avuto dal legislatore sufficienti ragguagli: innanzi tutto delle lettere e poi della lira e di quelle operazioni matematiche che, come abbiamo detto[307], si devono applicare alla tecnica della guerra, alla economia domestica e all'amministrazione dello Stato.

Oltre a ciò, il legislatore non t'ha ancora detto quanto serve sapere sulle rivoluzioni degli esseri divini – ossia degli astri, del sole e della luna – e su tutte quelle istituzioni la cui organizzazione dipende necessariamente da questi movimenti. *[D]*

Ma a che cosa mi riferisco in particolare?

Alla sequenza ordinata dei giorni nei mesi e dei mesi in ciascun anno, la quale permette che le stagioni, le cerimonie e le festività, ottenendo ciascuna la giusta collocazione nel calendario, siano dirette secondo natura e tengano desta e viva la Città, perché col rendere onore agli dèi esse fanno anche più intelligenti gli uomini in fatto di religione. *[E]*

Lo studio delle lettere e della lira

Rivolgi ora l'attenzione al punto che segue. Poc'anzi abbiamo detto[308] che non eri stato sufficientemente edotto nel campo delle lettere.

Ma quali erano i limiti del nostro discorso a tal proposito? Consistevano nel fatto che ancora non ti avevamo chiarito se colui che aspira ad essere un cittadino equilibrato deve orientarsi verso uno studio approfondito delle lettere o se deve farne totalmente a meno. Lo stesso interrogativo può porsi anche per lo studio della lira. Ebbene, ora finalmente siamo in grado di affermare che questi tipi di studio vanno affrontati. All'apprendimento delle lettere il bambino si applicherà per un triennio, a partire dai dieci anni; *[810 A]* mentre l'età giusta per cominciare a mettere mano alla lira è di tredici anni, con la previsione di rimanere in questo studio per un ulteriore triennio. Tale periodo non deve essere né più lungo né meno lungo di quello fissato; in tal senso non è lecito né al padre né allo studente di violare la legge, ritoccandone in più o in meno la durata, o perché l'alunno è particolarmente versato nello studio o, viceversa, perché è poco portato.

Chi contravvenisse a questa regola verrà privato degli onori che spettano ai ragazzi, di cui si dirà fra breve.

Nel frattempo tu fa' attenzione a quello che i giovani devono imparare e i maestri insegnare. *[B]* Innanzi tutto bisogna impegnarsi nell'esercizio delle lettere finché non si è capaci di leggere e di scrivere.

Per quanto riguarda il lavoro di perfezionamento diretto ad acquisire la scioltezza nello scrivere e la raffinatezza dello stile, per quei casi che, nel periodo fissato per gli studi non sono sorretti da particolari predi-

sposizioni naturali, direi che è meglio lasciar perdere. *[C]*

Dal punto di vista pedagogico, fra quegli scritti poetici non destinati all'accompagnamento della lira e talora composti in versi, tal altra senza scansione ritmica e armonica, riteniamo a rischio quelli che ci sono lasciati dalla maggior parte dei loro autori.

Allora, ottimi Custodi delle leggi, che ne farete di tali opere? Quali disposizioni sul loro uso dovrebbe darvi un legislatore che volesse agire rettamente? Non credo di sbagliarmi dicendo che egli, a tal proposito, avrebbe non pochi problemi.

CLINIA – Per quale motivo, straniero, ti rivolgi a te stesso in atteggiamento così dubbioso?

ATENIESE – Hai colto nel vero, caro Clinia. È proprio necessario che io vi sveli, dato che siete miei compagni nella ricerca, ciò che appare e ciò che non appare facile. *[D]*

CLINIA – Allora, che cosa hai da dire su questo punto, e quali sono le tue preoccupazioni?

ATENIESE – Te lo dirò anche se non è facile sostenere posizioni contrarie a quelle che sono sulla bocca di migliaia di persone.

CLINIA – Già, perché delle cose dette poc'anzi sulle leggi, credi che siano rare e di poco valore quelle che fanno a pugni con l'opinione dei più?

ATENIESE – È vero anche questo.

Se non erro, tu mi stai additando la strada che è invisa ai più, ma che altri, forse non meno numerosi – o se anche minori di numero, certo non minori di valore – prediligono. *[E]* Con loro, dunque, tu mi esorti a sfidare il pericolo e, coraggiosamente, a proseguire la via aperta dal nostro discorso sulla legislazione, senza mai lasciarla.

CLINIA – È proprio così.

Rapporti fra poesia e morale

ATENIESE – Sta' pur certo che non la lascerò.

Io penso che avendo noi a disposizione moltissimi autori di esametri, di trimetri e di altri metri assai noti che talora si sono volti a temi seri, tal altra a temi comici, non mancano, e anzi sono infiniti di numero, quei maestri che ritengono necessario per la buona formazione di un giovane rimpinzarlo di tali componimenti, rendendolo molto dotto nella loro lettura e altresì molto informato, *[811 A]* per il fatto di aver imparato a memoria l'intera opera dei poeti. Qualche altro maestro, invece, scegliendo dall'insieme degli scritti alcuni passi fondamentali e raccogliendo in antologia brani completi, sostiene che questi devono essere imparati a memoria, se davvero si vuole diventare virtuosi e sapienti grazie a una consumata esperienza e ad una ricca cultura.

Ora, non sono forse questi i docenti ai quali mi fai rivolgere per sottolineare, senza giri di parole, quanto dicono di giusto e quanto di errato?

CLINIA – Sono proprio loro.

ATENIESE – Vediamo come potrei essere esauriente su tutti questi argomenti, inquadrandoli secondo un unico criterio. *[B]* Io credo che tale criterio, peraltro facilmente condivisibile da chiunque, si riassume nella constatazione che ciascuno di questi poeti ha detto alcune cose buone ed altre di valore opposto. Pertanto, se le cose stanno in questi termini, è mia precisa opinione che sia un gran rischio proporre ai giovani in maniera indiscriminata uno studio di questi autori.

CLINIA – E allora quali consigli daresti al Custode delle leggi?

ATENIESE – A che proposito?

CLINIA – A proposito del modello ideale a cui rifarsi per permettere *[C]* quelle cose che tutti i giovani possono imparare e per vietare le altre. Suvvia, diccelo senza esitazioni.

ATENIESE – Caro Clinia, credo che in un certo senso io abbia già avuto successo nell'impresa.

CLINIA – Riguardo a che cosa?

ATENIESE – Riguardo al fatto che non ho problemi di sorta circa il modello.

Ora, infatti, facendo riferimento ai discorsi da noi tenuti dalle prime luci dell'alba fino a questo momento, – discorsi che, tra l'altro, non mi sembrano affatto privi di una divina ispirazione –, essi paiono avere un andamento per nulla diverso da quello di una composizione poetica. Ma forse non ha nulla di straordinario il sentimento che mi ha pervaso, *[D]* ossia quella sensazione piacevole che prova chi vede riuniti in un unico contesto pensieri che gli sono familiari. Ciò si deve anche al fatto che questi pensieri, fra tutti quelli che avevo appreso o sentito recitare in prosa o in poesia, mi sono sembrati senza confronto i più equilibrati e i più adatti ai giovani uditori.

Pertanto, non sapendo proprio quale altro modello migliore proporre al Custode delle leggi o al pedagogo, sarei costretto a raccomandare ad ogni insegnante di trasmettere ai suoi discepoli questi stessi discorsi, *[E]* oppure altri analoghi, a meno che, passando in rassegna i poemi o le opere in prosa, oppure anche i semplici discorsi orali non ancora messi per iscritto, non ci si imbatta in concetti vicini ai nostri. In tal caso, non bisogna assolutamente lasciarseli scappare, ma vanno senz'altro fissati tramite la scrittura.

Come primo consiglio io direi al Custode delle leggi di spronare i maestri a imparare ad apprezzarli, e di allontanare e non scegliere come collaboratori quelli che non li condividono, servendosi piuttosto dell'apporto di quanti consentono con lui nell'elogiarli. *[812 A]*

A questo, appunto, dovranno affidarsi i giovani per essere educati ed istruiti e con ciò si ritenga esaurito il mio discorso sulle lettere e su chi deve insegnarle.

CLINIA – Caro ospite, se devo giudicare dalle premesse, direi che non siamo usciti dalla traccia prefissata. Altro è, invece, il discorso sull'esattezza o meno della argomentazione nel suo complesso. Qui forse è difficile giungere ad un giudizio definitivo.

ATENIESE – Ma, caro Clinia, come abbiamo avuto modo di dire già molte altre volte[309], è ovvio che ciò apparirà in tutta la sua chiarezza solo quando avremo completato il nostro discorso sulle leggi. *[B]*

CLINIA – È vero.

L'insegnamento della cetra

ATENIESE – A tal punto, dopo aver parlato dell'insegnante di lettere, parleremo anche del maestro di cetra?

CLINIA – Perché no?

ATENIESE – Ebbene, se si deve tener presente il metodo di ricerca usato in precedenza, mi pare che anche ai maestri di cetra dovremo suggerire ciò che si addice, non solo alla loro specifica disciplina, ma anche alla formazione complessiva del fanciullo, per quanto attiene a questo campo.

CLINIA – Che cosa intendi dire?

ATENIESE – Dicevamo, se ben mi ricordo[310], che i sessantenni cantori di Dioniso devono essere dotati di una straordinaria sensibilità *[C]* per i ritmi e per gli accordi armonici, grazie alla quale possono distinguere i canti che riproducono efficacemente le passioni dell'anima da quelli che le riproducono malamente, e anche i canti che si confanno all'anima buona da quelli che si addicono all'anima di natura contraria. Ciò, naturalmente, per ripudiare questi ultimi e, invece, rendere pubblici i pri-

mi, cantandoli al fine di affascinare le anime dei giovani ed esortare ognuno di loro a perseguire la conquista della virtù, proprio in sintonia con queste riproduzioni musicali.

CLINIA – È la pura verità. *[D]*

ATENIESE – Dunque, in ragione di quello che si è detto bisogna che il maestro di cetra e il suo allievo usino dei suoni della lira per rendere più pura la risonanza delle corde, cosicché la voce e il suono si fondano in un'unità armonica.

Per altro verso, il suono articolato e multiforme della lira che si ha quando con le corde si fanno variazioni sul testo stabilito dall'autore; *[E]* inoltre, la composizione della sinfonia e della antifonia in un gioco armonico di frequenza e rarità del canto, velocità e lentezza del ritmo, acutezza e gravità delle note; e, infine, la maestria nell'adattare ai suoni della lira ogni possibile variazione di ritmo, ebbene tutte queste finezze non devono essere proposte a chi, in un corso di tre anni, e risparmiando sul tempo, si propone di raccogliere solo quel tanto della musica che gli può essere utile. Infatti, la confusione che nasce da sollecitazioni fra loro contrastanti non facilita certo l'apprendimento, mentre i giovani in questo senso hanno bisogno di essere agevolati al massimo, tanto più che già il bagaglio di acquisizioni che per loro si ritiene necessario non è leggero né piccolo, come mostrerà la continuazione del discorso col passare del tempo.

Comunque, fin d'ora il pedagogo dovrà tenere conto dei nostri consigli in fatto di educazione musicale.

Per quanto riguarda la musica vera e propria e le parole che il maestro del coro deve insegnare, *[813 A]* si è già ribadito in precedenza[311] tutto quello che occorreva sapere e in particolare il fatto che esse devono avere una funzione sacra, sì da essere adatte ciascuna alla festività per cui è scelta e capaci di offrire un vantaggio e un sano godimento alla Città.

CLINIA – Anche questo che hai sostenuto è vero.

ATENIESE – Direi verissimo. Voglia il cielo che il magistrato scelto per presiedere alla musica, accogliendo questi nostri suggerimenti, si occupi di quanto gli compete con pieno successo.

L'educazione ginnico-militare di uomini e donne

Da parte nostra, noi aggiungeremo agli argomenti precedenti qualcosa sulla danza e sull'educazione fisica nel suo complesso. *[B]* Come nel caso della musica, per riempire una lacuna abbiamo dovuto aggiungere tutto l'aspetto riguardante l'educazione, così intendiamo fare anche per la ginnastica, perché è pur necessario che i fanciulli e le fanciulle imparino a danzare e a far ginnastica. O no?

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – Dunque, ci saranno maestri e maestre di danza per i ragazzi e le ragazze, perché non ci siano imperfezioni nei loro esercizi.

CLINIA – E sia pure così.

ATENIESE – Allora convochiamo un'altra volta il magistrato a cui è affidato il compito più gravoso *[C]* – quello cioè di curare i ragazzi –, anche se a costui, fra l'impegno richiesto dalle attività musicali e quello richiesto dalle attività ginniche, non resterà molto tempo libero.

CLINIA – Ma, data la sua età avanzata[312], come potrà far fronte a tutti questi impegni?

ATENIESE – Caro amico, non sarà difficile perché per legge egli è autorizzato – e lo sarà anche in futuro – ad assumere nel suo ufficio i cittadini maschi e femmine che vuole. Ed egli conoscerà di persona chi intende

scegliere e non vorrà certo commettere errori a tale proposito *[D]* perché nella sua saggezza è a conoscenza dell'importanza del suo potere e per questo lo teme e inoltre è pienamente convinto che solo se si trovano giovani ben educati, vuoi che la loro educazione sia già conclusa, vuoi che sia ancora in atto, tutta la barca dello Stato può navigare sulla giusta rotta, altrimenti si verificherà l'opposto. Ma di questo non è il caso di parlare e dunque non ne parleremo con tutto il rispetto per quelli che amano pazzamente far profezie sui nuovi Stati.

Molto si è già detto anche riguardo alle danze e a tutti i movimenti della ginnastica, ricordando che noi consideriamo esercizi ginnici anche tutta l'istruzione militare che forma il corpo alla guerra; e cioè il tiro con l'arco, l'uso di ogni *[E]* arma da lancio e della armatura leggera, l'allenamento al combattimento con armi pesanti, nonché alle manovre tattiche, a ogni ritmo di marcia degli eserciti e alla vita del campo; e da ultimo, l'istruzione all'equitazione.

Gli istruttori di ciascuna delle discipline menzionate devono essere pubblici, stipendiati dallo Stato, mentre i loro allievi saranno ragazzi e adulti residenti in Città, nonché le fanciulle e le donne destinate ad apprendere ognuna di queste tecniche.

In particolare, le donne, quando sono ancora ragazze, devono allenarsi soprattutto nelle varie forme di danza armata e nel combattimento.

Quando, invece, hanno raggiunto la maturità è bene che acquistino una certa dimestichezza con le evoluzioni *[814 A]* e con le disposizioni tattiche, e inoltre che si abituino a mettersi e a togliersi le armi, non foss'altro perché, se ci si trovasse nella necessità di fare una sortita in massa, lasciando incustodita la Città, le donne che restano a guardia dei bambini e di tutto quel che rimane dovrebbero essere all'altezza di un tale compito. Nel caso opposto – in queste cose di guerra può capitare di tutto! –, cioè che i nemici, barbari o Elleni che siano, facciano irruzione dal di fuori con tutte le loro forze e il loro impeto, creando l'assoluta necessità di fare accanita resistenza a difesa della stessa Città, non ne verrebbe certo un gran bene *[B]* allo Stato, se le donne fossero a tal punto male educate da correre subito a rifugiarsi nei templi, affollando gli altari e le celle interne dei santuari, non avendo il coraggio di assumere qualsiasi rischio e perfino la morte, come fanno le femmine degli uccelli che per difendere i propri piccoli affrontano ogni sorta di animale, anche molto più forte di loro. Certo che, in tal modo, esse contribuirebbero a diffondere l'opinione che l'uomo è, per natura, il più vile di tutti gli animali.

CLINIA – No, per Zeus, caro straniero, non sarebbe affatto dignitoso, *[C]* per non dire di peggio, per quella Città in cui avvenisse quanto hai prospettato.

ATENIESE – Allora stabiliamo questa legge, cioè che neppure le donne devono trascurare la formazione militare, almeno nei limiti che si è detto. Sei d'accordo, quindi che tutti, cittadini e cittadine, si occupino di cose di guerra?

CLINIA – Sono d'accordo.

ATENIESE – Della lotta si è già parlato[313], ma a mio giudizio, tacendo la cosa più importante per il fatto che non è facile comunicarla solo a parole senza mostrarla in atto con le posizioni del corpo. Ma *[D]* un giudizio definitivo su ciò lo potremo dare solo quando il discorso, accompagnandosi all'azione, chiarirà anche le altre cose che si sono dette e cioè che un siffatto genere di lotta, rispetto a tutti gli altri esercizi, è di gran lunga il più

simile al vero scontro di guerra e poi che bisogna esercitarsi in questa disciplina in funzione della guerra e non, viceversa, imparare l'arte della guerra in funzione di questa disciplina.

CLINIA – È giusto quel che dici.

Le danze di pace e di guerra che esprimono nobili figure

ATENIESE – Dunque, sia qui ribadita l'importanza della palestra.

Per quanto riguarda tutti gli altri esercizi fisici, *[E]* la maggior parte di essi potrebbe giustamente chiamarsi col nome di danza. Bisogna però notare che ci sono due tipi di danza, uno che imita i corpi più belli, proprio nella loro nobiltà, l'altro che imita i corpi più brutti, nella loro goffaggine. Ulteriormente, bisogna distinguere due generi, in riferimento alla goffaggine e alla nobiltà dei modelli.

Al genere nobile appartiene da un lato la danza di guerra, quella che rappresenta corpi armoniosi impegnati in gesti di forza – insomma la danza di un'anima virile –; dall'altro lato la danza dell'anima temperante che beatamente gode di moderati piaceri. A una danza siffatta, tenendo conto della sua natura, si potrebbe dare il nome di «danza di pace». *[815 A]* La danza di guerra, per distinguerla da quella di pace, meriterebbe il nome di «pirrica»[314]. Essa si propone sia di rappresentare le tecniche di difesa da ogni specie di colpo e dalle armi da lancio – ossia, schivate, fulminei arretramenti di tutti i tipi, salti verso l'alto, improvvisi piegamenti –, sia all'opposto di imitare le posizioni e le mosse di offesa, consistenti nel lancio delle frecce e dei giavellotti, nonché nelle tecniche per portare ogni genere di attacco.

Per quanto riguarda l'ideale di perfezione e di armonia in queste danze, quando si intende rappresentare bei corpi e anime virtuose, *[B]* se si ha una pulizia di forme nella maggior parte delle membra del corpo, allora l'imitazione può dirsi riuscita; se, invece, avviene il contrario, essa non va presa per buona. Il criterio di valutazione della danza di pace in ciascuna delle sue movenze deve essere il seguente: vedere se nei cori si riesce a eseguire in maniera corretta, oppure in maniera non conforme a natura la bellezza della danza e a portarla a realizzazione in modo degno di uomini civili. In questo senso la prima mossa sarà quella di separare la danza di natura discutibile, da quelle la cui classificazione è incontestabile. *[C]*

Quale sarà quest'ultima? E come potremo distinguere l'un tipo dall'altro? Vi è tutto un genere di danze che non è facile da identificare né come danze di guerra, né come danze di pace, e questo per il fatto che non è chiaro ciò che vuole rappresentare. Tale genere è costituito dalle danze bacchiche e dalle altre della stessa famiglia come ad esempio quelle che traggono il nome dalle Ninfe, da Pan, dai Sileni e dai Satiri, che, stando a quello che si dice, imitano gli ubriachi, almeno nella celebrazione di certe funzioni di purificazione e di iniziazione. Comunque, a me sembra più che giusto, in linea di principio, tenere da parte questo tipo di danze, *[D]* distinguendolo sia dalla danza di guerra, sia da quella di pace e, riconoscendo che esso non ha attinenza con la vita politica, lasciarlo stare dov'è.

Rivolgiamoci piuttosto al nostro specifico argomento di indagine, cioè alle danze di pace e di guerra, sulla cui classificazione non c'è ombra di dubbio.

La musica non marziale che è propria di coloro che rendono onore agli dèi e ai figli degli dèi, può considerarsi unitaria nel suo genere, in quanto

in linea di massima traduce un modo d'essere gioioso. Essa, tuttavia, può venir distinta in due tipi: *[E]* da un lato quella musica che rappresenta il passaggio dalle sofferenze e dai pericoli a una situazione di benessere – ed è questa la condizione più piacevole –, e dall'altro quella che esprime il consolidarsi e l'aumento dei beni già posseduti, la qual circostanza comporta godimenti più moderati dei precedenti.

Per un uomo che si trovi in queste condizioni, i movimenti del corpo saranno tanto più marcati, quanto più intensi sono i piaceri che prova e, analogamente, tanto più pacati quanto più pacati sono i piaceri.

Tuttavia, l'uomo che più di un altro è equilibrato e più esercitato nel coraggio sarà anche più controllato nei movimenti. *[816 A]* Invece, chi è vile e poco avvezzo alla temperanza passa da una movenza all'altra in modo più scomposto e brusco. Siccome, di norma, chi si esibisce col canto e con le parole, difficilmente riesce a star fermo col corpo, si direbbe che l'intera arte della danza tragga le sue origini dalla riproduzione in gesti delle parti recitate. Ora, qualcuno di noi è elegante in tutti i suoi gesti, altri non lo è affatto. *[B]*

A dire il vero, molti nomi posti dagli antichi sono degni di apprezzamento per il modo appropriato e conforme a natura con cui sono stati messi. Fra questi ce n'è uno – quello delle danze di coloro che in prosperità si comportano moderatamente nel fruire dei piaceri – che fu dato con particolare proprietà e senso dell'armonia. Chi lo diede, chiunque egli fosse, chiamò l'intero genere «emmelia»[315], certo con le sue buone ragioni.

Egli, nel contempo, distinse le danze belle nelle due categorie della danza marziale o «pirrica», e di quella di pace o «emmelia», con ciò scegliendo, in ambedue i casi, *[C]* nomi convenienti e adatti. E dunque, se il compito del legislatore è quello di definire le categorie della danza, il compito del Custode delle leggi sarà quello di rintracciare le singole danze e, una volta trovatele, di musicarle e di abbinarle in modo conveniente alle rispettive celebrazioni, in tutte le varie feste.

Così queste danze consacrate, complessivamente ordinate in un rituale, risulteranno in seguito immodificabili, sia per quanto concerne la coreografia, sia per quanto concerne il canto, in maniera tale che lo Stato e i cittadini, trovandosi sempre a godere delle medesime, piacevoli emozioni, *[D]* vivano per quanto è possibile una vita uguale e per questo felice e fortunata.

Le danze comiche che rappresentano goffe movenze e situazioni volgari

A questo punto la trattazione di come deve essere la danza corale che rappresenta l'armonia dei corpi e la nobiltà delle anime, può dirsi conclusa.

Bisogna a questo punto illustrare e prendere in considerazione tutte quelle rappresentazioni che intendono mettere in scena i corpi deformi e i pensieri ignobili allo scopo di suscitare il riso degli spettatori, col modo di parlare, di cantare, e di ballare e con tutti gli altri mezzi tipici della commedia.

Certo, un uomo che ragiona non potrà dire di conoscere le cose serie se ignora quelle scherzose, *[E]* come non potrà pensare di conoscere un termine se insieme con esso non conosce il suo contrario. Tuttavia, se vorrà conservare almeno un briciolo di virtù, non dovrà nemmeno mettere in pratica i due contrari insieme; ma ciò non toglie che egli debba cono-

scerli ambedue, altrimenti rischia di fare o dire cose ridicole senza saperlo, il che va assolutamente evitato. Nessuno mai dovrà dedicarsi di persona a queste parodie; esse siano piuttosto commissionate a pagamento a stranieri e a schiavi. Direi anzi che nessun uomo libero, maschio o femmina che sia, dovrebbe far mostra di impararle, perché in esse c'è sempre qualcosa di stravagante. Dunque, per quanto riguarda la regolamentazione delle rappresentazioni comiche *[817 A]* che tutti chiamano commedie, sia questa la norma e il criterio.

Necessità di una censura preventiva sui testi delle tragedie

Passiamo ora ai nostri autori di testi seri, ossia ai poeti tragici.

Vediamo quale logica risposta potremmo dare a questi uomini divini se, avvicinandosi a noi, ci ponessero più o meno questa domanda: «Stranieri, ci è permesso frequentare la vostra Città e la vostra terra, o ci è vietato? Possiamo sottoporvi le nostre opere e recitarvele? E qual è il vostro atteggiamento nei loro confronti?».

Io penso che la risposta potrebbe essere la seguente. *[B]* «Ospiti nobilissimi – così diremmo –, noi stessi siamo autori di una tragedia e, per quanto è possibile, della più bella e più alta, non per altro, ma perché l'intera nostra costituzione è stata fissata a imitazione della vita più bella e più nobile, proprio per questo motivo possiamo dire che la nostra opera è una tragedia in sommo grado vera ed autentica.

«Dunque, poeti siete voi e poeti siamo noi, autori del medesimo genere di opere, vostri antagonisti e concorrenti nel più affascinante dei drammi, quello che solo una legge vera può realizzare *[C]* e che noi non disperiamo di comporre. Non sperate, pertanto, che vi sia concesso così facilmente di piantare le vostre tende nella nostra piazza e di introdurvi interpreti dalla perfetta dizione, capaci di sovrastarci con la loro voce. Non illudetevi neppure d'essere autorizzati a parlare a ragazzi, donne e a tutto il popolo, trattando dei nostri costumi non nei medesimi termini in cui noi ne tratteremmo, se non addirittura prendendo posizioni per vari aspetti contrarie. In effetti, per quel che ci riguarda e che riguarda lo Stato intero, sarebbe, per così dire, *[D]* pura follia se in qualche modo vi permettessimo di fare quello che si è detto, prima che le autorità abbiano espresso giudizio favorevole o contrario sulla dignità e idoneità alla diffusione delle vostre opere.

«Pertanto, giovani figli delle dolci Muse, affrettatevi per prima cosa a consegnare i vostri carmi alle autorità, perché queste possano confrontarli con i nostri. Dopo di che, se le vostre opere risulteranno esprimere lo stesso contenuto delle nostre, magari in forma migliore, vi sarà concesso un coro, in caso contrario, cari miei, noi non lo potremmo mai fare». *[E]*

Sia dunque questa la prassi da seguire a norma di legge per ciò che riguarda l'intera materia della danza corale e del suo insegnamento. Naturalmente, se siete d'accordo, la normativa sarà distinta: da un lato quella che riguarda i padroni, dall'altro quella per gli schiavi.

CLINIA – E come non essere d'accordo su questo punto?

L'insegnamento delle scienze matematiche

ATENIESE – Restano ancora tre discipline di studio per l'uomo libero. La prima di queste è la scienza dei calcoli e dei numeri; la seconda è l'arte di misurare le lunghezze, le superfici e i solidi; la terza è l'astronomia che si occupa dei movimenti degli astri, come

si danno in natura e come si rapportano fra loro. *[818 A]*

In ogni caso, la maggior parte delle persone non dovrà approfondire la totalità di queste discipline, ma solo pochi saranno tenuti a farlo – e quali dovranno essere questi pochi lo diremo al momento opportuno, cioè verso la fine del discorso –, perché, se è vero che per la massa sarebbe vergognoso ignorare ciò che di queste scienze a giusto titolo si ritiene necessario, è anche vero che sarebbe impresa tutt'altro che facile, per non dire impossibile, che ciascuno lo vada approfondendo.

D'altra parte, quello che è indispensabile in queste scienze non può essere trascurato del tutto. *[B]* Anzi, pare proprio che si riferisse a ciò chi per primo sostenne, con una sentenza divenuta proverbiale, che neppure un dio può mostrarsi in guerra con la necessità[316], s'intende, con quei particolari tipi di necessità che competono agli dèi, perché ritenere che questo proverbio faccia riferimento alle necessità umane, come purtroppo intendono molti quando lo citano, equivarrebbe senza dubbio a fare di esso la più insensata delle affermazioni.

CLINIA – Ebbene, ospite, quali sono nell'ordine delle scienze quelle necessità che non sono umane, ma divine?

ATENIESE – A mio giudizio sono quelle senza la cui attuazione o esauriente conoscenza *[C]* nessuno potrebbe mai prendersi seriamente cura del suo simile, neppure se, agli occhi degli uomini, divenisse un dio, o un dèmone, o un eroe[317]. E, d'altra parte, come potrebbe diventar divino un uomo che non sa riconoscere l'uno, il due, il tre e la serie dei numeri pari e dispari? Oppure che non sa contare proprio per niente o numerare i giorni e le notti, al punto da ignorare perfino i periodi di rivoluzione della luna, del sole e degli altri astri? *[D]* Ritenere che tutte queste nozioni non siano necessarie per chi si accinge ad imparare direi una qualsiasi delle scienze più elevate, sarebbe davvero il colmo della stupidità.

Invece, la qualità, la quantità e il ritmo di apprendimento di tali nozioni, nonché le implicazioni possibili e i casi di incompatibilità, la possibilità di una loro connessione sistematica, sono esattamente i primi elementi che vanno acquisiti se si vuole poi passare, proprio sulla linea di questi, alla comprensione di tutti gli altri.

Eccola, dunque, la necessità che la natura ha stabilito! Ad essa, *[E]* ne siamo certi, nessun dio si opporrà né oggi né mai.

CLINIA – Ospite, direi che le tue affermazioni sono corrette, e che le tue posizioni siano conformi a natura.

ATENIESE – E difatti è così, Clinia. Ma ciò non toglie che sia tutt'altro che facile dare valore di legge a norme che si basano su siffatte premesse. È forse il caso di rimandare il tutto a un'altra occasione in cui sia possibile codificarlo in forma più precisa.

CLINIA – Ci sembra, ospite, che tu ti trattenga per timore della nostra ormai sperimentata inesperienza in faccende di tal genere. Ma questa tua paura è immotivata, sicché, lasciala da parte, e prova a parlare senza nulla nascondere. *[819 A]*

ATENIESE – In verità, anche ciò che vai dicendo mi fa paura, ma ancor più io temo quelli che hanno sì affrontato questi argomenti, ma l'hanno fatto secondo una prospettiva sbagliata. Perché il male peggiore e il rischio più grosso non stanno tanto nella ignoranza totale di un fatto, quanto in una esperienza e in una conoscenza che siano ad un tempo ricche e male orientate. Ecco, questa è la peggior sciagura.

CLINIA – È proprio vero.

I livelli di apprendimento delle discipline matematiche

ATENIESE – Allora bisogna convenire che *[B]* gli uomini liberi devono imparare di ciascuna scienza per lo meno quel tanto che la gran massa dei bambini egiziani impara fin da quando apprende a leggere e a scrivere.

<In Egitto infatti> si è trovato per i bambini innanzitutto un metodo elementare per associare nozioni di calcolo a giochi divertenti. Ad esempio, si è fatto ricorso alla distribuzione di un numero costante di mele e di corone da suddividere fra una quantità ora maggiore ora minore di alunni, oppure alla distribuzione in turni successivi dei ruoli di pugile o lottatore titolare o di riserva, come si fa di solito in questi giochi. E così, sempre per gioco, gli insegnanti mescolano fra loro tazze d'oro, di bronzo e d'argento *[C]* e di altri metalli preziosi, mentre agli alunni tocca di suddividerle, il che, come ho già detto, implica necessariamente l'uso dei numeri applicati al gioco.

In tal modo i docenti, adattando in forma di gioco gli esercizi della matematica elementare, aiutano i loro alunni a dividere in schiere un esercito o a dirigerlo in una spedizione, e anche in vista dell'abilità nell'amministrazione della casa. Ma, al di là di tutto, questi giochi rendono gli uomini più capaci di badare a se stessi e anche intellettualmente più pronti. Inoltre, nell'insegnare a misurare le realtà che hanno *[D]* lunghezza, larghezza e profondità essi liberano da quella particolare forma di ignoranza, assurda e inabilitante che è insita in ogni uomo.

CLINIA – Quale ignoranza intendi?

ATENIESE – Caro Clinia, anch'io ho preso coscienza molto tardi di questa nostra condizione e il fatto mi ha veramente colpito, perché mi è sembrata una condizione non degna di uomini, ma di una qualche specie di maiali. Pertanto, ne ho provato vergogna, non tanto per me, *[E]* quanto per tutto il popolo dei Greci[118].

CLINIA – A che ti riferisci straniero? Suvvia, parla.

ATENIESE – D'accordo, parlerò. Meglio ancora, preferisco mostrarti questa ignoranza, ricorrendo a una serie di domande. Rispondimi un po': sai che cos'è la lunghezza?

CLINIA – Certo che lo so.

ATENIESE – E la larghezza?

CLINIA – Senz'altro.

ATENIESE – E sai pure che a queste due va aggiunta come terza la profondità?

CLINIA – Come potrei non saperlo?

ATENIESE – E non sei anche dell'avviso che tutte queste dimensioni sono fra loro commensurabili?

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Intendo dire che una lunghezza deve per natura potersi commisurare con una lunghezza; una larghezza *[820 A]* con un'altra larghezza e una profondità con un'altra profondità.

CLINIA – Esattamente.

ATENIESE – Ma ammettiamo che alcune dimensioni non siano affatto commensurabili e che altre lo siano solo a certe condizioni; oppure che talune lo siano e altre no, mentre tu sei convinto che tutte lo siano. Ebbene, come pensi di cavartela in rapporto a una tale materia?

CLINIA – Evidentemente in malo modo.

ATENIESE – E che dire della lunghezza e della larghezza rispetto alla profondità, oppure della larghezza e della lunghezza fra di loro? Non siamo forse convinti tutti noi Greci che a tal proposito è possibile in una qualche maniera commisurare l'una all'altra? *[B]*

CLINIA – Altro che!

ATENIESE – E se invece ci fossero

dei casi in cui il reciproco rapporto delle dimensioni è assolutamente impossibile, mentre, come sappiamo, noi Greci siamo convinti del contrario, non sarebbe giusto che, vergognandomi a nome di tutti dicessi loro: «O voi che siete il fior fiore dei Greci, ecco qui proprio una di quelle nozioni che noi ritenevamo vergognoso ignorare. E non è forse vero che non c'è gran merito a conoscere ciò che è necessario?».

CLINIA – Come no.

ATENIESE – Ma non è tutto qui, perché ci sono molti altri problemi analoghi *[C]* nei quali per noi sono in agguato errori della stessa gravità di questi.

CLINIA – Quali mai?

ATENIESE – Mi riferisco al problema dei rapporti fra grandezze commensurabili e incommensurabili e a quello della definizione della loro natura. Questo va assolutamente affrontato e risolto se non si vuole essere squalificati come uomini. Sono questioni da rimpallarsi fra di noi, l'uno con l'altro senza sosta, se si vuole passare il tempo in occupazioni ancor più piacevoli della dama – il tipico passatempo degli anziani – e se si vuole cimentarsi in sfide degne di costoro. *[D]*

CLINIA – Forse hai ragione. sembra infatti che non corra molta distanza fra il gioco della dama e siffatti problemi.

ATENIESE – Dunque, Clinia, a mio giudizio, sono proprio queste le nozioni che i giovani dovrebbero imparare, e l'apprenderle non recherebbe danno e non costerebbe fatica se si legassero al gioco, anzi procurerebbero un sicuro vantaggio senza alcun rischio per il nostro Stato. Ma se qualcuno ha qualcosa da aggiungere non mi rifiuterò di ascoltarlo.

CLINIA – Va bene.

ATENIESE – Pertanto, se queste discipline risultano avere le caratteristiche suddette è logico accettarle, se, invece, sembrano non averle, sarebbero da rifiutare.

CLINIA – Certamente. *[E]*

ATENIESE – Insomma, ospite, vogliamo metter queste nozioni fra le necessarie, perché non si lascino dei vuoti nella nostra trattazione delle leggi?

Suvvia, proviamo a porle, ma provvisoriamente, come un pegno che può essere tolto dal resto della costituzione, quando non soddisfino più noi che le abbiamo messe oppure voi che le avete accettate.

CLINIA – Così come tu dici è il modo giusto di porle.

L'insegnamento della astronomia per correggere alcuni errori sugli dèi

ATENIESE – Considera ora se dopo questi argomenti sia il caso di trattare di astronomia per i giovani, oppure no.

CLINIA – Non hai che parlare.

ATENIESE – In campo astronomico si hanno gravi preconcetti che vanno assolutamente superati.

CLINIA – Di quale preconcetti parli? *[821 A]*

ATENIESE – Noi Greci sosteniamo che non si devono fare ricerche sul dio sommo e sul cosmo intero e che nemmeno si deve ficcare il naso nelle sue faccende alla ricerca di eventuali cause, perché ciò costituirebbe un'azione irrispettosa. Io, però, sono convinto che a fare il contrario non si sbaglierebbe affatto.

CLINIA – Che cosa intendi dire?

ATENIESE – Qualcosa di paradossale e che qualcuno potrebbe ritenere non idoneo a persone anziane.

Tuttavia, siccome lo ritengo una conoscenza in sé buona e vera, utile allo Stato e sicuramente gradita al dio, in nessun caso sarebbe lecito *[B]* tenersela per sé.

CLINIA – È ovvio, ma sei certo che nella scienza astronomica si troverebe qualcosa di simile?

ATENIESE – Cari amici, il fatto è che noi Greci, tutti senza eccezione, oggi, in un certo senso, diciamo falsità sul conto dei grandi dèi come il Sole e la Luna.

CLINIA – Che genere di falsità?

ATENIESE – Sosteniamo che non percorrono mai lo stesso itinerario e che, oltre a loro, si comportano allo stesso modo anche altri astri, quelli, appunto, a cui diamo il nome di pianeti[319]. *[C]*

CLINIA – Per Zeus, ospite, hai proprio ragione. Nella mia vita, infatti, io stesso ho avuto più volte occasione di notare che Lucifero, Espero e altre stelle ancora non percorrono mai la stessa traiettoria, ma che vagano da ogni parte, mentre ho visto il Sole e la Luna seguire quelle vie che noi tutti da sempre conosciamo.

ATENIESE – Vedete, Megillo e Clinia, sono proprio queste le nozioni che, a mio avviso, oggi devono apprendere i nostri *[D]* cittadini e i giovani, almeno per quel tanto che permette loro di non essere blasfemi in questo genere di cose e di evitare ogni volta di usare parole di cattivo augurio nei sacrifici, e anche nelle preghiere rivolte con santità di spirito.

CLINIA – Quello che dici è giusto, ma solo a condizione che si dimostri possibile l'apprendere ciò di cui parli. Tuttavia, se è vero che noi attualmente non sosteniamo quelle giuste tesi sugli dèi che invece potremmo sostenere qualora possedessimo queste nozioni, allora anch'io convengo con te che principi di tale importanza non possano non essere appresi. E allora cerca di dimostrare una volta per tutte che le cose stanno così come affermi e noi ti seguiremo al solo scopo di apprendere. *[E]*

ATENIESE – Quello che sto per dirvi non è facile da capire, ma non è poi neppure così difficile e non richiede troppo tempo. Eccone la prova. Io non ho appreso questa scienza in gioventù, né è molto che mi ci applico, eppure oggi come oggi potrei esporne i principi in poco tempo. Se davvero si fosse trattato di una materia difficile, data la nostra età, né io sarei in grado di spiegarvela, né voi di apprenderla.

CLINIA – È vero. Ma qual è questa scienza a tuo dire *[822 A]* così meravigliosa che noi ignoriamo, e che pure sarebbe bene che i giovani conoscessero? Cerca di esporcela il più chiaramente possibile.

ATENIESE – Ebbene, proviamoci.

Carissimi amici, per quanto riguarda la luna, il sole e gli altri astri l'errore sta nel ritenere che essi talvolta devino dalla loro traiettoria. Invece, è vero il contrario, e cioè che ciascuno di essi segue sempre, secondo un movimento circolare, non diverse traiettorie, ma una sola, anche se sembra percorrerne molte.

E poi un altro errore sta nel ritenere più veloce quell'astro che in realtà è più lento, oppure viceversa. *[B]*

Se le cose stanno necessariamente in questi termini e noi non ne teniamo conto, sarebbe come se, immaginando di essere spettatori a Olimpia di una gara di cavalli o di una di uomini – poniamo la corsa dolica[320] –, noi dicessimo più veloce chi in realtà è più lento e più lento chi è più veloce, sì che, al momento di fare gli encomi, noi celebrassimo il vinto come vincitore. Certo non sarebbe corretto, e neppure risulterebbe gradito ai corridori il modo in cui dedichiamo le nostre lodi. E pensare che si tratta solo di uomini! Ora però *[C]* abbiamo a che fare addirittura con dèi, eppure cadiamo sempre nel medesimo errore e, nonostante ciò, non crediamo che quello che là era sbagliato

e ridicolo, qui, in riferimento a questa realtà, sia non più ridicolo, ma addirittura offensivo degli dèi: mi riferisco al fatto di continuare a ripetere su di loro false notizie.

CLINIA – Se le cose stanno così, il ragionamento che hai fatto è assolutamente vero.

ATENIESE – Allora, se riusciremo a dimostrare che la realtà è così come sosteniamo, saremo anche tenuti a far oggetto di studio tutte queste nozioni, fino ai livelli proposti, altrimenti, se non riusciremo nella dimostrazione, li lasceremo perdere. *[D]*

CLINIA – Certo.

La normativa sulla caccia

ATENIESE – A questo punto bisogna riconoscere di aver ultimato le norme attinenti al ciclo degli studi e all'educazione.

Ora bisogna fare considerazioni analoghe riguardo alla caccia e a tutto ciò che ha attinenza con essa.

In questo senso, c'è il rischio che quanto viene richiesto al legislatore sia qualcosa di più che il semplice porre delle leggi di cui subito dopo ci si disinteressa. Forse c'è qualcos'altro oltre le leggi, una specie di realtà intermedia che per sua natura si pone in mezzo fra l'ammonimento e la norma vera e propria; una realtà in cui *[E]* spesso ci siamo imbattuti nei nostri discorsi, come ad esempio quando abbiamo parlato dello svezzamento dei bambini appena nati. Si tratta, insomma, di regole che, a nostro giudizio, non possono essere taciute, ma che una volta formulate, sarebbe assolutamente sciocco ritenere come leggi vigenti.

Così ad esempio, pur dando per codificate tutte le leggi e per fissata l'intera costituzione nel modo che vogliamo, a conferire perfezione alla lode del cittadino che eccelle nella virtù, non basta il riconoscimento che l'uomo di valore è colui che serve fedelmente le leggi e ad esse completamente si sottomette, occorre anche, perché l'elogio sia perfetto, affermare che l'uomo di valore è chi dedica la sua vita, senza compromessi, *[823 A]* ad obbedire non solo alle norme scritte dal legislatore nell'esercizio delle sue funzioni, ma anche ai suoi inviti e alle sue ammonizioni.

Siccome questo è il più valido motivo di lode per un cittadino, un vero legislatore non potrebbe limitarsi a scrivere le leggi, ma oltre alle leggi e intercalate ad esse, dovrebbe fissare per scritto anche tutto quanto gli sembra buono o non buono, di modo che il cittadino esemplare si senta tenuto al rispetto di questi pareri non meno che all'osservanza delle disposizioni che per legge sono legate a punizioni. E se ci fosse lecito introdurre come testimonio a favore proprio l'argomento di cui ora ci occupiamo, chiariremmo *[B]* quello che vogliamo dire.

In un certo senso con «caccia» si indica un insieme di attività molteplici, oggi riassunte all'incirca sotto un unico nome. Vi sono, infatti, molti tipi di caccia – agli acquatici, ai volatili e agli animali di terra – per ciascuno dei quali si possono distinguere molte tecniche.

E degna d'essere presa in considerazione non è solo la caccia agli animali, ma anche agli uomini, quella che si esercita in guerra e quella che si fa in amore, la quale mostra di avere mille aspetti. Quest'ultima è degna di lode, mentre la prima è biasimevole.

Inoltre, anche le ruberie che gli eserciti fanno l'uno ai danni dell'altro e i furti dei ladri sono delle forme di caccia. *[C]*

Orbene, un legislatore che intenda fissare delle leggi sulla caccia non può esimersi dal mettere in luce tali ele-

menti, e, tuttavia, non può nemmeno dar corpo a una normativa di carattere repressivo, ponendo per ciascuno di questi casi ordinamenti e pene.

Allora, come dovremo comportarci? Il legislatore, da parte sua, distribuisca pure, quando è necessario, lodi e rimproveri in materia di caccia, tenendo d'occhio gli sforzi e i comportamenti dei giovani in questo genere di attività. I giovani, poi, ascoltino il legislatore e si lascino persuadere da lui. Il piacere e la fatica non li distolgano da ciò, perché è più doveroso per loro onorare le esortazioni che promettono *[D]* una lode qualora le si traduca in pratica, che non essere ligi a delle leggi ufficialmente sancite e che comminano una pena ai trasgressori.

Dopo questo discorso che funge da introduzione, seguendo il giusto ordine, dovrebbero venire la lode e il biasimo della caccia, ossia la lode per la caccia che rende le anime dei giovani migliori e il biasimo per quella che produce effetti contrari.

Passiamo, dunque, al punto successivo, facendo ai giovani il seguente augurio. «Cari giovani non vi colga mai il desiderio o la passione per la caccia in mare, né per quella con la lenza, né per quella a tutti gli animali acquatici, *[E]* e soprattutto non vi prenda l'amore per la pesca con le reti, la quale, non richiedendo alcuno sforzo, può esercitarsi sia da svegli che nel sonno. Né vi venga in mente di praticare la pirateria, mettendovi per mare a caccia di uomini, perché ciò vi ridurrebbe alla stregua di spietati cacciatori, al di fuori di ogni legge. E che non vi sfiori neppure lontanamente il pensiero di praticare il furto in Città o in campagna. Né tocchi qualcuno di voi giovani la passione travolgente, ma non certo nobile, della caccia ai pennuti». *[824 A]*

Ai nostri atleti, allora, non resta altro che la caccia alla selvaggina di terra. Tuttavia, in questo genere rientra anche un tipo di caccia – la cosiddetta caccia notturna – che permette ai praticanti, per lo più uomini pigri, di avvicendarsi in turni di riposo. Tale pratica non merita certo la nostra approvazione. Allo stesso modo non merita lode la caccia che non richiede uno sforzo continuo, ma che cerca di domare la forza bruta delle fiere con trappole e reti e non con l'irresistibile azione di un'anima avvezza alle fatiche.

Allora, come unica forma di caccia veramente eccellente non resta che quella ai quadrupedi, fatta coi cavalli e coi cani, o contando esclusivamente sulle proprie forze. In tali tipi di caccia prevale solo l'uomo che, essendo cultore della divina virtù del coraggio, sa cacciare con le sue mani, correndo, colpendo, o scagliando dardi.

Il discorso appena fatto dovrà, dunque, ispirare la lode o il biasimo in fatto di caccia. La legge, invece, sia la seguente.

Nessuno vieti a questi cacciatori che sono davvero sacri di spingere i loro cani come e dove vogliono, e invece non sia mai assolutamente concesso a qualcuno di praticare la caccia notturna, affidandosi alle trappole e alle reti. L'uccellagione non sia proibita solo se praticata nella macchia o sui monti; ma nei campi coltivati e in quelli incolti, ma consacrati, chi può la impedisca.

Tranne che nei porti, nei fiumi sacri, nelle paludi e negli stagni, la pesca sarà dovunque consentita all'unica condizione che non si faccia uso di intrugli velenosi.

E con ciò possiamo ritenere concluso il capitolo delle leggi dedicate alla educazione.

CLINIA – Puoi ben dirlo.

LIBRO OTTAVO

La legge sul culto

Il numero delle feste religiose

[Steph., II, p. 828 A]

ATENIESE – Conseguente agli argomenti già trattati è la fissazione delle leggi relative alle feste in conformità con le disposizioni dell'oracolo di Delfi.

Si tratterebbe a questo punto di precisare quali tipi di sacrifici lo Stato deve fare e a quali dèi deve offrirli, se vuole agire in modo opportuno e conveniente. Nulla vieterebbe che almeno sul numero di queste cerimonie e sulla data in cui vanno celebrate si possa stabilire per legge qualche direttiva generale.

CLINIA – Forse sul numero.

ATENIESE – E sia, parliamo prima del numero. Queste cerimonie non potranno essere meno di 365[321], affinché non passi nemmeno un giorno senza che l'autorità sacrifichi a un dio o a un demone, a favore dell'integrità dello Stato, dei suoi abitanti e dei suoi beni.

A tale scopo gli interpreti degli oracoli, i sacerdoti, le sacerdotesse, gli indovini, formeranno una commissione insieme con i Custodi delle leggi per regolamentare ciò che per forza di cose il legislatore ha dovuto tralasciare; ed anzi, toccherà proprio a loro assumersi il ruolo di supervisori di quanto il legislatore ha omesso su tali argomenti. Da parte sua la legge si limiterà a stabilire dodici *[C]* feste per i dodici dèi eponimi delle tribù[322], a ciascuno dei quali si faranno offerte votive ogni mese.

Si organizzeranno così cori, gare musicali e concorsi ginnici che verranno dedicati ad essi come si conviene ai loro caratteri e tenendo conto delle stagioni. Ci saranno pure feste femminili, fra le quali bisogna distinguere quelle che è più opportuno vietare agli uomini e quelle che invece è bene non vietare.

Il culto degli dèi inferi e celesti

Bisogna poi tenere separati e non confondere affatto il culto delle divinità degli inferi da quello delle divinità celesti con tutto il loro rispettivo seguito, *[D]* riservando per legge ai primi il dodicesimo mese consacrato a Plutone, perché anch'egli va onorato sempre come dio estremamente benevolo verso il genere umano.

Per questo, non ha alcun senso che gli uomini di guerra continuino a detestarlo; infatti, se dovessimo dire seriamente come stanno le cose, riterrei senz'altro migliore lo stato di separazione dell'anima dal corpo, che non quello di unione[323].

Ma, oltre a ciò, chi è preposto alla assegnazione delle festività deve tenere nel giusto conto il fatto che il nostro Stato, per quanto concerne la disponibilità del tempo libero e l'abbondanza delle risorse non ha eguali ai nostri giorni, e quindi esso, né più né meno di un singolo individuo, ha la possibilità di vivere felicemente. *[829 A]*

La preparazione alla guerra

Necessità di periodiche esercitazioni militari

Essenziale per chi vuol vivere beatamente è, in primo luogo, che egli stesso non rechi ingiuria ad altri, e

viceversa che altri non rechino ingiuria a lui. Ebbene, di queste due condizioni la prima non è molto difficile da realizzare; ben più arduo è invece trovare la forza per realizzare la seconda, ossia per schivare le ingiurie altrui. E ciò non potrebbe assolutamente farsi in altro modo che diventando assolutamente buoni. Ora, si dà il caso che lo stesso valga anche per lo Stato, che, se è virtuoso, gode di una vita pacifica e se è vizioso di una vita agitata da guerre esterne ed interne.

Se dunque, almeno in linea generale, le cose stanno in questi termini, *[B]* non si potrà certo aspettare che ci sia la guerra per esercitarsi alla guerra; bisognerà piuttosto esercitarsi ad essa quando si è in pace. Allora, bisogna che uno Stato previdente faccia esercitazioni militari ogni mese per almeno un giorno, ma anche per più giorni se i generali lo ritenessero necessario, senza per altro aver molti riguardi per il gelo o la calura. Talora saran presenti anche donne e bambini, perché agli ufficiali in certe ocasioni può sembrare bene simulare una sortita di massa, altre volte una sortita in piccoli gruppi.

Gli *inni celebrativi* devono essere opera di uomini virtuosi

Ai riti religiosi, poi, si dovranno sempre associare giochi ben organizzati, delle gare celebrative *[C]* che riproducano con il maggior realismo possibile le battaglie autentiche. Inoltre, bisogna mettere in palio premi e trofei per i vincitori di ciascuna di queste gare e, a seconda dei casi, comporre canti di lode o di biasimo, in relazione alla condotta che ciascuno ha tenuto non solo nelle gare, ma in tutta la sua vita. A chi si è chiaramente comportato in modo ineccepibile saranno riconosciuti i suoi meriti; a chi si è comportato in modo opposto saranno rinfacciati i difetti.

Ora, l'autore di queste lodi e di questi biasimi non può essere il primo venuto, ma deve avere, innanzi tutto, almeno cinquant'anni; dopo di che non c'è bisogno di uno che, pur ricco interiormente di una profonda ispirazione artistica e musicale, non ha mai già compiuto un'azione di fama e di valore; *[D]* basta che quei carmi che s'intendono cantare siano opera di cittadini virtuosi e onorati per il loro retto agire e non è affatto necessario che vedano la luce in una forma artistica perfetta.

La giuria che deve giudicare questi cittadini sia formata dal responsabile dell'educazione e dagli altri Custodi, i quali concederanno loro l'onore d'essere i soli a godere assoluta libertà di espressione nel campo di queste arti. Gli altri cittadini non godranno di questo privilegio, né alcuno di loro dovrà illudersi di poter intonare un canto che non sia stato preventivamente approvato dai Custodi delle leggi, neppure se esso fosse più melodioso degli inni *[E]* di Tamiri[324] e di Orfeo[325]. Insomma, verranno dedicati agli dèi solo quei componimenti ritenuti sacri a unanime giudizio, che inoltre siano composti da uomini onesti e la cui efficacia nel servir da stimolo o da freno sia adeguatamente comprovata. Naturalmente, le direttive che ho espresso circa la libertà di espressione nell'arte poetica e sulla istruzione militare devono valere in pari misura sia per l'uno che per l'altro sesso.

La preparazione al combattimento

Ma, oltre a ciò, bisogna che il legislatore proponga a se stesso una figura esemplare che lo incalzi con queste parole: «Suvvia, di che stoffa nasceranno i miei cittadini se per loro allestisco uno Stato complessivamente così organizzato? *[830 A]* Non saranno forse gli atleti delle gare più

dure, antagonisti di innumerevoli avversari?».

«Proprio così!», si potrebbe rispondere senza tema di errore.

E allora? Se avessimo allenato pugili o pancraziasti o qualche altro atleta di discipline analoghe, li presenteremmo al momento cruciale dello scontro senza prima averli fatti combattere giorno dopo giorno con un avversario? E se invece fossimo noi stessi pugilatori *[B]* non daremmo fondo a tutte le nostre energie già molti giorni prima dell'incontro, pur di imparare a combattere, provando tutti quei colpi che ci riserviamo di usare in quella occasione al fine di lottare per la vittoria? Anzi, per simulare ancor meglio la realtà, invece dei cesti, non ci legheremmo ai pugni delle sfere per migliorare quanto più è possibile l'esecuzione dei nostri colpi e l'impostazione della guardia?

E poniamo che ci trovassimo nelle condizioni di non avere assolutamente avversari per l'allenamento, non sfideremmo forse l'ilarità degli sprovveduti, riducendoci a combattere con un fantoccio inanimato sospeso ad una corda? *[C]* E in mancanza di avversari animati e inanimati, insomma, se si fosse del tutto privi di compagni di allenamento, esiteremmo forse a combattere davvero contro la nostra stessa ombra?

Del resto che cos'altro fa il pugile quando prova i suoi colpi a vuoto?

CLINIA – Caro ospite, non c'è dubbio; non fa altro che eseguire l'esercizio che tu dici.

ATENIESE – E che dunque? Forse che l'esercito della nostra Città ogni volta oserà presentarsi meno agguerrito di questi atleti al più duro dei confronti, dove è in gioco *[D]* la propria vita, i figli, i beni e la sopravvivenza dell'intero Stato?

E il legislatore di tali cittadini, nel timore che questi allenamenti collettivi appaiano a certuni ridicoli, non dovrebbe forse imporli per legge?

Le piccole e le grandi manovre militari

Senz'altro egli stabilirà delle esercitazioni militari e alcune di queste, per lo più di modesta portata, si terranno con frequenza quotidiana e senza l'uso di armi – in pratica si tratterà di piegare alle esigenze dell'educazione militare le danze corali ed ogni forma di ginnastica –, altre, invece, per così dire le grandi manovre in assetto di guerra, si terranno per lo meno con frequenza mensile.

In tali occasioni i cittadini si affronteranno fra di loro, *[E]* su tutto il territorio del paese, in combattimenti a corpo a corpo, per la conquista di postazioni, oppure tendendosi agguati, e comunque cercando di riprodurre fedelmente le condizioni di un'autentica guerra.

A questo scopo si calzeranno guanti da combattimento[326], si scaglieranno dardi praticamente uguali a quelli veri, si useranno giavellotti davvero letali, affinché il pericolo non sia completamente estraneo in questi scontri, anzi sia in qualche misura presente, onde mettere in luce chi ha animo ardimentoso e chi no. *[831 A]*

Così, assegnando ai primi i meritati onori e ai secondi le giuste note di demerito, il legislatore terrà all'erta l'intera cittadinanza in ogni momento della sua vita, pronta ad un vero combattimento.

E se in tali esercitazioni qualcuno perdesse la vita, trattandosi di omicidi involontari, si stabilirà che l'uccisore, dopo essersi purificato secondo il rituale, esca da tale faccenda con le mani pulite. In effetti, siccome il numero delle vittime di tali combattimenti non è elevato, è lecito sperare che sorgeranno altri cittadini non meno valorosi di quelli morti. D'al-

tra parte, se in queste occasioni, per così dire, a morire fosse stata la paura, sarebbe andata persa anche la pietra di paragone per separare i buoni dai cattivi. E questo non sarebbe forse per lo Stato un danno *[B]* di gran lunga più grave del precedente?

CLINIA – Caro ospite, concordiamo con te nel sostenere che una tale materia debba essere regolata secondo una legge al cui rispetto è tenuta l'intera cittadinanza.

ATENIESE – Forse che non conosciamo tutti il motivo per cui oggi nelle Città non si pratica quasi per nulla, o comunque in misura del tutto trascurabile, un tale tipo di cori e di scontri? Diremo allora che la causa è l'ignoranza dei più e di quelli che ai più danno le leggi?

CLINIA – Non è escluso. *[C]*

ATENIESE – No, caro Clinia, bisogna dire che due sono le cause di questi fatti e tutt'e due sono cause sufficienti.

CLINIA – Di quali cause parli?

L'avidità è il primo ostacolo alla preparazione alla guerra

ATENIESE – La prima consiste nell'amore della ricchezza che non lascia tempo per occuparsi d'altro che dei propri beni. In tal modo tutta l'anima di ciascun cittadino è completamente presa dal guadagno quotidiano e non le resta alcuna disponibilità per altri interessi. Anzi, in tali condizioni ciascun uomo è disposto a tutto pur d'apprendere a suo vantaggio quelle tecniche e quegli esercizi che, messi in pratica, lo condurranno al suo scopo, e di tutto il resto, invece, si fa beffe. *[D]*

Dunque, bisogna pur riconoscere che questo comportamento, considerato universalmente, sia la sola causa per cui la Città rifiuta di impegnarsi, sia nell'impresa di cui si parlava, sia in qualsiasi altra impresa, foss'anche in sé perfettamente buona. Al contrario, sotto l'effetto del desiderio insaziabile dell'oro e dell'argento, non c'è cittadino che non si adatti ad ogni mestiere e ad ogni esperienza, nobile o turpe che sia, pur di diventare ricco, o che non intraprenda senza alcun ritegno azioni pie, empie, o del tutto vergognose, al solo scopo *[E]* di poter mangiare e bere tutto quanto l'aggrada e soddisfare fino alla sazietà e in ogni modo i piaceri del sesso, né più né meno che un animale.

CLINIA – Giusto.

ATENIESE – Questa causa di cui parliamo la si intenda allora come uno dei fattori che impediscono agli Stati ogni forma di sana iniziativa e non permettono ad essi di esercitarsi come si conviene alla guerra.

Anzi, essa ha il triste effetto di trasformare cittadini per natura equilibrati in mercanti, commercianti per mare, insomma in schiavi, e quelli ardimentosi in ladri, in scassinatori, *[832 A]* predatori, uomini litigiosi e prepotenti; in una parola in poveri infelici. E tutto ciò, nonostante il fatto che talora essi non mancassero affatto di buone doti natutrali.

CLINIA – Con ciò che cosa intendi dire?

ATENIESE – E come potrei non chiamare del tutto povere e infelici delle persone costrette a passare la vita con la loro anima perennemente straziata dalla fame?

CLINIA – Va bene, questa è una prima causa; ma la seconda, caro ospite, qual è?

ATENIESE – Per fortuna me l'hai ricordata.

MEGILLO – Dunque, questa è una delle cause, la quale, a tuo dire, consiste in una ricerca senza fine *[B]* lunga quanto la vita intera, che assorbe tutto il tempo che ciascuno ha a disposizione e fa da ostacolo al dovere di ogni cittadino di esercitarsi alla guerra.

E fin qui siamo d'accordo.

Ma ora deciditi ad esporre la seconda causa.

Le false costituzioni nuocciono all'educazione militare

ATENIESE – Ho forse dato l'impressione di prender tempo perché mi trovo in difficoltà?

MEGILLO – Per nulla. Ma ci è sembrato che tu, quasi avessi motivi personali di risentimento, te la sia presa con questo genere di costumi, più di quanto il ragionamento richiedesse.

ATENIESE – Avete colpito nel segno, cari ospiti! Se non erro voi vorreste ascoltare il seguito del discorso.

CLINIA – Non hai che parlare.

ATENIESE – Io affermo che sono causa di questi comportamenti deteriori quelle false costituzioni di cui ho parlato[327] *[C]* a più riprese in precedenza, ossia la democrazia, l'oligarchia e la tirannide. In verità, nessuna di queste merita il nome di costituzione e piuttosto andrebbero tutte chiamate associazioni di sediziosi. Infatti, nessuna di esse è libera di comandare su persone che liberamente l'accettano, ma, al contrario, la sola libertà di ognuna sta nell'imporsi sempre con qualche forma di violenza a gente che non ne vorrebbe sapere, in modo tale che chi ha il potere teme chi gli è sottoposto e perciò, per quanto gli riguarda, non gli permetterà mai di divenir buono, ricco, forte e coraggioso: insomma di essere in tutto capace di sostenere una guerra.

In conclusione, sono proprio queste due le maggiori cause di pressocché tutti i mali e in particolare di questo male di cui parliamo.

Ma la costituzione che, legge su legge, andiamo costituendo *[D]* riesce a scongiurare le conseguenze negative sia dell'una che dell'altra causa, perché concede ampio spazio al tempo libero, e inoltre lascia libertà di comunicazione fra i cittadini, di modo che, io credo, questi avrebbero ben pochi motivi per divenir amanti delle ricchezze, anche in virtù delle leggi imposte.

Tutto sommato, quindi, è fondato e ragionevole ritenere che una tale forma di costituzione sia l'unica, fra quelle oggi esistenti, a risultare compatibile con quel progetto educativo che abbiamo esaurientemente delineato, e, insieme ad esso, anche col gioco della guerra, inteso nei giusti termini che complessivamente ha assunto nel corso del ragionamento.

CLINIA – Esattamente.

L'allenamento ginnico-militare

Le gare di atletica

ATENIESE – Ebbene, detto ciò, non è forse vero che l'argomento che logicamente segue impone di ricordarci come *[E]* nel campo generale delle gare sportive, lasciando perdere tutte le altre, vadano praticate soprattutto quelle che preparano alla guerra, ponendo in palio premi per i vincitori? Ma forse è il caso di enumerarle dalla prima all'ultima, dando ad esse valore legale. Innanzi tutto, non pensi che in questo tipo di competizioni vadano incluse la corsa e, in generale, le gare di velocità?

CLINIA – Sì, vanno incluse.

ATENIESE – Di tutte le qualità che il buon guerriero deve possedere la forma fisica è la più importante, sia per ciò che concerne l'uso dei piedi, che delle mani. *[833 A]* I piedi, infatti, servono per fuggire e per inseguire, e d'altra parte, nel vivo della battaglia e nel corpo a corpo occorre la forza e il vigore delle braccia.

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – Tuttavia, in assenza di armi, né l'una né l'altra abilità possono essere gran che utili.

CLINIA – È logico.

ATENIESE – Così il nostro annunciatore, come oggi si usa, chiamerà per primo il concorrente della corsa di uno stadio, il quale si presenterà armato, dato che non è stato riservato alcun premio a chi gareggia senz'armi. Allora il primo a farsi avanti sarà l'atleta che gareggia in armi sulla distanza di uno stadio; poi *[B]* verrà quello che si misura sui due stadi[328]. Il terzo sarà il concorrente del percorso ippico[329], quarto sarà quello della lunga corsa[330]. Come quinto metteremo in pista il primo degli atleti vestito di armatura massiccia – il quale, appunto, per il fatto d'essere più pesante sarà chiamato «oplita» – che dovrà coprire una distanza di 60 stadi, fino al tempio di Ares e ritorno; ma s'intende che questo percorso sarà meno impegnativo rispetto a quello dell'altro concorrente[331]. Resta solo l'arciere che, rivestito il suo equipaggiamento, gareggerà nella corsa dei 100 stadi, fino al tempio di Apollo e di Artemide: si tratta di un percorso misto con tratti in salita. *[C]* Noi che siamo gli organizzatori della gara li aspetteremo al traguardo, per consegnare il trofeo della vittoria ai vincitori di ciascuna specialità.

CLINIA – Esattamente.

ATENIESE – Tutte queste competizioni vanno distinte in tre livelli di difficoltà: il primo livello sarà riservato ai bambini, il secondo ai ragazzi e il terzo agli adulti. Per quanto concerne i ragazzi, stabiliremo che la lunghezza della corsa sarà ridotta a due terzi, mentre il percorso dei bambini sarà ridotto a metà, sia che concorrano con l'armamento dell'arciere o dell'oplita.

In campo femminile, le fanciulle non ancora nel periodo della pubertà gareggeranno nude nella medesima pista, sulla distanza di uno stadio, di due stadi, nella corsa equestre e in quella di resistenza.

In queste medesime gare si cimenteranno anche le giovani dai tredici anni fino all'età del matrimonio, almeno fino ai diciotto anni, ma non oltre i venti. Esse, però, sono tenute a scendere in pista vestite in modo adatto.

Ecco, dunque, le leggi sulle corse in campo maschile e femminile.

Le gare di forza

Passiamo ora alle gare di forza. Qui, al posto della lotta e delle discipline analoghe, che nell'insieme oggi formano l'atletica *[E]* pesante, si potrebbe introdurre il combattimento in armi, individuale, a coppie – cioè, due contro due –, o perfino a squadre di dieci contro dieci. Per stabilire quale è il numero di colpi che vanno messi a segno o evitati per risultare vincitori, seguiremo l'esempio dei combattimenti di lotta: per questi il regolamento che stabilisce quale condotta di gara sia buona per un lottatore e quale no è fissato dai medesimi cultori della disciplina.

Allo stesso modo, dovremo agire anche noi, chiamando a raccolta i migliori combattenti in armi e invitandoli a darci la loro collaborazione per stabilire con imparzialità chi esce vincitore da tali confronti, fornendoci a tale scopo un criterio di valutazione *[834 A]* dei colpi schivati e inferti e in particolare dandoci un parametro di giudizio per comprendere quando qualcuno è sconfitto.

La stessa normativa sia fatta valere anche per le donne fino all'età del matrimonio.

Gli incontri di pancrazio saranno sostituiti dai combattimenti con armatura leggera in tutte le loro forme[332]: con gli archi, con gli scudi, con i giavellotti, con il lancio di pietre a mano o con la fionda. Riguardo a tutto ciò si dovranno fissare delle regole e si assegneranno i premi e le vittorie a chi ha saputo attenersi ad esse meglio di tutti gli altri.

Le gare di equitazione

A questo punto *[B]* dell'esposizione seguirebbe la legislazione inerente alle gare equestri. A dire il vero, considerata la configurazione di Creta, noi non avremmo un particolare bisogno di molti cavalli, e di conseguenza è logico che non si presti una cura eccessiva al loro allevamento e all'organizzazione di competizioni ippiche. Da noi non troveresti nessuno che allestisce un carro, né qualcuno avrebbe una ragione qualsiasi per aspirare ad onori in queste gare, e pertanto sarebbe una palese sciocchezza voler per forza istituire dei concorsi di tale genere che sarebbero comunque estranei alla mentalità del luogo. Invece, stabilendo gare per singoli cavalli da trotto – sia che vi competano *[C]* puledri ancora con i denti da latte, oppure animali non più giovanissimi e non ancora maturi, oppure anche cavalli adulti –, presenteremmo uno spettacolo equestre consono alla natura del paese.

Le gare e i concorsi ippici avranno, dunque, tale regolamento, mentre tutte le loro giurie e quelle delle competizioni in armi saranno composte rispettivamente dai generali e dagli ufficiali della cavalleria[333].

Altri tipi di gare ad uso militare

A questo punto, *[D]* stabilire per legge alcune gare fra concorrenti disarmati, o di carattere ginnico, o del tipo sopra descritto sarebbe una mossa sbagliata. A Creta, sia gli arcieri a cavallo che i lanciatori di aste potrebbero avere una certa utilità: per tale motivo sia lecito organizzare dei combattimenti e degli scontri di questo genere, s'intende in forma di gioco. In ogni modo, non mi pare il caso di costringere anche le donne a partecipare a tali competizioni, ricorrendo a leggi coercitive. Ma se, per educazione acquisita, tali gare fossero ormai entrate a far parte dell'uso comune, e fossero alla portata di un fisico femminile, e, d'altra parte, non risultasse indecente la partecipazione di fanciulle e ragazze, allora il legislatore permetta pure il loro svolgimento, senza intervenire con sanzioni.

Ora, finalmente possiamo ritenere conclusa la regolamentazione delle gare e dell'educazione ginnica, sia quella più propriamente *[E]* agonistica, sia quella che ci impegna quotidianamente presso gli istruttori.

Sul regolamento delle gare musicali

Anche la normativa inerente all'arte musicale è stata in larga misura messa a punto. Tuttavia, per quanto riguarda i rapsodi e i loro epigoni e i concorsi per cori che sono di rigore nelle feste, una volta che si siano dedicati i mesi, i giorni e gli anni agli dèi e alle divinità di rango inferiore, vien da sé che essi abbiano una ben adeguata disciplina, sia che queste feste si susseguano a scadenza triennale, oppure quinquennale, o nell'ordine e nei modi in cui *[835 A]* gli dèi ci hanno suggerito di disporle. Bisogna poi tenere conto che in queste circostanze si disputano i concorsi musicali distinti per genere, secondo l'ordine prefissato dai membri della giuria, dal responsabile della educazione dei giovani e dai Custodi delle leggi, riuniti in seduta comune col potere di stabilire per legge in quali occasioni si debbano tenere le gare di tutte le specialità della danza corale, quali dovranno essere i protagonisti e quali i concorrenti.

Sulla natura di queste danze corali e in particolare sul testo, sui canti e sul tempo che lega i ritmi musicali *[B]* e le danze abbiamo già fornito al legislatore di prima numerosi suggerimenti, ai quali questi altri legislatori non hanno che attenersi nella esplicazione della loro funzione: essi

dovranno, cioè, offrire alla Città feste già pronte per essere celebrate, una volta che siano state distribuite come si conviene le gare in ciascuna celebrazione e nei giorni comandati.

In ogni modo, non sarà impresa ardua conoscere in quale misura tale materia e eventualmente materie affini a questa debbano essere regolate giuridicamente; e, del resto, qualche saltuaria modifica non potrebbe di per sé arrecare grande vantaggio o grande nocumento alla Città. *[C]*

Piuttosto è un'altra la cosa veramente importante, difficile da inculcare e che si direbbe opera di un dio, se *mai* fosse lecito *attribuirgli* l'origine di queste disposizioni. Ma ora, ciò che occorre veramente è un uomo schietto, il quale, dando valore soprattutto alla franchezza chiarisse senza mezzi termini qual è la scelta migliore nell'interesse dello Stato e dei cittadini; ordinasse, faccia a faccia con queste anime corrotte, i rimedi adatti per le anime corrotte, in conformità col contesto generale della costituzione. Tuttavia, in questa sua opera egli dovrà scontrarsi con le più violente passioni e da solo, e senza contare sull'aiuto di nessuno, potrà fare affidamento unicamente sulla ragione. *[D]*

CLINIA – Che cosa stai dicendo, caro ospite? Proprio non ti capiamo.

ATENIESE – È comprensibile.

Cercherò allora di parlarvi ancor più chiaramente.

Le leggi sul sentimento d'amore

Le difficoltà a correggere certe abitudini sessuali

Quando il discorso scivolò sul tema dell'educazione, mi si presentò l'immagine di giovani uomini e giovani donne che si intrattenevano fra loro in atteggiamenti di affettuosa intimità. Così mi colse una preoccupazione del tutto giustificata. A chi potrebbe mai servire – meditavo – un tale Stato dove fanciulli e fanciulle sono sì di buona educazione, ma, per il fatto di passare la vita intera fra sacre cerimonie, feste e cori, sono anche assolutamente inesperti di lavori pesanti e servili, i quali di per *[E]* sé hanno l'effetto di spegnere ogni eccessiva passione?

In quale maniera sarà possibile in uno Stato siffatto preservarli dai desideri che spesso precipitano molti nell'abisso di innumerevoli passioni, tenuto conto che sono proprio questi desideri che la ragione ispiratrice della legge imporrebbe di abbandonare? Certo, le leggi fin qui stabilite hanno in sé la forza di domare la maggior parte dei desideri; e non c'è da stupirsene, *[836 A]* perché il divieto di arricchirsi oltre un certo limite è un aiuto non indifferente per diventare temperanti e così pure lo è tutta la normativa concernente l'educazione realizzata all'insegna della medietà. Pensiamo poi che l'attenzione dell'autorità, distolta da ogni altra direzione perché si concentri sempre e prevalentemente sui giovani, ha funzione moderatrice nei confronti di tutti gli altri desideri, almeno per quanto è umanamente possibile.

Ma come si riuscirebbe a garantirci dagli amori precoci di fanciulli e fanciulle, *[B]* dall'omosessualità maschile e femminile, da queste perversioni che sono responsabili di incalcolabili sciagure non solo per la vita privata dei singoli, ma anche per l'intera società? E si riuscirà a preparare un rimedio che ad ogni occasione ci faccia trovare scampo da un tale pericolo? Credimi, Clinia, è tutt'altro che facile. In effetti, mentre in un certo senso l'intera isola di Creta e la Città di Sparta ci fornirebbero un non piccolo sostegno nel costituire queste

leggi che sono del tutto fuori dell'ordinario, per quanto riguarda gli amori – diciamocelo francamente – non farebbero che frapporre ostacoli. *[C]* E anche se qualcuno, prendendo ad esempio la natura, volesse ripristinare la legislazione precedente a Laio[334] – la quale bollava come indecente l'amplesso fra maschi e l'unione con adolescenti costretti al ruolo di donne nelle relazioni sessuali – e a questo scopo si chiamasse a testimone lo spontaneo comportamento degli animali, mostrando come fra di essi un maschio non tocca mai un altro maschio con intenzioni erotiche, proprio perché il fatto andrebbe contro natura, avremmo forse un discorso corretto, ma niente affatto in sintonia con la mentalità dei vostri cittadini.

I tre tipi d'amore

Oltre a ciò, quello *[D]* che, a nostro giudizio, deve essere l'oggetto precipuo dell'attenzione del legislatore non s'accorda con siffatti comportamenti. In effetti, noi non facciamo altro che cercare quali leggi portano alla virtù e quali no; e allora, se pure concedessimo che questa condotta sia buona e niente affatto vergognosa e volessimo fissare per legge l'attuale stato di cose, dal punto di vista delle virtù che cosa ci guadagneremmo? Forse che nell'animo di chi cade vittima della seduzione si genererà l'attitudine al coraggio o in quella del seduttore qualche forma o idea di temperanza? E chi mai può dirsi convinto di una tale assurdità?

Invece, sarà vero proprio il contrario, e cioè che ognuno biasimerà le mollezze di chi soggiace ai piaceri *[E]* e non ha la forza di resistervi. E del resto, quale uomo non rinfaccerebbe a chi s'appresta a imitare una donna proprio questa sua affinità al modello? E chi oserebbe elevare a dignità di legge tali comportamenti? Direi nessuno che sappia veramente che cos'è una legge. Tuttavia, che prove abbiamo che ciò sia vero?

Ora, *[837 A]* se vogliamo mettere a fuoco con precisione questi temi non ci resta che investigare l'essenza dell'amicizia, del desiderio e dei cosiddetti amori. Ebbene, tali stati d'animo sono di due tipi e da questi due tipi deriva un terzo genere; solo che, essendo unico il nome che li riassume, ecco prendere forma ogni genere[335] di oscurità e di confusione.

CLINIA – Come?

ATENIESE – Da un certo punto di vista noi diciamo che, per talune sue proprietà, il simile attrae il simile e l'uguale l'uguale[336]; ma, da un altro punto di vista, noi possiamo anche sostenere che la povertà è attratta dalla ricchezza[337], pur se questa appartiene ad un genere opposto. Ora, l'amore non è altro che ciascuna di tali attrazioni portata all'eccesso. *[B]*

CLINIA – Esatto.

ATENIESE – L'attrazione che viene dai contrari è violenta e dirompente e, fra di noi, è raro vederla corrisposta. Quella, invece, che si genera dai simili è pacata e trova corrispondenza per tutta una vita.

Il genere misto dell'una e dell'altra, di primo acchito, non è facile da identificare. In particolare, non si capisce a che cosa miri chi accoglie in sé questo terzo genere d'amore, perché egli resta in sospeso, trascinato in due direzioni opposte, in quanto l'una attrazione lo spinge a cogliere il frutto della giovinezza e l'altra, invece, glielo vieta. *[C]*

L'amante del corpo e l'amante dell'anima

Da un lato avremo, dunque, chi è amante del corpo ed è affamato della sua fiorente giovinezza come di un frutto di stagione; costui si farà forza per saziarsene senza dare alcun valo-

re allo stato d'animo dell'amato. Dall'altro lato avremo invece chi non dà soverchio valore alla brama del corpo e per questo, pur ammirandolo, piuttosto che amandolo, con la sua anima desidera sinceramente un'altra anima, così da ritenere un mero atto di violenza il godimento che segue al rapporto fra due corpi, e invece da onorare e insieme rispettare la temperanza, il coraggio, la magnanimità e l'assennatezza, tanto che il suo ideale sarebbe quello di vivere sempre in castità *[D]* con un amico casto.

È appunto questo che nell'ordine abbiamo esposto come terzo: quella famosa terza forma di amore che nasce dall'unione delle altre due.

Essendo, dunque, i tipi d'amore né più né meno di quelli appena espressi, dovremo forse vietarli tutti per legge, onde evitare che si generino in noi, oppure – e non c'è dubbio che questo sia il partito migliore –, tenendo lontani gli altri due amori, dovremo lasciare libero accesso al nostro Stato solo all'amore della virtù che altro scopo non ha se non avvicinare il più possibile il giovane alla perfezione morale?

O che cos'altro dovremo dire, caro Megillo?

MEGILLO – Caro ospite, quello che hai appena detto su questi argomenti è veramente bello. *[E]*

ATENIESE – Amico mio, sembra proprio – e del resto non ne dubitavo – che io abbia incontrato la tua approvazione, e, pertanto, non vedo la necessità di analizzare la posizione della vostra legge su questa materia, dal momento che il mio discorso gode del tuo consenso. Più avanti cercherò di convincere di ciò anche Clinia, magari ricorrendo a qualche magia. Per ora mi accontento di quanto mi concedete, così da poter tornare senz'altro alla esposizione della legge.

MEGILLO – Hai davvero ragione.

La sacralità del divieto dell'incesto

ATENIESE – Per fissare la nostra legge *[838 A]*, in questo momento ho a disposizione un certo qual metodo che per certi aspetti è facile, per altri terribilmente difficile.

MEGILLO – Di quale tecnica parli?

ATENIESE – Noi tutti sappiamo che anche ai nostri giorni la maggior parte degli uomini, compresi pure quelli che non seguono le leggi, evita scrupolosamente i rapporti con certe persone, anche se avvenenti; e ciò di buon animo e niente affatto inconsapevolmente, anzi, assolutamente consci di quel che fanno.

MEGILLO – E quando mai si verifica quel che dici?

ATENIESE – Quando uno ha un fratello o una sorella di bell'aspetto. *[B]* In tali occasioni la stessa legge non scritta ci mette in guardia nella maniera più esplicita dal giacere con i nostri figli o figlie, sia in pubblico che di nascosto; direi di più, ci impedisce di toccarli in un qualsiasi altro modo che implichi un desiderio carnale, perché l'animo della gente di solito non è neppure sfiorato dal desiderio di siffatte relazioni sessuali.

MEGILLO – È proprio vero.

ATENIESE – Dobbiamo allora concludere che con le nostre poche parole siamo riusciti a spegnere tutti questi piaceri?

MEGILLO – Quali parole intendi?

ATENIESE – Quelle con cui abbiamo sostenuto che tali comportamenti non sono niente affatto pii, anzi sono empi, al colmo della vergogna. *[C]*

E vuoi saperne il motivo? Perché nessuno contesta questa valutazione, sì che ciascuno di noi, fin da bambino, sente sempre e dovunque ripetersi i medesimi principi, sia nelle commedie, sia anche, ribadite con particolare frequenza, nel tono serio delle tragedie.

In questi drammi, infatti, i vari

Tieste[338], Edipo[339] e Macareo[340], per il fatto di essersi uniti, sia pure a loro insaputa, con le proprie sorelle, una volta che vedono la verità, si infliggono da sé la pena capitale come punizione per questa colpa.

MEGILLO – È verissimo quello che affermi, *[D]* e cioè che la voce della tradizione è pressoché irresistibile, soprattutto quando non trova nessuno che in alcun modo osa fiatare contro la legge.

ATENIESE – Dunque, se quello che si è detto è ben fondato non deve essere difficile per un legislatore che voglia asservire proprio quella passione che più di ogni altra tende ad asservire gli uomini, scoprire in che modo può farlo: si tratta di confermare, conferendole un alone di sacralità, la voce di una tale tradizione agli occhi di ogni uomo, anzi agli occhi dell'intera collettività dei liberi, degli schiavi, delle donne e dei bambini, sì che per questa legge si trovi il più saldo fondamento. *[E]*

MEGILLO – Certamente, ma il problema sta nel convincere tutti a professare tali principi.

L'uso conforme a natura della sessualità e le sue origini sacre

ATENIESE – Giusta obiezione, e tuttavia proprio a questo mi riferivo quando dicevo di possedere un metodo per presentare una legge che costringa a un uso naturale della sessualità finalizzato alla riproduzione e quindi escludente i rapporti con gli uomini (e con ciò si vuole impedire, in prospettiva, l'estinzione del genere umano e la dispersione dello sperma fra pietre e sassi, *[839 A]* dove, non potendo radicare, esso non avrebbe mai la possibilità di sviluppare la sua naturale fecondità) e altresì escludente la possibilità che il proprio seme finisca in un qualsiasi grembo femminile, nel quale, magari, non si vorrebbe che si sviluppasse.

Se questa legge saprà durare nel tempo ed essere efficace così come lo è stata quella che ancor oggi ha potere sui rapporti fra genitori e figli, e se poi, come è giusto, riporterà la vittoria anche su tutti gli altri rapporti illeciti, non potrà venirne che un gran bene. E infatti, tanto per incominciare, essa è conforme a natura, e poi preserva dalle smanie e dalle follie erotiche, da ogni tipo di adulterio e ancora da tutte le forme di eccesso nel bere e nel mangiare, *[B]* unendo con vincolo d'amore ogni uomo alla propria legittima moglie. E molti altri potrebbero essere i vantaggi, se qualcuno davvero potesse avere padronanza di questa legge.

Non è escluso, però, che possa presentarsi a noi un uomo giovane ed esuberante, capace di produrre sperma in abbondanza, il quale, sentendo quale tipo di legge abbiamo in animo di proporre, riempiendo tutt'intorno di strepiti, ci assalirebbe rinfacciandoci l'insensatezza e l'inefficacia di una tal normativa. Del resto, è esattamente in previsione di un episodio di tal genere che prima[341] ho detto di possedere un metodo capace *[C]* di assicurare stabilità a questa legge, una volta sancita, e ho affermato che questo era, da un certo punto di vista, il più facile da attuare, da un altro, il più difficile. Infatti, non ci vuol molto a capire come e in che senso sia possibile mantenere questa legge: è sufficiente conferirle il carisma della sacralità, perché essa riesca ad avere presa su ogni anima e, facendo leva sul timore, a sottometterla pienamente alle leggi vigenti. Oggi, però, ci siamo spinti a tali eccessi, che neppure a queste condizioni la nostra legge potrebbe trovar attuazione: basti pensare che ai nostri tempi neanche si crede più alla possibilità che un'intera società *[D]* possa vivere perpe-

tuando la tradizione dei pasti in comune, quando poi l'esperienza sta a dimostrare che ciò da voi effettivamente avviene, anche se le vostre Città giudicano non conforme a natura l'ammettere le donne a siffatte consuetudini[342].

Eccola, finalmente, la causa che prima mi ha indotto a ritenere quasi impossibile il permanere in forma di leggi di queste due usanze: è la mancanza di fede, con tutta la sua forza.

MEGILLO – Dici bene.

Divieto dei rapporti prematrimoniali e fedeltà coniugale

ATENIESE – Se volete, potrei anche cercare di farvi un certo discorso che dimostra come l'impresa di cui parliamo non sia al di sopra delle possibilità umane, e anzi sia perfettamente realizzabile. Credo proprio che potrebbe convincervi.

CLINIA – Certo, lo vogliamo. *[E]*

ATENIESE – È più facile astenersi dai piaceri del sesso, attenendosi in questo campo alla legge con un comportamento moderato, avendo un corpo integro e ben in forma, oppure avendo un corpo fiacco?

CLINIA – Certamente è molto più facile con un corpo in perfetta forma.

ATENIESE – Ebbene, non è forse a noi tutti noto il modo in cui si allenava Icco di Taranto[343] *[840 A]* in vista delle gare olimpiche e delle altre gare? La tradizione vuole che questi, amante com'era della vittoria, avendo nell'animo non solo la tecnica della sua arte, ma anche il coraggio non disgiunto dalla temperanza, nella fase più delicata di tutto l'allenamento non sfiorava né donna né fanciullo. E ancora la medesima tradizione attribuisce lo stesso comportamento a Crisone[344], Astilo[345], Diopompo[346] e a moltissimi altri. E tieni conto, caro Clinia, che questi erano uomini mentalmente molto meno evoluti dei miei e dei tuoi concittadini *[B]* e quanto a vigore fisico erano assai esuberanti.

CLINIA – È vero quello che dici. Gli Antichi hanno effettivamente insistito molto su queste vicende degli atleti, presentandole come realmente accadute.

ATENIESE – E che? Quelli, per amore di una vittoria nella lotta e nella corsa o in qualche altra gara dello stesso tipo, hanno trovato la forza per rinunciare ad una esperienza generalmente ritenuta piacevole, e i nostri giovani non dovrebbero sapervi resistere, avendo a che fare con una vittoria di ben altro valore, tanto più se noi gliela dipingeremo come la migliore, a partire dalle favole dell'infanzia *[C]* e poi, via via, nei discorsi, nei canti, fino al punto, si spera, da ammaliarli?

CLINIA – Di quale vittoria parli?

ATENIESE – Della vittoria sui piaceri che se uno riuscirà a conquistare avrà vita felice, altrimenti cadrà nella condizione opposta. Ma, oltre a ciò, non credi che il timore dell'assoluta empietà di quelle azioni potrebbe dare ai nostri giovani la forza di dominare quelle tentazioni che altri, pur inferiori a loro, hanno saputo dominare?

CLINIA – È probabile.

ATENIESE – E allora, dal momento che ci siamo spinti tanto oltre nella illustrazione di questa normativa *[D]* e ci siamo incagliati in problemi esclusivamente dovuti alla malvagità della maggior parte degli uomini, affermo che la nostra esposizione della legge deve senz'altro riprendere il suo corso nella stessa direzione di prima, proclamando apertamente che i nostri cittadini non possono essere inferiori ai semplici uccelli o alla gran massa degli animali che vivendo sin dalla nascita in grosse aggregazioni fino alla maturità sessuale si mantengono puri ed illibati, e solo quando

è giunta quell'età, il maschio si unisce per amore con la propria femmina e la femmina col proprio maschio. E da questo momento, per tutto il resto del tempo essi condurranno una vita santa e morigerata, *[E]* restando fedeli ai patti coniugali originariamente stipulati. Ecco, i nostri cittadini dovrebbero essere migliori di questi animali.

Una legge di compromesso sulla morale sessuale

Però, se essi si lasciano fuorviare dagli altri Greci e dalla maggior parte dei barbari, vedendo di persona o sentendosi dire che presso di loro Afrodite – la cosiddetta dea «a cui non si comanda» – ha un incontrastato potere, e per questo non riescono più a resisterle, allora bisogna che i Custodi, assunto il ruolo di legislatori, mettano in vigore una seconda legge nel loro interesse. *[841 A]*

CLINIA – E quale legge consigli loro di istituire nel caso che quella ora vigente venga elusa?

ATENIESE – Ma è chiaro, Clinia, la legge che nell'ordine viene al secondo posto, dopo di questa.

CLINIA – Di che si tratta?

ATENIESE – È possibile progressivamente indebolire per mancanza di esercizio la virulenza dei piaceri, deviando per mezzo di duri esercizi il flusso che alimenta quella forza verso altre parti del corpo.

Questo risultato sarebbe senz'altro a portata di mano, se non ci fosse una totale rilassatezza di costumi nella fruizione dei piaceri sessuali. Però, se i nostri cittadini, *[B]* tenuti a freno dal senso del pudore, riuscissero a diradare l'uso di tali piaceri, certo il loro potere si attenuerebbe, in ragione del diradarsi del loro godimento.

Si dovrà allora ritenere lecite siffatte relazioni quando sono nascoste, in modo tale che questa regola assuma il carattere vincolante di una legge non codificata, ma consuetudinaria. All'opposto, il compiere le medesime azioni in pubblico è da ritenersi un illecito, senza che con ciò si voglia escludere totalmente la possibilità di compierle. Ecco dunque fondato nella nostra legislazione un bene e un male di seconda qualità, corrispondente a una moralità di grado inferiore, di modo che gli animi di natura corrotta – quelli che siamo soliti chiamare *[C]* «inferiori a se stessi»[347] –, costituendo un unico genere, possano essere stretti d'assedio da tre altri generi che li costringano a non violare la legge.

CLINIA – E quali sarebbero?

ATENIESE – Il genere di quelli che sono devoti agli dèi, di quelli che hanno il senso dell'onore, e, infine, di chi ha il desiderio; non, però, il desiderio rivolto ai corpi, ma quello indirizzato all'anima, quand'essa si dispone in nobili atteggiamenti.

Probabilmente, queste cose che esponiamo come in un mito non sono che pie aspirazioni, ma se si riuscisse a calarle nel reale, produrrebbero in tutti gli Stati condizioni di assoluta perfezione. E forse, a dio piacendo, *[D]* noi potremmo costringere ciò che riguarda l'amore nei seguenti due casi.

O a tutti è vietato toccare una persona onorata e libera, a meno che non si tratti della sua legittima sposa (risulta così proibita l'illegittima dispersione dello sperma in un rapporto irregolare con le concubine o nei rapporti infecondi e contro natura con altri uomini[348]); oppure, ribadendo la totale illiceità dei rapporti fra maschi, per quanto riguarda la relazione con le donne, si farà chiaramente e legalmente valere quella disposizione che priva di ogni onorificenza di Stato – in pratica riducendo alla condizione di straniero, a tutti gli effetti – chi, *[E]* non riuscendo a celare il fatto a chiunque, uomo o donna che sia, giaccia con un'altra donna

non compresa fra quelle che sono entrate nella sua casa con la benedizione degli dèi e in seguito a sacre nozze, vuoi che si tratti di donne che si offrono per denaro, vuoi che si tratti di donne che si rendono disponibili per altri motivi. Ecco dunque la normativa – e non importa se la si voglia articolare in una sola legge oppure in due – che riguarda i piaceri del sesso *[842 A]* e tutte le forme di amore, quante sono quelle che, sull'onda del desiderio, spingono noi uomini a unirci, talvolta in modo lecito, tal altra illecito.

MEGILLO – A tali condizioni, caro ospite, io accetterei ben volentieri questa tua legge. Quanto a Clinia, dica lui stesso che cosa ne pensa.

CLINIA – Seguirò il tuo consiglio, Megillo, solo quando riterrò che sia giunto il momento opportuno. Intanto, diamo via libera all'ospite, perché proceda nella esposizione della legge.

MEGILLO – Va bene. *[B]*

Le leggi sull'agricoltura

Le leggi sui confini

ATENIESE – Ecco allora che, passo dopo passo siamo quasi giunti all'istituzione dei pasti in comune, i quali se da ogni altra parte sono mal visti, a Creta nessuno li vorrebbe in forma diversa da quella che effettivamente hanno. Rimane però aperto il problema del modo in cui devono essere allestiti, se come si fa da queste parti, o come a Sparta, a meno che non esista addirittura un terzo genere di pasti in comune ancor migliore di questi due. Tuttavia, per quanto questo non mi sembri poi così difficile da scoprire, non penso neppure che, una volta scoperto, possa procurare grandi vantaggi, perché, tutto sommato, anche oggi i pasti in comune sono ben organizzati *[C]*.

Al problema delle mense in comune segue quello dei mezzi di sussistenza, e del modo in cui questi ultimi devono collegarsi ai primi.

Negli altri Stati le fonti di sostentamento sono assai più differenziate e varie: direi almeno due volte più numerose di quelle che noi abbiamo a disposizione. Infatti, mentre la maggior parte dei Greci può trarre alimento sia dai prodotti della terra, che dal mare, i nostri cittadini possono nutrirsi solo dei frutti della terra. Ma dal punto di vista del legislatore ciò facilita le cose, in quanto *[D]* gli basta stabilire, non dico la metà delle leggi, ma molte di meno: in pratica solo quelle che sono strettamente indicate per uomini liberi. A conti fatti, il legislatore del nostro Stato risulta sgravato di tutta la normativa inerente agli armatori, ai commercianti, ai trafficanti, agli albergatori, agli appaltatori, ai minatori, agli usurai che vivono degli interessi, e degli interessi sugli interessi, nonché a tutta l'altra gente della medesima risma.

Ebbene, tutti questi egli li saluta e riserva la sua opera per i contadini, i pastori, gli apicultori, i guardiani dei poderi, gli artigiani che producono gli strumenti di lavoro, togliendo naturalmente *[E]* quella parte fondamentale della legislazione riguardante i matrimoni, la procreazione e l'educazione dei figli, nonché l'articolazione dei poteri dello Stato, la quale è già stata definita in precedenza. Ora, in pratica, resta solo da affrontare la normativa relativa ai cittadini che producono il cibo e a quelli che si dedicano ad attività collaterali.

Il primo capitolo sarà riservato a quelle che potremmo chiamare «norme per l'agricoltura». Qui la prima legge, quella di Zeus garante dei confini[349], recita così.

Nessuno sposti i confini di terra, né se il vicino di casa è un concittadino, e neppure, nel caso abiti presso i

confini di Stato, se è uno straniero. In ambedue i casi egli dovrà ritenere in cuor suo che un tal gesto equivarrebbe a muovere ciò che non può essere mosso. *[843 A]* Pertanto, chiunque deve essere disposto a sollevare la pietra più grossa che non sia pietra di confine, piuttosto che la piccola pietra che segna il confine fra la concordia e l'ostilità e che è resa sacra alla presenza degli dèi da un solenne giuramento. Del primo confine è garante Zeus protettore della tribù, del secondo Zeus protettore degli stranieri[350], e l'uno e l'altro, se vengono provocati reagiscono con le più micidiali delle guerre. Però, chi obbedisce alla legge va esente dai mali che colgono i trasgressori, mentre chi le disubbidisce è passibile di una duplice punizione; la prima, la più pesante, viene dagli dèi, la seconda è dalla stessa legge. *[B]*

Dunque, a nessuno sia lecito alterare di proposito i confini del campo del vicino; e se qualcuno li alterasse, chiunque potrebbe farsi delatore presso i contadini che a loro volta lo denuncerebbero in tribunale. E se qui fosse riconosciuto colpevole di un tale reato – ossia d'aver con l'inganno e con la violenza alterato la divisione della terra –, toccherà al tribunale fissare i caratteri della punizione e l'ammontare della pena pecuniaria che dovrà pagare chi perde la causa.

Ma, a parte questi reati, c'è poi tutta una serie di dispetti e ripicche, che pur essendo di per sé piccole cose, per il fatto stesso di verificarsi di frequente, producono una montagna di odio, *[C]* rendendo problematica e assai difficile la vicinanza. Per tale motivo bisogna prestare la massima attenzione a che nessuno faccia nulla che possa irritare il vicino, in particolare sempre guardandosi da ogni forma di sconfinamento nel lavoro dei campi, perché, se il recar danno non è affatto difficile, ma è alla portata di ognuno, il fare cose utili non è per nulla alla portata di tutti.

Pertanto, chiunque, varcando i confini, sfrutta il campo del vicino, dovrà risarcire il danno, pagando il doppio del suo valore alla parte lesa, *[D]* a titolo di salutare espiazione della propria inciviltà e prepotenza.

In tutta questa materia e in materie affini, l'istruttoria, il giudizio e la fissazione della pena toccano agli agronomi; però, nei casi più gravi, come sopra si è detto[351], spettano all'intera giuria dei magistrati preposti alla dodicesima parte del territorio, mentre nei casi meno gravi ai comandanti di quel presidio.

Casi di sconfinamento e di danni arrecati al vicino

E se uno porta a pascolare il suo gregge fuori dal proprio terreno sono ancora questi magistrati a esprimere la sentenza e a comminare la pena in seguito alla valutazione dei danni.

Allo stesso modo, sarà tenuto a rifondere il danno chi, facendo leva su certi gusti delle api, s'appropria degli sciami altrui, *[E]* impossessandosene grazie al richiamo dei suoni metallici.

Ancora, se un contadino, bruciando un bosco non si preoccupa dei beni del vicino, dovrà versare l'ammenda stabilita dai magistrati.

Un caso analogo è quello di chi, piantando alberi, non tiene la distanza regolamentare dal terreno del confinante; ma su questa materia già esiste una normativa sufficientemente estesa, fissata da uno stuolo di legislatori alle cui leggi si può benissimo ricorrere, senza aver la pretesa che il maggior artefice dell'ordine costituzionale si metta a codificare tutti i particolari, numerosi e di scarso valore, che possono essere disciplinati da un qualsiasi magistrato dotato del potere di legiferare. *[844 A]*

Norme sull'uso delle acque

E siccome anche sul regime delle acque si possono trovare leggi vetuste, ma ancora utili per gli agricoltori, direi che non è il caso di travasarle nei nostri discorsi. Pertanto, chi vuole irrigare il suo terreno lo faccia pure, derivando l'acqua dall'origine, cioè dalle fonti comuni, e non incrociando i canali di superficie di qualche altro privato. Per il resto incanali l'acqua per dove vuole, purché non attraversi le abitazioni, alcuni templi sacri e monumenti, e purché non arrechi altri danni oltre a quelli imputabili ai lavori di canalizzazione. *[B]*

Se poi la connaturata aridità di un suolo assorbe al suo interno le falde d'acqua provenienti dalla terra e dal cielo, sì che venga a mancare la necessaria quantità di acqua potabile, si scavi nel proprio territorio fino a raggiungere gli strati impermeabili. Ma se anche a quella profondità non si dovesse trovare acqua, allora sarà concesso di attingere dalla fonte del vicino quanto è necessario a ciascun membro della famiglia.

Però, posto che anche i confinanti siano ridotti allo stretto necessario, il nostro cittadino, fattasi stabilire dagli agronomi[352] la razione che gli spetta, quotidianamente la preleverà, condividendo così l'acqua dei vicini. *[C]*

E se, a proposito delle acque piovane, un contadino che abbia il terreno a valle, per aver ostruito le vie di scorrimento, arreca danno a chi ha il terreno a monte o a fianco del suo; oppure, al contrario, se quello a monte lascia defluire senza argini le acque, danneggiando quello più in basso, e su questa vicenda essi non vogliono trovare un accordo, allora chiunque può richiedere l'intervento dell'astinomo[353], se i fatti si sono svolti in Città e dell'agronomo, se si sono svolti in campagna: e siano questi magistrati a decidere ciò che ciascun contendente deve fare.

Chi non sottostà a questa decisione deve rendere conto del suo comportamento astioso, *[D]* tipico di un animo litigioso e, per non aver obbedito ai giudici, sia costretto a versare alla parte lesa un risarcimento doppio del dovuto.

Norme sul consumo e sulla proprietà dei frutti

L'uso collettivo di tutti i frutti d'autunno deve essere regolato nel modo seguente. La dea[354], per quanto la riguarda, ci ha generosamente messo a disposizione due generi di doni: l'uno è la festa di Dioniso che non può essere conservata, l'altro, invece, è fatto apposta per essere conservato[355]. Ecco dunque la legge stabilita per i frutti autunnali. Chi ha assaggiato frutti selvatici, uva *[E]* o fichi, prima del tempo giusto per la raccolta, coincidente con l'apparizione all'orizzonte della stella Arturo[356], sia che questi provengano dal suo terreno o dal terreno altrui, è tenuto a versare a Dioniso cinquanta dracme, se ha raccolto dal suo campo, una mina se ha preso dai vicini e due frazioni di mina, se ha preso da altri. Inoltre, il cittadino che voglia raccogliere l'uva e i fichi cosiddetti «nobili», se vuol prenderli dal suo terreno, lo faccia pure come e quando vuole. Ma se prende dal campo altrui senza autorizzazione, sia comunque punito nella misura anzidetta, appellandosi alla legge che impone di non cogliere ciò che non si è piantato. *[845 A]*

Se uno schiavo, senza averne avuto il permesso del padrone dei campi, tocca qualcuno di questi frutti, sia punito con tanti colpi di frusta quanti sono gli acini d'uva e i fichi che ha preso. Lo straniero con diritto di residenza, se vuole, può cogliere frutta «nobile», purché la paghi. Invece, lo straniero di passaggio che cammin

facendo desideri assaggiare della frutta, prenda pure, se lo gradisce, di quella «nobile» per sé e per uno del suo seguito. In questo caso non dovrà pagare nulla, in quanto ciò che riceve è un dono dovuto all'ospite. *[B]* La legge, invece, vieta che gli stranieri dividano con noi la frutta cosiddetta «selvatica» e altri prodotti affini. Ora se qualche straniero, libero o schiavo, non conoscendo questa particolare legge, ne coglie, se è un servo, verrà punito a colpi di frusta, se è un libero verrà rilasciato dopo essere stato ammonito e informato del fatto che egli può cogliere, dell'altra frutta, solo quella che non serve avere per la conservazione dell'uva passa, del vino e dei fichi secchi.

Per quanto concerne pere, mele, melograni e ogni *[C]* altra frutta simile, non sia ritenuto vergognoso rubarla di nascosto, ma qualora uno sia colto sul fatto, se ha meno di trent'anni, venga battuto e rilasciato senza ferite, tenendo conto che delle percosse, benché libero cittadino[357], non potrà chiedere soddisfazione alla legge.

Lo straniero può fruire di questa frutta nella stessa misura in cui fruiva di quella autunnale. Se a prendere tali frutti è una persona di età superiore ai trent'anni, che li mangia sul posto senza portar via nulla, costui godrà del medesimo trattamento dello straniero; ma se non ottempera *[D]* alla legge correrà il rischio di essere escluso da ogni gara di virtù, perché chiunque, all'occasione, potrebbe ricordare questi precedenti alla commissione giudicatrice.

Provvedimenti contro l'inquinamento delle acque e i trasporti abusivi

Per rendere produttivi gli orti, l'acqua è senz'altro la sostanza più utile, però è un elemento facilmente deteriorabile, perché, se non è facile adulterare, o stornare, o rubare gli altri elementi che concorrono allo sviluppo dei germogli – e cioè la terra, il sole e i venti –, l'acqua è invece, per sua natura esposta a tutti questi rischi *[E]* e perciò ha bisogno di essere tutelata per legge. Questa appunto sia la normativa che la riguarda.

Chi premeditatamente inquina l'acqua degli altri, sia quella di fonte che quella di raccolta, ricorrendo a veleni, oppure la ruba con scavi abusivi è chiamato a rispondere di questi suoi atti davanti agli astinomi dalla parte lesa, la quale notificherà per iscritto l'ammontare del danno. E se qualcuno venga riconosciuto colpevole del reato di avvelenamento delle acque, questi, oltre a pagare l'ammenda, sia obbligato a purificare le fonti e i serbatoi secondo le norme rigorosamente stabilite dagli interpreti[358], a seconda dei casi e di chi è coinvolto.

Per quanto concerne l'ammasso della frutta di stagione, ciascuno se vuole abbia la possibilità *[846 A]* di trasportare dovunque la sua merce, purché non rechi danno ad alcuno, oppure egli stesso non tragga un profitto tre volte superiore alla perdita subita dal vicino. La determinazione di questa perdita spetta ai magistrati e così pure tocca a loro la valutazione di tutti i danni che, consapevolmente, con la violenza o con l'inganno, qualcuno, per procurarsi dei vantaggi, può aver arrecato ad un altro, o a qualcuno dei suoi beni.

Una volta che il danneggiato ha esposto i fatti ai magistrati, questi condanneranno al risarcimento del danno fino all'ammontare di tre mine.

Se, però, il motivo della lite fra le due parti supera questa cifra, perché si possa giungere alla punizione del colpevole, bisogna portare la causa *[B]* dinanzi ai tribunali ordinari.

Responsabilità dei magistrati

Se qualcuno dei magistrati sembra comminar pene con animo prevenuto sia obbligato a rifondere al danneggiato il doppio di quello che ha pagato e, d'altra parte, chiunque lo voglia può denunciare ai tribunali ordinari le ingiustizie dei magistati in ciascun processo.

La decisione delle pene richiede una casistica ampia e quanto mai minuziosa, infatti essa riguarda sia le querele di parte, che le citazioni in giudizio, *[C]* che le convocazioni dei testimoni (e qui in particolare bisogna decidere se i testimoni devono essere due o un qualche altro numero), nonché tutte le incombenze procedurali dello stesso genere. Ciò implica, pertanto, che una tale materia non può essere lasciata senza regolamento, anche se quest'ultima non è di competenza di un legislatore anziano. Ci sono per questo compito i giudici novelli, i quali possono prendere come riferimento la legislazione precedente. Costoro riproducano nel piccolo ciò che gli altri hanno realizzato nel grande, e si facciano la loro esperienza, usando necessariamente di quelle leggi, finché tutto l'insieme non sembri assumere una configurazione soddisfacente.

Allora i termini di legge verranno definitivamente fissati e si potrà, nella vita quotidiana, fare riferimento ad essi, in quanto dotati di misura. *[D]*

Leggi sull'attività economica

Nessuno può esercitare più di una professione

Per quel che riguarda gli altri artigiani ci si comporti nel modo seguente. Innanzi tutto nessun nativo del luogo si sobbarchi la fatica di una professione artigianale e lo stesso valga per i suoi domestici. Infatti, l'uomo che in quanto cittadino si fa carico della salvaguardia dell'ordine pubblico dello Stato, deve di per sé possedere una considerevole abilità che abbisogna di molto esercizio e di altrettanta competenza, al punto che non gli sarebbe comunque possibile esercitarla nei ritagli di tempo. E d'altra parte, non credo ci sia natura umana che sia in grado di dedicarsi con uguale serietà a due attività o a due arti, *[E]* oppure che possa praticarne una e ad un tempo sovrintendere ad un altro che fa altrettanto.

Dunque, nella nostra Città deve essere fatta salva soprattutto questa condizione: nessun fabbro faccia anche il falegname, e se la sua arte consiste nel lavorare il legno, che eserciti quella e non si metta a guidare altri che lavorano da fabbri; soprattutto non adduca il pretesto che, avendo molti servi alle sue dipendenze, è logico preoccuparsi più *[847 A]* di questi che non della sua arte, perché da loro trae maggior profitto. Invece, nel nostro Stato ognuno sarà tenuto ad occuparsi di una sola arte, e con essa dovrà guadagnarsi il necessario per vivere.

Gli astinomi si assumeranno l'incarico di far rispettare questa legge. Il cittadino del posto che tende a curare il proprio mestiere più che non la virtù sia punito con una pubblica ammonizione e con la privazione degli onori, finché non si sia riportato sulla retta via. Se invece è uno straniero a praticare due mestieri, sia passibile di carcere e di pene pecuniarie *[B]* fino a rischiare l'espulsione dallo Stato: in tal modo lo si costringerà a mantenere la sua unità e non a dividersi in mille.

Norme sulle importazioni ed esportazioni

Per quanto riguarda le tariffe degli artigiani e i contratti di lavoro, posto il caso di danni arrecati o subiti fino

all'ammontare di cinquanta dracme, il tribunale competente sarà quello degli astinomi; per cifre superiori giudicheranno i tribunali ordinari, secondo la legge.

Non ci sarà nel nostro Stato alcuna imposta sulle esportazioni o importazioni. Nessuno, salvo in caso di necessità, importi incenso, o analoghe essenze esotiche destinate *[C]* al culto degli dèi; oppure porpore, o altre tinture che non siano di produzione locale, o anche sostanze di importazione necessarie ad alcuni tipi di lavorazione. Per altro verso, neppure sia lecito esportare ciò che è una risorsa necessaria al paese. La sovrintendenza e la direzione di queste attività tocca ai Custodi delle leggi; non, però, ai cinque più anziani, ma ai dodici che seguono per età[359]. *[D]*

Per quanto concerne le armi e tutti gli altri strumenti di guerra, se ci fosse la necessità di una qualche tecnica di importazione, o di piante, o di strumenti metallici, o di particolari fibre per legare, o di animali che, appunto, possano avere un impiego bellico, siano i generali di cavalleria e gli strateghi[360] a decidere della loro importazione o esportazione. E siccome è lo Stato il soggetto che ad un tempo dà e riceve, toccherà ancora ai Custodi delle leggi approntare una normativa efficace ed adatta allo scopo, facendo salvo il principio che di questi beni, come di tutti gli altri, sarà vietato il commercio a scopo di lucro *[E]* su tutto il territorio del paese e anche nella nostra Città.

La distribuzione delle risorse

Per quanto riguarda i problemi dell'approvvigionamento e della distribuzione delle risorse del paese, sembra che un modello analogo alla legge cretese sia quello che fa al caso nostro. Bisogna che tutti i prodotti della regione vengano divisi in dodici parti, in vista del loro consumo. Ogni dodicesima parte – ad esempio, di frumento, di orzo, o di tutti gli altri frutti di stagione *[848 A]* che, appunto, devono essere divisi secondo lo stesso rapporto, nonché degli animali di ogni specie che siano commerciabili in ciascuna parte dello Stato – sia divisa, in proporzione, per tre: una parte andrà ai liberi cittadini, una ai loro servi, la terza sarà riservata agli artigiani e, in generale, agli stranieri, tanto gli immigrati residenti, i quali hanno bisogno del necessario per vivere, tanto quelli che a seconda dei casi approdano nel nostro Stato per trattare affari coi privati o con l'amministrazione pubblica.

Fra tutti i generi di prima necessità, questa terza parte della divisione sarà la sola a essere immessa nel mercato: delle altre due, invece nessuna ha l'obbligo di essere venduta. *[B]*

Ebbene, come possiamo spartire adeguatamente queste risorse? In primo luogo è evidente che la divisione sarà per certi aspetti in parti uguali, e per altri in parti disuguali.

CLINIA – Ma che cosa dici?

ATENIESE – Che la terra necessariamente fa nascere e crescere ciascuno di questi prodotti, talora di qualità migliore e talora peggiore.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Orbene, anche da questo punto di vista, nessuna delle tre parti deve avere qualcosa in più, né la parte assegnata ai padroni, né quella assegnata ai servi e neppure quella degli stranieri; invece, la divisione sia in ogni caso uniforme, distribuendo *[C]* a tutti prodotti di uguale qualità. Ciascun cittadino che ha preso due parti sia padrone di suddividerle fra i servi e le persone libere nella qualità e quantità che preferisce. L'eccedenza sarà ulteriormente distribuita secondo precisi parametri quantitativi, cioè procedendo alla divisione solo dopo

aver preso il numero di tutti gli animali che si cibano di prodotti della terra.

Struttura dei villaggi rurali

Dopo che ciò è stato fatto, bisogna dire che le abitazioni dei contadini devono essere separate. Questo è l'ordine che le riguarda. Ci devono essere dodici villaggi, ciascuno al centro di ognuna delle dodici parti. *[D]* In ogni villaggio, in primo luogo, bisogna scegliere il posto per la piazza del mercato e per i templi degli dèi e dei demoni subordinati agli dèi, sia che si tratti di divinità locali dei Magneti, sia di costruzioni sacre agli altri dèi la cui memoria è giunta fino a noi. Ad essi bisogna rendere gli stessi onori che gli uomini di un tempo loro riservavano. Dovunque, poi, dovranno essere innalzati templi ad Estia, a Zeus, ad Atena e agli altri dèi che sono patroni di ciascuna delle dodici parti.

Dal punto di vista urbanistico, il nucleo centrale della Città si colloca proprio intorno *[E]* a questi luoghi santi, dove il terreno è più elevato; qui trovano alloggio le guardie in una postazione il più possibile fortificata. Tutto il resto del territorio sia ben fornito di artigiani divisi in tredici gruppi. Tuttavia, uno di questi, quello che ha sede in Città, sarà diviso, appunto come la Città nel suo complesso, in dodici parti dislocate nella cintura esterna. Ogni villaggio, inoltre, ospiterà quelle categorie artigianali che lavorano per l'agricoltura. A sovrintendere tutta questa organizzazione penseranno gli agronomi-capo[361], i quali fisseranno il numero e il tipo di artigiani di cui ciascuna zona ha bisogno e stabiliranno anche dove dovranno risiedere, affinché non intralcino il lavoro dei contadini ed anzi lo agevolino il più possibile. *[849 A]* I magistrati che ricoprono la carica di astinomi[362] si occupino, come hanno sempre fatto, degli artigiani residenti in Città, secondo la stessa normativa.

Norme sull'attività mercantile

Gli agoranomi[363] sono i magistrati a cui spetta la sovrintendenza di tutto quanto avviene nella piazza del mercato. La loro preoccupazione primaria sarà quella di sorvegliare i templi che si affacciano sulla piazza, affinché nessuno manchi loro di rispetto. In secondo luogo sorveglieranno gli affari della gente, ponendosi come arbitri dei comportamenti temperanti e violenti e come dispensatori di punizioni verso chi si merita un castigo.

Per quanto riguarda la merce di scambio, e soprattutto quella che, come si è stabilito, può essere venduta dai cittadini agli stranieri, il loro compito consiste nel vedere se ogni transazione avviene secondo la legge. *[B]*

Ed ecco la normativa specifica per ogni caso.

Il primo giorno del mese i commessi – che, peraltro, possono essere sia stranieri che servi, purché abbiano la delega dai cittadini – portino al mercato quella parte delle derrate che è destinata agli stranieri, incominciando dalla dodicesima parte del frumento. In questo primo giorno di mercato lo straniero farà la scorta di grano e di granaglie per tutto il mese. Al dieci di ogni mese si effettuerà la vendita e la compera delle derrate liquide, anche qui per il fabbisogno di tutto il mese. *[C]*

Il ventitré del mese è riservato al mercato degli animali – il quale avviene secondo la disponibilità di chi vende e il bisogno di chi compra –, delle attrezzature e di tutti i beni di consumo utili agli agricoltori, come ad esempio abiti di ogni genere, tessuti, lane, e simili; tutti oggetti che gli acquirenti stranieri sono costretti a comprare da altri.

Per quanto riguarda la vendita di questi beni, o dell'orzo o del grano

ridotti in farina, oppure di ogni altro tipo di alimento, è fatto esplicito divieto a chiunque di vendere ai cittadini o ai loro servi *[D]* o di comprare da essi. Invece, allo straniero è permesso vendere agli artigiani e ai loro servi nei mercati che sono loro riservati: egli, cioè, può vendere scambiando vino con grano, in quel modo che di solito si chiama commercio al minuto.

I macellai possono offrire i loro pezzi di carne solo agli stranieri, agli artigiani e ai loro servi. Lo straniero che lo desideri, tutti i giorni può comprare grandi quantità di legna da ardere di ogni tipo dai commessi incaricati della vendita nelle campagne, e può a sua volta venderne agli stranieri, quanta e quando vuole. *[E]*

Tutti gli altri beni ed oggetti di necessità comune, per essere venduti siano portati nella pubblica piazza, ciascuno al suo posto, nel luogo assegnato dai Custodi delle leggi e dagli agoranomi, di concerto con gli astinomi. Solo in questi spazi può avvenire lo scambio delle merci, ma nessuno può vendere ad un altro a credito.

Chi cede la merce sulla fiducia, sia che riceva il dovuto, sia che no, si metta pure il cuore in pace, perché su questi tipi di transazione non c'è alcuna garanzia di legge. *[850 A]*

Per quanto riguarda la compravendita in quantità o a prezzi maggiori di quelli consentiti dalla legge[364] – la quale, peraltro, si sarà preoccupata di fissare le tariffe minime e massime, fuori dalle quali nessuno dei due scambi può farsi – l'eccedenza sia subito trascritta nei registri di contabilità dei Custodi, invece la parte in difetto sia cancellata.

Lo stesso vale per gli stranieri residenti, per quanto concerne la registrazione dei loro beni.

Norme sul soggiorno degli stranieri

Alle condizioni suddette ognuno può venire a stabilirsi nel nostro Stato, in quanto avrà il permesso di residenza chiunque *[B]* abbia la volontà e la possibilità di trasferirsi, sia in possesso di un mestiere, e resti per non più di vent'anni dal momento in cui è iscritto. Queste persone non saranno tenute a pagare alcuna tassa di soggiorno, neppure minima: dovranno solo il contributo consistente in una condotta morigerata.

Neppure essi sono obbligati a versare qualche altra imposta sulle operazioni di compravendita. Allo scadere del tempo concesso, costoro, presi i propri averi, dovranno andarsene. Se però, in questi vent'anni a qualcuno è capitato di aver acquisito giusta fama per un qualche importante servizio reso alla Città e crede di poter convincere il Consiglio e l'Assemblea d'essere meritevole di un prolungamento *[C]* ufficiale del suo soggiorno, se non addirittura di un permesso di residenza perpetuo, si presenti pure agli organi dello Stato e cerchi di persuaderli; dopo di che la decisione presa risulta definitiva.

Per i figli degli stranieri residenti che siano artigiani ed abbiano compiuto quindici anni, il tempo del soggiorno decorre, appunto dal quindicesimo anno. Trascorso questo, rimasti presso di noi per vent'anni, vadano dove vogliono.

Se invece preferiscono rimanere ancora, rimangano pure, a condizione, però, che convincano gli organi dello Stato, esattamente come li convinsero i loro padri. Chi è in procinto di lasciare il paese, *[D]* prima di andarsene, provveda a cancellare tutti i dati personali che i magistrati in precedenza avevano trascritto sui registri a suo nome.

LIBRO NONO

I reati contro la divinità

Il saccheggio dei templi

[Steph., II, p. 853 A]

ATENIESE – A questo punto della trattazione, se si volesse rispettare l'ordine naturale proprio della nostra struttura giuridica, dovremmo trattare dei procedimenti giudiziari che logicamente seguono al complesso delle azioni sopra menzionate. Degli oggetti di tali processi in parte si è già detto parlando dell'agricoltura e delle attività connesse[365], eppure la parte più cospicua deve ancora essere trattata in dettaglio, precisando quale pena è comminata in ciascun caso e da quali giudici. *[B]* È precisamente del primo aspetto che ora intendiamo parlare; dopo tratteremo dell'altro.

CLINIA – Va bene.

ATENIESE – In un certo senso ci sarebbe da vergognarsi a stabilire tutte quelle leggi che ci accingiamo a porre in uno Stato come il nostro, il quale, per nostra stessa ammissione, è costruito alla perfezione e formato con assoluta precisione per realizzare la virtù. E l'ammettere che in una Città siffatta ci sia qualcuno che partecipa, come nelle altre[400], delle più infamanti bassezze, sì da costringerci a far leggi di carattere preventivo ed atte a scoraggiare quei malintenzionati, *[C]* a stabilire norme per sventarne i piani o per perseguirli quando abbiano già commesso i loro crimini, direi di più, la stessa possibilità che si trovi gente di tal risma è, lo ribadisco, in un certo qual modo, motivo di vergogna.

Siccome, però, noi non siamo fortunati come gli antichi legislatori, i quali, stando a quanto ancor oggi si racconta, facevano leggi per eroi di discendenza divina – del resto, loro stessi erano figli di dèi e legiferavano per altri che vantavano le medesime origini –, ma siamo uomini, e le leggi che ora facciamo sono dirette alla semenza degli uomini, non prendetevela con noi *[D]* se temiamo che qualcuno dei nostri cittadini possa nascere duro come un pezzo di corno, di struttura così compatta da non poter neppure essere fuso. In verità, costoro si comportano come certi semi resistenti alle fiamme, in quanto sarebbero refrattari alle leggi anche se esse avessero la forza del fuoco.

Per tali motivi, sia pure contro voglia, comincerei dalla legge che riguarda il saccheggio dei templi, posto che ci sia qualcuno che abbia il coraggio di far ciò. Però, non oso pensare, né c'è alcun elemento che lo faccia presumere, che un cittadino di quelli che hanno goduto della giusta educazione possa mai contrarre una tale malattia; al massimo, il responsabile di questi gesti potrà essere un domestico o un qualche straniero, o un servo di stranieri.

Comunque, avendo di mira soprattutto tali individui, ma anche *[854 A]* la connaturata fragilità del genere umano in tutti i suoi aspetti, esporrò la legge relativa ai furti sacrileghi e ai crimini di uguale natura, i quali sono difficili da curare, per non dire incurabili. A ciascuna di queste leggi farò precedere, secondo il metodo concordato in precedenza[366], un brevissimo proemio.

Ad un siffatto soggetto che un istinto maligno – una specie di osses-

sione che di giorno lo istiga, di notte gli toglie il sonno – trascina al furto sacrilego rivolgerei queste parole con tono di esortazione: *[B]* «Caro mio, quello che ora ti spinge, indirizzandoti verso il furto sacrilego non è un male umano, né tanto meno divino: è come un assillo che ti porti dentro dalla nascita e che deriva da colpe antiche, dagli uomini lasciate senza espiazione. Te lo porti in giro con conseguenze funeste e per questo da esso ti devi difendere con tutte le forze. Impara dunque come cautelarti. Quando ti assalga qualcuna di queste tentazioni, va' in cerca di riti espiatori, recati a pregare ai templi dedicati agli dèi purificatori, corri a frequentare gli uomini che presso di voi godono fama di virtuosi. *[C]* Da' loro retta, tu stesso sforzati di ripetere che è un dovere per ogni uomo onorare le cose belle e buone. Fuggi senza esitazione dalla compagnia dei malvagi. E se vedi che, facendo ciò, la malattia ti lascia respiro, rallegrati, altrimenti, ritenendo meglio morire, lascia questa vita».

La pena per i ladri sacrileghi

Questo è il tipo di proemio che noi dedichiamo a quanti meditano in cuor loro progetti empi e socialmente pericolosi. E per chi si farà convincere da esso la legge dovrà tacere, ma per chi non si farà persuadere, in aggiunta al proemio dovremo cantare con forza queste parole: *[D]*

«Chi è colto nell'atto di compiere un furto sacrilego, se schiavo o straniero sia marchiato sulle mani e sul volto con un segno che ricordi il suo delitto, e sia anche frustato quanto vogliono i giudici; sia infine buttato fuori dai confini del paese senza neppure i vestiti».

C'è da sperare che dopo una simile punizione costui si ravveda e riacquisti il senno. In effetti, nessuna pena che sia inflitta secondo la legge ha per fine il male di chi la riceve, ma, in un certo senso si propone uno di questi due effetti: o rendere migliore chi la subisce, o, se non altro, renderlo meno malvagio[367]. *[E]* Se, invece, il responsabile di uno di questi terribili e gravissimi crimini rivolti contro gli dèi, i genitori, o lo Stato risulta essere un cittadino, il giudice dovrà ritenere quest'uomo alla stregua di un soggetto irrecuperabile. Infatti, non può non tener conto della circostanza che egli, nonostante l'educazione e la formazione che ha ricevuto fin da piccolo, s'è macchiato dei più gravi delitti. La pena per lui sarà la morte, che è ancora il minore dei mali; quanto agli altri, il fatto che egli sia giustiziato con ignominia e fatto sparire al di fuori dei confini dello Stato non potrà che essere *[855 A]* utile esempio[368].

Se poi i suoi figli e la sua discendenza sapranno prendere le distanze dal malcostume del padre, ciò sia loro ascritto a titolo di onore e di gloria, in quanto ci vuole un bel coraggio per fuggire dal male al bene.

In una forma di costituzione, la quale prevede che i terreni distribuiti per sorteggio rimangano sempre uguali di numero e di estensione, non sarebbe conveniente confiscare da parte dello Stato i beni di qualcuno di questi colpevoli. Per quanto riguarda le ammende, nel caso in cui i danni siano valutabili in soldi, *[B]* il loro ammontare deve mantenersi in certi limiti, e precisamente non deve superare quella somma che resta dopo aver pensato alla gestione di ciascun lotto assegnato.

I Custodi delle leggi sono tenuti a comunicare ogni volta ai giudici, con precisione, la situazione economica di ciascuno, desumendola dagli appositi registri, affinché nessuna delle terre distribuite resti incolta per mancanza di risorse.

E se uno fosse ritenuto passibile di

una multa superiore alle sue disponibilità, e nessuno dei suoi amici, nemmeno unendosi in una colletta, volesse versare a suo nome la cauzione, in modo da restituirlo alla libertà, lo si punisca esponendolo per lungo tempo in catene, o ricorrendo a qualche altra pena vergognosa. *[C]* In ogni caso, nessuno che abbia commesso un solo delitto potrà mai essere punito con la perdita totale della cittadinanza, neppure se si è rifugiato all'estero. Piuttosto, egli sia condannato a morte, o a giacere in catene, o a essere battuto, oppure a stare seduto, o in piedi, in posizioni indecorose, o ad essere esposto alle soglie dei templi, agli estremi confini del territorio; o anche potrà essere condannato ad una multa da versare secondo la procedura sopra illustrata.

Procedure per celebrare i processi

Nelle cause in cui è in gioco la pena capitale giudichino i Custodi delle leggi e una giuria dei magistrati in carica l'anno precedente, distintisi per meriti personali. *[D]*

Per quanto riguarda i preamboli procedurali, le citazioni, e tutti gli altri adempimenti di legge nel loro aspetto formale, sia ciò di competenza dei legislatori novelli: noi, invece ci occuperemo della normativa attinente al voto.

Il voto dovrà essere palese, ma prima di giungere ad esso i giudici dovranno disporsi di fronte all'accusatore e all'accusato, l'uno vicino all'altro, a cominciare dal più anziano; i cittadini che abbiano tempo libero, è bene che assistano con attenzione a questi processi.

Ognuna delle parti avrà diritto ad un solo intervento: *[E]* parlerà per primo l'accusatore e poi l'accusato. Dopo i discorsi di questi il giudice anziano incomincerà l'interrogatorio, mirando a una disamina approfondita degli interventi. In seguito, tutti gli altri giudici, l'uno dopo l'altro, devono prender la parola, per chiedere i chiarimenti che, a seconda dei casi, ritengono opportuni o su ciò che è stato detto, o su ciò che è stato taciuto. Chi non desidera avere chiarimenti, passi pure la parola ad un altro.

I punti della deposizione che risultano essere fondamentali, vengano verbalizzati, *[856 A]* sottoscritti da tutti i giudici, e depositati sull'altare di Estia[369].

All'indomani riunendosi ancora nella stessa sede prenderanno nuovamente in considerazione gli atti del processo, e di nuovo convalideranno con la loro firma le parole dette. Fatto ciò per tre volte, dopo aver raccolto un numero sufficiente di prove e testimonianze, ciascuno depone il suo sacro voto, facendo formale promessa ad Estia di giudicare secondo giustizia e verità, per quanto è nelle sue possibilità. Così si concludono i processi di questo genere. *[B]*

I reati contro lo Stato

I crimini contro le leggi e le pene corrispondenti

Dopo i reati contro gli dèi vengono quelli contro la sicurezza dello Stato.

Chiunque piega la legge al potere degli uomini, oppure assoggetta lo Stato agli interessi di una fazione, e per far ciò ricorre alla violenza suscitando sedizioni, in totale dispregio della legge, deve essere ritenuto il più pericoloso nemico di tutta la società. Ma, dopo di lui, al secondo posto per la gravità delle responsabilità, viene quel cittadino, che pur non essendo personalmente implicato in nessuno di questi attentati e ricoprendo cariche d'alto livello nell'amministrazione della Città, o perché non si rende conto della situazione, o *[C]* perché, pur rendendosene conto, difetta di

coraggio, non ha fatto nulla per punire quel tal criminale e per difendere la patria. In effetti, ogni uomo, per quanto umile sia il suo ruolo nella società, ha il dovere di denunciare ai giudici e di trascinare in processo chi medita il sovvertimento con mezzi illegali e violenti dell'ordine costituito. I magistrati che hanno competenza su questi reati sono gli stessi che si occupano dei casi di furti sacrileghi, e anche la vicenda processuale deve essere identica nei due casi, e la condanna a morte avvenga a maggioranza di voti. Per essere sintetici, dirò che l'onta e la punizione che ha colpito il padre *[D]* non deve ricadere su nessuno dei figli, tranne nei casi in cui la medesima condanna a morte sia toccata consecutivamente al padre, al nonno e al bisnonno. Le persone che si trovano in tali condizioni devono essere rimandate dalle autorità statali alla loro patria di origine: potranno tenersi i loro beni personali, ma, nel modo più assoluto, dovranno lasciare quanto attiene al terreno assegnato in sorte. Allora fra i cittadini che hanno più di un figlio di non meno di dieci anni ne siano sorteggiati dieci, scelti fra quelli che i rispettivi padri, o nonni paterni, o nonni materni hanno segnalato; i nomi di questi cui la sorte ha arriso saranno inviati a Delfi. *[E]*

Colui che il dio ha scelto prenderà possesso, in qualità di erede, della casa degli esiliati, e i fati gli saran favorevoli.

CLINIA – Va bene.

I reati di tradimento e di furto

ATENIESE – V'è ancora una terza legge che ha dei punti in comune con le precedenti per ciò che concerne la composizione della giuria che deve giudicare, e per quanto riguarda la forma del procedimento: è questa la legge che tratta di chi è trascinato in giudizio con l'imputazione di tradimento. Lo stesso dicasi per il permesso di residenza o per l'obbligo di espulsione dalla patria per i figli di tali criminali: in effetti, *[857 A]* la legge che riguarda questi tre casi – di tradimento, di furto sacrilego e di violenza alle leggi dello Stato per sovvertirle – è una sola ed è quella di cui si è parlato.

Per quanto concerne i ladri, indipendentemente dall'entità del furto che può essere piccola o grande, la legge e la pena che segue il giudizio saranno per tutti i casi identiche. In linea di principio, l'imputato, se è riconosciuto colpevole di tale reato e se ha sufficienti risorse per pagare l'ammenda senza intaccare la dotazione assegnata per sorteggio, sarà costretto a pagare una multa pari al doppio del valore della merce rubata; altrimenti sarà tenuto in catene fino al risarcimento del dovuto o finché abbia convinto l'accusatore a perdonarlo. *[B]* Se uno è giudicato colpevole di furto ai danni dello Stato, esce di prigione solo grazie ad un pubblico condono o se paga il doppio di quanto ha rubato.

CLINIA – Ma mio caro ospite, come è possibile sostenere che non c'è differenza fra chi ruba poco e chi ruba molto, fra chi ruba oggetti sacri e chi ruba oggetti di valore? E che dire delle altre circostanze che rendono ogni furto diverso dall'altro e della cui varietà il legislatore deve pur tener conto differenziando le pene?

Colpe volontarie e involontarie

La legge deve anche convincere

ATENIESE – Eccellente obiezione, Clinia. In una certa misura *[C]* mi sono fatto prendere la mano, ma tu con la tua critica mi hai richiamato alla realtà, ricordandomi di una constatazione che avevo già fatto in precedenza[370], e cioè che mai e in nessun

modo si è prodotto uno sforzo adeguato per porre queste leggi, almeno se si fa riferimento alla situazione attuale.

Che cosa si vuol significare con queste parole? Che la metafora degli schiavi curati da altri schiavi, con la quale abbiamo voluto rappresentare tutti quelli che sono sottoposti alle odierne legislazioni non è fuori luogo. Bisogna comprendere bene questo punto: se un medico di quelli che si basano solo sull'esperienza e prescindono totalmente dalla teoria si imbattesse in un altro medico *[D]* che, da uomo libero a uomo libero, parlasse al suo paziente, usando termini quasi filosofici per illustrare fin dalle origini il decorso della sua malattia, per elevarsi poi fino alla natura complessiva dei corpi, forse non saprebbe evitare una sonora risata, uscendosene con i soliti discorsi che in tali occasioni sono sulle labbra di questi sedicenti medici. Direbbe certamente: «Povero sciocco, tu non stai curando il tuo paziente, lo stai educando, quasi che egli chiedesse di diventar medico e non sano». *[E]*

CLINIA – Ebbene, non sarebbe questa una giusta osservazione?

ATENIESE – Può darsi, ma a condizione che oltre a ciò si ritenesse che anche quelli che si occupano di leggi, come noi stiamo facendo, educhino i cittadini, anziché dar loro delle norme. Forse che non sarebbe anche questa una posizione corretta?

CLINIA – Forse.

ATENIESE – E allora la nostra attuale condizione è davvero fortunata.

CLINIA – Ma di quale condizione parli?

ATENIESE – Del fatto che nulla ci costringe a far leggi, ma che solamente ci sforziamo, *[858 A]* nell'analizzare l'insieme della costituzione, di cogliere ciò che è meglio o ciò che è più necessario e in quale modo questi due ideali si verificano nella realtà. E si direbbe proprio che a noi sia ora concessa una duplice opportunità: approfondire a nostro piacimento o quello che in campo legislativo è meglio, o quello che è più necessario. Scegliamo, dunque, ciò che ci pare.

CLINIA – O straniero, la scelta che ci proponiamo è proprio buffa. Sarebbe davvero ridurci alla stregua di legislatori costretti *[B]* ad operare in stato di assoluta necessità, quasi non fosse possibile aspettare domani.

Invece, a dio piacendo, a noi, come ai raccoglitori di pietre o a qualche altro operaio che pone mano ad un edificio, è data l'opportunità di ammassare materiale da cui scegliere con tutto agio quello che giova alla incipiente costruzione. Ordunque, immaginiamo non di essere costruttori con l'acqua alla gola, ma costruttori che, senza fretta, in parte accumulano materiale, in parte lo sistemano nella costruzione, cosicché non sarebbe errato dire che alcune delle leggi *[C]* già sono sistemate al loro posto, altre, invece, attendono ancora nel mucchio.

ATENIESE – In ogni caso, Clinia, lo sguardo d'insieme che noi daremo alle leggi sarà conforme a natura. Pertanto, per gli dèi, potremmo fare le seguenti constatazioni circa la figura del legislatore.

CLINIA – Quali?

ATENIESE – Negli Stati non mancano certo gli scritti, e fra gli scritti i discorsi di molti autori di vari interessi. Ebbene, anche le opere dei legislatori sono scritte, e così pure i loro discorsi.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Allora, dovremmo forse prestare attenzione agli scritti degli altri, *[D]* ad esempio dei poeti e di quei letterati che in poesia o in prosa affidano allo scritto, a imperitura memoria, la loro visione della vita, e

trascurare le opere dei legislatori? O piuttosto dovremmo occuparci soprattutto di questi ultimi?

CLINIA – Senz'altro di questi.

ATENIESE – E allora, fra gli scrittori solo al legislatore dovrebbe essere vietato d'esprimere pareri sul bello, sul buono e sul giusto, di rendere edotti sui loro caratteri e sull'uso che devono fare di questi ideali quanti aspirano ad una vita felice?

CLINIA – Certamente no. *[E]*

ATENIESE – E dunque, è mai possibile che dare norme sbagliate sul modo di vivere e di comportarsi sia più indecente per un Omero[371], o un Tirteo[372], o per qualche altro poeta, e invece meno indecente per un Licurgo o per un Solone o per quei legislatori che ci hanno lasciato per scritto la loro costituzione? O piuttosto non ti sembra logico che fra tutti gli scritti in circolazione in uno Stato, quelli che riguardano le leggi siano consultati come fossero i più belli e i più importanti, e che invece quelli di diverso tipo debbano allinearsi *[859 A]* a questi, o altrimenti, se non sono in sintonia, debbano essere presi sul ridere?

In tal modo, non siamo noi convinti che per uno Stato il testo delle leggi non deve dare l'impressione dell'intervento benevolo e premuroso di un padre e di una madre, piuttosto che di quello di un tiranno o di un despota, il quale, una volta scritte sul muro le sue prescrizioni e le sue minacce, si tolga di mezzo?

Vediamo, ora, se anche a noi risulta possibile esprimerci in questo modo affettuoso nel trattare delle leggi. Comunque, *[B]* sia nel caso che riusciamo nell'intento, sia nel caso opposto, il nostro impegno non dovrà mancare, e anzi, una volta incamminati su questa via, capiti quel che capiti, disponiamoci in cuor nostro ad aver pazienza.

Auguriamoci, intanto, che dio ce la mandi buona e che così sia davvero.

CLINIA – Hai parlato bene, facciamo dunque come tu dici.

Rapporto fra giustizia e bellezza

ATENIESE – In primo luogo dobbiamo approfondire, come del resto abbiamo già incominciato a fare, la legislazione inerente ai furti sacrileghi, ai furti in generale e a tutti gli altri reati, senza farci un problema del fatto che, *[C]* nel corso della nostra opera di legislatori, alcune leggi ormai risultano fissate, altre, invece, sono ancora in fase di studio. In effetti noi ci accingiamo a diventar legislatori, ma non lo siamo ancora, anche se non è escluso che un giorno ci riesca di esserlo davvero. Allora, se vi sembra opportuno esaminare le cose che ho detto, nel modo che ho detto, mettiamoci all'opera.

CLINIA – Senz'altro.

ATENIESE – Noi che, quanto meno, ci ripromettiamo esplicitamente di distinguerci dalla maggior parte degli uomini, cerchiamo prima di tutto di verificare in che misura siamo o non siamo d'accordo fra noi nella definizione del bello e del giusto nel senso generale, e poi anche di vedere in che misura lo sia *[D]* la maggioranza degli altri uomini al suo interno.

CLINIA – E quali sono queste nostre divergenze a cui tu fai riferimento?

ATENIESE – Cercherò di illustrartele. Noi tutti siamo d'accordo nell'affermare che la giustizia in generale, e pure gli uomini, le cose e le azioni, quando sono giusti, sono tutte belle cose. Di conseguenza, quasi nessuno potrebbe considerare assurda la posizione di chi ritiene che i giusti, anche quando si trovano ad avere un corpo deforme, sono assolutamente belli, proprio in virtù del loro comportamento assolutamente giusto. *[E]*

CLINIA – Perché, non è forse esatta

una tale affermazione?

ATENIESE – Può darsi. Vediamo intanto che se tutte le cose belle hanno parte della giustizia, a questa regola universale non possono sottrarsi neppure le nostre affezioni, che sono quasi altrettanto numerose delle nostre opere.

CLINIA – E allora?

ATENIESE – Allora un'azione giusta, potremmo dire che tanto ha di giusto, quanto ha di bello.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – A tal punto non sarebbe affatto contraddittorio ritenere che un'affezione nella misura in cui partecipa del giusto, *[860 A]* diviene bella[373].

CLINIA – Anzi, sarebbe vero.

ATENIESE – Se invece supponessimo l'esistenza di un'affezione giusta e brutta, per il fatto di porre le cose giuste come brutte, metteremmo in contraddizione la stessa Giustizia con la Bellezza.

CLINIA – Che cosa vuoi dire con questo?

ATENIESE – Niente di difficile: le leggi che abbiamo posto poc'anzi proclamano l'esatto opposto del principio che ora formuliamo.

CLINIA – A che proposito? *[B]*

ATENIESE – Ad un certo punto[374] abbiamo sostenuto che il responsabile di furti sacrileghi e colui che attenta alle leggi giuste meritino la pena capitale. Ma, quando si è trattato di estendere a moltissimi altri casi questa norma, ci siamo trattenuti dal farlo, constatando che essa causava illimitate sofferenze, sia per numero che per intensità; sicché tali pene risultavano essere ad un tempo le più giuste e le più brutte. Non capiterà, per caso, lo stesso anche al giusto e al bello che ora ci sembrano, appunto, giusto e bello, ma poi, magari, ci appariranno sotto tutt'altra luce?

CLINIA – C'è questo rischio. *[C]*

ATENIESE – Così dunque la maggior parte parla di queste cose in maniera incoerente, tenendo separate le cose belle da quelle giuste.

CLINIA – Così sembra, caro ospite.

ATENIESE – Ma, per quanto ci riguarda, caro Clinia, vediamo in che misura siamo coerenti in questo genere di cose.

CLINIA – E di quale coerenza parli e a qual proposito?

ATENIESE – Credo d'aver anticipato qualcosa in tal senso nei discorsi precedenti[375], e se allora non l'ho fatto, concedetemi di farlo adesso.

CLINIA – Di che cosa si tratta? *[D]*

Il male è sempre involontario

ATENIESE – Che tutti i malvagi sono tali involontariamente[376]. Ora, se si concede una tale premessa, le conseguenze non possono che essere le seguenti.

CLINIA – Dicci quali.

ATENIESE – Chi commette ingiustizia è malvagio, e il malvagio è tale senza volerlo. Inoltre, è contraddittorio ritenere che uno possa compiere involontariamente un atto volontario. Ora, chi condivide il principio che l'ingiustizia si compie senza volerla, riterrà pure che l'ingiusto pecca involontariamente; ed è questa la nostra attuale posizione. Io sono davvero convinto che tutti quelli che compiono atti ingiusti lo facciano inconsapevolmente, tant'è vero che se pure trovassi qualcuno che per amor di contesa *[E]* o per mettersi in mostra affermasse che si trovano sia uomini ingiusti che compiono il male inconsapevolmente che uomini ingiusti che lo compiono consapevolmente, la mia idea rimarrebbe quella e non questa.

Ma come potrei essere coerente coi miei principi se voi, Clinia e Megillo, mi poneste questa domanda: «Ospite, se le cose stanno nel modo che dici, che consiglio hai da darci sulla legi-

slazione dello Stato dei Magneti? E innanzi tutto s'ha da fare questa legislazione, oppure no?».

«Come no!», risponderei.

«Ma vorrai distinguere per i tuoi cittadini le colpe volontarie da quelle involontarie, comminando pene più gravi per le colpe e per gli errori volontari, e meno gravi per quelle involontarie, *[861 A]* o le pene saranno in ogni caso uguali, in quanto non esiste assolutamente una ingiustizia che sia volontaria?».

CLINIA – Tu dici bene, caro ospite, ma in pratica che ne faremo di questi principi che ora vai esponendo?

ATENIESE – Giusta domanda. In primo luogo dovremo usarne in questo senso.

CLINIA – Quale?

Che cosa distingue le azioni volontarie dalle involontarie

ATENIESE – Ricordiamoci innanzi tutto che poco fa[377] abbiamo giustamente riconosciuto esserci fra noi un grave disaccordo e una gran confusione sul tema della giustizia.

Ora, prendendo atto di ciò, poniamoci di nuovo questa domanda: *[B]* «Il discorso che abbiamo testè fatto fra di noi, neanche fosse un responso divino, così, semplicemente, ci pianterà in asso dopo aver detto quel che voleva dire, *[C]* non giustificando nulla a lume di ragione, ma solo abrogando in qualche modo le disposizioni opposte? E non ci indicherà una via d'uscita in questa situazione di dubbio? Non definirà per niente in che cosa differiscono questi due modi di agire, i quali, secondo tutte le legislazioni e ad opera di tutti i legislatori, di qualsiasi epoca, sono stati concepiti come due generi diversi di ingiustizia – quella volontaria e quella involontaria – e come tali inseriti nel corpo delle leggi?».

Non è pensabile!

Prima di legiferare non potremo esimerci dal dimostrare l'esistenza di questi due tipi di atto, <illustrando> ogni loro reciproca differenza, in modo tale che, quando ci sia da emettere giudizio sull'uno o sull'altro tipo d'azione, ognuno può seguire le motivazioni della sentenza e, in certi limiti, può giudicare se essa è ben formulata o no.

CLINIA – Caro ospite, ci sembra giusta la tua affermazione. Noi dobbiamo scegliere fra queste due posizioni alternative: o non affermare che tutte le azioni ingiuste sono involontarie, oppure, *[D]* facendo una distinzione fra le azioni, preventivamente dimostrare che la nostra tesi è fondata.

ATENIESE – Di queste due soluzioni io non posso assolutamente accettare la prima, perché non posso tacere quella che per me è la verità; non sarebbe, infatti, né giusto, né onesto. E allora come potranno esserci due generi di azioni, se l'una non differisce dall'altra per il fatto d'essere volontaria o involontaria? Bisognerà, in tal caso, cercare di dimostrare che si distinguono per un altro motivo.

CLINIA – Ospite, non c'è proprio altra via d'uscita per il nostro ragionamento. *[E]*

ATENIESE – E così sia.

Incominciamo, dunque, da ciò. Tutti sanno che sono in numero infinito i danni che i cittadini possono arrecarsi vicendevolmente nei quotidiani rapporti e nelle loro relazioni. Ebbene, la gran parte di questi o sono volontari o involontari.

CLINIA – Come no.

ATENIESE – Dunque, come uno non suppone che tutti i danni siano ingiustizie, così deve ritenere anche che le ingiustizie in sé abbiano una natura duplice, volontaria e involontaria; e infatti i danni causati involontariamente non sono inferiori né per nu-

mero né per gravità a quelli arrecati volontariamente. *[862 A]* Guardate ora se ha senso quello che sto per dire, oppure se non l'ha affatto.

Caro Megillo e caro Clinia, io non vado affermando che se qualcuno arreca un danno senza volerlo, inconsapevolmente, compie un'ingiustizia involontaria, e così quando farò le mie leggi, non inquadrerò questa situazione sotto la formula di «ingiustizia involontaria»; semplicemente non porrò questo danno nella categoria delle ingiustizie, indipendentemente dal fatto che esso sia grave o lieve.

L'intento educativo della legge

Addirittura, se le mie premesse hanno la forza di imporsi, in molti casi dovremmo dire che chi rende un favore ingiusto, in quanto ne è responsabile, è egli stesso ingiusto. *[B]*

Vedete, amici, forse non si può semplicisticamente dire giusto il gesto di chi dà qualcosa a qualcuno, o ingiusto quello di chi glielo sottrae. Bisogna, invece, che il legislatore tenga d'occhio l'onestà della disposizione interiore con cui si rende un favore o si causa un danno, e in particolare che metta bene a fuoco i due concetti di ingiustizia e di danno.

Chi fa la legge, in particolare, deve cercare di riparare il danno con le leggi, per quanto è possibile, *[C]* rimettendo in efficienza ciò che è stato rovinato, risollevando quello che qualcuno ha fatto cadere, assicurando salutare riparazione nei casi di omicidio, e di ferimento; ripristinando, al seguito delle dovute compensazioni, l'armonia fra chi ha fatto e chi ha subito ingiustizia; insomma, cercando sempre di riportare dalla divisione all'amicizia, appunto, in forza delle leggi.

CLINIA – È giusto questo suo modo di agire.

ATENIESE – Di conseguenza, i danni e i guadagni illeciti, quelli cioè che uno fa compiendo ingiustizie, in quanto sono considerati come malattie dell'anima, nella misura in cui possono essere curati, devono esserlo. Bisogna dire che dal nostro punto di vista la cura dell'ingiustizia deve orientarsi in questo senso.

CLINIA – Quale? *[D]*

ATENIESE – A prescindere dal tipo di reato, non importa se esso sia grave o lieve, la legge, oltre a imporre il risarcimento del danno, dovrà sempre avere un fine educativo e mettere ciascuno nelle condizioni di non più ricadere consapevolmente in colpa, o, se non altro, di cadervi assai più raramente.

In fondo, il fine specifico delle leggi migliori è proprio quello di condurre il cittadino a odiare l'ingiustizia, e ad amare – o per lo meno a non odiare – l'ideale della giustizia, e non importa in che modo: se con l'esempio o con le parole, coi piaceri o coi dolori, con gli onori o con i disonori; con le ammende o con le ricompense. *[E]*

Ma, se il legislatore si rende conto che qualcuno da questo punto di vista risulta incurabile, quale legge e quale punizione gli riserverà?

Indubbiamente, non avrà altra scelta che condannarlo a morte come pena per le sue colpe, riconoscendo che per uomini di tal fatta è assai preferibile non continuare a vivere, e che per tutti gli altri è doppiamente utile che essi perdano la vita: da un lato perché essi sono d'esempio a chi resta, affinché non pecchi, dall'altro perché in questo modo lo Stato si svuota dei cattivi elementi[378]. *[863 A]*

CLINIA – Il tuo discorso è davvero ben fatto, tuttavia noi preferiremmo avere da te una relazione ancor più chiara sulla differenza fra ingiustizia e danno, e fra atto volontario e involontario, nonché sulle svariate forme che essi assumono.

L'ingiustizia è la tirannia delle passioni e dell'ignoranza

ATENIESE – Cercherò di fare e di dire come volete. *[B]* Ognuno di voi sa, vuoi perché non fate che ripetervelo l'un l'altro, vuoi perché l'avete sentito dire, che uno dei costituenti, o delle funzioni, o, se si vuole, delle parti dell'anima è l'istinto dell'ira, una specie di proprietà ereditaria che suscita discordia e conflitto e che spesso mette tutto a soqquadro mosso da cieca violenza.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Il piacere, invece, non possiamo dirlo identico all'ira, perché il suo potere viene da una forza opposta, che per mezzo della persuasione e dell'inganno, senza bisogno di ricorrere alla violenza, costringe a fare tutto quello che esso vuole.

CLINIA – È proprio così. *[C]*

ATENIESE – E non si sbaglierebbe neanche mettendo come terza causa dei crimini l'ignoranza. Comunque, il legislatore farebbe bene a distinguere due tipi di ignoranza: quella semplice che può considerarsi all'origine dei reati meno gravi, e quella doppia che si verifica quando uno manca della conoscenza non solo per ignoranza, ma anche per la presunzione di sapere, a causa della quale uno crede di saper tutto proprio riguardo a ciò di cui non conosce assolutamente nulla.

Orbene, se a questa disposizione dell'anima si aggiungessero il potere e la forza ecco venir fuori i più terribili e brutali crimini; *[D]* se invece si aggiungesse la debolezza si otterrebbero i peccati dei bambini e dei vecchi; certo anche questi il legislatore terrà alla stregua di peccati, e dunque perseguirà a norma di legge chi li compie, ma saran leggi quanto mai benevole e indulgenti.

CLINIA – Dici cose di buon senso.

ATENIESE – Quasi tutti sostengono che, in rapporto al piacere e all'ira, alcuni uomini riescono a dominarli, altri invece ne sono dominati; e le cose stanno proprio in questi termini.

CLINIA – Senza ombra di dubbio.

ATENIESE – Però, nel caso dell'ignoranza, non si è mai sentito dire che qualcuno riesca a vincerla, mentre altri ne siano vinti.

CLINIA – È verissimo anche questo. *[E]*

ATENIESE – Eppure noi diciamo che ciascun uomo è sovente trascinato verso due direzioni opposte nello stesso momento, perché ciascuna di queste forze lo tira dov'essa vuole.

CLINIA – Ahimè, molto spesso!

ATENIESE – Ora finalmente posso dirti che cosa intendo per giustizia o ingiustizia, definendole con chiarezza, senza inutili orpelli. Definisco ingiustizia nient'altro che la tirannia che esercitano nell'anima l'ira, la paura, il piacere, il dolore, l'invidia, i desideri, indipendentemente dal fatto che essa rechi danno, o no. *[864 A]*

Invece, se è la cognizione del bene – comunque essa venga concepita sia dallo Stato che dal privato – a predominare nell'anima e a conferire equilibrio a tutto l'uomo, allora, anche se qualche danno dovesse arrecare, tutto ciò che essa ispira nell'ambito delle azioni merita il nome di giusto, e così pure merita questo nome quella parte che in ciascuno di noi si sottomette ad essa. In ciò appunto consiste il bene maggiore per la vita di ogni uomo, nonostante il fatto che molti considerino una ingiustizia involontaria il danno che la cognizione del bene può arrecare.

I cinque tipi di errori e le leggi corrispondenti

Ma ora non è il caso di litigare sui nomi; *[B]* piuttosto, poiché noi abbiamo riconosciuto[379] che sono tre i tipi di errore, la prima cosa che dobbiamo fare è quella di richiamarceli ancor

meglio alla memoria. Dunque, un tipo di errore è per noi il dolore, che possiamo anche chiamare ira e paura.

CLINIA – Va bene.

ATENIESE – Il secondo tipo si può ricondurre al piacere e ai desideri; l'altro, il terzo, ad una perdita delle speranze e della giusta opinione a proposito di ciò che è meglio. Siccome quest'ultima categoria può dividersi due volte, in tre parti, come vedremo, risultano in totale cinque tipi di errori, per *[C]* i quali dovremo porre cinque specie di leggi distinte fra loro e raggruppabili in due generi.

CLINIA – Di quali generi si tratta?

ATENIESE – Il primo comprende quegli atti che sono compiuti con violenza e in pubblico; il secondo ha a che vedere con i raggiri che si perpetrano nell'ombra e di nascosto. C'è, poi, il comportamento che si qualifica nell'uno e nell'altro modo. Proprio in rapporto a quest'ultimo caso, delle leggi che vogliano mostrarsi all'altezza del loro compito, dovrebbero esprimersi col massimo rigore.

CLINIA – Direi di sì.

La legge sugli omicidi

Gli omicidi commessi in stato di alterazione mentale

ATENIESE – Dopo questa digressione, riportiamoci al punto di partenza, cercando di completare la nostra legislazione. Se non erro, essa può dirsi definitiva *[D]* per quanto concerne i furti sacrileghi, i traditori e coloro che attentano alle leggi al fine di sovvertire l'ordine costituito. Qualcuno di questi atti può essere compiuto per un attacco di follia, o in conseguenza di una malattia o della vecchiaia avanzata, o per incoscienza giovanile: una condizione, questa, che non differisce per nulla dalle precedenti.

Orbene, se una di tali condizioni risulta ai giudici designati di volta in volta per il processo, o perché confessata loro dall'autore del delitto, o perché comunicata dall'avvocato difensore, cosicché l'imputato *[E]* risulta essere in uno dei suddetti stati d'animo, allora egli sia condannato solo al risarcimento della parte lesa, e sia esentato da ogni altra punizione.

A questa regola fa eccezione l'omicidio che lascia le mani impure. In questo caso, l'omicida, recatosi in un altro luogo e in un'altra regione, vi abiti per un anno da esule, e se ritorna in patria prima del tempo stabilito dalla legge, o se pure si limita a metter piede sul suolo patrio, sia condannato dai Custodi delle leggi a due anni di detenzione nel carcere di Stato, allo scadere dei quali sarà liberato. *[865 A]*

Dal momento che abbiamo incominciato a trattare degli omicidi, cerchiamo di portare a termine la legislazione inerente a ciascuna specie di omicidio e, in primo luogo, occupiamoci di quelli caratterizzati da violenza e involontarietà.

Gli omicidi involontari e senza premeditazione

Se qualcuno, in una gara o nelle competizioni pubbliche, o in guerra, o nelle esercitazioni militari, o durante gli allenamenti ginnici senz'armi, o in quelli che con tanto d'armatura simulano le azioni belliche, senza volerlo ha causato la morte di un compagno, vuoi che questa sia istantanea vuoi che avvenga in seguito, come conseguenza delle ferite, sia ritenuto innocente, *[B]* una volta purificato secondo il rituale portato da Delfi appositamente per questi casi. Per quanto riguarda i medici in generale, se un loro paziente muore senza che essi ne siano responsabili, siano ritenuti legalmente non colpevoli.

Ancora, se uno, senza premeditazione, causa materialmente la morte di un altro o con le nude mani, o con

qualche attrezzo, o con un giavellotto, o somministrandogli una bevanda, o un alimento solido, o ricorrendo al fuoco, o al gelo, o per soffocamento, o in generale *[C]* usando del suo corpo o del corpo degli altri come strumento di morte, venga considerato come autore materiale del delitto, e per questo passibile delle seguenti pene.

Se la vittima è uno schiavo, l'omicida immagini di agire come se avesse ucciso un suo schiavo, e, dunque, compensi il padrone del danno e della perdita subiti. Se si rifiuta dovrà pagare un'ammenda pari al doppio del valore del morto, il qual valore sarà stimato dai giudici, a loro insindacabile giudizio. In questi casi bisogna ricorrere a un maggior numero di riti purificatori, ancor più efficaci di quelli usati nel caso degli incidenti di gara: *[D]* la direzione di tali riti spetta agli interpreti designati dal dio. Chi, invece, uccide un suo schiavo, dopo le purificazioni di rito, sia per legge scagionato dall'accusa di omicidio.

Se uno uccide senza premeditazione un uomo libero verrà purificato dalla colpa secondo i medesimi riti destinati a chi ha ucciso uno schiavo e non sottovaluti quanto racconta un antico mito. Si dice che chi muore di morte violenta, se durante la vita aveva chiara coscienza della sua condizione di uomo libero, *[E]* appena deceduto ha una reazione violenta contro il suo omicida, ed essendo ancora pieno di paura e di sgomento per la violenza subita, non appena vede aggirarsi il suo uccisore per i luoghi a lui familiari, è colto da improvviso terrore e così, essendo lui stesso sconvolto, non può fare a meno di sconvolgere con ogni mezzo – ma, in particolare, servendosi del rimorso – il responsabile della sua morte e ogni sua azione[380].

Per questo motivo è necessario che l'omicida stia alla larga dalla sua vittima per tutte le stagioni di un anno, ed anzi abbandoni completamente ogni luogo della sua patria. E se l'ucciso era uno straniero, sarà la patria di quest'ultimo a dover essere evitata per lo stesso periodo di tempo. *[866 A]* Ora, se uno si sottomette volentieri a tale legge, il parente più prossimo del morto, a cui è demandato il compito di sorvegliare che tutto ciò avvenga, conceda il suo perdono e se davvero vuol dimostrare di essere uomo di straordinaria rettitudine morale, faccia la pace. Ma se un cittadino elude questa legge, innanzi tutto osando entrare a sacrificare nei templi ancora impuro, e in secondo luogo rifiutandosi di scontare fino in fondo il periodo di esilio stabilito, *[B]* il parente più stretto della vittima lo denunci per omicidio, ed egli sia passibile di pene doppie del dovuto. E se il parente più stretto non lo cita in giudizio per il danno subito, la colpa si rivolgerà contro di lui, e la vittima stessa lo riterrà responsabile dell'ingiuria subita, sicché, chi lo voglia potrà trascinarlo in tribunale dove, a norma di legge, l'attende una pena pari a cinque anni di esilio dalla patria.

Se uno straniero uccide involontariamente un altro straniero di quelli che abitano in Città, *[C]* chiunque può citarlo in giudizio, appellandosi alle medesime leggi[381]: se l'omicida è un meteco[382], la pena è un anno di esilio, se invece è a tutti gli effetti uno straniero, dopo i riti di purificazione, venga bandito per sempre dallo Stato che ha adottato queste norme, sia che abbia ucciso un altro straniero, o un meteco, o un cittadino. Se costui, infrangendo la legge, dovesse fare ritorno, sia condannato a morte dai Custodi delle leggi e, se per caso dispone di beni, questi vengano attribuiti al parente più prossimo della vittima. Nel caso, però, che egli torni in patria non per sua volontà, ad esempio *[D]*

buttato sul lido dai marosi, alzi pure lì la sua tenda tenendo i piedi sulla battigia, ma cerchi l'occasione di riprendere il mare al più presto. Se invece fosse trascinato a terra da qualcuno con la violenza, il primo giudice di Stato che incontra lo assolva e lo rimandi indenne oltre frontiera.

Gli omicidi causati dall'ira

Se uno è materialmente responsabile dell'omicidio di un uomo libero, e compie il misfatto spinto dall'ira, in primo luogo si danno due casi.

Da un certo punto di vista agisce sotto l'impulso dell'ira chi di slancio e *[E]* senza premeditazione uccide un altro a botte o in qualche altro modo simile; in questo caso, subito si pente di quel che ha fatto. Da un altro punto di vista, invece, è preda dell'ira chi reagisce vendicandosi alla provocazione di parole e gesti oltraggiosi: dopo di che costui uccide con l'intenzione di uccidere, e poi non si pente affatto della sua azione.

Tenuto conto di ciò, bisogna evidentemente ritenere che ci siano due tipi di omicidi commessi sotto l'impulso della collera, i quali, senz'altro a giusto titolo, *[867 A]* possono dirsi intermedi fra l'omicidio volontario e quello involontario: ossia, non propriamente volontari o involontari, ma immagini dell'uno e dell'altro.

Effettivamente, quello che conserva rancore e non reagisce immediatamente, ma si vendica in seguito e con premeditazione, assomiglia più a un assassino volontario; invece chi non sa trattenere l'ira e subito passa a vie di fatto senza pensarci è più simile all'assassino involontario; non proprio un assassino involontario, ma qualcosa che gli assomiglia. *[B]*

Per questi motivi non è facile classificare gli omicidi commessi in stato di collera, e non si sa se inquadrarli nella legislazione come crimini volontari, o, almeno in qualche caso, come involontari. Forse la soluzione migliore e più realistica sarebbe di considerarli ambedue come immagini di quelli e di distinguerli sulla base della presenza o meno di premeditazione, così da comminare le pene più severe a chi, pur essendo sotto gli effetti della collera, uccide intenzionalmente, e pene più lievi ai casi di omicidio inconsulto e preterintenzionale. E ciò è logico, perché è giusto che il castigo maggiore tocchi a chi è immagine del male maggiore, e il castigo minore a chi è immagine *[C]* del male minore. A questo criterio devono attenersi anche le nostre leggi.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Riprendendo il filo del nostro discorso, possiamo dire quanto segue. Se un uomo uccide di propria mano un libero cittadino, e se il misfatto viene compiuto senza premeditazione e per effetto dell'ira, in generale subisca la medesima pena che gli toccherebbe subire se avesse ucciso non accecato dall'ira: e cioè sarà irrevocabilmente condannato a due anni di esilio, finché non impari a dominare la sua collera. *[D]* Per chi uccide sulla spinta dell'ira e con premeditazione, la pena sarà identica al caso precedente, salvo che la durata dell'esilio verrà portata da due a tre anni, così da commisurare il periodo della punizione all'intensità dell'ira.

Espongo ora il modo in cui questi esuli devono far rientro in patria, premettendo però che su tale materia non è facile formulare delle norme precise.

In relazione a questi due generi di reato, capita talvolta che quegli individui che la legge classifica come i più pericolosi, siano di fatto i più miti, e, viceversa, quelli ritenuti i più miti, siano i più pericolosi e, nello stesso modo, un omicidio può essere stato commesso con maggiore o minore

efferatezza di un altro. Tuttavia, *[E]* la regola è che le cose avvengano come noi abbiamo appena detto. In ogni caso, i giudici competenti in questa materia sono necessariamente i Custodi delle leggi, i quali, allo scadere del tempo dell'esilio per gli uni e per gli altri omicidi, invieranno oltre confine dodici giudici di loro, con l'incarico di vagliare ancor più scrupolosamente la condotta degli imputati nel rispettivo periodo d'esilio e di giudicare sull'opportunità di concedere il perdono e il permesso di rientro in patria. Gli imputati devono attenersi al verdetto di questi giudici. *[868 A]* Se uno di questi due assassini, una volta tornato in patria, di nuovo si fa vincere dall'ira e compie lo stesso reato, venga ancora esiliato, questa volta senza possibilità di ritorno, e nel caso ritorni subisca la medesima pena che toccherebbe a uno straniero che, come lui, sia immigrato illegalmente.

Chi, in preda all'ira, uccide un suo servo basta che si sottoponga ai riti di purificazione; chi, invece, uccide lo schiavo di altri, dovrà rifondere al padrone il doppio del danno arrecato. Però, se qualcuno degli omicidi, non importa quale, non si sottomette alle disposizioni di legge, ed essendo impuro lui stesso, contamina la piazza, i luoghi delle gare e i sacri templi, *[B]* chiunque può intentar causa o a lui, in quanto omicida, o al parente del morto in quanto gli permette un tale comportamento. In tali casi l'uno e l'altro saranno costretti a pagare una doppia ammenda e a fare una doppia azione di risarcimento: a norma di legge la somma pagata sarà devoluta a favore di chi ha mosso l'accusa.

Se uno schiavo in un impeto d'ira uccide il suo padrone, i parenti del morto facciano dell'omicida quello che vogliono, *[C]* ma per nessuna ragione lo lascino in vita: essi in ogni caso saranno puri.

Ancora, se il servo di un altro, travolto dalla collera, uccide un libero cittadino, i suoi padroni son tenuti a consegnarlo ai parenti della vittima, i quali hanno il dovere di metterlo a morte nel modo che desiderano.

I casi di omicidio di consanguinei

Passiamo ora al caso piuttosto raro di un padre o di una madre che in un atto di collera uccida a botte o in qualche altro modo violento un figlio o una figlia: ebbene, per tale reato sono previsti riti di purificazione identici agli altri omicidi e la condanna a tre anni di esilio. *[D]* Una volta tornati in patria i colpevoli saranno separati, la moglie dal marito e il marito dalla moglie e non potranno più procreare insieme, e neppure convivere con chi hanno privato o del figlio o del fratello né unirsi a loro nei sacrifici. Chi si comporta in modo empio a questo proposito e trasgredisce la legge, sia imputato di empietà a discrezione di chiunque.

Se in un impeto d'ira un uomo uccide la legittima moglie, o viceversa *[E]* una donna uccide il proprio marito, i colpevoli vengano purificati con i soliti riti e condannati a trascorrere per intero tre anni in esilio. Ai responsabili di ciò, una volta rimpatriati, sarà vietato di condividere il pane e le sacre funzioni con i propri figli. Il genitore o il figlio che non ottemperino a queste disposizioni siano da chiunque incriminati per empietà.

E se, sempre in un impeto di collera, un fratello uccide un fratello o una sorella, oppure una sorella uccide un fratello o una sorella, valga per loro quanto s'è detto per i genitori e i figli in relazione ai riti di purificazione e agli anni di esilio e, oltre a ciò, siano privati della possibilità di condividere il pane e le sacre funzioni coi fratelli e coi genitori ai quali hanno strappato rispettivamente fratelli e figli. Nel ca-

so uno non ottemperi a questa disposizione, *[869 A]* sarebbe del tutto legale incriminarlo per empietà ai sensi della già citata legge[383].

Se un uomo, nei rapporti con chi gli ha dato la vita, fosse a tal punto succube dell'ira, da spingersi a uccidere uno dei suoi genitori, travolto da cieco furore, se la stessa vittima, prima di spirare, spontaneamente perdona l'omicida, sia sgravato della colpa, nello stesso modo e secondo il medesimo rituale usato per coloro che han compiuto omicidi involontari; dopo di che si ritenga puro. Ma se *[B]* non ottiene il perdono, il colpevole di un siffatto crimine sarà esposto alle sanzioni previste da più di una legge. E, infatti, egli incorre nei rigori delle norme più severe per ciò che concerne i reati di ingiuria, empietà, e, allo stesso titolo, anche di furto sacrilego, perché, violando la legge sacra, ha rubato l'anima del suo genitore. In tal modo, se per ipotesi fosse possibile a uno stesso uomo morire più d'una volta, il patricida o matricida per ira, meriterebbe certamente di essere ucciso più e più volte. Infatti, se pensiamo che a un figlio – caso unico nella legislazione – la legge non concede di uccidere i genitori neppure per legittima difesa *[C]* quand'anche lo minacciassero di morte, perché furono essi a generare la sua natura, e anzi fa obbligo di sopportare tutto il possibile prima di compiere un tal gesto, come si può immaginare che la stessa legge potrebbe comminargli una pena diversa da quella che s'è detto? La pena per chi in stato d'ira uccide il padre e la madre sia dunque la morte.

Gli omicidi per legittima difesa

Un fratello che in una sommossa uccida un altro fratello in combattimento o in situazioni analoghe, mentre si difende da lui che ha dato inizio alla rissa, *[D]* sia ritenuto innocente, come se avesse ucciso un nemico; e lo stesso dicasi per un cittadino che, nelle medesime circostanze, uccida un altro cittadino, o per uno straniero che uccida un altro straniero.

Se per legittima difesa un cittadino uccide uno straniero o uno straniero un cittadino, si ritengano ambedue innocenti, per i motivi appena detti; e lo stesso valga nel caso di due schiavi. Se però uno schiavo uccide per difendersi un uomo libero, sia giudicato ai sensi delle medesime leggi che valgono nei casi di parricidio. Il caso di perdono citato[384] nella trattazione del parricidio può essere esteso a tutti *[E]* i casi simili di remissione di colpa, nei quali un cittadino, in piena coscienza, perdoni un altro per un certo crimine. A tali condizioni l'omicidio diventa involontario, cosicché per il responsabile, dopo le purificazioni di rito, ci sarà, per volontà della legge, l'anno di esilio. A tal punto, la nostra trattazione degli omicidi perpetrati in stato d'ira, con la violenza, ma senza predeterminazione, può ritenersi sufficientemente estesa.

Proemio alle leggi sugli omicidi volontari

L'argomento che segue a questo e di cui intendiamo parlare, riguarda i crimini volontari commessi violando la giustizia in ogni sua forma e al seguito di un disegno criminoso: questi sono frutto del prevalere dei piaceri, dei desideri e dell'invidia.

CLINIA – Ben detto.

ATENIESE – Anche questa volta, dunque, per quanto ci è possibile, incominceremo col dire quanti sono. *[870 A]* Il delitto più grave si ha allorché un'anima già inselvatichita dalle passioni è soggiogata dal desiderio. Ciò si verifica soprattutto in quei non pochi casi in cui è particolarmente intensa la brama, o meglio quella forza che genera innumerevoli forme

d'amore, tutte insaziabili e infinite, volte al possesso delle ricchezze, e generate o dalla natura, o da una cattiva educazione.

La causa della cattiva educazione sta nella brutta abitudine, peraltro diffusa sia fra i Greci che fra i barbari, di lodare la ricchezza. Essi la considerano il più importante fra i beni, *[B]* quando, semmai, occupa il terzo posto[385], e così facendo sviliscono se stessi e i propri discendenti. La scelta migliore e più corretta, in questi casi, è che ogni Stato dica come stanno veramente le cose per quanto riguarda la ricchezza: essa è al servizio del corpo, il quale a sua volta è al servizio dell'anima. Siccome, dunque, la ricchezza, per sua natura, esiste in funzione di certe realtà che sono i beni, essa verrà per terza, dopo la virtù del corpo e dell'anima. Questa considerazione dovrebbe insegnarci che chi aspira alla felicità non può cercare il guadagno a qualsiasi prezzo, *[C]* ma deve cercarlo con giustizia e moderazione. Se così fosse, negli Stati non ci sarebbe spargimento di sangue, che richiede altro sangue per essere espiato. Resta il fatto, però, come abbiamo detto fin dall'inizio[386], che ai nostri giorni questo di cui trattiamo è uno dei moventi più gravi nei peggiori casi di omicidio volontario.

Al secondo posto viene lo stato d'animo che corrisponde al desiderio di onori, generatore di invidia; è questo un ospite scomodo in primo luogo per chi nutre tale sentimento, e in secondo luogo anche per le persone di spicco della Città. Al terzo posto vengono quelle vili paure, conseguenza di azioni ingiuste, le quali a loro volta *[D]* generano innumerevoli omicidi, quando, per il fatto di compiere o aver compiuto certi atti criminosi, si vuole che nessuno oltre a noi sappia che avvengono o che sono avvenuti. In questi casi, se non si trova altro modo possibile, si tolgono di mezzo, uccidendoli, quelli che potrebbero fare denuncia.

Quanto si è appena detto costituisce, dunque, il proemio delle leggi. Tuttavia, a ciò si aggiunge anche il discorso tipico di chi nella religione dei misteri si è occupato specificamente di tali argomenti. Ed eccolo questo discorso che ha completamente persuaso molte e molte persone.

Per crimini di tale portata ci aspetta un giudizio nell'Ade *[E]* e poi quando si ritorna su questa terra si deve scontare la pena secondo la legge di natura che impone a ciascuno di subire quello che ha fatto, sì che per lo stesso destino gli toccherà di morire alla vita di allora per mano d'altri.

La legge sugli omicidi volontari

Per chi crede alle parole del nostro proemio ed è mosso da timore per una siffatta pena non ci sarebbe certo bisogno d'esporre *[871 A]* quanto recita la legge a tal proposito; ma per quelli che non ci credono sia questo il dettato della norma fissata per scritto.

Se qualcuno, premeditatamente violando la legge, uccide di propria mano un membro della sua tribù, in primo luogo sia messo fuori legge, in secondo luogo gli si impedisca di contaminare i luoghi sacri, la piazza, i porti e ogni luogo aperto al pubblico. E ciò, avvenga a ogni costo, vuoi che a vietarglielo sia, di persona, un qualche cittadino, vuoi che no, perché, in effetti, è la legge stessa che glielo impedisce e siccome il divieto è espresso a nome di tutta la Città, non c'è dubbio che valga oggi quanto varrà domani. *[B]* E se chi ha il dovere di farlo – vale a dire un congiunto del morto o da parte di madre o di padre fino al grado di cugini – non lo cita in giudizio, oppure non lo costringe a rispetta-re l'esclusione dai luoghi indicati, innanzi tutto, poiché è la voce stessa della

legge a perseguitarlo, si tira addosso l'infamia della colpa e l'ira degli dèi; e poi è obbligato a rendere conto a chi, a nome del morto, esige la giusta punizione. Ma chi vuole che l'ucciso sia veramente vendicato sorvegli l'esecuzione dei riti purificatori di queste colpe, nonché di tutte le altre prescrizioni *[C]* fatte dalla divinità a tale proposito, notifichi la disposizione della legge e costringa l'omicida a sottoporsi all'azione penale, secondo la norma. Peraltro il legislatore non troverà difficoltà a mostrare che a tutto ciò devono accompagnarsi preghiere e sacrifici rivolti a quegli dèi che si preoccupano proprio di questo, e cioè che nella Città non si commettano omicidi[387]. Sarà compito specifico dei Custodi delle leggi, *[D]* in collaborazione con gli interpreti e gli indovini e in sintonia con la divinità, in primo luogo, di fissare per legge quali debbano essere questi dèi e quali le procedure giuridiche che siano più consone alla volontà divina, e in secondo luogo di introdurre tali disposizioni nell'uso corrente. A giudicare questi casi saranno i medesimi che s'è detto[388] dover presiedere i processi a carico dei ladri sacrileghi.

Chi sia riconosciuto colpevole venga condannato a morte e non sia seppellito nello stesso paese della sua vittima, a significare che non c'è compassione per chi ha commesso una tale empietà. Se l'imputato si sottrae con la fuga al giudizio sia esiliato per sempre; e se rimette piede nel paese dell'ucciso, il primo dei familiari *[E]* o dei concittadini della vittima che lo incontra può ucciderlo impunemente, oppure può consegnarlo in catene ai magistrati che l'hanno giudicato, perché procedano all'esecuzione.

L'accusa chieda garanzie all'accusato e questi offra come garanti quelli che il collegio giudicante la causa in atto ha ritenuto adatti allo scopo. Costoro, in numero di tre dovranno assicurare che egli si presenterà al processo. Nel caso, poi, che l'imputato non volesse nominare i suoi mallevadori, sarà la stessa giuria a disporre la sua carcerazione cautelativa in attesa del verdetto del processo. *[872 A]*

Se uno non è l'esecutore materiale del delitto e tuttavia cerca la morte di un altro, finché con determinazione e premeditazione non riesca a causarla e nonostante ciò continua ad abitare nello Stato con l'anima non purificata dall'omicidio, sia sottoposto ai medesimi procedimenti penali, che riguardano questi casi di omicidio, fatta eccezione per l'obbligo di presentare garanzia. E se poi risultasse colpevole, gli sia concessa la sepoltura nella sua terra, ma per il resto gli tocchi il medesimo trattamento appena sopra illustrato.

Lo stesso valga per gli omicidi commessi da stranieri a danno di stranieri, o per gli omicidi perpetrati dai cittadini ai danni di stranieri e viceversa; o anche di schiavi a danno di schiavi, *[B]* sia quelli eseguiti di propria mano, sia quelli attuati con insidie. In tali occasioni non ci sarà bisogno di ricorrere alla mallevadoria, perché questa, come già s'è detto[389], riguarda i casi in cui sono giudicati gli esecutori materiali dell'omicidio e dev'essere esplicitamente richiesta a costoro da chi chiama a giudizio per omicidio.

Se uno schiavo volontariamente uccide un uomo libero, o di sua mano, o attraverso insidie e viene riconosciuto colpevole, il pubblico carnefice di quella Città lo conduca presso la lapide della sua vittima e qui, in un luogo prospiciente al tumulo, lo frusti tante volte quanto *[C]* ha ordinato chi l'ha riconosciuto colpevole; e se per caso sopravvivesse ai colpi, dovrà finirlo.

Se un uomo uccide uno schiavo

senza che questi abbia violato la legge, solo per paura che lo denunzi per qualche azione illegale e vergognosa da lui commessa, oppure per qualche altro movente dello stesso genere, sia giudicato per il reato di omicidio come se avesse ucciso un libero cittadino e in questo modo e nella medesima proporzione sopporti le conseguenze della morte del servo.

La legge del taglione

Se si verificano casi sui quali non è piacevole legiferare – anzi si dica pure che è penoso – e su cui, però, è impossibile non legiferare (penso agli assassini *[D]* a mano armata o con insidie di parenti, agli omicidi intenzionali perpetrati in spregio di ogni legge che sono all'ordine del giorno nelle società mal amministrate e mancanti della giusta educazione, ma che possono capitare anche nei paesi dove meno l'aspetteresti) bisogna riproporre lo stesso racconto che si è fatto poc'anzi[390], nella speranza che qualcuno, dandoci retta, diventi, grazie ad esso, più consapevole e quindi capace di evitare delitti di tal fatta, che sono fra tutti i più empi.

Questo *[E]* mito, dunque, o, se si desidera, questa storia – o come altro si voglia chiamarla – non c'è dubbio che ci sia stato tramandato da antichi sacerdoti. Esso vuole che la giustizia punitrice[391], garante del sangue dei parenti, si serva della stessa legge che abbiamo appena esposto, la quale dispone che ognuno sia costretto a subire quello che ha fatto ad altri. E così, se è patricida ad un certo momento si aspetti di patire da parte dei figli la stessa morte violenta che egli aveva riservato a suo padre; e se è matricida, è destino che egli rinasca femmina e in seguito, a tempo debito, che perda la vita per mano dei figli[392]. D'altra parte non c'è altro modo per lavare questa colpa ereditaria del sangue versato, perché si tratta di una colpa che non vuole estinguersi prima che l'anima dell'omicida abbia pagato *[873 A]* sangue con sangue nelle stesse identiche forme e abbia soddisfatto l'ira di tutta la stirpe, restituendole la pace.

In tal modo, se non altro per timore dei castighi divini, dovremo astenerci da tali delitti. Tuttavia, se, nonostante ciò ci fossero ancora uomini così scellerati da avere il coraggio di privare premeditatamente e volontariamente del corpo l'anima del loro padre o della madre o dei fratelli, o dei figli, valga per loro la seguente legge umana fissata dal legislatore. *[B]*

Il provvedimento di revoca dei diritti civili, nonché l'obbligo di presentare mallevadori siano gli stessi che nelle disposizioni precedenti. Inoltre, se qualcuno viene riconosciuto colpevole di un tale delitto – cioè dell'omicidio di un parente – la guardia al servizio dei giudici e i magistrati eseguano la condanna a morte e poi gettino il cadavere nudo in un trivio prestabilito fuori dai confini della Città.

Ciascuno porti allora una pietra, la scagli sulla testa del morto, sì da purificare l'intero Stato. Da ultimo, portato il corpo dell'ucciso oltre i confini del paese *[C]* sia qui gettato senza sepoltura, come richiede la legge.

I casi di suicidio

Ma chi uccide la persona più cara e, si fa per dire, la più amata, che punizione meriterebbe?

Intendo parlare del suicida, colui che con un atto violento si priva di una parte di vita concessagli dal destino e ciò non per ordine dello Stato e secondo giustizia, non per una fatale sciagura che l'ineluttabile necessità gli riservi, e neppure per un'onta che renda insopportabile la vita; ma perché per debolezza e vile codardia, si infligge una ingiusta punizione e[393]. *[D]*

In questi casi è il dio che conosce i rituali di rigore nelle cerimonie di purificazione e di sepoltura, sicché è necessario che i parenti stretti interpellino oltre alle leggi che disciplinano questa materia anche gli interpreti degli dèi e che si regolino poi di conseguenza, secondo le disposizioni ricevute. In ogni caso, le sepolture, per chi è morto in questo modo devono essere in primo luogo singole, separate dalle altre; in secondo luogo, i suicidi dovranno essere inumati senza onori ai confini delle dodici parti dello Stato in luoghi impervi, anonimi, senza stele né nomi che indichino il luogo della loro sepoltura. *[E]*

I casi di morte accidentale e quelli per mano di ignoti

Se una bestia da soma o un qualche altro animale uccide una persona – eccezion fatta per quelli che eventualmente compiano un tale atto durante una competizione, concorrendo nelle pubbliche gare – i parenti possono accusare l'animale responsabile della morte di omicidio e in tal caso i giudici competenti saranno gli agronomi, quanti e quali il parente vorrà indicarne. Dopo di che, se l'animale sarà riconosciuto colpevole, verrà ucciso e portato fuori i confini del paese. Se invece, a privare un uomo dell'anima è un oggetto senza vita – a meno che si tratti di un fulmine o di qualche altro dardo divino –, qualcosa che è causa di morte o perché investe la sua vittima, o perché è la sua vittima che lo investe, il parente più stretto *[874 A]* si scelga come giudice il più prossimo dei vicini e poi compia per se stesso e per tutta la sua famiglia i riti purificatori. E dopo, come nel caso sopra citato degli animali, se l'oggetto sarà ritenuto responsabile verrà buttato fuori dai confini[394].

Se uno è ritrovato morto e non si riesca a scoprire chi l'ha ucciso, neppure dopo aver condotto indagini tutt'altro che superficiali, le prescrizioni di legge sono identiche a quelle dei casi precedenti: si imputa il delitto d'omicidio al colpevole, e poi l'accusatore *[B]* intima per mezzo di un araldo, nella pubblica piazza all'omicida del tale o tal altro di non mettere piede nei luoghi santi né in tutto il paese della vittima, perché, in tal caso, se smascherato e riconosciuto, verrebbe messo a morte e gettato fuori dei confini del paese dell'ucciso senza sepoltura.

Sia, dunque, questa la legge vigente in materia di omicidi.

Casi in cui l'omicidio non è punibile

Una volta stabilito che la normativa in tale ambito è quella finora fissata, resta da definire quali siano i casi in cui un omicida possa ritenersi giustificato di fronte alla legge e puro. Essi saranno i seguenti.

Il caso di omicidio di un ladro sorpreso a penetrare di notte in casa per rubare dei beni; in tale occasione l'omicida sarà ritenuto puro. *[C]* Ugualmente, sia ritenuto puro chi, per legittima difesa, uccide un saccheggiatore. Se uno, a scopo di libidine, violenta una donna libera o un bambino, può essere impunemente ucciso o dalla vittima della sua violenza o dal padre, dai fratelli, o dai figli di questa. Se un marito sopraggiunge quando la sua legittima sposa sta per essere violentata e uccide l'aggressore, sarà ritenuto puro a norma di legge. E se un cittadino difendendo il padre, la madre, i figli o i fratelli, o la madre dei suoi figli minacciati di morte pur non avendo fatto nulla di illecito, uccide qualcuno, sia ritenuto puro sotto ogni punto di vista. *[D]*

Ecco, dunque, le regole attinenti alla formazione e all'educazione dell'anima quando è in questa vita – regole che, se osservate, fanno una vita degna d'essere vissuta, e invece, se disattese, la fanno indegna –, nonché

la normativa inerente alle morti violente e alle sanzioni che meritano.

Le leggi sui ferimenti

Proemio alle leggi

Anche dell'educazione e dell'allevamento dei corpi si è già parlato, e pertanto resta da trattare un argomento analogo a quest'ultimo e cioè degli atti violenti che gli uomini si scambiano involontariamente o con predeterminazione. Di questi bisognerà stabilire, per quanto è possibile, sia il numero che la natura, *[E]* sia anche le sanzioni in cui eventualmente incorrano, caso per caso. Se ci attenessimo a quest'ordine, certo come legislatori, faremmo un buon lavoro.

Perfino il più sprovveduto dei giuristi porrebbe al secondo posto, dopo le morti violente, i casi di ferimenti e di lesioni da armi da taglio. Anche per i ferimenti valgono le distinzioni ammesse per gli omicidi, e cioè quelli involontari, quelli causati dall'ira e dalla paura, e quelli che, a vario titolo, si compiono a mente serena e con premeditazione.

Ma prima di affrontare questi temi bisogna esprimere il seguente criterio: è necessario che gli uomini si diano delle leggi e vivano in conformità con esse, *[875 A]* perché altrimenti non differirebbero affatto dalle bestie più feroci, dato che la natura umana di per sé non è in grado di riconoscere ciò che le serve per vivere in società, e pur ammesso che lo conoscesse non saprebbe poi – o forse non vorrebbe – agire per il meglio.

La prima difficoltà sta nel comprendere come una vera arte politica non può aver di mira l'interesse privato, ma quello pubblico, perché, mentre il primo è causa di disgregazione per lo Stato, il secondo è causa d'aggregazione[395]. Però, non è facile comprendere che il privilegiare la sfe-ra pubblica su quella privata è di vantaggio per ambedue le sfere. *[B]*

Ed ecco la seconda difficoltà.

Poniamo pure che uno riesca a capire che le cose stanno esattamente come abbiamo detto e che tenga giusto conto di ciò nella sua azione politica, se, però, non avendo queste doti, divenisse titolare di un potere personale assoluto nello Stato, egli non avrebbe la forza di restar fedele a un tale principio e di vivere curando che il bene pubblico abbia la preminenza nello Stato e quello privato solo il secondo posto. Piuttosto, avverrà che la nostra natura mortale non cesserà di spingerlo verso la ricerca del proprio particolare interesse e profitto, per un'irragionevole avversione al dolore, e per un' altrettanto irrazionale attrazione al piacere. *[C]* Non c'è dubbio, infatti, che l'umana natura preponga sempre questi due sentimenti agli ideali di giustizia e di bene, con ciò suscitando in sé medesima una grande oscurità e finendo col riempire sé e l'intero Stato d'ogni genere di male.

Ma se per grazia di un qualche dio dovesse nascere un giorno un uomo che per natura è capace di superare le difficoltà di cui s'è detto, questi non avrà affatto bisogno d'essere vincolato a leggi[396]. Non c'è, infatti, né legge, né ordinamento che abbia più valore della scienza; né si può ammettere che l'intelligenza sia schiava *[D]* o sottoposta ad alcun'altra realtà. Essa, piuttosto, quando sia vera ed effettivamente libera, come la sua natura richiede, deve avere potere su tutto. Oggi però in nessun luogo è così, o, se lo è, lo è in minima parte. Perciò bisogna scegliere una via di ripiego, quella appunto dell'ordinamento e della legge, che, se mette a fuoco quanto avviene per lo più, non riesce a inquadrare la totalità dei casi. Ecco dunque il motivo per cui ho detto quel che ho detto[397].

Chi giudica nei casi di ferimento

Il nostro compito è attualmente quello di fissare la natura e l'ammontare delle pene e delle ammende per quanto concerne i casi in cui uno danneggi o ferisca un altro.

Tuttavia, in linea di massima, chiunque potrebbe obiettarci con tutta ragione: «Quando parli di feritore, che cosa intendi? Qual è la sua identità, quali i modi e le circostanze in cui ha agito? *[E]* A volerli prendere uno per uno, i casi di ferimento sarebbero infiniti, e fra loro decisamente diversi».

D'altra parte, quanto è impossibile lasciare ogni caso alla competenza dei tribunali, altrettanto è impossibile non lasciarne nessuno. Un adempimento, pertanto, deve essere *in ogni caso* affidato alle sentenze dei tribunali e cioè l'accertamento della realtà o non realtà dei fatti in ciascuna specifica circostanza. Per altro verso, come non è possibile non demandare in assoluto *[876 A]* ai tribunali le questioni inerenti ai tipi di pena e di punizione che toccano ai responsabili di questo o quel reato, così non si può neppure riservare al legislatore il compito di fissar leggi su tutti casi, sia quelli generali, che quelli particolari.

CLINIA – Qual è allora la conclusione che segue a ciò?

ATENIESE – Questa: che alcuni adempimenti devono essere demandati ai tribunali, altri no perché sono di stretta competenza del legislatore.

CLINIA – E allora, quali casi toccano al legislatore e quali sono di pertinenza dei tribunali?

ATENIESE – A questo punto della ricerca, la cosa migliore sarebbe riconoscere che ben grave è il danno che suole venire alla società nel suo complesso *[B]* se nello Stato i tribunali sono incompetenti e incapaci a pronunciarsi, oppure se occultano le loro opinioni, emettendo sentenze di nascosto, o, peggio ancora, pronunziandole, invece che fra il silenzio generale, fra gli schiamazzi del pubblico, come in un'esibizione teatrale, allorché le ovazioni di chi approva si aggiungono ai fischi di chi contesta ciascuno degli avvocati che si alternano nel dibattimento.

Certo non può dirsi fortunato chi deve fissar leggi per codesti tribunali, costrettovi da una qualche necessità. Tuttavia, quando non c'è alternativa, *[C]* si può demandare a loro il compito di disporre le pene solo nei casi di marginale importanza, mentre nei casi più rilevanti sarà il legislatore a fissare puntualmente la normativa, posto che qualcuno sia chiamato a legiferare per una siffatta società.

Invece, se si fa riferimento a quelle Città in cui i tribunali sono stati costituiti il più possibile in forma corretta, dove coloro che si avviano alla carriera forense sono stati ben educati e selezionati con la massima cura, allora, in questi casi, sarebbe del tutto legittimo, oltreché utile e conveniente, il rimettere il più delle volte a siffatti giudici la responsabilità di decidere, sul conto di chi è stato riconosciuto colpevole, di quali pene e ammende sia passibile.

E dunque, a queste condizioni, *[D]* nessuno può rinfacciarci di non aver legiferato su molti casi di grande importanza, perché su di essi anche magistrati assai meno preparati potrebbero ben giudicare, attribuendo a ciascuno dei reati quanto gli spetta in relazione al danno arrecato e all'azione compiuta. In effetti, noi siamo convinti che coloro per i quali fissiamo le leggi saranno giudici all'altezza della situazione, e per questo affidiamo loro gran parte delle deliberazioni. Del resto, ciò che prima, nella istituzione delle leggi abbiamo più volte detto e attuato[398] *[E]* – vale a dire, da un lato quei profili e schemi del codice pena-

le che abbiamo esposto e, dall'altro, quegli esempi che abbiamo offerto ai giudici di come sia possibile non mai tralignare dai limiti della giustizia – era allora perfettamente corretto e anche ora va riproposto, tornando di nuovo alla trattazione delle leggi.

Le pene per tentato omicidio

Ecco, dunque, messa per iscritto, la normativa afferente ai casi di ferimento. Se qualcuno, premeditando di uccidere un amico, non riesce nel suo intento, ma si limita a ferirlo, tranne nei casi in cui la legge lo permetta, per il fatto d'aver architettato l'omicidio e di aver causato ferite, non merita alcuna pietà; *[877 A]* non avrà un trattamento diverso da chi ha veramente ucciso e così sarà costretto a subire un processo per omicidio.

Tuttavia, per il rispetto dovuto alla sua sorte che non gli fu completamente avversa, e al demone[399] che, per compassione della vittima e del suo feritore, ha evitato al primo una ferita mortale e al secondo un destino esecrabile, proprio per rendere grazia a tale demone e per non contrariarlo, si risparmi la vita al feritore *[B]* e lo si condanni all'esilio perpetuo in uno Stato vicino al suo col diritto di godere pienamente del suo patrimonio. In ogni caso, il danno che eventualmente ha provocato alla sua vittima deve essere da lui risarcito, secondo la stima effettuata dal tribunale giudicante, il quale sarà composto da quegli stessi membri che l'avrebbero perseguito per omicidio qualora il ferito fosse morto per le lesioni riportate.

La legge sugli altri casi di ferimento

Se un figlio ferisce premeditatamente i genitori e lo stesso fa uno schiavo col suo padrone, la pena sarà la morte. Allo stesso modo, se un fratello ferisce un fratello o una sorella, oppure una sorella ferisce suo fratello o sua sorella, *[C]* e la premeditazione risulta dimostrata, la pena sia la morte. Parimenti, se una donna ferisce il suo uomo con l'intenzione di ucciderlo, o, viceversa, un uomo la sua donna, se ne vadano per sempre in esilio. Il patrimonio familiare, qualora i figli e le figlie siano ancora minorenni, sarà amministrato dai tutori, che oltre a ciò si cureranno anche dei figli come se fossero orfani. Se, invece, essi sono già adulti, il patrimonio passerà nelle loro mani e non dovranno niente per il sostentamento del genitore in esilio.

Se, però, chi è responsabile di un tale crimine non ha figli, *[D]* si riuniscano tutti i parenti dell'esiliato, fino ai cugini di secondo grado di ambedue i sessi, sia di parte maschile che femminile, e con la consulenza dei Custodi delle leggi e dei sacerdoti nominino un erede di questa casa, la quale corrisponde alla cinquemilaquarantesima parte del patrimonio statale. Tuttavia, ciò facendo, si tenga presente questo punto essenziale, e cioè che nessuna delle cinquemila quaranta case è di chi la abita e tanto meno del complesso della sua famiglia; essa invece, appartiene allo Stato e per questo è ad un tempo pubblica e privata. E lo Stato si ritiene obbligato *[E]* a far sì che le sue case siano tenute quanto più è possibile in modo santo e felice.

Così, se una di esse è colpita da una tale sciagura o è contaminata dalla empietà (si pensi al caso del possessore senza eredi che, celibe o sposato che sia, muore privo di prole per effetto di una condanna per omicidio premeditato o per qualche altro reato contro gli dèi o il prossimo per il quale la legge prevede espressamente la pena capitale; oppure si pensi al caso, del condannato all'esilio perpetuo, che deve fuggirsene dallo Stato non lasciando nessun figlio), stando alla legge, la prima cosa da farsi è quella di purificarla con riti espiatori, e solo in

un secondo tempo, *[878 A]* come si è detto poc'anzi, si potrà procedere alla riunione del parentado con i Custodi delle leggi per decidere quale sia nello Stato una famiglia irreprensibile per virtù e che goda del favore degli dèi, sì da poter vantare una numerosa prole. Allora l'assemblea dei parenti prenda uno di questi bambini e lo dia in adozione come figlio al padre del morto e ai suoi ascendenti; gli assegni un nuovo nome che sia beneaugurante e nello stesso modo preghi perché egli possa godere di miglior sorte di suo padre, sia come propagatore della sua stirpe, sia come custode del focolare, sia anche come garante delle sante tradizioni religiose. A questo punto, finalmente, lo nomini erede legittimo *[B]* lasciando che il reo dei delitti di cui si parla giaccia nell'anonimato, senza aver figli né eredità.

I casi di ferimento causati dall'ira

Certamente, fra due cose, non sempre il limite della prima corrisponde a quello della seconda. Anzi, talvolta, esse ammettono una realtà intermedia, che essendo collocata in mezzo, fra il confine dell'una e dell'altra, fa da intermediaria fra le due. Proprio questo carattere abbiamo riconosciuto[400] all'atto compiuto sulla spinta dell'ira: d'essere cioè intermedio fra le azioni volontarie e quelle involontarie.

Ed ecco, dunque la legge che riguarda i ferimenti causati dall'ira. *[C]* Il colpevole riconosciuto tale, in primo luogo deve risarcire il doppio del danno se la ferita risulta guaribile, il quadruplo se è incurabile. Ancora il quadruplo è dovuto se la ferita è sì sanabile, ma lascia alla parte lesa una cicatrice visibile, ripugnante e deturpante. Tutte le volte che qualcuno, ferendo un altro, reca danno allo Stato intero e non solo alla sua vittima, in quanto la rende inabile alla difesa della patria dai nemici, costui oltre al resto dovrà anche risarcire il danno arrecato alla Città, *[D]* prestando in aggiunta al suo servizio militare anche quello dell'altro che ha reso inabile, schierandosi al suo posto nei ranghi dell'esercito. E se poi volesse sottrarsi a questo dovere, chiunque, per legge, potrebbe chiamarlo a rispondere del reato di renitenza alla leva. A quantificare il danno arrecato, e se esso dovrà essere pagato due, tre o quattro volte, penseranno gli stessi giudici che hanno formulato la condanna.

Se un consanguineo ferisce un altro consanguineo, sempre in preda all'ira, spetterà ai capi della famiglia e ai parenti fino ai cugini di secondo grado, sia da parte femminile che maschile, uomini e donne, *[E]* di riunirsi insieme per esprimere il loro giudizio e affidare ai genitori la valutazione del danno come, del resto, è naturale che sia. Se dovesse mancare l'unanimità nella definizione del danno, questa sia affidata al giudizio insindacabile dei parenti del ramo maschile, e se neppure costoro riuscissero a trovare un accordo, la causa, in ultima istanza, sia demandata ai Custodi delle leggi. I casi in cui dei figli feriscano, nelle condizioni suddette, i propri genitori devono essere trattati da giudici superiori ai sessant'anni, padri di figli non adottivi, ma veri. Costoro, una volta riconosciuta la colpevolezza dell'imputato, giudicheranno se condannarlo a morte, o a subire qualche pena ancor più grave, o meno grave, ma non di molto. *[879 A]* In questi tipi di processi non è ammesso al giudizio alcun parente del feritore, neppure se ha raggiunto l'età richiesta dalla legge.

Se uno schiavo, accecato dall'ira, ferisce un libero cittadino, il padrone deve consegnarlo alla parte lesa che ne farà ciò che vuole; se si rifiuta ri-

sarcirà di sua tasca il danno arrecato.

Se qualcuno ha motivo di dubitare che il fatto nasca da una macchinazione concertata fra lo schiavo e il ferito, faccia causa ad ambedue: se la perde pagherà il triplo del danno arrecato, ma se la vince abbia in suo potere, in quanto colpevole di circonvenzione di schiavo, quello che era in combutta con lo schiavo. *[B]*

Chi ferisce un altro accidentalmente, sia tenuto al semplice rimborso del danno, perché certamente non c'è legislatore che sia in grado di dettar legge al destino.

Tali cause saranno di competenza di quegli stessi che abbiamo indicato come giudici nei casi in cui un figlio ferisce un genitore: toccherà a costoro quantificare i danni arrecati.

Leggi su violenze e maltrattamenti

Proemio alla legge

Tutte le lesioni di cui abbiamo trattato sono frutto di violenza, e del resto ogni genere di oltraggio è un atto violento. Pertanto, a tutti, uomini, donne e fanciulli, deve essere ben chiaro questo punto: la vecchiaia agli occhi *[C]* degli dèi e degli uomini che tengono alla propria salvezza e alla propria felicità è rispettata assai più della gioventù. In questo senso, deve ritenersi un ben triste spettacolo, inviso agli dèi, il fatto che nel bel mezzo di una Città un giovane manchi di rispetto a un vecchio. È il caso, invece, che un giovane percosso da un vecchio ne sopporti pazientemente l'ira, per guadagnarsi, in vista della sua vecchiaia, un'analoga dignità.

Legge sulla violenza agli anziani e sulla omissione di soccorso

Ecco dunque il testo della legge.

Ognuno di noi porti rispetto a chi è più anziano sia nel comportamento che nel linguaggio. Chi ha vent'anni più di noi, a seconda del sesso, sia onorato alla stregua di un padre o di una madre, di modo che, per amore degli dèi familiari, ognuno si guardi bene dall'oltraggiare tutta quella generazione che potrebbe *[D]* averlo partorito e messo al mondo.

Ugualmente rispetti lo straniero, sia quello ormai da tempo immigrato, sia quello appena arrivato. A nessuno sia lecito punirlo con percosse in alcun modo, né per difesa né tanto meno assalendolo. Se poi qualcuno ritenesse che uno straniero arrogante e violento deve essere punito perché egli stesso è stato vittima delle sue percosse, presolo lo conduca dagli astinomi[401], ma si guardi bene dal batterlo, affinché in futuro egli non abbia più pretesti per assalire un abitante del luogo. *[E]*

Gli astinomi lo prenderanno in consegna e indagheranno sul suo conto, badando, però, di non offendere il dio patrono degli stranieri, e se questi risulterà colpevole d'aver senza motivo percosso un abitante del posto, sia battuto con la frusta tante volte, quante egli stesso ha colpito la sua vittima, finché la sua prepotenza non sia domata. Se, però, risulta che non ha fatto nulla di male, l'accusatore venga redarguito e diffidato, e poi ambedue siano rilasciati. *[880 A]*

Se uno percuote un coetaneo o una persona più anziana di lui senza prole, se un vecchio colpisce un vecchio, un giovane un altro giovane, l'aggredito si difenda come può, senza armi e con le nude mani. Se un uomo al di sopra dei quarant'anni non perde occasione per attaccar briga, non solo quando deve difendersi, ma anche per aggredire, sia bollato come essere selvaggio, incivile, di pessimo carattere. Ora, incappando in tale pena vergognosa, ha esattamente quel che si merita.

Chi, dunque, si farà convincere da queste raccomandazioni, sarà ben disposto a farsi guidare; chi invece non

le accetta e non dà retta al nostro proemio, ecco pronta la legge che fa per lui. *[B]*

Se uno colpisce un altro più anziano di lui di venti anni o più, il primo che passa, posto che non sia coetaneo o più giovane dei litiganti, li separi, altrimenti sarà per legge bollato come cattivo cittadino. Se la persona che sopraggiunge è coetanea o più giovane dell'aggredito, intervenga senz'altro in sua difesa, come se la vittima fosse suo fratello, o suo padre o un suo antenato.

Chi non si fa scrupolo di battere una persona anziana, come già s'è detto, sia imputato di maltrattamenti e qualora la sua responsabilità venga appurata, sia incarcerato per un periodo non inferiore a un anno, *[C]* a meno che i giudici non ritengano giusto aumentare la pena, nel qual caso, per lui varrebbe il tempo da loro stabilito.

Se uno straniero residente o non residente aggredisce una persona maggiore di lui di venti o più anni, in tal caso, per quanto concerne l'aiuto prestato dai presenti, valga la stessa legge e col medesimo rigore che abbiamo fatto valere nel caso precedente. Se poi l'imputato esce sconfitto dal processo, qualora sia straniero senza permesso di residenza, sconti questa stessa pena con due anni di carcere; quando invece fosse uno che ha questo permesso a infrangere la legge, con tre anni, *[D]* fatta salva, naturalmente, la possibilità di un aumento di pena, quando ciò sia stabilito dal collegio giudicante.

È perseguibile anche chi, pur assistendo al fatto, non presta soccorso come vuole la legge; pagherà, infatti, un'ammenda di una mina, se appartiene alla prima classe, di cinquanta dracme se fa parte della seconda, di trenta dracme se della terza, venti se della quarta. Il tribunale competente in questi processi deve essere composto dagli strateghi, dai comandanti di squadra, dai generali e dagli ufficiali di cavalleria.

Proemio alla legge sulla violenza ai genitori

Come è noto, le leggi sono fatte o per i cittadini per bene, al fine di insegnar loro come stare insieme *[E]* da buoni vicini, oppure per quelli che, data la caparbietà della loro indole, sono refrattari ad ogni forma di educazione, e in tal caso esse tendono ad evitare che finiscano nella più totale perversione. Ebbene, proprio questi ultimi, con la loro condotta, ci costringono a prendere le posizioni che prenderemo, ed obbligano il legislatore a far leggi che non vorrebbe mai veder applicate. Chi, spinto dalla collera o da istinto aggressivo, osa alzar la mano sul padre o sulla madre o su qualcuno dei suoi progenitori (né lo trattengono l'ira divina *[881 A]* o le punizioni che si dice l'attendano negli Inferi; anzi, nella presunzione di conoscere ciò che invero non conosce affatto, va disprezzando antiche tradizioni che sono sulla bocca di tutti) infrange la legge e per un uomo siffatto occorre una qualche forma estrema di dissuasione.

La morte, invero, non è la massima forma di dissuasione, perché ancor più efficaci come mezzi di prevenzione dovrebbero essere quelle pene che a detta di tutti ci sono nell'Ade; e tuttavia, pur essendo verissimo quel che se ne dice, non riescono a redimere nessuna di queste anime. Infatti, se davvero vi fossero riuscite, da un bel pezzo non ci sarebbero più matricidi, e quegli altri atti scellerati ed empi che consistono nel colpire qualcuno dei progenitori. *[B]* Quindi, per siffatti delitti, le punizioni che già su questa terra toccano ai colpevoli, devono essere per quanto è possibile

non inferiori a quelle che li aspettano nell'Ade.

I casi di violenza ai genitori

Ciò detto, la legge sarà la seguente. Innanzitutto, chi si imbatte in qualcuno che, sano di mente, osa percuotere il padre o la madre, o i nonni, è tenuto a portare aiuto all'aggredito, come s'è disposto nei casi precedenti[402], e se il soccorritore è uno straniero residente sia invitato a sedere nella tribuna d'onore nelle gare; se invece non porta aiuto sia bandito per sempre dal paese. *[C]* Se uno straniero senza il diritto di domicilio soccorre la vittima, abbia pubblica lode, altrimenti pubblico biasimo.

Se a portare aiuto è uno schiavo, questi sia liberato; in caso contrario sia punito con cento colpi di frusta, per mano dell'agoranomo[403], se il reato è avvenuto nella piazza, dall'astinomo, se il fatto è avvenuto fuori della piazza, ma ancora nel territorio della Città, e dai capi degli agronomi[404], se l'episodio s'è verificato nella campagna.

Se colui che sopraggiunge sulla scena del reato è uno del posto, chiunque egli sia, uomo, donna o fanciullo, accorra in soccorso *[D]* chiamando per nome l'empio, perché altrimenti, se non prestasse aiuto, si esporrebbe alla maledizione di Zeus patrono della famiglia e dei padri. Tutto ciò abbia valore di legge.

Se un cittadino è riconosciuto colpevole di maltrattamenti ai danni dei genitori, innanzi tutto sia bandito per sempre dalla Città in un'altra parte dello Stato e gli sia interdetto l'accesso ai luoghi sacri. Se non se ne sta lontano gli agronomi lo puniscano a colpi di frusta o in qualunque altro modo vogliano, e se rimette piede in Città, sia punito con la morte. Se un libero cittadino mangia o beve con un siffatto individuo, o ne condivide in qualche misura la compagnia, *[E]* o addirittura, incontrandolo per caso, volutamente ha con lui un contatto fisico, si guardi bene dal mettere piede in un luogo sacro, o nella piazza o in qualche altro luogo pubblico della Città prima di essersi purificato, ritenendosi accomunato al destino di un peccatore. Se un magistrato è a conoscenza del fatto che uno di questi criminali, in spregio alla legge, va contaminando i luoghi sacri o la Città e non lo persegue per questo reato, al termine del suo mandato, *[882 A]* sia questa circostanza computata fra le note di demerito più gravi.

La violenza sulle donne e gli schiavi

Se uno si imbatte in uno schiavo che sta colpendo un uomo libero, non importa se straniero o cittadino, è suo dovere intervenire in difesa della vittima; in caso contrario sia condannato a pagare un'ammenda dell'ammontare sopra indicato in ragione della classe di appartenenza. I presenti, dunque, con l'aiuto dell'aggredito, leghino lo schiavo e lo consegnino alla stessa vittima; questi, *[B]* presolo in consegna, lo metta ai ceppi e, lo fustighi finché vuole, badando, però, a non danneggiare il padrone a cui lo schiavo andrà poi restituito perché continui ad esercitare legalmente il suo possesso.

La legge sia pertanto la seguente.

Il padrone che riceverà in catene dalle mani della stessa vittima lo schiavo che ha colpito un uomo libero senza il permesso delle autorità, non dovrà scioglierlo, *[C]* finché lo schiavo medesimo non sia riuscito a convincere l'aggredito d'essere degno di vivere senza catene.

A parità di condizioni, la stessa legge deve valere anche per le donne che vengono alle mani fra di loro, o nei casi in cui una donna assale un uomo, o un uomo una donna.

LIBRO DECIMO

Proemio alla legge contro gli empi

I cinque tipi di violenza

[Steph., I, p. 884 A]

ATENIESE – Dopo i reati di maltrattamento, basti quest'unica regola per tutti gli altri casi di violenza: a nessuno è lecito rubare o portar via le cose di altri, o usare dei beni del vicino, senza il permesso del legittimo proprietario. In effetti proprio da un tal vizio dipende ciascuno dei mali descritti, e ciò non da oggi, ma in tutti i tempi che furono e in quelli che saranno. Per il resto, le colpe più gravi sono le intemperanze e gli eccessi dei giovani. Queste colpe poi diventano ancor più intollerabili, quando si rivolgono contro la santa religione, e addirittura superano ogni limite, quando risultano offensive nei confronti delle sacre cerimonie pubbliche, o di quelle semipubbliche che sono celebrate dalle singole tribù o da altri gruppi di cittadini. *[885 A]*

Poniamo al secondo posto, appunto perché sono secondi in ordine di gravità, gli atti di violenza compiuti a danno di culti privati o delle tombe.

Quindi seguono al terzo posto gli atti di violenza rivolti contro i genitori, fatta naturalmente eccezione per quei casi di cui già si è trattato[405].

Il quarto genere di violenza si ha quando qualcuno manca di rispetto verso una qualche autorità, e per questo, senza che essa sia consenziente, asporta, ruba o utilizza qualcosa che le appartiene. C'è poi una quinta forma di prepotenza ed è quella di violare i diritti politici dei cittadini, un reato questo che richiede che sia fatta giustizia.

Ebbene, bisogna cercare di formulare una legge che riesca ad accomunare ciascuno di questi casi. Del resto, abbiamo già trattato[406] del furto sacrilego nel suo complesso, *[B]* sia quando è perpetrato con la violenza, sia quando avviene di nascosto, ed anche abbiamo fissato quali punizioni gli convengano.

Le motivazioni addotte dagli atei

Bisogna a questo punto esporre le pene per gli oltraggi fatti agli dèi o con le azioni o con le parole, nel nostro modo di agire o di esprimerci, premettendo però la seguente esortazione.

Nessuno che, in sintonia con la legge, creda all'esistenza degli dèi potrà mai in coscienza compiere un'azione empia, o pronunciare una frase irrispettosa. E se pure ciò dovesse avvenire, certo capiterebbe al seguito di una di queste tre circostanze: o perché non si lascia convincere da quello che ho detto; o, in secondo luogo, perché pur ammettendo l'esistenza degli dèi, li considera come non interessati agli uomini; oppure, come terza ipotesi, perché è convinto che con una qualche offerta e preghiera non sia poi difficile placarli e tenerseli buoni. *[C]*

CLINIA – E quale sarà il nostro comportamento e la nostra posizione nei riguardi di costoro?

ATENIESE – Mio caro, in primo luogo stiamo ad ascoltare quello che, se indovino, loro stessi ci direbbero in tono di sfida e di scherzo.

CLINIA – Che cosa?

ATENIESE – Credo che con una vena di ironia ci direbbero così.

«O stranieri di Atene, di Sparta e di Cnosso, senz'altro voi dite la verità. Infatti, alcuni dei nostri non credono per nulla negli dèi, altri, invece, sono convinti che essi siano esattamente come voi li descrivete. D'altra parte anche noi condividiamo quel metodo che avete seguito nella trattazione delle leggi, *[D]* il quale consiste nel far precedere ai rigori della legge nei nostri riguardi il tentativo di convincerci e di insegnarci con tanto di prove affidabili che gli dèi esistono e che sono di natura così elevata da non lasciarsi incantare da qualche dono, così da deviare dal giusto. Eppure ancor oggi noi sentiamo ripetere queste cose, o altre del medesimo tenore, dai migliori poeti, retori, indovini, sacerdoti e da un vasto stuolo di altre persone. Per questo i più non sono motivati ad evitare azioni illecite, *[E]* ma corrono ai ripari una volta commesse.

«A tal punto, dunque, ciò che ci aspettiamo da legislatori che si vantano d'essere uomini civili e non dei selvaggi è, in primo luogo, che usino dell'arma della convinzione nei nostri riguardi, dimostrando che gli dèi esistono. E non interessa se, ciò facendo, risultino più convincenti rispetto alla maggioranza degli altri, l'importante è che siano tali in relazione alla verità. Forse, in questo modo riuscirete a convincerci.

«Ma, suvvia, se c'è ragionevolezza nelle nostre parole, cercate di rispondere alle sollecitazioni che vi facciamo».

I limiti di alcune concezioni degli dèi e di alcune prove della loro esistenza

CLINIA – Allora, straniero, non diresti che è facile dimostrare con verità che gli dèi esistono?

ATENIESE – Come? *[886 A]*

CLINIA – Innanzi tutto, adducendo la constatazione che pur esiste una terra, un sole, degli astri, la sequenza così armoniosa delle stagioni che si articola nei mesi e negli anni. In secondo luogo, adducendo il fatto che tutte le genti greche e barbare, credono nell'esistenza degli dèi.

ATENIESE – Caro amico, temo proprio – e non direi certo che si tratti di un timore reverenziale – che i malvagi si farebbero beffe di noi. Voi non conoscete quale sia la causa di quel loro andare contro corrente e però vi immaginate che l'unico motivo per cui *[B]* le loro anime sono trascinate ad una vita empia sia l'incapacità a dominare i piaceri e i desideri.

CLINIA – Perché, c'è forse qualche altro motivo oltre a questi?

ATENIESE – Certamente; ed è un motivo che voi, conducendo una vita quasi del tutto estranea a questa mentalità, non potreste riconoscere, anzi, direi che l'ignorate del tutto.

CLINIA – Che cosa intendi dire ora?

ATENIESE – Mi riferisco ad una forma di ignoranza che è tanto più grave, quanto più assomiglia alla massima forma di saggezza.

CLINIA – E cioè?

ATENIESE – Noi siamo in possesso di alcuni scritti *[C]* in versi[407] e in prosa[408] sugli dèi che, a quanto mi risulta, voi non avete, certo grazie al valore della vostra costituzione. I più antichi di questi dicono che all'origine c'era solo la natura del cielo e degli altri corpi[409]. Non molto dopo questo momento originario essi pongono la nascita degli dèi, poi ancora la fase in cui gli dèi, appena generatisi, principiarono ad accoppiarsi. E sia che questi scritti abbiano una buona influenza sui lettori, sia che non l'abbiano, è comunque difficile prendersela con i loro autori, data la loro antichità. Quel che è certo, invece, è che dal punto di vista dell'onore e del rispetto dovuti ai genitori, *[D]* io non potrei concedere a tali opere la mia approvazione, ma neppure potrei de-

finirle utili, né tanto meno rispettose della verità. In ogni caso, lasciamo perdere queste cose d'altri tempi, salutiamole. Valga pure per esse il giudizio che gli dèi vorranno.

Ora piuttosto, è il momento di mettere sul banco degli accusati i nostri moderni sapienti[410] per vedere come facciano ad esser causa di mali. Ed ecco i bei risultati dei loro ragionamenti. Quand'anche noi due esibissimo le prove dell'esistenza degli dèi, e citassimo ad esempio di realtà divine il sole, la luna, gli astri e la terra i seguaci di quei tali sapientoni ci ribatterebbero che tutte queste cose non sono altro che terra e pietra e non hanno quindi alcuna possibilità di pensare alle faccende umane; *[E]* e queste tesi le saprebbero guarnire con bei discorsi fino a renderli credibili.

CLINIA – Per combinazione hai evocato un argomento che già se fosse solo sarebbe difficile da confutare, figuriamoci ora che sono innumerevoli gli argomenti di tal fatta quanto sarà difficile il controbatterli.

ATENIESE – E allora? Che dire e, soprattutto, che fare? Ci difenderemo come se ad inquisirci fosse uno degli uomini empi, che rinfaccia a noi accusati *[887 A]* di compiere scelleratezze, allorché, nel definire la costituzione, poniamo per legge che gli dèi esistono? Oppure li lasceremo perdere e ce ne torneremo a trattare di diritto, affinché il proemio alle leggi non si estenda oltre il dovuto?

In effetti, un discorso esauriente non potrebbe essere breve: ci sarebbe da dimostrare come si conviene a questi pervicaci peccatori quanto loro pretendono che si dimostri, e poi da incuter loro paura, e infine da suscitare repulsione per certi vizi. Solo dopo aver fatto tutto ciò, ci potremmo disporre a fissar quelle leggi che sono necessarie. *[B]*

CLINIA – Ma, caro ospite, in breve spazio di tempo abbiamo detto più di una volta[411] che nell'attuale ricerca mai si dovesse preferire la via breve alla lunga – e d'altra parte, nessuno, come si suol dire, ci corre dietro, facendoci fretta –, perché sarebbe ben sciocco e ridicolo mostrar di scegliere la via più breve, piuttosto che la migliore. Oltre a tutto non è inessenziale che i nostri discorsi risultino convincenti quando affermano che gli dèi esistono e sono buoni, e che onorano la giustizia assai più che gli uomini. E forse proprio questo sarebbe per noi *[C]* il migliore e il più perfetto di tutti i proemi delle leggi. Dunque, di buon animo e senza fretta e, per quanto è possibile, senza risparmiarci in nulla, diamo fondo a ogni nostra risorsa nel conferire efficacia a tali discorsi.

L'importanza dell'esempio e della tradizione nel consolidare la fede

ATENIESE – Il discorso che hai testé fatto vale per me come un invito alla preghiera, tanto è l'ardore che sottende. Nulla più ci trattenga dal parlare.

Orsù, come si fa a non essere presi dall'ira a dover parlare degli dèi per dire che esistono? Non c'è dubbio, non si può fare a meno d'aver scarsa simpatia, per non dire odio, *[D]* per quelli che furono ieri e sono ancor oggi la causa di questi nostri discorsi; quelli che han perso la fede nei racconti che, fin da bambini, addirittura ancora lattanti, hanno inteso narrare dalle loro nutrici e dalle loro madri. Erano racconti detti quasi in forma di incantesimo, un po' per gioco e un po' seriamente e che i bambini avevano modo di ascoltare anche nelle preghiere rituali, associandoli a particolari immagini. Si tratta di impressioni che i giovani coglievano ed ascoltavano con grande dolcezza, allorché avvenivano nel contesto di un gesto rituale, quando magari erano proprio i

genitori ad essere assorti, con la massima devozione, nel dialogo con gli dèi – naturalmente, con dèi che esistono davvero! – attraverso preghiere e suppliche rivolte a nome proprio e a nome loro. *[E]* E poi erano ancora loro che da fanciulli hanno avuto modo di sentire, o addirittura di vedere coi propri occhi, che al sorgere e al tramontare del sole e della luna, tutte le genti, greche o barbare che siano, si prostrano in ginocchio in segno di adorazione, sia nella buona che nella cattiva sorte, dimostrando con ciò non che gli dèi non esistono, ma, tutt'altro, che sono realissimi e che non li sfiorava neppure il dubbio che potessero non esistere.

Ebbene, sono proprio questi individui che, col loro disprezzo per tutto ciò, senza neppure un buon motivo per farlo – così almeno direbbero quanti hanno ancora un briciolo di cervello –, ora ci costringono a sostenere quanto andiamo sostenendo. *[888 A]* A questo punto, con che animo uno potrebbe ammonirli con miti parole e insegnar loro prima di tutto che gli dèi esistono?[412] Eppure bisogna avere il coraggio di farlo, per evitare che a quelli che fra di noi già son fuori di senno per l'insaziabile ricerca del piacere, s'aggiungano anche quelli che son resi folli per l'ira contro costoro.

Ogni giudizio sugli dèi richiede maturità e ponderazione

E dunque, senza risentimento vada il nostro ammonimento a questi dissennati, e ad essi con tutta calma, frenando il nostro sdegno come se parlassimo direttamente ad uno di loro, diciamo quanto segue.

«Ragazzo mio, tu sei giovane, e col trascorrere del tempo avverrà che *[B]* molti dei tuoi attuali convincimenti muteranno completamente di segno. Attendi dunque quel tempo per giudicare le questioni più importanti; e la più importante, anche se ora non ti sembra tale, è quella di decidere se, avendo un giusto concetto degli dèi, si vive bene la propria vita, oppure no.

«Tanto per incominciare, non credo di poter essere incolpato di menzogna se, a tal proposito, attiro la tua attenzione su questa importante constatazione. Non sei tu il solo, né i tuoi amici furono i primi ad avere dato origine a una siffatta opinione riguardo agli dèi: più o meno c'è sempre qualcuno affetto da codesta vostra malattia.

«Eppure, avendo frequentato molti di questi tipi, io potrei dirti che nessuno, *[C]* che avesse assunto questa posizione da giovane – ossia, che gli dèi non esisitono – sia poi giunto fino alla vecchiaia mantenendosi saldo in essa.

«Al massimo, mi sono imbattuto in alcuni – non molti invero – che hanno continuato ad attribuire agli dèi questi due caratteri: o che essi, pur esistendo, non si occupano delle faccende umane; ovvero, che, pur occupandosene, sono facilmente placabili con sacrifici e preghiere. E se mi darai retta, prendi tempo, prima di farti un'idea il più possibile chiara su questo argomento, ben valutando se le cose stanno in un modo piuttosto che nell'altro, *[D]* sentendo l'opinione degli altri e soprattutto, quella del legislatore.

«Nel frattempo, però, astieniti da ogni azione empia che offende gli dèi, perché d'ora innanzi sarà compito del tuo legislatore insegnarti la verità su tali argomenti».

CLINIA – Finora ci hai tenuto un discorso eccellente, caro ospite.

ATENIESE – Non dubito, cari Megillo e Clinia; tuttavia, senza volerlo siamo incappati in una ben strana argomentazione.

CLINIA – Quale intendi? *[E]*

ATENIESE – Quella che a parere di molti è la migliore di tutte.

CLINIA – Suvvia, sii più chiaro.

La genesi dell'ateismo: gli dèi come invenzione dell'uomo

ATENIESE – Dicono alcuni che tutti i fatti di questo mondo, quelli presenti, quelli passati e quelli futuri, dipendono o dalla natura, o dall'arte, o dal caso[413].

CLINIA – Perché, c'è da dubitarne?

ATENIESE – Forse erano nel vero questi uomini sapienti, *[889 A]* e tuttavia ci conviene seguire il loro ragionamento e vedere che cosa mai vengano a sostenere quelli che stanno dalla loro parte.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Senza dubbio, a loro giudizio, le realtà più grandi e perfette sono opera della natura e del caso. L'arte invece, costruisce le realtà inferiori, prendendo a prestito dalla natura le realtà originarie e fondamentali che essa genera, per plasmare e fabbricare quei tipi d'oggetto di minor valore, che comunemente prendono il nome di prodotti d'arte.

CLINIA – Che cosa intendi dire? *[B]*

ATENIESE – Parlerò ancor più chiaramente[414]. Essi ritengono che il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria sono tutti elementi naturali o frutto del caso, ma non dell'arte, e che i corpi che vengono dopo di questi, quelli cha hanno a che fare con la costituzione della terra, del Sole e degli astri, essendo composti dagli elementi[415], sono assolutamente privi di anima. Ebbene, questi stessi elementi mossi a caso in ragione delle loro specifiche forze, incontrandosi in una certa maniera particolare – ossia il caldo col freddo, il secco con l'umido, il molle *[C]* col duro, e così via per tutti quegli altri esseri che, al seguito della casuale combinazione dei contrari, non potevano non prendere corpo – proprio in tale modo e per tale motivo diedero forma al cielo nel suo complesso, e a quanto sta sotto al cielo, cioè al regno animale e a quello vegetale. E siccome ogni stagione è fatta dipendere da tutto questo[416] da questa origine, essi hanno buon gioco a sostenere che <ogni cosa> non è frutto di un intelletto o di un dio o di un'arte, ma, come abbiamo detto, della natura e del caso.

L'arte poi, in quanto è nata dopo, è posteriore a siffatte realtà, e in quanto è un prodotto effimero *[D]* di esseri mortali, alla fin fine ha generato delle specie di giochi, i quali hanno poco a vedere con la verità, e tutt'al più sono immagini che rappresentano solo se stesse, come appunto le immagini prodotte dalla pittura, dalla musica e dalle altre arti sussidiarie a queste.

Ci sono, però, arti capaci di produrre qualcosa di serio e son quelle che sanno unire alla natura la loro propria efficacia, come la medicina, l'agricoltura e la ginnastica. Quanto alla politica, essi ritengono che abbia poco a spartire con la natura, e, invece, molto di più con l'arte. *[E]* L'attività legislativa, poi, nel suo insieme, non sarebbe derivata dalla natura, ma dall'arte, sicché quello che essa dispone non ha fondamento di verità[417].

CLINIA – Che cosa dici mai?

ATENIESE – Caro amico, costoro vanno affermando che gli dèi sono invenzioni dell'arte umana, che non esistono in natura, ma solo perché imposti da certe leggi, e che sono diversi da luogo a luogo, non per altro, ma perché così hanno voluto quelli che fissarono le leggi[418].

Le dottrine che portano alla relativizzazione dei valori

E oltre a ciò ritengono che altro è il bello per natura, altro quello per convenzione di legge, e il giusto per loro non si troverebbe minimamente in natura, ma al contrario nascerebbe dalle continue dispute che gli uomini hanno fra loro, a causa delle quali esso cambia di continuo. Insomma, il giusto risulta essere ciò che si muta e che,

di volta in volta, è prevalente. *[890 A]* In questo modo la giustizia verrà a essere un che di artificiale imposto per legge, e non una realtà naturale[419].

Ecco, cari amici, gli insegnamenti dati ai nostri giovani da questi uomini, i quali, in prosa o in poesia, non fanno che ripetere che la somma giustizia è il prevaricare del violento. Da qui derivano gli esempi di empietà che si riversano sulle nuove generazioni, le quali, di conseguenza, si comportano come se gli dèi fossero diversi da ciò che la legge impone che siano.

Ancora da tali premesse derivano quei sovvertimenti prodotti da chi pretende di trascinare i giovani alla vera vita secondo natura, la quale, in verità, altro non è che il vivere opprimendo il prossimo, anziché disporsi all'obbedienza di certi altri nei modi prescritti dalla legge. *[B]*

CLINIA – Che razza di dottrina è mai questa, caro ospite, che tanta rovina arreca alle giovani generazioni, sia pubblicamente, negli Stati, che privatamente, nelle case?

Il legislatore deve saper provare l'esistenza degli dèi e di valori assoluti

ATENIESE – Quel che dici, Clinia, è proprio vero. Allora che cosa suggerisci che debba fare il legislatore, davanti a una situazione da così lungo tempo incancrenita? Dovrà forse alzarsi, lui solo, nel bel mezzo della Città a minacciare tutti i cittadini, che se non affermeranno l'esistenza degli dèi e non riconosceranno che essi sono come le leggi vogliono, insomma, se non si offriranno fiduciosi alle leggi, alcuni di loro saranno uccisi, altri fustigati, altri incarcerati, o privati dei diritti, o puniti con la confisca dei beni o con l'esilio?

E si noti che lo stesso può dirsi anche a riguardo del bello, della giustizia e di quei valori fondamentali *[C]* che hanno attinenza con la virtù e con il vizio; questi andranno attuati tenendo presenti le indicazioni scritte del legislatorte. A questo punto, egli, mentre stabilisce le sue leggi, potrà forse esimersi dall'aggiungere al suo discorso una qualche argomentazione persuasiva diretta ai cittadini, per renderli, per quanto è possibile, più civili? *[D]*

CLINIA – No di certo, caro ospite. Se si profila una possibilità, anche remota, di riuscir convincenti in questa materia, un legislatore che sia appena degno di questo nome, non può darsi per vinto, ma deve mettere, come si dice, tutto il suo fiato per proclamare in un discorso d'essere difensore sia dell'antica convinzione che gli dèi esistono e che hanno valore quei principi che tu prima affermavi, sia della legge e dell'arte, mostrando che sono realtà naturali e quindi non inferiori alla natura, se è vero – questo, almeno, sembra essere il tuo parere e io stesso mi son fatto persuadere da te – che l'una e l'altra sono un prodotto dell'intelligenza e conformi alla retta ragione. [E]

ATENIESE – O Clinia, uomo fin troppo pieno di zelo, che cosa vai dicendo? Se divulghiamo alla gente questi discorsi credi sia facile che essa li segua, lunghi ed altisonanti come sono?

CLINIA – Ma che sarà mai, ospite? Abbiamo retto ai nostri discorsi sull'ubriachezza e sulla musica che sono stati così lunghi, vuoi che non riusciamo a reggere a una discussione sugli dèi e su siffatti argomenti? Oltre a tutto, ciò sarebbe di grandissimo aiuto ad una legislazione che voglia ispirarsi a saggezza, *[891 A]* perché un'imposizione di legge, in quanto fissata per scritto, si mantiene del tutto invariata e perciò dovrà dare ragione di sé in ogni tempo[420]. In tal senso non c'è da temere che essa sia difficile da recepirsi, perché anche all'ignorante

dovrà essere concesso di tornare ad esaminarla più e più volte, e poi perché, se pure è lunga, è tuttavia anche utile, cosicché non mi sembra cosa ragionevole e pia che uno non venga in soccorso a questi discorsi[421].

MEGILLO – Ospite caro, mi sembra proprio che Clinia si sia espresso benissimo. *[B]*

ATENIESE – E va bene, Megillo, dovremo fare come dice. Tanto più che se questi discorsi non fossero stati, per così dire, disseminati fra tutti gli uomini, noi non avremmo bisogno di parlare in difesa dell'esistenza degli dèi. Ma ora, davvero non se ne può fare a meno. E d'altra parte chi più del legislatore ha il dovere di correre in aiuto di leggi così fondamentali, che rischiano di essere soppiantate da uomini malvagi?

MEGILLO – Certamente nessuno.

L'errore dell'ateismo sta nel ridurre l'anima ad una realtà materiale

ATENIESE – Dimmi ancora, Clinia – sì, proprio tu, *[C]* perché anche tu devi far parte della discussione –, non ti sembra che i fautori di siffatte tesi corrano il rischio di ammettere che il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria sono gli elementi primi del tutto, e mentre a questi elementi riservano il nome di natura, ritengono che l'anima stessa sia derivata da tali principi? Ma che dico «corrono il rischio»? Questa è esattamente la tesi che vogliono significarci col loro discorso.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – E dunque, per Zeus, non è forse vero che noi abbiamo trovato una fonte dell'insensata opinione di tutti gli uomini che in ogni tempo han messo mano alla ricerca sulla natura? Considera bene il problema in tutta la sua complessità, *[D]* perché sarebbe non poco importante se risultasse che quelli che sposano queste empie tesi, e poi fan da maestri agli altri, non ragionano bene, ma in modo scorretto. E secondo me le cose stanno proprio in questo modo.

CLINIA – D'accordo, ma cerca di spiegarci come.

ATENIESE – Sembra che si debbano toccare argomenti inconsueti.

CLINIA – Bando agli indugi, ospite. Capisco che tu ritenga di uscir dal campo della legislazione, trattando di tali argomenti, *[E]* ma se non c'è altro verso che questo per convincere che quanto per legge ora si afferma sugli dèi è vero, allora, uomo meraviglioso, non resta che questo discorso[422].

ATENIESE – Non c'è scampo, allora! Dovrò proprio affrontarlo questo argomento, per certo verso fuori dal comune. La dottrina responsabile d'aver corrotto l'anima di questi empi ritiene che la causa originaria della generazione e della corruzione risulti prodotta non all'inizio, ma in seguito, e nello stesso tempo sostiene che ciò che viene dopo abbia visto la luce prima. È questa l'origine del travisamento che li porta a fraintendere la vera natura degli dèi.

CLINIA – Non riesco ancora a capire. *[892 A]*

ATENIESE – Caro amico, tutti costoro, quasi senza eccezione, corrono il rischio di fraintendere le qualità dell'anima, le sue facoltà e, in particolare, per quanto riguarda il momento della sua nascita, non hanno compreso che essa è uno dei componenti costitutivi della realtà, nata prima di tutti gli altri corpi, in quanto dirige, più di ogni altra realtà, ciascun loro mutamento e trasformazione[423].

Ora, se le cose stanno in questi termini, non ne viene forse come conseguenza necessaria che tutte le realtà affini all'anima, precedono quelle che hanno attinenza col corpo, *[B]* appunto perché l'anima è nata prima del corpo?

CLINIA – Non può essere che così.

ATENIESE – A queste condizioni, l'opinione, l'attenzione, l'intelligenza, l'arte, la legge precedono il duro, il molle, il pesante e il leggero; e così pure le realtà veramente importanti e originarie vengono ad essere le opere e le azioni dell'arte, proprio perché si collocano nella sfera dei principi. Di conseguenza, i fenomeni naturali sono posteriori e generati dall'arte e dall'intelligenza, e così dicasi per la natura stessa, o per lo meno, per ciò che impropriamente essi chiamano natura.

Dimostrazione della priorità dell'anima rispetto al corpo

CLINIA – Perché dici «impropriamente»? *[C]*

ATENIESE – Con «natura» essi intendono la generazione delle realtà originarie. Ora è chiaro che se l'anima vien prima del fuoco o dell'aria, e trova posto fra i primi elementi, mi par del tutto corretto sostenere che essa è «naturale» in senso eminente. Ora, le cose possono stare in questi termini a quest'unica condizione, che si riesca a dimostrare che l'anima è nata prima del corpo.

CLINIA – È verissimo.

ATENIESE – E allora dopo di ciò daremo inizio a questa dimostrazione? *[D]*

CLINIA – Come no!

ATENIESE – Facciamo attenzione a non cadere nella trappola di un certo discorso ingannevole, che, fatto su misura per i giovani, potrebbe cogliere alla sprovvista anche noi che siamo vecchi e, prendendoci la mano, esporci al ridicolo come chi per voler cose troppo grandi, finisce col perdere anche le piccole. Fate dunque attenzione.

Poniamo che noi tre si debba attraversare un fiume assai impetuoso, e che io sia il più giovane fra di voi ed anche quello che vanta maggior esperienza in fatto di corsi d'acqua. Immaginiamo, quindi, *[E]* che io mi offra ad essere il primo a tentare il guado, da solo, lasciando voi al sicuro, per rendermi conto se l'attraversamento è possibile anche a voi che già avete una certa età, o comunque quali difficoltà esso comporti. Ebbene, a me pare di proporre una soluzione sensata, se, apparendo sopportabile la corrente, io vi invitassi alla traversata, sorreggendovi con la mia esperienza, oppure se assumessi tutto il rischio dell'attraversamento sulle mie spalle, qualora il fiume non risultasse valicabile.

Ecco, la ricerca che ora stiamo affrontando è troppo «irruente» per le vostre forze, e direi quasi insuperabile. Ora, affinché essa non causi in voi un senso di sbandamento e di vertigine, *[893 A]* travolgendovi in problemi a cui non siete avvezzi a dare soluzione, e non susciti un sentimento di vergogna immotivato e spiacevole, mi pare che d'ora innanzi dovrò seguire questo metodo: in primo luogo, rivolgere a me medesimo le domande, mentre voi ascoltate standovene al sicuro; in secondo luogo, rispondermi da me, sì da condurre io stesso tutto il discorso, finché il problema dell'anima non sia stato fino in fondo sviscerato, e non si sia finalmente mostrato che essa vien prima del corpo.

CLINIA – Hai detto cose eccellenti, caro ospite; non hai che metterle in pratica. *[B]*

Definizione dei tipi di movimento

ATENIESE – Coraggio! Se mai ci è capitato di dover chiamare in aiuto la divinità, questo è il momento: si invochino con tutta la devozione possibile gli dèi perché ci assistano nella dimostrazione della loro esistenza. Tenendoci ad essi come ad una fune ben sicura inoltriamoci ora nel vivo della ricerca.

Se qualcuno volesse confutarmi su questo argomento, ricorrendo alla domanda che sotto riferirò, mi pare che le risposte più sicure sarebbero le seguenti.

Se qualcuno mi dicesse: «È vero che tutto resta immobile e nulla si muove? O vale il contrario? O è vero che certe cose si muovono ed altre stan ferme?». *[C]*

Risponderei: «Alcune si muovono, altre stan ferme».

«E non ti pare che le cose che stan ferme stanno in un certo spazio, e così pure quelle che si muovono, si muovono in un certo spazio?».

«Non c'è dubbio».

«E alcune cose si muoveranno stando in un solo posto, altre in più posti?».

Diremo, a questo punto: «Intendi riferirti a quelle realtà che hanno la possibilità di stare in equilibrio nel centro e che si muovono in un sol luogo, esattamente come avviene per i cerchi che si dice sian fermi anche quando le loro circonferenze stanno ruotando?».

«Proprio così. Ma noi sappiamo anche che in questo movimento di rotazione il cerchio maggiore e quello minore ruotano insieme, *[D]* e il moto si distribuisce in quantità proporzionale ai cerchi piccoli e a quelli grandi, essendo in proporzione minore e maggiore. E sta proprio qui la fonte di tanti fenomeni inspiegabili, nel fatto, cioè, che uno stesso movimento possa comunicare in misura proporzionale ad un tempo lentezza o velocità a cerchi grandi e piccoli. E questa proprietà, a quanto uno si aspetta, appare inverosimile».

«Dici cose verissime».

«Per quanto poi concerne le cose che si muovono in più posti, credo che tu ti riferisca alle realtà dotate di movimento di traslazione che passano continuamente da un posto all'altro, e fra queste alcune hanno un solo *[E]* asse di movimento, altre più assi, per il fatto che si spostano rotolando. E quando queste realtà vengono a contatto fra di loro, se urtano contro un essere immobile, si frantumano; se invece convergono da direzioni opposte in un sol punto, si compenetrano, divenendo ciascuna l'intermedio, ossia la metà dei composti che formano».

«Riconosco che le cose stanno come tu dici».

«Combinandosi, aumentano di volume e dividendosi diminuiscono, per lo meno quando resta intatta la loro primitiva struttura; *[894 A]* che se questa venisse a mancare, tali realtà si dissolverebbero sia in caso di aggregazione che disgregazione. Il problema è ora di sapere in quali condizioni si verifica la genesi. Evidentemente quando un certo elemento estendendosi diventa bidimensionale e, nella trasformazione immediatamente successiva, diventa finalmente tridimensionale[424] e con questo percepibile da chi è dotato di sensi.

«Dunque, ogni realtà viene alla luce per via di trasformazione e di movimento e un essere è veramente sussistente solo finché permane se stesso, e quando invece si muta in un altro stato si distrugge definitivamente».

E allora, amici miei, non abbiamo, a questo punto, trattato di tutti i tipi di movimento, *[B]* enumerandoli specie per specie, tranne due?[425]

Il movimento che muove se stesso *precede tutti gli altri*

CLINIA – Quali?

ATENIESE – Ma caro amico, proprio quei due per i quali stiamo conducendo questa ricerca.

CLINIA – Sii più esplicito.

ATENIESE – Non trattavamo forse

dell'anima?

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – Dunque, un genere di movimento sarà quello che ha la capacità di muovere qualcos'altro, ma non se stesso, ed è questo il primo genere di moto; il secondo è quello che sempre riesce a muovere sia se stesso che le altre cose[426], secondo aggregazione e disgregazione, aumento o, all'opposto, diminuzione, generazione e corruzione. E questo, fra tutti i movimenti è un tipo diverso e unico. *[C]*

CLINIA – E va bene.

ATENIESE – Pertanto, il secondo tipo di movimento, quello che sempre muove ed è mosso da altro, lo porremo al nono posto. Direi, invece, di porre al decimo posto quella tal forma di moto che muove se stesso e altro, e che, quindi, armonizza in sé ogni principio attivo e passivo; in senso proprio è questo che merita il nome di cambiamento e movimento di tutte le cose che sono.

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – Orbene, se volessimo essere precisi, quale di questi movimenti dovremmo ritenere *[D]* il più forte e il più efficace di tutti?

CLINIA – Bisogna riconoscere che il movimento che è in grado di muovere se stesso è di gran lunga il più rilevante, e tutti gli altri lo seguono per importanza.

ATENIESE – Ben detto. Ma non dobbiamo forse della graduatoria testè enunciata, modificare uno o due posizioni, perché inesatte?

CLINIA – Quali dici?

ATENIESE – Quel moto che abbiamo detto essere decimo, forse si è sbagliato a definirlo tale.

CLINIA – Perché mai?

ATENIESE – Perché logica vuole che esso sia primo sia per origine che per forza. *[E]* E il movimento che viene dopo di questo, al secondo posto, è quello che poco fa erroneamente abbiamo messo al nono posto.

CLINIA – Che cosa stai dicendo?

ATENIESE – Esattamente questo. Quando noi vediamo che una realtà è causa di mutamento per un'altra, e questa, a sua volta, per un'altra ancora, in tutta questa serie ci sarà mai un essere che è la prima causa di mutamento? E, d'altra parte, come potrebbe essere motore di altri esseri una realtà che è mossa da altro? È senz'altro impossibile.

Ma quando un essere semovente ha la capacità di avviare un altro, che a sua volta fa lo stesso con un altro ancora, *[895 A]* sicché, alla fine, sono migliaia di migliaia gli esseri mossi, ci sarà per essi un'altra origine di tutto il movimento nel suo complesso che non sia il moto proprio di chi può muovere se stesso?

CLINIA – È un discorso eccellente; è impossibile non essere d'accordo.

ATENIESE – Poniamoci ora questo problema, e ancora una volta cerchiamo di dare a noi stessi una risposta.

«Se è vero, come la maggior parte di costoro osa affermare, che tutte le cose, quand'erano insieme, erano in stato di immobilità, quale dei movimenti citati avrebbe dovuto, per necessità, essere il primo?». *[B]*

«Ma non c'è dubbio: il movimento che muove sé medesimo, perché esso non avrebbe potuto esser modificato da nessun altro moto precedente, in quanto in quelle condizioni non esisteva in atto alcun processo di cambiamento. In conclusione, il principio di tutti i movimenti, quello che ha visto la luce per primo, sia rispetto alle cose che erano in quiete, sia rispetto a quelle che divengono, noi saremo costretti ad ammettere che fu il moto che muove se stesso, il quale, dunque, è il cambiamento più antico e più efficace, mentre quello che muove altro ed è mosso da altro, in confronto a questo, si pone a un secondo livel-

lo».

CLINIA – Dici cose esattissime. *[C]*

Il moto che muove se stesso è l'anima

ATENIESE – Visto che siamo giunti fin qui nel ragionamento, diamo soluzione a questo problema.

CLINIA – Quale?

ATENIESE – Se ci capitasse di vedere una tale condizione di movimento autonomo in un essere terrestre, o liquido o igneo, in una realtà separata o in un composto, che cosa diremmo che sta capitando in esso?

CLINIA – Vuoi sapere se diremo che quest'essere è vivo, dal momento che si muove da sé?

ATENIESE – Esattamente

CLINIA – È vivo, non c'è dubbio.

ATENIESE – E allora quando notiamo che in certe realtà c'è un'anima che cos'altro attribuiamo ad esse, se non la vita?

CLINIA – Nient'altro. *[D]*

ATENIESE – E allora, per Zeus, non vorrai per caso pensare tre cose per ogni singola realtà?

CLINIA – E cioè?

ATENIESE – Per prima cosa la sua essenza; poi la definizione della sua essenza, e, infine, il nome[427]. Oltre a ciò si possono porre due domande per ciascun essere.

CLINIA – In che senso due?

ATENIESE – Perché talvolta noi potremmo pronunciare il nome di un oggetto e richiederne la definizione e, viceversa, talvolta potremmo esporne la definizione e chiederne il nome. Vogliamo ora parlare di questo?

CLINIA – Di che cosa? *[E]*

ATENIESE – La divisione per due è possibile, fra l'altro, anche nel numero. In questo caso il numero è detto pari, e la sua definizione è la seguente: «un numero divisibile in due parti uguali».

CLINIA – Sì.

ATENIESE – Ora io mi domando: non è forse vero che dicendo l'una cosa o l'altra noi intendiamo sempre lo stesso significato, sia che richiesti della definizione pronunciamo il nome, sia che richiesti del nome esibiamo la definizione, e questo perché il nome «pari» e la definizione «numero divisibile per due» esprimono esattamente il medesimo oggetto?

CLINIA – È proprio così.

ATENIESE – Orbene, qual è la definizione di ciò che ha nome anima? Potremmo forse trovarne un'altra *[896 A]* oltre quella appena detta di «movimento capace di muovere se stesso»?[428]

CLINIA – Tu allora vuoi sostenere che quella stessa realtà che noi tutti chiamiamo col nome di «anima» ha questa definizione: «ciò che muove se stesso»?

Conclusione della dimostrazione che l'anima vien prima del corpo

ATENIESE – Proprio così. E se le cose stanno in questa maniera, avremo ancora il cruccio di non aver chiaramente dimostrato che l'anima altro non è che la prima realtà a nascere, che è principio di movimento di tutte le cose presenti, passate e future e pure dei loro contrari, dal momento che essa *[B]* ci è parsa essere la causa di ogni alterazione e mutamento, per ciascun essere esistente?

CLINIA – No, perché si è dimostrato nella maniera più completa che l'anima è la più antica di tutte le creature, essendo essa il principio del movimento.

ATENIESE – E dunque, il movimento partecipato che si trova in un altro oggetto e che non può trasmettere la possibilità d'un movimento intrinseco e autonomo, occupa il secondo posto, se non addirittura uno degli ultimi, arretrato di tante posizioni quanti sono i numeri che uno potrebbe contare; e questo perché è il movimento

tipico dell'essere privo di anima.

CLINIA – È giusto.

ATENIESE – A questo punto, dunque, abbiamo dimostrato in modo incontrovertibile e definitivo *[C]* che l'anima in noi uomini è venuta all'essere prima del corpo; che il corpo vien per secondo, perché è posteriore e, infine, che l'anima per natura ha funzione di guida, mentre il corpo è guidato dall'anima.

CLINIA – Anche questo è assolutamente vero.

Le realtà affini all'anima precedono quelle affini al corpo

ATENIESE – Non dimentichiamoci allora di quanto sopra avevamo convenuto[428], e cioè che se l'anima fosse risultata venir prima del corpo anche tutto ciò che attiene all'anima avrebbe dovuto essere anteriore rispetto a ciò che fa riferimento al corpo.

CLINIA – Senz'altro.

ATENIESE – E, dunque, se è vero che l'anima si è formata prima del corpo, anche gli stati d'animo, le abitudini, gli atti di volontà, i ragionamenti, *[D]* le opinioni vere, le anticipazioni e i ricordi devono aver visto la luce prima della lunghezza, larghezza, profondità e forza dei corpi.

CLINIA – È necessario che sia così.

ATENIESE – E allora, di questo passo, non è anche necessario che, ponendo l'anima come causa di tutte le cose, si finisca con l'attribuirle anche la causa del bene e del male, di ciò che è nobile e di ciò che è vergognoso, del giusto e dell'ingiusto e di ogni altra coppia di contrari?

CLINIA – Come no?

ATENIESE – E se l'anima dirige ogni realtà e inerisce ad ogni realtà dotata di movimento, *[E]* dovunque essa sia, non è forse evidente che essa di necessità è la guida anche del cielo?

CLINIA – Non c'è dubbio.

ATENIESE – E si tratterà di un'anima sola o di una pluralità di anime? Risponderò io al vostro posto: senz'altro di molte anime. Ammettiamone almeno due: quella che è operatrice di bene e quella che, all'opposto, può operare il male[430].

CLINIA – Quel che dici è assolutamente giusto.

ATENIESE – Ebbene, l'anima dirige ogni cosa, tutte le realtà celesti, terrestri, marine, grazie ai suoi propri movimenti, i quali hanno un nome: *[897 A]* volere, analizzare, avere cura, prender decisioni, giudicare bene e male, provar dolore e gioia, coraggio e paura, odio e amore, e tutti gli altri moti che possono essere assimilati a questi e che costituiscono i movimenti primari, guide di quelli secondari – i moti dei corpi – e determinanti in ogni cosa la crescita e la diminuzione, la separazione e l'unione con quel che ne segue, ossia il caldo e il freddo, il pesante e il leggero, il bianco e il nero, l'aspro *[B]* e il dolce. Quando l'anima usa come strumenti tutte queste affezioni e vi aggiunge l'intelletto divino, essa stessa si fa divina e tutto conduce a felice conclusione; quando invece se ne serve alleandosi alla dissennatezza, ottiene l'effetto contrario. Allora siamo convinti che le cose stanno in questo modo, o siamo ancora indecisi, dubitando che possano essere in altra maniera?

ATENIESE – Non dubitiamo per nulla.

L'anima dell'universo

CLINIA – E che tipo d'anima pensiamo debba essere quella che predomina nel cielo e nella terra e nei movimenti dell'universo? L'anima intelligente e *[C]* pienamente virtuosa, o quella che è priva sia dell'uno che dell'altro carattere? Volete che rispondiamo così a questa domanda?

ATENIESE – Come?

CLINIA – Mio ottimo amico, se,

come abbiamo detto, la totalità delle orbite e delle rivoluzioni del cielo e di tutti i corpi celesti è di natura analoga al movimento e all'andamento dell'intelletto, ossia ai ragionamenti, sì che quella si muove in sintonia con questi, allora risulta evidente che è l'anima migliore quella che presiede a tutto il cosmo, e che lo guida sulla sua via[431].

ATENIESE – È giusto. *[D]*

ATENIESE – Ora, se questo movimento fosse senza senso e senza ordine, l'anima sarebbe malvagia.

CLINIA – E anche questo è vero.

ATENIESE – Qual è il movimento tipico dell'intelletto? Cari miei, non è facile dare una risposta intelligente a questa domanda, ed è giusto, quindi, che io ora vi venga in soccorso nel cercare la risposta.

CLINIA – Ben detto.

ATENIESE – D'altra parte, nel fornire la risposta non dobbiamo neppure comportarci come coloro che per aver fissato lo sguardo nel sole, pur essendo in pieno giorno creano la notte; ossia non dobbiamo, con questi occhi mortali pretendere di vedere e di conoscere a fondo l'intelletto. *[E]* È più prudente nel nostro caso guardare all'immagine di ciò su cui verte la domanda.

CLINIA – Cosa intendi dire?

ATENIESE – Prendiamo come immagine quel movimento a cui l'intelletto assomiglia, scegliendolo fra i dieci prima elencati. Non appena ve l'avrò ricordato, vedrete che voi ed io riusciremo a dare la risposta.

CLINIA – Ottimamente.

ATENIESE – Di quanto allora si sosteneva, vi ricordate della tesi secondo cui, fra tutte le cose, alcune sono in moto altre in quiete?

CLINIA – Sì.

ATENIESE – E che, fra quelle in moto, alcune si muovono restando in un luogo, *[898 A]* ed altre spostandosi in più luoghi?

CLINIA – È così.

ATENIESE – Ora di questi due tipi di movimento, quello che avviene in un sol luogo necessariamente si realizza intorno ad un centro, ad imitazione delle figure tondeggianti lavorate al tornio. Ebbene è proprio questo il movimento che nei limiti del possibile è più simile e più affine ai giri dell'intelletto[432].

CLINIA – Che cosa intendi?

ATENIESE – Non faremmo brutta figura come inventori di belle metafore se dicessimo che ambedue i movimenti, quello dell'intelletto e quello che si realizza in un sol luogo – per intenderci, quello tipico di una sfera che sia posta sul tornio per essere modellata –, si verificano, senza dubbio, secondo la medesima legge, *[B]* nello stesso modo e posto, riguardo ai medesimi oggetti e fini, nel rispetto di un'unica regola e di un solo ordine.

CLINIA – Esattamente.

ATENIESE – Per converso, quel movimento che non è mai lo stesso, mai conforme ad una regola, mai nello stesso luogo, sugli stessi oggetti, secondo i medesimi fini, mai orientato su un punto fisso, né secondo un ordine, o una disposizione prefissata e neppure in ragione di una logica prestabilita non si direbbe congenere a una totale mancanza di intelletto?

CLINIA – Sarebbe una posizione del tutto giusta. *[C]*

ATENIESE – Ora, dal momento che per noi è l'anima a muovere ogni cosa, non c'è più alcuna difficoltà a sostenere senza mezzi termini, che il movimento circolare del cosmo è regolato e ordinato o dall'anima superiore, oppure da quella di natura contraria.

CLINIA – Ma, caro ospite, stando a quello che si è appena detto, sarebbe sconveniente sostenere altra tesi che questa: cioè che l'anima dotata di ogni virtù, non importa se unica o molte-

plice, è la guida di tali realtà[433].

ATENIESE – Benissimo, Clinia. Finora hai seguito il discorso, *[D]* vedi di continuare a farlo.

CLINIA – Quale discorso dovrei ascoltare?

ATENIESE – Se l'anima trascina in un moto circolare il sole, la luna e i corpi celesti tutti insieme, non dovrebbe trascinarli anche uno per uno?[434]

CLINIA – Come no?

ATENIESE – Allora se noi conducessimo i nostri ragionamenti su uno solo di essi, evidentemente le conclusioni si adatterebbero anche a tutto il complesso degli astri.

Confutazione dell'ateismo: tutto è pieno di dèi

CLINIA – Di quale astro vuoi parlare?

ATENIESE – Non c'è uomo che non veda il corpo del sole, ma la sua anima non la vede nessuno. D'altra parte, neppure l'anima di un qualche altro corpo, quando vive o quando muore, è visibile. Tuttavia, ci sono fondati motivi per credere che *[E]* questo genere di anima sia di per sé non coglibile da alcun nostro organo di senso, ma solo per via di intelletto. Dobbiamo quindi servirci dell'intelletto e dell'intelligenza e di nient'altro, per cogliere su questo tema il seguente concetto.

CLINIA – Quale?

ATENIESE – Se l'anima muove il sole, forse non ci sbaglieremmo a sostenere che essa agisce in uno di questi tre modi.

CLINIA – Quali?

ATENIESE – O dall'interno, essendo diffusa nel corpo tondeggiante e visibile del sole, e in tal modo trasportandolo per ogni dove, come avviene per la nostra anima che ci porta dovunque[435]; oppure, come è opinione di alcuni, procurandosi da qualche altra parte, al di fuori del sole, *[899 A]* un corpo igneo o aeriforme, sospinge il sole appoggiando corpo a corpo. Oppure, ed ecco la terza possibilità, essa pur essendo senza alcun corpo riesce a guidare il sole grazie ad alcuni poteri straordinari e miracolosi.

CLINIA – Certo è necessario che l'anima agisca in uno di questi modi nel condurre l'universo.

ATENIESE – L'anima, dunque, è superiore rispetto al sole e, sia che lo tenga in un cocchio per portare la sua luce a tutti noi, sia che lo guidi dal di fuori, resta il fatto che, in un modo o nell'altro, ogni uomo non può non riconoscerle una natura divina; o mi sbaglio? *[B]*

CLINIA – Certamente, a meno che uno non sia arrivato al culmine della stupidità.

ATENIESE – Così, a proposito di tutti gli astri, della luna, dei mesi, degli anni e delle stagioni, che altro possiamo dire, se non che <il loro moto> fu causato da un'anima, o da molte anime, dotate di ogni virtù?

E a queste anime potremmo dare altro nome che esseri divini, sia che informino dei corpi e, come principi di vita, assicurino l'ordine dell'universo intero, sia che si trovino ad essere in qualche altro luogo o condizione?

Ora, posto che uno accetti queste premesse, come potrebbe avere il coraggio di negare che *tutto è pieno di dèi*?[436] *[C]*

CLINIA – Senza dubbio, caro ospite, nessuno sarà tanto pazzo da farlo.

ATENIESE – A questo punto, amico Clinia e amico Megillo, possiamo anche lasciare quello che poc'anzi non credeva negli dèi, tanto l'abbiamo confinato in questa precisa alternativa.

CLINIA – Quale alternativa.

ATENIESE – O ci dimostra che non siamo nel giusto quando sosteniamo

che l'anima è la prima generata di tutte le cose, quante esse sono, e diciamo che tutte le altre cose seguono ad essa, oppure, se non riesce a trovare una spiegazione più convincente, si adegua alla nostra posizione e vive il resto della vita credendo negli dèi. *[D]* Vediamo, dunque, se la nostra dimostrazione dell'esistenza degli dèi rivolta agli atei può ritenersi sufficiente, o è ancora insufficiente.

CLINIA – Caro ospite, non ha alcun difetto.

Confutazione dei negatori della provvidenza divina

ATENIESE – E allora mettiamo fine al discorso che li riguarda e offriamo il nostro consiglio a quello che, pur ammettendo l'esistenza degli dèi, crede che questi non si occupano delle faccende umane.

Diciamogli così: «Ottimo amico, se tu credi negli dèi è perché una certa qual affinità con loro ti attira verso ciò che ti è connaturale, spingendoti ad onorarlo e a credere alla sua esistenza. D'altra parte, qualcosa ti conduce all'empietà: *[E]* sono le vicende, private o pubbliche, di uomini malvagi e ingiusti; in verità imprese non felici, ma ritenute tali – certo del tutto impropriamente – dall'opinione corrente, e assurdamente celebrate in poesie e in componimenti d'ogni genere. Oppure, può darsi che vedendo certi uomini giungere al traguardo di una età avanzata, *[900 A]* lasciando figli e nipoti ai vertici della fama, a tale spettacolo tu resti turbato, vuoi che altri te lo descrivano, vuoi che tu stesso ne faccia diretta esperienza, imbattendoti nelle loro innumerevoli e terribili ingiustizie, grazie alle quali, partendo da umili origini sono giunti ai vertici del potere, fino a divenir tiranni.

«A questo punto è chiaro che non volendo tu scaricare sugli dèi la responsabilità di queste nefandezze – perché appunto a ciò porterebbe il principio della loro affinità con l'uomo –, travolto dall'assurdità di tale situazione e d'altra parte non potendo muovere rimproveri agli dèi, *[B]* sei giunto a questo compromesso: credere che essi esistono, ma che si disinteressano e non si curano affatto delle vicende umane.

«Affinché, dunque, la tua attuale convinzione non scivoli ancor più verso l'empietà, e per vedere se ci riesce, per così dire, di scongiurare con le nostre argomentazioni l'avanzata di questi mali, cerchiamo di collegare il discorso che verrà con quello che fin dall'inizio andiamo sviluppando contro chi nega in assoluto l'esistenza degli dèi, valendoci, oltre a questo, anche delle cose che ora diciamo». *[C]*

E voi, Clinia e Megillo, prendendo il posto di questo giovane, cercate di rispondere, come già avete fatto in precedenza. E se qualche contrarietà dovesse sorgere nel discorso, io come ho già fatto, prendendovi sulle spalle vi porterò al di là del fiume[437].

CLINIA – Va bene. Fa' pure così che noi cercheremo di mettere in pratica, per quanto ci è possibile, quello che dici.

Gli dèi, in quanto sono virtuosi, non possono starsene in ozio

ATENIESE – Ma forse non sarebbe poi così arduo mostrare che gli dèi si occupano dei piccoli fatti non meno, per non dire dire ancor più, di quelli che si impongono per la loro grandezza. *[D]* Quel nostro interlocutore che era con noi quando ne discutevamo, deve averci pur sentito dire[438] che gli dèi, per il fatto d'esser buoni e assolutamente virtuosi, hanno cura di ogni realtà, perché ciò è del tutto consono alla loro natura.

CLINIA – L'ha senz'altro udito.

ATENIESE – A questo punto, vediamo allora di ricercare tutti insieme, quale virtù attribuiamo agli dèi allorché riconosciamo che sono buoni.

Ebbene non sosteniamo forse che la temperanza e l'assennatezza sono virtù e vizi sono i loro contrari?

CLINIA – Lo diciamo, infatti. *[E]*

ATENIESE – E poi, non riteniamo anche che il coraggio sia virtù e la viltà vizio?

CLINIA – Assolutamente.

ATENIESE – E così pure di tutti questi caratteri non è vero che alcuni li riteniamo buoni ed altri malvagi?

CLINIA – Senz'altro.

ATENIESE – E quanto in queste cose c'è di male non lo ascriveremmo a noi stessi, dicendo che gli dèi non ne partecipano, né in piccola né in grande misura?

CLINIA – Chiunque concorderebbe con noi su ciò.

ATENIESE – E allora, possiamo includere fra le virtù dell'anima la trascuratezza, l'ozio e l'inerzia. O pensi di no?

CLINIA – E come si potrebbe?

ATENIESE – E tra i contrari della virtù?

CLINIA – Qui sì. *[901 A]*

ATENIESE – Allora siamo d'accordo nel ritenere che le qualità contrarie a queste vanno nei contrari?

CLINIA – Proprio nei contrari.

ATENIESE – Orbene, la persona inerte, oziosa e infingarda, quella che il poeta[439] paragona a un fuco senza pungiglione, non sarà così anche per noi?

CLINIA – Certo, e diremmo la pura verità.

ATENIESE – A questo punto, allora, non si potrà neppur affermare che la divinità possiede un carattere che essa stessa disprezza, né si può permettere che un altro osi sostenerlo.

CLINIA – No di certo. E in che modo lo potremmo? *[B]*

La provvidenza divina si occupa anche dei particolari

ATENIESE – E se uno ha come compito peculiare di fare e di curare qualcosa, eppure la sua attenzione è rivolta solo agli aspetti importanti, e non ai particolari, stando al nostro discorso, come potremmo lodarlo senza commettere un grossolano errore?

Poniamo la questione in questi termini. È vero o non è vero che chi opera in questo senso, chiunque egli sia, uomo o dio, può agire solo sulla base di due specie di motivazioni?

CLINIA – A quali motivazioni ci riferiamo?

ATENIESE – O perché crede che non sia di nessuna importanza per il tutto il fatto di trascurare i particolari, *[C]* oppure perché, pur essendo convinto dell'importanza, non si cura di essi per pigrizia e indolenza. E del resto quale altra spiegazione potrebbe esserci per questo disimpegno degli dèi? Colui che non si cura delle cose sulle quali non ha potere o che sfuggono al suo controllo, sia egli un dio o un misero uomo, non avrà colpa se trascura le piccole o le grandi cose, nella misura in cui si trova nella impossibilità di provvedere a tutto.

CLINIA – E come potrebbe?

ATENIESE – A questo punto siamo noi tre ad aspettarci la risposta di quei due tipi d'uomini, che pur concordando nell'ammettere *[D]* l'esistenza degli dèi, tuttavia discordano nel ritenere, gli uni, che gli dèi siano facilmente placabili, gli altri che trascurino le piccole cose umane. «Voi due, in primo luogo, riconoscete o non riconoscete che gli dèi comprendono, vedono e ascoltano ogni cosa, e che è strutturalmente impossibile che qualche sensazione o conoscenza sfugga a loro? Siete di questo avviso, o di un altro?».

CLINIA – Di questo avviso.

ATENIESE – E che? Possono fare

ogni cosa, gli dèi, tutto quanto è possibile ai mortali e agli immortali?

CLINIA – E come potranno non convenire che le cose stanno in questa maniera? *[E]*

ATENIESE – Oltre a ciò, tutt'e cinque eravamo concordi nell'attribuire a loro una straordinaria bontà.

CLINIA – Assolutamente.

ATENIESE – E allora se noi tutti, concordemente, siamo di questo avviso, come non essere d'accordo anche sul fatto che nel loro caso è da escludersi ogni forma di indolenza e trascuratezza? L'ozio, infatti, è per noi uomini, figlio della viltà e così pure l'indolenza è figlia dell'ozio e della trascuratezza.

CLINIA – Quello che dici è assolutamente esatto.

ATENIESE – Allora, nessun dio può essere incurante di noi per ozio o per trascuratezza, in quanto non c'è traccia in lui di viltà.

CLINIA – Hai perfettamente ragione. *[902 A]*

ATENIESE – Posto che essi non si curino dei particolari che sono poca cosa in confronto col tutto, allora si dà la seguente alternativa: o fanno ciò a ragion veduta, sapendo che di questo non ci si deve occupare, oppure quale altra ipotesi resta se non ammettere che gli dèi si trovano nella condizione opposta rispetto a chi conosce?

CLINIA – Non c'è altra soluzione.

ATENIESE – E dunque, ottimo e meraviglioso amico, dobbiamo forse attribuirti l'opinione che gli dèi sono degli sciocchi e non fanno quel che devono perché l'ignorano, ovvero che conoscono bene il loro dovere e tuttavia, imitando il comportamento che notoriamente è tipico degli uomini più dissennati, pur sapendo che il meglio è tutt'altro rispetto a quel che fanno, *[B]* non lo realizzano, succubi come sono dei piaceri e dei dolori?

CLINIA – Come puoi pensarlo?

ATENIESE – Non è forse vero che ogni cosa umana ha in sé parte della natura dell'anima e che l'uomo è di tutti i viventi il più pio?

CLINIA – Direi proprio di sì.

ATENIESE – Inoltre è nostra precisa convinzione che tutti gli esseri viventi e mortali sono possesso degli dèi, i quali son padroni anche del cielo nel suo complesso?

CLINIA – Come no?

ATENIESE – Ora, sia che tutto ciò venga considerato cosa di piccolo conto agli occhi degli dèi, sia che venga ritenuto di grande importanza, *[C]* resta il fatto che in nessuno dei due casi è lecito ritenere che i nostri padroni – in verità, ottimi e solleciti padroni – possano disinteressarsi di noi. Ma mettiamo a fuoco anche quest'altro punto oltre a quelli già trattati.

CLINIA – Quale?

ATENIESE – Intendo parlare della sensazione e della forza. Non è forse vero che si collocano su posizioni tra loro antitetiche per quanto concerne la facilità o la difficoltà?

CLINIA – Che cosa vuoi dire?

ATENIESE – È più difficile vedere ed ascoltare le cose piccole, piuttosto che le grandi; invece, è più facile reggere il peso, padroneggiare e maneggiare quelle piccole e rare che non quelle di natura opposta. *[D]*

CLINIA – Altro che.

ATENIESE – Del resto poniamo che a un medico sia affidata la cura di tutto il corpo e che lui voglia e possa curare solo gli organi di importanza vitale, trascurando invece quelli particolari e non essenziali. Ebbene, credi davvero che in questo caso l'organismo nel suo insieme potrà godere di buona salute?

CLINIA – Assolutamente no.

ATENIESE – E lo stesso vale per i nocchieri, i generali, gli amministratori, per certi politici e per qualsiasi altro che abbia incombenze analoghe

e che in esse voglia occuparsi solo degli aspetti più importanti e frequenti, trascurando quelli rari e irrilevanti. *[E]* Han proprio ragione i muratori, quando affermano che le pietre grandi, senza le piccole, non restano salde.

CLINIA – È proprio così.

ATENIESE – Guardiamoci bene, allora, da considerare gli dèi costruttori più sprovveduti degli uomini, i quali nel loro ambito di azione risultano essere tanto migliori, quanto più precisi ed accurati sono nel portare a termine con un'unica arte le grandi e piccole cose. Così la divinità che è l'essere in assoluto più sapiente e che ha la volontà oltre che la possibilità di occuparsi delle realtà maggiori, *[903 A]* come potrebbe occuparsi delle cose maggiori e non di quelle minori che sono le più facili da curare, neanche fosse un inconcludente e ozioso scansafatiche?

CLINIA – Sta' sicuro, ospite, non c'è posto in noi per una siffatta concezione degli dèi, perché in questo caso assumeremmo una posizione né santa né vera.

Il destino delle parti è legato a quello del tutto

ATENIESE – Mi pare, a questo punto, che la nostra disputa con quel provocatore sul tema del disimpegno degli dèi sia stata, senza dubbio, sufficientemente ampia.

CLINIA – Sì.

ATENIESE – Per lo meno tale da costringerlo ad ammettere che la sua tesi non è sostenibile. *[B]* E tuttavia sono convinto che alcune altre parole incantatrici non gli farebbero male.

CLINIA – Quali, caro amico?

ATENIESE – Con i giusti termini cerchiamo di convincere questo giovane del fatto che chi ha in cura ogni cosa è anche l'ordinatore di ciascuna in vista della salvezza e virtù dell'universo intero, nel quale ogni parte, per quanto può, ha un suo ruolo attivo o passivo determinato. Per ciascuna di queste parti ci sono dei supervisori che le organizzano in vista della loro funzione attiva o passiva, con ciò portandole sempre a un grado di perfetta elaborazione fin nei minimi particolari. *[C]*

E anche tu, piccolo uomo, sei una di tali parti che senza sosta mira al tutto e tende ad esso, nonostante la sua straordinaria piccolezza. Del resto, in quest'ordine di cose, a te sfugge come ogni generazione avvenga perché nella vita del tutto sia presente l'essenza della felicità; sicché non è per te che essa esiste, ma piuttosto sei tu che esisti per la vita del tutto. Infatti, ogni medico e ogni artefice esperto fa ogni cosa in funzione del tutto; e così tendendo all'interesse comune, che esso sia il meglio possibile, adatta la parte al tutto e non il tutto alla parte. *[D]*

E tu ti lamenti; ma fai ciò perché ignori che quanto ti capita è in realtà il maggior bene per il tutto, e anche per quanto lo permette la tua appartenenza al mondo della genesi. E poiché l'anima è sempre unita ora a un corpo ora ad un altro[440], e per causa sua o di qualche altra anima è in continuo movimento, a chi muove le pedine non resta altro da fare che mettere il carattere migliore nel posto migliore, e quello che è peggiore nel luogo peggiore, affinché ciascuno abbia quel che gli tocca e la sorte conveniente. *[E]*

CLINIA – E come dici che ciò può succedere?

ATENIESE – Mi sembra nel modo che <più> facilita agli dèi la cura del tutto.

Facciamo l'ipotesi che uno andasse plasmando e riplasmando ogni cosa senza tenere lo sguardo fisso all'insieme, e – ad esempio, generando dal fuoco l'acqua portatrice di vita –

non facesse in modo di trarre dall'uno i molti e *[904 A]* dai molti l'uno[441]; in questo caso ogni cosa subirebbe una, due, o addirittura tre generazioni, in modo tale che, per il loro esorbitante numero, le disposizioni e le combinazioni possibili sarebbero incalcolabili[442]. Ora, invece, colui che regge l'universo usa un criterio straordinariamente semplice.

CLINIA – Come dici?

ATENIESE – Così. Il nostro re si rese conto che tutte le azioni sono da ricondursi all'anima e che in esse v'è molta parte di virtù e molta di vizio. Inoltre si avvide che l'anima e il corpo, una volta venuti alla luce, pur non andando distrutti – *[B]* perché, se una o l'altro scomparisse non ci sarebbe più generazione degli esseri viventi – non sono eterni nel senso in cui lo sono gli dèi secondo la legge tràdita. Comprese anche che quanto di buono c'è nell'anima reca di per sé giovamento, e invece ciò che c'è di malvagio reca danno. In tal modo, tenendo conto di tutte queste cose insieme, combinò quella determinata disposizione delle parti che nel complesso rendeva possibile nel modo migliore e più semplice la vittoria della virtù e la sconfitta del vizio.

Così, guardando a questo tutto, dispose quale luogo e quale collocazione ciascuna parte di volta in volta dovesse andare ad occupare, in ragione della sua qualità. Ma per quanto riguarda la formazione di tale qualità, *[C]* egli ne ha lasciato la responsabilità a ciascuno di noi e alla sua volontà[443], perché, difatti, ciò che uno di noi diventa dipende quasi sempre e per lo più da quello che vuol essere e da come si trova ad essere quanto all'anima.

CLINIA – È probabile.

Gli dèi giudicano l'uomo nell'aldilà

ATENIESE – Tutti gli esseri animati cambiano avendo in sé il principio del loro cambiamento, e in tale mutamento si dispongono secondo l'ordine e la legge fissati dal destino. Coloro che non abbiano di molto deteriorato i loro costumi migrano non distaccandosi dalla superficie della terra, ma quelli che cadono più e più volte in peccato, *[D]* sprofondano nei cosiddetti Inferi, che gli uomini talora chiamano Ade tal altra con nomi similari e che soprattutto temono come un incubo, sia quando sono in vita, sia quando sono già sciolti dal corpo. Ammettiamo però che l'anima, o per sua scelta o per il forte influsso delle compagnie, subisca un mutamento ancor più radicale nel senso della virtù o del vizio, allora, nel primo caso, se si unisce alla divina virtù, essa stessa diventa in sommo grado divina e così, per il fatto di cambiar natura, cambia anche posto, *[E]* migrando in un luogo totalmente santo e traslocando in un altro mondo migliore. Invece, nel caso opposto, la sua vita andrà a svolgersi in luoghi dai caratteri opposti[444].

Fanciullo e ragazzo mio, «questo è il giudizio degli dèi signori dell'Olimpo»[445]. Altro che sentirsi abbandonati dagli dèi! Chi si fa peggiore va con le anime peggiori, chi migliore con le anime migliori; e nella vita e in tutte le morti successive fa e subisce tutto quello che è giusto che il simile faccia al suo simile. *[905 A]* A questa giustizia degli dèi né tu né alcun altro infelice s'illuda di poter scampare giacché essa i supremi reggitori l'han posta al di sopra di ogni altra, in posizione eminente, e dunque, i suoi rigori vanno assolutamente evitati. Non c'è verso di eluderla, e per quanto piccolo tu sia non potresti comunque sprofondarti negli abissi della terra, e per quanto alto tu sia non potresti volare fino al cielo. Invece, sarai tenuto a pagare la giusta pena che gli dèi fissano, vuoi che ti tocchi di

restare qui sulla terra, vuoi che tu debba andartene *[B]* nell'Ade, o finire in altro luogo ancor più ostile.

Questo discorso che ti sto facendo vale anche per quelli che tu stesso hai visto dal nulla ascendere alle somme cariche a forza di empietà e azioni simili, credendo che fossero divenuti beati da infelici quali erano, e pensando di vedere riflesso nelle loro fortune, come in uno specchio, il disimpegno degli dèi riguardo al tutto, per il fatto che non conoscevi il modo in cui il loro intervento, nel complesso, rispetta l'armonia del tutto. *[C]* Ma, incosciente che non sei altro, come puoi immaginare che la loro azione non vada riconosciuta, quando, se uno non la riconosce, né saprebbe farsi un'idea, né saprebbe mettere insieme un discorso sulla vita e su come essa può avere buona e cattiva sorte?

Ora, se il qui presente Clinia e tutta l'assemblea di noi anziani riusciranno a convincerti che tu non sai quel che dici quando parli degli dèi, significa che è il dio stesso a darti benevolmente una mano.

Confutazione di chi crede che gli dèi siano influenzabili dall'uomo

Ma se tu sentissi ancora il bisogno d'altri ragionamenti, e se hai un minimo di buon senso, ti converrà ascoltare quanto diciamo *[D]* al terzo avversario, dal momento che, a mio giudizio e per quanto ci riguarda, abbiamo con non deboli argomentazioni dimostrato che gli dèi ci sono e si curano degli uomini.

A questo punto, non possiamo permettere a nessuno di pensare che gli dèi si facciano influenzare dai doni delle persone ingiuste; direi anzi che questa posizione va con ogni mezzo e nei limiti del possibile confutata.

CLINIA – Hai parlato benissimo; facciamo quel che dici.

ATENIESE – Suvvia, per gli dèi! Posto che la divinità sia influenzabile, in quale modo noi potremmo influenzarla? *[E]* E quali e di quale natura dovrebbero essere questi dèi che noi potremmo influenzare? È necessario che in un certo modo siano investiti di una grande responsabilità, dal momento che attivamente dirigono il cielo tutto intero.

CLINIA – È senz'altro così.

ATENIESE – Ma a quali uomini di responsabilità potrebbero assomigliare? O meglio, quali uomini potrebbero assomigliare a loro e quali possiamo rappresentarci a loro somiglianza, naturalmente nel piccolo, mentre loro sono grandi?

Potrebbero essere i piloti di carri da competizione, o i nocchieri delle navi? O forse dovremmo paragonarli a dei generali dell'esercito, e magari anche a dei medici che in difesa del corpo umano sono pronti alla guerra delle malattie; oppure *[906 A]* ancora ad agricoltori i quali aspettano trepidanti il ciclico ritorno delle stagioni pericolose per la riproduzione delle piante; o anche diremo che sono simili ai custodi delle pecore. Ora, dal momento che abbiamo riconosciuto che il cielo accoglie in sé molti beni, ma anche molti mali – per fortuna in numero non maggiore dei beni –, riteniamo anche che lo scontro fra questi opposti sia senza fine e che abbia bisogno di una particolare vigilanza. Noi però abbiamo dalla nostra dèi e demoni, ai quali siamo affidati.

Certo, da un lato v'è l'ingiustizia, la violenza e la dissennatezza che ci distruggono, ma dall'altro c'è la giustizia, *[B]* la saggezza e la temperanza che ci salvano. E queste ultime hanno la loro sede nelle potenze psichiche degli dèi, però è evidente che tracce di esse trovano posto anche in noi.

È sotto gli occhi di tutti il fatto che alcune anime che sono sulla terra ac-

cumulano guadagni illeciti con estrema ferocia eppure non esitano a prostrarsi al cospetto delle anime dei guardiani (e non importa se siano anime di cani, o di pastori, o addirittura dei supremi ed assoluti padroni) e a cercare di convincerli con parole di adulazione – *[C]* parole che, peraltro, sono sempre sulla bocca dei malvagi – e con offerte allettanti, che a loro sia concesso di prevaricare sugli altri uomini senza subire alcuna punizione[446].

Ebbene, questo che noi ora chiamiamo peccato di prevaricazione, nell'ambito dei corpi di carne ed ossa, lo chiameremmo malattia, e nelle stagioni, e nell'avvicendarsi degli anni, pestilenza. E tale medesimo peccato, nel campo della politica e delle costituzioni, cambierebbe il suo nome e si chiamerebbe ingiustizia.

CLINIA – Esattamente.

ATENIESE – Chi pensa che gli dèi sono accondiscendenti *[D]* con gli uomini ingiusti e coi loro misfatti, purché dividano con essi i proventi delle loro malefatte, deve anche accettare come lecita questa situazione: ad esempio che i lupi spartiscano coi cani una piccola parte del loro bottino, e questi, in cambio, lasciatisi corrompere dai doni, concedano ad essi di depredare il gregge. E del resto, non è proprio questo il ragionamento di chi ammette che gli dèi si lasciano influenzare?

CLINIA – È proprio questo.

ATENIESE – Ma non farebbe una figura ridicola chi si rappresentasse gli dèi in forme simili a qualcuno dei guardiani sopra rappresentati? *[E]* Ce li vogliamo forse rappresentare come dei nocchieri che vanno fuori rotta perché intontiti dalle libagioni di vino e dall'odore di carne[447] e, così facendo, mandano a picco la nave e i marinai?

CLINIA – Neppure per sogno.

ATENIESE – Ma neanche a guidatori di carri che già allineati sul filo di partenza lasciano ad altri carri la vittoria facendosi comprare con doni?

CLINIA – Con queste parole evochi un'immagine mostruosa.

ATENIESE – Ma neppure gli dèi si potrebbero paragonare agli strateghi, ai medici o agli agricoltori, o ai pastori o, men che meno, a cani abbindolati dai lupi. *[907 A]*

CLINIA – Modera le parole. Come potrebbe essere possibile fare di questi paragoni?

ATENIESE – E gli dèi tutti non son forse per noi i supremi responsabili delle realtà più eccelse?

CLINIA – Assolutamente.

ATENIESE – E coloro che sono depositari dei beni più elevati, che si distinguono per essere custodi fedeli, diremo che sono *inferiori ai cani* e a uomini di media levatura, i quali non tradirebbero mai la giustizia, in cambio di doni offerti da loschi individui a fini illeciti? *[B]*

CLINIA – No certamente. Un discorso siffatto non è neppur tollerabile e chiunque caparbiamente sostenesse una tal posizione rischia, con tutte le ragioni, d'essere giudicato fra i peggiori empi, il primo per malvagità e turpe condotta.

ATENIESE – A questo punto possiamo dire che le tre posizioni che all'inizio[448] abbiamo assunto, ossia che gli dèi esistono, che si occupano di noi, che non deflettono minimamente dalla giustizia, siano state provate a sufficienza?

CLINIA – E come no? E anche noi condividiamo totalmente le tue posizioni.

ATENIESE – Magari sono state espresse con eccessiva violenza, ma ciò si è dovuto fare per la necessità di contrastare quegli uomini malvagi. *[C]* E forse si è stati duri nello scontro, caro amico Clinia, per evitare che

quelli, nella presunzione di spuntarla nel confronto di idee, si ritenessero liberi di realizzare a loro piacimento tutto quello che vanno pensando sugli dèi, nella forma in cui lo pensano. Ecco perché a noi è venuto naturale parlare con tanto giovanile trasporto. E se di qualche utilità, se pur *minima*, siamo stati nel convincere questi uomini a disprezzare se stessi, e in qualche misura ad abbracciare un costume di vita opposto al loro, questo proemio alle leggi sull'empietà non sarà stato fatto a sproposito. *[D]*

CLINIA – Questa è la speranza. Ma anche in caso contrario l'alto livello del discorso non getterà discredito sul legislatore.

Le leggi contro gli empi

La pena prevista per gli empi

ATENIESE – Mi sembra giusto che dopo il proemio venga un discorso che sia espressione delle leggi e inviti tutti gli empi a mutare la loro condotta di vita in quella di uomini pii.

Ma se qualcuno non si facesse convincere, sia questa la legge sull'empietà.

Se uno manca di rispetto agli dèi *[E]* o con le parole o con le azioni, chi è testimone faccia rispettare la legge denunciando il fatto alle autorità. Le autorità che per prime raccolgono la deposizione, trasferiscano la causa al tribunale competente in materia perché giudichi secondo le leggi. Se qualche magistrato, informato del reato, non procede come si è detto, sia egli stesso incriminato per empietà da chiunque voglia far rispettare la legge. In caso di condanna il tribunale punirà i colpevoli di empietà volta per volta con una pena proporzionata: *[908 A]* tuttavia, la pena di base deve essere per tutti il carcere.

Nella Città ci saranno tre carceri: uno è il carcere di contenzione per le persone fisiche della maggior parte dei criminali, comune a quasi tutti i delinquenti; questo sarà ubicato vicino alla piazza. Un altro, che sarà adiacente al luogo in cui si riunisce il Consiglio notturno[449], verrà chiamato carcere di correzione[450]. Infine, il terzo troverà posto al centro del paese, in un luogo fuori mano e quanto mai inaccessibile, e il suo nome sarà «casa di pena», o qualcosa di analogo.

I sei tipi d'empietà e le relative pene

Siccome le cause dell'empietà – come già abbiamo estesamente illustrato – sono *[B]* tre, e da ciascuna di queste se ne generano altre due, alla fine avremo da giudicare sei categorie di empi che non sono passibili né della stessa pena né di pene analoghe.

V'è l'uomo che non crede per nulla all'esistenza degli dèi, eppure per un innato istinto di giustizia è portato a odiare i malvagi, e poiché è avverso a ogni forma di ingiustizia evita di compiere azioni illecite e *[C]* rifugge dai disonesti accompagnandosi ai giusti. Accanto a questo uomo, però, c'è pure chi, oltre a ritenere che da nessuna parte nell'universo c'è posto per gli dèi, anche non sa dominare né i piaceri né i dolori, nonostante sia dotato di ottima memoria e di buone capacità di apprendimento. Ora, è vero che ambedue hanno in comune il difetto di non credere agli dèi, ma, se si guarda al danno che arrecano agli altri uomini, in un caso sarà più lieve, nell'altro più grave. L'uno non avrà riguardi nel discorrere sugli dèi, sui sacrifici e sui giuramenti, e a forza di mettere in ridicolo gli altri, *[D]* finirà col trarre qualcuno dalla sua parte, se non incappa in qualche sanzione. L'altro tipo di uomo non la pensa diversamente dal primo e siccome è ritenuto ingegnoso, particolarmente furbo e astuto, c'è da attendersi che da esso scaturisca una gran folla di

indovini versati in ogni genere di magia, o tiranni, o mestatori, o generali d'esercito o santoni che subdolamente, per fini propri, ricorrono a cerimonie private di iniziazione, o ai trucchi dei cosiddetti sofisti.

Dunque, gli empi *[E]* sono di molti tipi, ma per due soprattutto è necessario istituire delle leggi: per quelli che usano sistematicamente l'inganno – e costoro, data la gravità del loro peccato, meriterebbero non una, ma due morti – e poi per tutti gli altri che potrebbero cavarsela con una semplice ammonizione o tutt'al più con il carcere.

In modo analogo, potrebbero distinguersi in due ulteriori categorie quelli che negano l'impegno degli dèi nei confronti degli uomini, e ancora in due tipi quelli che giudicano gli dèi facilmente influenzabili.

Posta questa distinzione, *[909 A]* il giudice, in conformità alla legge, rinchiuderà nel carcere di correzione per non meno di cinque anni chi s'è ridotto in queste condizioni per ignoranza e non per malvagità d'animo o di costumi. Durante il periodo di detenzione nessuno dei cittadini potrà avvicinare i reclusi tranne i partecipanti al Consiglio notturno i quali saranno lì a incitarli a salvare l'anima. Trascorsi i termini della carcerazione, se qualcuno di loro sembrerà rinsavito, gli sia permesso di tornare ad abitare coi savi, altrimenti se anche dopo questo trattamento si macchia della medesima colpa, sia senz'altro condannato a morte.

Tutti gli uomini *[B]* che per il loro ateismo, o per il fatto di considerare gli dèi impassibili, o facilmente influenzabili, sono regrediti allo stato di animali selvaggi, e nel totale disprezzo della personalità altrui vanno plagiando l'anima di molti uomini, vantandosi di poter evocare gli spiriti dei morti e promettendo di influenzare gli dèi raggirandoli e catturandone la volontà con preghiere e sacrifici vari, finiscono col portare a completa rovina singoli uomini, famiglie e perfino interi Stati, solo per la loro bramosia di ricchezze. Orbene, colui che risultasse colpevole di tali reati sia condannato dal tribunale *[C]* secondo il dettato della legge a essere imprigionato nel carcere che sta in mezzo al territorio, e lì nessun cittadino abbia rapporti con lui; perfino il vitto stabilito dai Custodi delle leggi lo riceverà dalle mani dei servi.

Alla sua morte sarà gettato oltre i confini dello Stato e qui lasciato insepolto. E se qualche uomo libero gli dovesse dare sepoltura potrà essere da chiunque incriminato per empietà. Se poi uno di questi criminali dovesse lasciare dei figli che possono essere utili allo Stato, le autorità che tutelano i bambini senza genitori *[D]* si prenderanno cura di costoro né più e né meno degli altri, come se fossero divenuti orfani a partire dal giorno in cui il loro padre fu condannato. Bisogna che per tutti questi individui sia stabilita una legge di riferimento, capace di ridurre al minimo le offese arrecate agli dèi dai più, sia con le azioni che con le parole, e di correggere l'ignoranza di questi cittadini, impedendo di ricorrere a forme di culto che non siano legalmente autorizzate.

In tal senso, la regola generale potrebbe ridursi alla seguente: nessuno possieda templi in abitazioni private. Così, se uno ha l'intenzione di sacrificare, sarà costretto a recarsi ai santuari pubblici *[E]* e a consegnare le offerte nelle mani dei sacerdoti e delle sacerdotesse preposte all'ispezione dell'integrità delle offerte. Egli stesso, poi, potrà pregare con questi ministri del culto e chiunque lo desideri potrà unirsi alla sua orazione.

Ecco la ragione per cui si indica questa prassi.

Le norme sul culto e quelle contro la superstizione

Erigere templi e statue di dèi non è cosa semplice e per far ciò in modo corretto occorre una grande intelligenza. Peraltro l'abitudine a sacrificare tutto quello che di volta in volta capita per le mani e di fare offerte sacrificali è tipica in particolare delle donne, ma anche un po' di tutti gli ammalati, di chi conduce una vita pericolosa o si trova in momentanee difficoltà, di qualsiasi tipo esse siano; oppure, all'opposto, anche di chi ha avuto un colpo di fortuna. Tutte queste persone *[910 A]* promettono statue agli dèi, ai demoni e ai figli dei demoni; e poi ci sono quelli che, scossi da apparizioni e da incubi paurosi, avendo ancora vivo nell'animo il ricordo delle visioni, a ciascuno di questi segni cercano di porre rimedio con altari e templi, col risultato di riempire con essi ogni casa e ogni villaggio nei luoghi consacrati, ma anche dovunque capiti. Per tutti questi motivi bisogna agire in conformità della norma or ora menzionata, *[B]* e ciò soprattutto a cagione degli empi, per evitare che essi con le loro pratiche aggirino la legge, edificando tem-pli e altari nelle case private, nell'illusione di impietosire nel segreto delle loro abitazioni gli dèi con sacrifici e preghiere. In verità, con questo modo di fare, essi aumentano a dismisura l'ingiustizia rendendo colpevoli agli occhi degli dèi non solo se stessi, ma anche quei tali che li lasciano fare, per quanto essi siano migliori di loro. Il risultato è che tutto lo Stato segue la triste sorte degli empi, meritandosela pienamente. Il dio, invece, non dovrà aver nulla da rimproverare al legislatore.

Sia questo, pertanto, il testo di legge. È fatto divieto di possedere templi nelle abitazioni private. *[C]* Se un cittadino è sorpreso in possesso di arredi sacri o in atto di celebrare misteri secondo un rituale diverso da quello ufficiale è passibile di denuncia ai Custodi delle leggi da parte di chiunque sia venuto a conoscenza del fatto: se non s'è comportato in modo palesemente illegale o oltraggioso per gli dèi, sia egli uomo o donna, i Custodi si limiteranno a disporre che i suoi propri oggetti di culto vengano trasportati in luogo pubblico. Se però si oppone alla sentenza, venga multato e si dia finalmente esecuzione al trasporto.

Qualora, invece, uno risulti colpevole di atti di empietà non puerili, ma seri, sia che abbia costruito santuari nella sua abitazione, sia che li abbia costruiti sul suolo pubblico per sacrificare non si sa bene a quali dèi, *[D]* venga condannato alla pena capitale, come merita chi sacrifica con mani impure.

È di pertinenza dei Custodi delle leggi giudicare se un'azione possa considerarsi cosa da ragazzi, o se sia cosa grave. Sulla base di questo giudizio condurranno gli imputati in tribunale perché il processo per empietà intentato ai loro danni abbia il suo corso.

LIBRO UNDICESIMO

Leggi sulla proprietà

L'appropriazione di beni *trovati*

[Steph., II, p. 913 A]

ATENIESE – A questo punto della trattazione ci occorrerebbe una adeguata legge in materia di contratti d'affari. Direi che la norma più semplice potrebbe essere la seguente. «Che nessuno, nei limiti del possibile, allunghi la mano sul mio patrimonio, nessuno ne modifichi l'entità senza un mio esplicito permesso. Io, finché ho il lume dell'intelletto, mi impegno a fare altrettanto nei confronti dei possessi altrui».

Per incominciare, ammettiamo che ci sia un tesoro, riposto da uno che non fu un mio avo come bene prezioso per sé e per i suoi. In tal caso *[B]* io non dovrò pregare gli dèi perché me lo facciano scoprire, e quand'anche l'avessi trovato non dovrò rimuoverlo; neppure è buona cosa che mi metta in contatto coi cosiddetti indovini che certamente troverebbero un pretesto per spingermi ad asportare ciò che fu affidato alla terra. Prendendo quel tesoro, infatti, non guadagnerei in ricchezze più di quanto, lasciandolo, guadagnerei in virtù d'animo e in giustizia, in tal modo guadagnando al posto di quel bene, un altro bene che, in una sfera superiore di valori, ha un pregio superiore: preferirei cioè esser ricco di giustizia nella dimensione dell'anima, piuttosto che di beni nel campo delle risorse materiali.

La massima che invita a lasciar stare le cose che non si devono muovere si addice a una vasta categoria di fatti, e fra questi, come a un suo caso specifico, anche alla nostra situazione. *[C]* A tale scopo, è anche bene farsi convincere da quei racconti popolari, che dicono che le colpe di cui parliamo non giovano alla procreazione.

E dunque, che pena meriterebbe chi non si preoccupa dei figli, e neppure presta orecchio all'autore della legge, portando via, senza il consenso di chi l'ha nascosto per sé, il tesoro che né lui né il padre di suo padre hanno riposto? E si noti poi che egli così facendo vìola la legge a un tempo più bella e più semplice, la disposizione di un uomo davvero eccellente, la quale fa obbligo di non prelevare ciò che non si è depositato. *[D]*

A questo punto, un tal individuo, prendendo ciò che lui stesso non ha messo da parte, non un bene piccolo, ma talora addirittura un tesoro di inestimabile valore, calpesta la volontà di ben due legislatori. Il castigo che gli verrà dagli dèi solo dio lo conosce. Ma l'uomo che per primo lo coglie sul fatto ha il dovere di avvisare gli astinomi, se un tal reato è compiuto in Città; avvisi, invece, gli agoranomi[451], se avviene nella piazza della Città. Se, poi, il crimine ha per teatro *[914 A]* qualche altro luogo del paese, la denuncia sia rivolta agli agronomi[452] e ai loro superiori.

Depositati gli atti della denuncia, lo Stato mandi qualcuno a Delfi[453]. Qualunque sia il responso del dio a proposito delle ricchezze e di chi le ha asportate, la Città, obbedendo all'oracolo divino, lo mandi ad effetto.

Se chi ha mosso la denuncia è un libero cittadino acquisterà fama di virtù, se, invece, non sporge denuncia, acquisterà cattiva fama. Inoltre, se il denunciante è uno schiavo, gli

sarà legalmente restituita la libertà e sarà a carico dello Stato la somma per il suo affrancamento, da versarsi al padrone. Se però non fa denuncia sarà condannato a morte. *[B]*

Altri casi di appropriazione indebita

Questa legge ne implica un'altra che si applica allo stesso modo alle trasgressioni di piccola entità e a quelle di grande entità. Se uno si imbatte in un bene lasciato da un altro o di proposito o per sbadataggine lo lasci stare, ritenendolo sotto la protezione della dea protettrice delle strade[454], alla quale appunto sono consacrati tali oggetti per legge. Ora se qualcuno disobbedisce a questa norma, e, impossessatosi di quel certo oggetto, lo porta a casa, si danno i seguenti casi.

Se chi lo raccoglie è uno schiavo e la cosa raccolta è di scarso valore, il primo venuto, purché sia almeno trentenne, è autorizzato a batterlo con molte sferzate. *[C]* Se invece il colpevole è un libero cittadino, con fama d'essere un poco di buono, insofferente alle leggi, sia costretto a pagare il decuplo del valore dell'oggetto asportato a chi l'aveva lasciato. Se poi uno accusa un altro di trattenere indebitamente sue proprietà di scarso o notevole valore, e se quest'altro, pur riconoscendo di possedere tali beni, non ammette però che siano di quello, qualora si tratti di una proprietà registrata a norma di legge presso le autorità competenti, il detentore sia citato in giudizio, e sia costretto a costituirsi. Chiarita la questione, una volta che dai registri risulti *[D]* quale dei due contendenti è il legittimo proprietario, questi, avuto il suo, se ne vada.

Se invece l'oggetto trovato risulta di proprietà di un terzo, al momento assente, quello dei due che può offrire maggiori garanzie lo prenda in consegna con l'impegno di renderlo al titolare, a nome dell'assente e in nome del diritto che egli avrebbe avuto di riscuoterlo. Se l'oggetto della contesa non risulta registrato presso le autorità, rimanga in giacenza, finché la causa non sia rimessa nelle mani dei tre magistrati più anziani. Se il bene tenuto in pegno è un animale, la parte che esce sconfitta dal processo è tenuta a risarcire le spese di mantenimento ai magistrati. *[E]* Comunque sia, la causa deve essere risolta dai magistrati in non più di tre giorni.

Leggi sugli schiavi, sui tributi e sulla proprietà degli animali

Ogni cittadino ha piena potestà sul suo schiavo, purché sia sano di mente e ciò che intende farne sia cosa lecita. Può anche tenere al sicuro per conto di un altro, amico o congiunto, lo schiavo in fuga. Se un cittadino rivendica la libertà di qualcuno che è in stato di schiavitù, il padrone deve concedergliela a condizione che il richiedente fornisca almeno tre buone garanzie; solo in tal modo potrà aversi la liberazione, altrimenti no. Se però la rivendicazione della libertà contravviene a queste norme, *[915 A]* sia reo di violenza e costretto a risarcire a chi è stato privato dello schiavo il doppio del danno accertato.

Un liberto può essere nuovamente reso schiavo se non porta affatto rispetto, o lo porta in maniera insufficiente a chi gli ha dato la libertà; e per rispetto si intende recarsi tre volte al mese a casa di chi l'ha riscattato per ribadirgli che non mancherà al proprio dovere nel limite del lecito e del possibile e, per quanto riguarda il matrimonio, che si atterrà alla volontà di quello che fu il suo padrone. Il liberto non potrà avere più ricchezze del suo liberatore, e qualora le avesse, *[B]* i beni in sovrappiù passeranno al padrone. Inoltre, lo schiavo affrancato[455] non potrà rimanere più di

vent'anni nello Stato, e allo scadere di questo termine dovrà andarsene, come gli altri stranieri, con tutti i suoi averi, a meno che egli stesso non riesca a convincere i magistrati e il suo liberatore a prolungargli il soggiorno.

Se un liberto o un altro straniero hanno una ricchezza superiore al reddito della terza classe, *[C]* trascorsi trenta giorni dal momento in cui hanno superato questi limiti di censo, presi i loro beni, dovranno andarsene, né potranno rivolgere ai giudici un'ulteriore istanza di prolungamento del soggiorno.

Chi non ottempera a questa disposizione e, trascinato in tribunale, viene riconosciuto colpevole, sia condannato alla pena capitale e le sue ricchezze vengano espropriate a favore della collettività. Queste cause sono di competenza dei tribunali delle tribù, a meno che non si giunga a una risoluzione della controversia in tribunali vicini o presso magistrati di comune accordo designati.

Se qualcuno avanza dei diritti su animali o su qualsiasi altro bene che faccia parte del suo patrimonio, *[D]* l'attuale possessore di questo bene è tenuto a restituirlo o al venditore o al donatore legittimi, oppure a chi, per qualsiasi altra via, legalmente glielo ha procurato[456]. I termini utili per questa restituzione saranno di trenta giorni se il destinatario è un cittadino o uno straniero residente in Città, di cinque mesi se la restituzione sarà a favore di uno straniero, tenendo conto che a metà di questo periodo deve cadere il giorno in cui il sole d'estate passa alla stagione invernale[457].

Leggi sui contratti commerciali

Norme sulla compravendita dei beni

Per ogni scambio di compravendita, la fornitura della merce deve avvenire nella piazza del mercato e nei luoghi riservati a quel tipo di transazioni, e pure nello stesso luogo e direttamente in contanti *[E]* – e non altrove o in altro modo – deve avvenire il pagamento: si intende con ciò che l'acquisto e la vendita non possono essere fatti con dilazione dei pagamenti. Gli scambi di qualsiasi genere che avessero luogo in sedi diverse e con modalità differenti rispetto a quelle stabilite, e avvenissero sulla fiducia del cliente, sono leciti, purché si sappia che le operazioni condotte a termine in modo diverso da quello or ora espresso, non godono di alcuna garanzia di legge.

Per quanto riguarda le collette, chi lo desidera può farne una a vantaggio di altri amici, ma se sorgesse motivo di controversia, riguardo a tale iniziativa, si agisca come se nessuna azione giudiziaria possa essere intentata da alcuno a difesa dei propri interessi.

Il commerciante che ha ricevuto un prezzo non inferiore alle cinquanta dracme, ha l'obbligo di restare nella Città per dieci giorni, *[916 A]* mentre l'acquirente deve essere informato della sua residenza. Ciò è prescritto per far fronte ai soliti reclami e per rendere operanti gli eventuali provvedimenti legali di restituzione.

La restituzione degli schiavi inabili

Ed ecco la normativa che regola i casi di dovuta o non dovuta restituzione. Se uno ha venduto a un medico o a un maestro di ginnastica, uno schiavo malato di tisi o di calcolosi, o di stranguria, o del cosiddetto morbo sacro[458], oppure di qualche altra malattia psichica o fisica che sfugge all'occhio dei più e che è grave e incurabile, non ci sarà restituzione al venditore; *[B]* come non ce ne sarà nel caso che qualcuno abbia detto la verità sulle condizioni dello schiavo prima di procedere alla vendita. Se, invece, il venditore è uno del mestiere

e l'acquirente un cittadino qualsiasi, quest'ultimo avrà tempo sei mesi per restituire l'acquisto, tranne nel caso del male sacro, per il quale il tempo per la restituzione è di un anno. Queste cause devono essere sottoposte a un collegio di tre medici, scelti su proposta comune. Chi risulta colpevole sia condannato a restituire il doppio del prezzo pattuito all'atto della vendita. *[C]* Se la compravendita è avvenuta fra cittadini qualunque, il processo e la restituzione si svolgono come sopra stabilito, e il colpevole è tenuto solo al risarcimento del prezzo di acquisto.

Se uno vende a un altro uno schiavo omicida e ambedue sono al corrente del fatto, l'atto di vendita non viene invalidato; ma se l'acquirente è all'oscuro, la restituzione sarà possibile in qualsiasi momento egli se ne accorga. Cause di tal genere sono di competenza di una giuria composta dai cinque Custodi delle leggi più giovani. Se nel processo viene appurato che le cattive condizioni del servo erano note al venditore, questi sarà tenuto alla disinfezione della casa del compratore in conformità della normativa fissata dagli interpreti, *[D]* e alla restituzione all'acquirente del triplo della spesa d'acquisto.

Leggi sulle frodi

Proemio alle leggi sulle frodi

Chi fa il cambiavaluta, o scambia denaro con animali o con qualsiasi oggetto inanimato stia attento a non dare e a non ricevere qualche prodotto adulterato e a mantenersi ligio alle leggi. Ad ogni modo, come per ogni altra legge, disponiamoci ad accogliere un proemio relativo a tutto questo genere di vizi, perché effettivamente tutti devono capire che la frode, l'inganno e il raggiro costituiscano un'unica categoria di mali. Ebbene, a queste azioni molti, non certo in modo veritiero, vanno attribuendo buona fama, sostenendo che ogni volta che esse si compiono *[E]* in determinate circostanze possono ritenersi per lo più lecite. Poi, però, lasciano nell'indefinito e nell'impreciso sia queste circostanze, che il dove e il quando esse dovranno attuarsi e così, con tali loro principi, finiscono per arrecare danni infiniti a sé e agli altri.

A un legislatore non sarebbe permesso lasciare una sua norma con dei punti oscuri, ma entro limiti più o meno stretti deve dare indicazioni precise. Ed è esattamente questo che ora cercheremo di fare.

Nessuno sia responsabile di inganno, o di frode o di raggiro, né con le parole, né con le azioni, chiamando a testimonianza la divinità, *[917 A]* perché altrimenti finirà coll'attirarsi la sua ira inesorabile.

Si trova in questa condizione chi, giurando il falso, non tiene in nessun conto gli dèi e, in secondo luogo, anche chi mente alla presenza dei suoi superiori. E per superiori intendo chi è migliore rispetto a chi è peggiore; così, ad esempio, in linea di principio i più anziani sono superiori ai più giovani, i genitori ai figli, gli uomini alle donne e ai bambini, le autorità ai loro subalterni. Ora, se è bene che tali persone siano oggetto del generale rispetto quando esercitano ogni altro potere, ancor più devono esserlo quando esercitano la potestà politica, dalla quale, appunto, ha preso le mosse questo nostro discorso.

Dunque, chiunque nella piazza del mercato *[B]* adultera la merce, ha un comportamento falso e fraudolento, e poi chiama a testimoni gli dèi giurando di osservare le norme che tutelano la qualità fissata dagli agoranomi[459], mostra di non aver rispetto per gli uomini, né timore degli dèi. È davvero una bella abitudine quella di non

profanare il nome degli dèi, nominandoli invano, con ciò conservando quella purezza e quella onestà di intenti nei riguardi della divinità che la maggior parte di noi il più delle volte sa mantenere. E se poi uno non si lasciasse persuadere, ecco per lui la legge.

Norme sulle frodi e le sofisticazioni

Chi vende al mercato della merce non esponga mai due prezzi per ciò che va offrendo, *[C]* ma il prezzo sia unico; e se non riesce a spuntare la cifra desiderata si riporti a casa la merce, per riesporla un'altra volta, perché quel giorno non potrà ribassare né rivalutare i suoi prodotti, e neppure gli sarà concesso di esaltarne il pregio giurando sulla qualità di tutta la mercanzia esposta. Il primo cittadino che passa, purché abbia compiuto trent'anni, può castigare impunemente a suon di sferzate chi, contravvenendo a questa norma, giura sulla bontà della sua merce. E se quel cittadino dovesse disobbedire a questa disposizione sia esposto al rimprovero per aver tradito le leggi.

Se uno, *[D]* che le presenti disposizioni non sono riuscite a convincere, offrisse al pubblico merce avariata, il primo che capita, che riconosce la frode, e che è in grado di confutarlo lo smascheri di fronte ai giudici. Ora, se costui è uno schiavo o uno straniero con diritto di residenza, si porti pure via la merce adulterata; se è un cittadino e non riesce a motivare denuncia sia riconosciuto come un poco di buono in quanto ingannatore degli dèi, se invece dimostra la fondatezza della sua denuncia, dedichi quei prodotti ai numi tutelari del mercato.

Il commerciante che risulta aver venduto siffatti prodotti, oltre a vedersi sequestrata la merce avariata, proprio sulla base del valore che egli dava alla sua merce, per ogni dracma, *[E]* riceverà sulla pubblica piazza un colpo di frusta dal banditore, il quale proclamerà anche le motivazioni di questa punizione.

Gli agoranomi e i Custodi delle leggi hanno il dovere di informarsi scrupolosamente dagli esperti dei trucchi e dei raggiri dei venditori. Dopo di che essi dovranno annotare quali sono i comportamenti leciti e quelli illeciti per i venditori e, una volta messi per scritto, dovranno affiggerli alla colonna prospiciente il tribunale della piazza, facendo noto che lì è esposto il regolamento *[918 A]* per i frequentatori del mercato.

Delle competenze degli astinomi s'è già detto prima quanto basta[460]. Comunque, se nell'ordinamento del mercato risultassero delle lacune, costoro, messi al corrente i Custodi e completata la stesura della parte mancante, dovranno affiggere sia il primo che il secondo regolamento, espressioni della loro autorità, sulla colonna prospiciente alla loro sede.

Norme sul commercio al minuto e l'artigianato

Proemio alla legge

Al problema delle sofisticazioni segue immediatamente quello del commercio al minuto. Anche su questa materia esporremo prima la nostra opinione e il nostro punto di vista e poi applicheremo la legge che la riguarda. *[B]*

Di per sé ogni forma di commercio al minuto non si prefigge, in uno Stato, fini dannosi, anzi direi che si prefigge il contrario. Come può non essere benemerita quell'attività che rende proporzionato e ben distribuito ogni genere di ricchezza che di per sé tenderebbe allo squilibrio e alla sproporzione? E noi non possiamo non riconoscere che ciò è realizzato anche grazie al potere della moneta e che a

tale scopo è preordinata l'attività mercantile. E il mercenario, l'albergatore e tutti gli altri lavori più o meno dignitosi, *[C]* hanno la loro importanza, nel fatto di venire incontro alle necessità di tutti e di livellare i redditi. Cerchiamo allora di cogliere quali sono i motivi per cui essi appaiono non belli e non dignitosi, e quale aspetto di essi risulti disdicevole, per vedere se mai sia possibile porvi rimedio con la legge, non dico in tutto, ma almeno in parte. Mi sembra chiaro che non sarà impresa da poco, e che richiede non poca abilità.

CLINIA – Che cosa intendi dire?

ATENIESE – Amico Clinia, è davvero raro quel tipo d'uomo *[D]* che sa restar saldo nella giusta misura quando si dibatte fra i bisogni e i desideri, e che sa scegliere la sobrietà e preferire la medietà all'eccesso, quando gli si dischiude la possibilità di accumulare grandi ricchezze; e questa rarità dipende vuoi dalla sua natura, vuoi dall'eccellenza della sua formazione. Purtroppo, la gran massa degli uomini ha un atteggiamento tutt'affatto contrario a questo e se ha bisogni, li ha smodati, e se le si offre la possibilità di guadagnare il giusto sceglie il guadagno eccessivo. Ecco dunque il motivo per cui tutto quanto ha attinenza col commercio al minuto, o all'ingrosso o con l'attività alberghiera è gravemente screditato e ritenuto mestiere vile.

Ma facciamo questa ipotesi improbabile, anzi, direi impossibile. Ammettiamo che – vien quasi da ridere a dirlo, ma lo diremo lo stesso – *[E]* gli uomini migliori di ogni regione, per un certo periodo, sian costretti a fare gli osti, o i piccoli commercianti, o a esercitare un mestiere analogo, e ammettiamo pure che anche le donne siano forzate da un destino ineluttabile a condividere questa vita. Ebbene, se così avvenisse, avremmo modo di constatare come sarebbe caro e rispettabile ciascuno di questi esercenti, se ognuno di essi divenisse scrupolosamente ligio ai dettami della ragione; certo sarebbero venerati come la figura della madre o della nutrice.

Ora, invece, quando si vanno costruendo case in luoghi solitari *[919 A]* e lungo le strade in tutte le direzioni, per offrire la desiderata accoglienza a chi si trova fuori strada o a chi è costretto a cercare un rifugio dall'imperversare di violente tempeste, è vero che l'oste sa mettere a disposizione una quiete rasserenante o il ristoro alla calura, ma, a parte ciò, egli non offre un'accoglienza amichevole, né i doni di ospitalità che si danno agli amici alla fine del soggiorno. Anzi tratta i clienti da nemici, come dei prigionieri di guerra tenuti in ostaggio e riscattabili solo dietro il pagamento di una considerevole, quanto iniqua e ingiusta somma. *[B]*

Sono quesi i fattori negativi, o altri di analogo tenore, che hanno procurato, certo con buone ragioni, cattiva fama all'arte di venire in aiuto alle difficoltà altrui. E il legislatore deve, in ogni momento, saper porre rimedio a questa situazione.

Un'antica massima sostiene, con giusta ragione, che è difficile combattere su due fronti, come capita nelle malattie e in molti altri casi. Ebbene, anche nel nostro caso la battaglia di questi uomini per questi valori è su due fronti: la ricchezza e la povertà. La prima ha distrutto l'anima umana con la mollezza, *[C]* la seconda con le sue pene la spinge fino alla rivolta.

Allora in uno Stato fondato sulla ragione come si potrà rimediare a un siffatto male? In primo luogo, per quanto è possibile, andrà ridotta ai minimi termini la dipendenza dalla categoria dei commercianti; in secondo luogo, questo mestiere andrà prescritto a quegli uomini che se anche si perdono non arrecherebbero un gran

danno allo Stato. In terzo luogo si dovrà escogitare un sistema per impedire che chi è addetto a tali mansioni *[D]* scivoli con troppa facilità nella più sfacciata impudenza e nella rozzezza d'animo.

Leggi sul commercio al minuto

A tal punto, sulla scorta di quanto si è detto, ecco la nostra legge relativa a questa materia, e possa ad essa sorridere una buona sorte.

Nessuno di quei Magneti che, col sostegno del dio, hanno potuto ritrovare una casa[461], e che sono padroni delle terre sorteggiate fra le 5040 famiglie[462], scelga di fare, o sia costretto a fare, il dettagliante o il grossista, e non offra mai servizi di alcun genere a privati cittadini se non per contraccambio, fatta eccezione *[E]* per il padre e la madre, per gli ascendenti di questi e per quelli più anziani di lui e che son liberi di fatto e di diritto. Tuttavia, non è facile fissare per legge con precisione, qual sia il comportamento degno di un uomo libero e quale sia indegno; per questo si dovrà ricorrere al giudizio di chi ha raggiunto i vertici della perfezione proprio per amore del primo comportamento e per avversione al secondo.

Se qualcuno nell'esercizio del suo mestiere di commerciante assume un comportamento indegno di un uomo libero può, davanti al tribunale dei cittadini a cui è stato attribuito il primato in fatto di virtù[463], essere denunciato da chiunque per aver disonorato la sua famiglia.

Se sarà riconosciuto che con la sua attività disonesta ha leso il buon nome della famiglia paterna, verrà esonerato da questa professione e condannato a un anno di carcere, *[920A]* aumentabile a due in caso di recidiva. E al ripetersi della colpa, la durata della detenzione raddoppierà rispetto alla volta precedente.

Passiamo ora alla seconda legge: solo gli stranieri con o senza permesso di soggiorno possono abbracciare la carriera di commercianti.

Ed ecco, terza nell'ordine, la terza legge. Se si vuole che un tale straniero che abita con noi la nostra stessa Città sia il meglio possibile o, se non altro, il meno peggio possibile, i Custodi delle leggi sappiano bene che non devono limitarsi a sorvegliare chi facilmente può essere trattenuto dal violare le leggi e dal diventare un cattivo cittadino, perché è di buona famiglia e di buona formazione. Anzi, è loro dovere soprattutto curare quelli che non sono tali *[B]* e s'occupano di attività che di per sé hanno una forte tendenza a trasformare la gente in senso deteriore.

Ora, siccome l'attività commerciale è quanto mai varia e riassume in sé molteplici professioni, di queste ultime devono ammettersi nello Stato solo quelle che risultano strettamente necessarie per la Città. A tale scopo è necessario che i Custodi delle leggi si consultino con gli esperti di ciascuna branca del commercio *[C]* – come del resto già in precedenza abbiamo disposto[465] in riferimento alla normativa sulle sofisticazioni, un campo senz'altro affine a questo –, dopo di che, in ragione delle entrate e delle uscite, vedano di stabilire quale sia il giusto guadagno per un commerciante[464].

Preso atto di ciò, e fissato come dev'essere il giro d'affari, affidino questa materia o agli agoranomi, o agli astinomi, o agli agronomi[466]. Così, forse, il commercio al dettaglio potrà essere utile alla collettività, o per lo meno, arrecare scarso danno ai cittadini che ne fanno uso. *[D]*

Casi di inadempienza dei contratti

Per quanto riguarda gli artigiani che non rispettano le norme pattuite nel contratto, nel caso le parti non

abbiano trovato modo di comporre la controversia prima di adire alle vie legali, grazie ad un arbitrato o ai buoni uffici dei vicini, e in ogni altro caso di inadempienza contrattuale, siano istruiti processi davanti ai tribunali delle tribù. Fanno eccezione a questa disposizione i contratti vietati dalla legge e da alcune norme specifiche, oppure quelli che il contraente è stato costretto a sottoscrivere illegalmente e con violenza; o anche quelli che, nonostante la sua buona volontà, non ha potuto onorare a causa di vicende impreviste. La classe degli artigiani che riforniscono *[E]* la nostra vita dei loro manufatti è sacra ad Efesto e ad Atena; ad Ares e ancora ad Atena sono consacrati quelli che, per salvare le opere degli artigiani, operano con altri mezzi atti alla difesa. Ed è giusto che la loro categoria sia sacra a tali dèi. Sia gli uni che gli altri si prendono costante cura del paese e del popolo, i primi, assumendo l'iniziativa negli scontri di guerra, i secondi facendo opere e strumenti dietro compenso. Essi, dunque, non devono ingannare, perché in tal modo offenderebbero *[921 A]* gli dèi da cui discendono.

Pertanto, se un artigiano non completa il suo lavoro nei termini di tempo convenuti per sua trascuratezza, né prova rimorso di ciò nei confronti del dio che pur gli ha dato i mezzi per vivere, ritenendo nella sua ottusità che il dio per il fatto d'essere legato a lui da un vincolo di parentela certamente lo perdonerebbe, in primo luogo dovrà rendere ragione alla divinità di questo suo atteggiamento, e in secondo luogo dovrà attenersi alla seguente legge.

Sia egli tenuto a pagare una somma corrispondente al prezzo delle opere in relazione alle quali ha tradito la fiducia del cliente, e si metta poi a rifarle di bel nuovo, gratuitamente e nel tempo fissato. A chi assume un lavoro la legge dà le stesse disposizioni che dava *[B]* ai rivenditori, e cioè di non cercare di elevare i prezzi, ma di attenersi semplicemente al prezzo reale. Lo stesso, dunque, vale per chi accetta di compiere l'opera, il quale, in quanto artigiano, ben conosce il valore effettivo dei suoi prodotti. È impensabile che in uno Stato di uomini liberi sia proprio l'artigiano, servendosi della sua arte che è per natura una attività chiara e scevra da inganno, a tentare di circuire cittadini ignari, e per questo dovranno svolgersi processi in cui il truffato si rivale contro chi l'ha truffato.

Per altro verso, se un committente *[C]* non paga all'artigiano il giusto prezzo stabilito per contratto, e così facendo offende Zeus protettore della Città e Atena, che insieme a lui è coinvolta nella vita dello Stato, in cambio di un misero guadagno ottiene di infrangere questo nobile legame. In tal caso ecco la legge capace di rinsaldare questo vincolo che tiene unita la società con gli dèi. Il cittadino che dopo aver ricevuto il lavoro in anticipo sul pagamento non versa il dovuto nei tempi stabiliti dal contratto dovrà pagare il doppio di quanto pattuito. Se lascerà passare un anno, nonostante il divieto generale di ricorrere all'usura *[D]* per i denari prestati a interesse, eccezionalmente in questo caso, dovrà pagare un'ammenda di un obolo al mese per ogni dracma dovuta. In questi casi il tribunale competente è quello delle tribù.

Gli onori dovuti ai militari

A questo punto, dato che si è trattato degli artefici in senso lato, a conclusione dell'argomento, sarà giusto occuparsi di quelli che in caso di guerra sono artefici della salvezza, ossia degli strateghi e di quanti a vario titolo si occupano di arte militare.

Costoro sono come gli altri artigia-

ni, anche se si pongono su un piano diverso; pertanto, la legge non si stancherà mai di lodare quel cittadino che paga la giusta ricompensa in onori (e si ricordi che la vera mercede per i militari sono proprio gli onori) a chi di loro, *[E]* spontaneamente o per ordine ricevuto, si è assunto l'impegno di tentare un'impresa nell'interesse dello Stato e l'ha portata a termine con successo. Viceversa, non si stancherà di biasimare chi avendo beneficiato di gesti eroici in guerra non li ricompensa con i dovuti onori.

Sia dunque questa la legge per tali casi; una legge che, per il fatto d'essere strettamente connessa con la lode di questi cittadini, non ha carattere coercitivo, ma di esortazione, raccomandando alla gran massa dei cittadini *[922 A]* di insignire gli uomini valo-rosi – quelli, cioè, a cui si deve la salvezza della patria intera, sia per l'ardimento, sia per la genialità delle loro tattiche – con decorazioni di secondo grado, giacché la decorazione più alta tocca a coloro che primeggiano nel rispettare le leggi scritte da saggi legislatori.

Leggi di successione e di tutela degli orfani

I limiti della libertà individuale

A questo punto, abbiamo, in linea di massima, disciplinato per legge le forme di contratto più rilevanti fra quelle che gli uomini stringono fra di loro, tranne gli impegni a favore degli orfani e le cure dovute loro dai tutori[467]. *[B]* Sulla linea di quanto si è finora detto, sarà necessario dare un ordine anche a tale materia. Base di discussione di tutta questa normativa sono le disposizioni testamentarie di chi è prossimo alla morte, e poi anche i casi in cui queste vengono a mancare.

Noterai, Clinia, che ho usato il termine «necessario»; e ciò proprio con voluto riferimento all'aspetto più spiacevole e complesso di tale materia, il quale non può assolutamente essere lasciato senza una adeguata normativa. Infatti, *[C]* se ci si limitasse a concedere piena validità alle ultime volontà di ciascuno, a prescindere dalle condizioni mentali del testatore in punto di morte, ogni uomo finirebbe col lasciare per testamento molte disposizioni, le più disparate fra loro, contrarie alle leggi vigenti e ai costumi di chi gli sopravvive e perfino ai principi che lui stesso condivideva prima di mettersi a fare testamento. In effetti, la maggior parte di noi, quando si rende conto che la morte è vicina, in certa misura perde la lucidità e non ha più la forza di reagire.

CLINIA – Con questo che cosa vuoi dire, ospite?

ATENIESE – Caro Clinia, l'uomo sul letto di morte è un soggetto difficile da trattare perché non cessa di fare discorsi che il legislatore giudicherebbe scabrosi e pericolosi.

CLINIA – Ossia? *[D]*

ATENIESE – Cercando fino in fondo di poter disporre di tutti i suoi beni è solito con foga uscirsene in queste imprecazioni.

CLINIA – Quali?

ATENIESE – «O dèi – dice lui – è mai possibile che io non possa lasciare o non lasciare a chi voglio i miei beni? E che a uno lasci di più, ad un altro di meno a seconda che egli, manifestamente, mi abbia trattato bene o male, dando convincente prova di sé quand'ero malato, o quand'ero vecchio o in tutte le altre avversità della vita?».

CLINIA – Ma, caro ospite, non ti sembra ben detto tutto ciò? *[E]*

ATENIESE – Personalmente, caro Clinia, a me pare che gli antichi legislatori siano stati troppo permissivi e abbiano avuto una visione e una concezione troppo angusta dei fatti uma-

ni nell'atto di legiferare.

CLINIA – Che cosa vuoi dire?

ATENIESE – Caro mio, che essi hanno ceduto su questa legge che permette ad ognuno di disporre dei suoi beni a sua totale e insindacabile discrezione, solo per timore di un siffatto discorso. *[923 A]*

Proemio alla legge sui testamenti

Tuttavia, io e te avremmo in serbo una più ragionevole proposta per quelli che nella tua Città stanno per morire. Diremmo loro così.

«Amici, per voi, a cui davvero non resta più che la vita di un giorno, in questo momento è difficile avere una giusta cognizione delle vostre ricchezze e anche di voi stessi, come afferma l'iscrizione sul tempio di Apollo Pizio[468]. Pertanto, io, in forza della mia autorità di legislatore, dispongo che né voi appartenete a voi stessi, né questo vostro patrimonio vi appartiene, bensì che la vera padrona sia la vostra famiglia in senso lato, ossia quella che fu prima di voi e quella che vi seguirà. Anzi per essere più esatti, *[B]* dichiaro che sia la vostra famiglia sia il suo patrimonio sono proprietà dello Stato. Pertanto, non potrò essere in coscienza d'accordo con voi, quando qualcuno, circuendovi con lusinghe, approfittando della labilità psicologica indotta dalla vecchiaia e dalle malattie, vi convince a stilare un testamento che non è conforme al meglio. Per questo stabilirò una legge, mirando a quello che è complessivamente il sommo bene e per la Città nel suo complesso e per la famiglia, e invece giustamente relegando al secondo posto quello che è l'interesse del singolo. Quanto a voi, che v'incamminate sulla via che è naturale per gli uomini seguire, andatevene pure nutrendo nei nostri riguardi sentimenti di benevolenza e misericordia. Sarà nostro dovere aver cura *[C]* di tutto ciò che è vostro, senza eccezioni, non lesinando l'impegno, per quanto è possibile».

Legge sui testamenti e sull'affido degli orfani

Questi, o Clinia, sono, dunque, gli incoraggiamenti che, in forma di proemio, vengono diretti ai vivi e ai moribondi. La legge, invece, avrà il seguente tenore.

Chi, nello scrivere il testamento, dispone dei suoi beni ed è padre di più figli, in primo luogo indichi quale di loro egli ritiene degno di diventar suo erede, e poi, quanto ai rimanenti figli, scriva anche quali ritiene di dare in affido ad altra persona disposta ad accettarli. *[D]* Se poi gli rimane un figlio a cui non è garantita alcuna eredità, e al quale a norma di legge non resta altra possibilità che essere trasferito in colonia, allora al padre è concesso lasciargli tutti i beni che vuole, tranne il patrimonio di famiglia con tutti gli annessi e connessi. E se i figli in queste condizioni fossero più d'uno, al padre è lasciata facoltà di dividere come vuole la parte eccedente il lotto ereditato. Se uno qualsiasi di tali figli possedesse una casa, non gli toccherebbe nulla in eredità, e lo stesso dicasi per la figlia già promessa a un uomo; *[E]* se però non lo fosse, anche a lei sia data la sua parte.

Se ad apertura del testamento uno dei figli maschi o una delle figlie risulta titolare di un lotto pubblico avuto per sorteggio, dovrà cedere la sua parte all'erede designato per testamento. Se il testatore non lascia figli maschi, ma femmine, egli darà a quella che vuole delle sue figlie un marito, e a quest'ultimo lascerà in eredità i suoi beni come fosse un figlio.

Se uno perde un figlio ancora giovinetto, prima che possa considerarsi giunto all'età matura, sia che si tratti di figlio proprio o in adozione,

[924 A] al momento di stendere il testamento notifichi questa situazione, lasciando scritto chi dovrà essere per lui come un secondo figlio, possibilmente con un destino migliore.

Se il testatore è assolutamente senza prole, accantoni la decima parte di ciò che eccede al lotto sorteggiato, e se vuole la doni pure; ma il resto dei suoi beni deve lasciarlo a chi ha adottato, cosicché, con tutti i crismi della legge, questi divenga suo figlio devoto.

Ammettiamo poi che uno muoia lasciando figli in età da tutore, se questi ha fatto testamento e ha lasciato per scritto *[B]* quali e quanti debbano essere i tutori dei suoi figli di suo gradimento, allora per la scelta di questi siano valide le indicazioni contenute nel testamento, posto che, naturalmente, anche i tutori siano favorevoli e d'accordo nell'assumersi la responsabilità della tutela. Se, però, uno morisse proprio senza testamento, e quindi senza dare indicazioni sulla scelta dei tutori, divengano tali i parenti più stretti da parte di padre e di madre, due della famiglia paterna e due di quella materna, nonché un altro scelto fra gli amici del morto; saranno i Custodi ad assegnare questi tutori agli orfani che ne hanno bisogno.

Tutte le pratiche di affido e di tutela degli orfani siano di pertinenza *[C]* dei quindici Custodi delle leggi più anziani, i quali si divideranno in tre gruppi in ordine di età, un anno tre e l'anno dopo altri tre, finché non si sia compiuta la serie dei cinque turni. Una tale sequenza, nei limiti del possibile, non deve mai essere interrotta.

Se uno muore senza alcun testamento e lascia dei figli bisognosi di tutela, *[D]* questi suoi bambini godano dello stesso trattamento di legge.

Leggi a tutela delle figlie orfane

Se uno muore per un incidente imprevisto lasciando delle figlie, non se la prenda col legislatore se dà in matrimonio le sue figlie, badando solo a due dei tre criteri che il padre dovrebbe seguire e cioè al diritto di successione e alla salvaguardia del patrimonio di famiglia; il terzo criterio che il padre dovrebbe seguire – e cioè valutare i costumi e i modi di vita di tutti i cittadini per trovare chi sia degno di diventare figlio suo e sposo di sua figlia – *[E]* deve essere tralasciato dal legislatore perché non sarebbe nelle sua possibilità compiere una tale valutazione. Pertanto, la legge che nei limiti del possibile deve regolamentare questi casi, sia la seguente.

Se uno, senza aver fatto testamento, alla sua morte lascia delle figlie, sposi una figlia il fratello dello stesso padre o della stessa madre che è rimasto privo del lotto assegnato per sorteggio così che questi venga in possesso della figlia e dell'eredità del morto. Se non ci fossero fratelli, sposi il figlio del fratello, se l'età dei due lo permette. Se manca anche un tale parente, si proceda allo stesso modo con il figlio della sorella. In quarta istanza si ricorra allo zio paterno del defunto, in quinta a suo figlio, in sesta al figlio della sorella del padre, e così via proseguendo sempre per affinità di parentela nell'ambito della famiglia. In sintesi, nei casi in cui uno *[925 A]* lasci solo eredi femmine, bisogna risalire da fratello a nipote, privilegiando l'ascendente maschile su quello femminile. Il giudice valuterà e deciderà se esiste o non esiste compatibilità di età fra gli sposi, visitando gli uomini completamente nudi e le donne nude fino all'ombelico.

Se nell'ambito dello stesso casato non si trovano parenti fino al grado di nipoti del fratello, o di figli del nonno, la figlia sceglierà *[B]* di sua iniziativa e in sintonia con i tutori un giovane di altra famiglia che consenta al

matrimonio; e questi diverrà erede del morto e sposo di sua figlia.

In uno stesso Stato, però, possono verificarsi parecchi casi[469] in cui mancano ancor più parenti di quelli sopra ipotizzati. In una tale circostanza, se un donna, in mancanza di pretendenti del luogo, ne adocchia uno inviato in colonia e in cuor suo desidera che questo divenga erede di suo padre, se questi le è consanguineo, venga pure in possesso dell'asse ereditario secondo legge; se invece non le è parente e fa parte dei casati residenti fuori Città, sia pure *[C]* padrone di sposarla in accordo con le decisioni dei tutori e della figlia del morto. In tal caso egli può ritornare in patria e prendere possesso del lotto familiare di chi è morto senza testamento.

Norme per i casi di morte senza figli

Facciamo ora il caso di uno che muoia senza figli, né maschi né femmine, e pure senza lasciare testamento; ebbene, in relazione a questo caso, per tutto il resto ci si regolerà secondo la legge sopra esposta e però ogni volta che si presenti tale circostanza, una donna e un uomo della famiglia del morto, come fossero marito e moglie, dovranno trasferirsi nella casa rimasta disabitata e quivi prendere senz'altro possesso del patrimonio dell'uomo deceduto. *[D]* La precedenza l'avrà sua sorella, poi potrà vantare diritti la figlia del fratello, quindi, per terza, la figlia della sorella; per quarta verrà la sorella del padre, per quinta la figlia del fratello del padre, per sesta la figlia della sorella del padre. Queste divideranno lo stesso tetto con quegli altri citati a proposito dell'ascendente maschile, secondo le norme del diritto di successione e del diritto divino, in accordo con la normativa sopra fissata.

Non possiamo tuttavia nasconderci l'impopolarità di queste leggi e come sia difficile ordinare a un parente del morto di sposare un suo consanguineo. Effettivamente, queste disposizioni non sembrano dar peso ai mille impedimenti che sorgono nelle vicende umane, *[E]* quando si intende convincere la gente ad obbedire a queste disposizioni. Chi, ad esempio, non si sottoporrebbe a qualsiasi sofferenza piuttosto che piegarsi ad esse, quando l'uomo o la donna che si è costretti a sposare sono affetti da malattie fisiche o mentali o da menomazioni? Certo, a qualcuno potrebbe sembrare che il legislatore non faccia caso a questi aspetti, ma non è vero.

Eccezioni alla legge sull'eredità

Diamo, dunque, espressione, per così dire, a un proemio generale, destinato sia a chi fa le leggi, sia a chi ne è sottomesso. I destinatari delle leggi siano disposti a scusare il legislatore, perché egli, avendo di mira il bene comune[470], *[926 A]* non avrebbe nello stesso tempo la possibilità di occuparsi dei casi personali di ciascun cittadino. E ci sia pure tolleranza per coloro che subiscono le leggi, i quali in certi casi non potranno certamente dar piena esecuzione a quelle disposizioni che il legislatore ha fissato senza conoscere le vicende particolari.

CLINIA – E allora, come dovremmo comportarci in siffatte circostanze per essere il più possibile equilibrati?

ATENIESE – Non c'è altra via, o Clinia, che designare degli arbitri fra queste leggi e i cittadini che vi sono sottoposti.

CLINIA – E cioè?

ATENIESE – Può darsi che il nipote del morto, figlio di un padre ricco, non voglia saperne di sposare la figlia dello zio, *[B]* perché ama il lusso e ha in progetto un miglior matrimonio.

Ma anche possono darsi casi in cui uno è praticamente costretto a tra-

sgredire la legge, quando il legislatore vorrebbe costringerlo alla scelta più sciagurata: quella di sposare un parente pazzo, o con altre gravi malattie fisiche e psichiche che rendono la vita invivibile a chi ne è affetto. Orbene, in relazione a tali casi, il discorso che segue ha per noi valore di legge.

Posto che qualcuno *[C]* sporga reclamo contro le leggi sull'eredità, sia in un senso generale che per le disposizioni attinenti ai matrimoni (e costui senz'altro dirà che nemmeno il legislatore in persona, se fosse ancora vivo e presente potrebbe costringere a prendere uno o una per moglie o marito, mentre i magistrati d'oggi non si fanno scrupolo a fare l'una cosa e l'altra), e posto pure che un tutore o qualcuno dei parenti insista perché queste abbiano esecuzione, allora bisogna far notare che il legislatore ha affidato a quindici Custodi delle leggi[471] l'incarico di essere padri e arbitri per gli orfani e le orfane. Pertanto, *[D]* quelli che sono in disaccordo su una di tali questioni potranno affidarsi all'arbitrato dei Custodi delle leggi, i quali possono emettere sentenza definitiva. E se qualcuno ritenesse che, così facendo, si assommerebbe troppo potere nelle mani dei Custodi, è libero di portare le parti in causa dinanzi al tribunale dei giudici scelti, dove si dirimerà la controversia.

Quello che esce sconfitto dal processo, subisca da parte del legislatore una mozione di biasimo e censura, la quale, per chi ha un minimo di sensibilità, equivale ad una punzione più grave di una salatissima multa. A tali condizioni si può dire che l'orfano avrà quasi una seconda nascita. *[E]*

Proemio alle leggi sugli orfani

Si è già parlato di quella che dev'essere l'assistenza e la formazione di ciascuno dopo la prima nascita[472]. Ora, per quanto riguarda il periodo che segue alla seconda nascita, quella che si ha quando i figli restano privi dei genitori, bisogna provvedere affinché la condizione di orfano per chi la vive concretamente, comporti il minor numero possibile delle pietose conseguenze di una tale disgrazia.

Innanzi tutto, vale la pena di ribadire per legge che per questi orfani i Custodi delle leggi sostituiscono in tutto e per tutto i veri genitori; proprio per tal motivo, diamo disposizioni affinché tali magistrati di anno in anno si curino di chi è senza genitori, come se fossero membri della famiglia, formulando per loro e per i tutori un proemio convenientemente incentrato sulla educazione degli orfani.

Mi pare che ad un certo punto, *[927 A]* nei discorsi precedenti abbiamo affermato che le anime dei morti, pur essendo nell'aldilà, mantengono un certo potere sui fatti di questo mondo e si prendono a cuore le vicende umane[473]. Tuttavia, per quanto queste cose siano rigorosamente vere, i discorsi che le riguardano sarebbero troppo lunghi, anche perché a tal proposito bisognerebbe prestar fede pure alle altre tradizioni inerenti al medesimo tema e che sono ancora più numerose e straordinariamente antiche. Tanto vale, quindi, dar retta alla versione che ne danno i legislatori, a meno che non ci risultino essere completamente fuori di senno.

Se le cose per loro natura stanno in questi termini, allora le autorità avranno da temere innanzi tutto *[B]* gli dèi celesti, i quali hanno una particolare attenzione per gli orfani abbandonati a se stessi, e in secondo luogo anche le anime dei defunti per le quali è naturale avere a cuore in modo preminente i propri nati, per cui vien da sé che essi siano benevoli verso coloro che li trattano bene e avversi a chi li maltratta. Da ultimo, poi, i magistrati dovranno temere an-

che le anime dei vivi, e precisamente quelle di coloro che, ormai avanti negli anni, godono della massima venerazione, perché, in effetti, in una Città felice per il buon governo, i nipoti vivono felici di poter riversare su di loro un tenero amore.

Questi anziani hanno orecchi attenti e occhi penetranti per tali situazioni, *[C]* e sono ben disposti verso chi tratta giustamente gli orfani e i trovatelli, ma spietatamente avversi a chi manca loro di rispetto, perché considerano gli orfani come il tesoro più prezioso e più santo.

Dunque, è un dovere del tutore e del magistrato mettere la propria intelligenza, pur con i suoi limiti, al servizio di tutti costoro, provvedendo alla formazione e all'educazione degli orfani, e, quasi che il profitto delle loro azioni dovesse tornare a proprio vantaggio e a vantaggio dei propri familiari, dovranno quanto più è possibile fare a loro ogni bene.

Leggi a tutela degli orfani

Dunque, chi ubbidirà a queste parole che precedono la legge e non mancherà mai di rispetto ad un orfano, *[D]* chiaramente non conoscerà la spietata severità che il legislatore usa in questi casi; ma chi oserà disobbedirvi, trattando ingiustamente chi è privo di padre o di madre, pagherà per il complesso dei danni arrecati un risarcimento doppio rispetto a quello che dovrebbe se della sua ingiustizia fosse stato vittima chi non è orfano.

Per quanto concerne il testo della norma[474] che regola i comportamenti dei tutori rispetto agli orfani e dei magistrati nel controllo dei tutori, avrebbe senso porre delle leggi specifiche sull'istituto della tutela, solo se queste autorità non disponessero di un modello per la cura di figli di liberi cittadini, nel fatto d'avere essi stessi propri figli da allevare e un patrimonio familiare da amministrare, *[E]* op-pure se non esistessero già in proposito leggi sufficientemente esplicite. In ogni caso, una tale normativa avrebbe l'effetto di differenziare in molti punti particolari il sistema di vita degli orfani da quello degli altri bambini. Ora, però, nella nostra prospettiva, la condizione di orfano non può assumere, da un punto di vista generale, connotazioni molto diverse da quella di chi ha un padre, anche se purtroppo rispetto e disistima e anche le attenzioni, non si distribuiscono nei due casi nella stessa misura. *[928 A]* Ecco il motivo per cui proprio su questo punto, che attiene alla normativa sugli orfani, la legge si è soffermata con particolare insistenza distribuendo moniti ed esortazioni. Così, ad esempio, la minaccia che faremo seguire è quanto mai opportuna.

Chi ha la tutela di un bambino o di una bambina, e pure chi è Custode delle leggi e come tale ha il dovere di sorvegliare il tutore, deve amare il bambino che ha la sventura d'essere orfano non meno dei suoi propri figli, e deve darsi pensiero dei suoi beni non meno che dei propri, *[B]* amministrandoli con una cura ancora maggiore. Basti questa unica legge a regolamentare la tutela degli orfani.

E se qualcuno, in questa materia, si comporta in modo diverso contravvenendo alla legge suddetta, nel caso egli sia tutore verrà punito dal magistrato, nel caso sia magistrato verrà portato dal tutore dinanzi ad una giuria di giudici scelti, dove sarà condannato a pagare il doppio del danno accertato dalla stessa giuria.

Se i parenti o qualche altro cittadino ritengono che il tutore si disinteressa o maltratta l'orfano affidatogli, sia egli citato in giudizio dinanzi alla stessa giuria, e se da essa viene ritenuto colpevole venga condannato a pa-

gare una cifra corrispondente al quadruplo del danno arrecato, *[C]* della quale metà va al bambino e l'altra metà a chi ha sporto la denuncia.

Appena l'orfano diventa maggiorenne, se ritiene di non essere stato tutelato nei propri interessi, ha tempo cinque anni dalla conclusione del periodo di tutela, per promuovere un'indagine sulla sua tutela. Se risulta colpevole uno dei tutori, spetterà al tribunale decidere quale debba essere la sua pena pecuniaria o corporale. Se invece è colpevole uno dei magistrati e si accerta che egli ha recato danno all'orfano per trascuratezza, *[D]* tocca al tribunale decidere il risarcimento che egli deve al giovane. Se poi per caso il danno sia stato arrecato in spregio delle leggi, il colpevole, oltre a pagare la multa, sia radiato dal ruolo dei magistati, e la cittadinanza, di comune accordo, nomini al suo posto un altro Custode delle leggi per il paese e per lo Stato.

Leggi sui rapporti fra i familiari

Ripudio dei figli e interdizione dei padri

Si danno anche casi di liti particolarmente gravi di padri contro i loro figli, e di figli contro i loro padri. In tali circostanze i padri vorrebbero che il legislatore riconoscesse loro ufficialmente la possibilità di rendere pubblica, per mezzo di araldi, la volontà di ripudiare il proprio figlio, *[E]* così che questi agli occhi della legge non risulti più loro figlio. E i figli, da parte loro, vorrebbero poter fare legalmente interdire i propri padri per demenza senile o per altre malattie invalidanti.

In verità, episodi di tal genere sogliono avvenire solo quando il modo di vivere delle persone è del tutto pervertito, perché, quando il male ha infettato solo una parte – ad esempio, solo il figlio e non il padre, o viceversa –, le disgrazie che traggono origine da questi tipi di inimicizia non si verificano.

Negli altri Stati un figlio ripudiato non necessariamente sarebbe bandito dalla patria, invece nel nostro Stato, in quanto adotta queste leggi, cioè nella Città che adotterà queste leggi, *[929 A]* chi è legalmente senza padre dovrà per forza emigrare in un altro Stato perché qui non è lecito che ai 5040 gruppi familiari se ne aggiunga un altro. In tal senso, chi nel processo subisce la condanna, non viene ripudiato solo dal padre, ma da tutto il suo parentado al completo.

In questa materia bisogna agire in conformità della seguente legge.

Quel padre che, travolto da un'ira malsana, desidera, a diritto o a torto, escludere da ogni legame di parentela il figlio che ha generato ed allevato, non può compiere questo passo alla leggera e *[B]* sul momento. Difatti, dovrà per prima cosa convocare la sua famiglia fino ai cugini, e così pure i congiunti del figlio da parte di madre, e poi muovere al giovane le sue contestazioni dinanzi a costoro, esponendo i motivi per cui ognuno dovrebbe ritenerlo degno d'essere espulso dalla famiglia. D'altra parte anche al figlio dovrà essere concessa pari opportunità per dimostrare di non meritare una tale condanna.

E se il padre riesce nell'intento di convincere l'auditorio e raccoglie a suo favore più della metà dei voti (sono esclusi dal voto il padre stesso, la madre e *[C]* l'accusato, e invece sono compresi uomini e donne, purché siano maggiorenni), allora, a queste precise condizioni, gli sarà possibile disconoscere il figlio, altrimenti no. Se poi qualcuno dei cittadini volesse adottare il figlio ripudiato, nessuna legge glielo impedisce – del resto, per sua natura, il carattere di un giovane

può cambiare, col passare degli anni, più e più volte nella vita –, ma se, nei dieci anni successivi al ripudio, nessuno si fa avanti per adottarlo, *[D]* i funzionari addetti alla cura dei giovani in soprannumero che devono essere inviati alla colonie, si occupino anche di questi casi, affinché vengano a far parte come si conviene della medesima colonia.

Facciamo l'ipotesi che una qualche infermità, o l'età avanzata, o un carattere impossibile, oppure anche tutte le cose messe insieme alterino l'equilibrio di qualcuno più del normale, e che il fatto sfugga a tutti gli altri tranne che ai suoi congiunti. Ammettiamo anche che questa persona stia mandando sul lastrico l'intera famiglia per il fatto di avere piena disponibilità delle proprie sostanze. Ebbene, in questo caso, se il figlio si trova nel dubbio ed esita a denunciare la follia del padre *[E]* avrà innanzi tutto dalla sua una legge che gli permette di rivolgersi ai più anziani dei Custodi delle leggi per descrivere loro le condizioni in cui versa il genitore. Queste autorità, vagliate le circostanze quanto occorre, gli consiglieranno se procedere o non procedere alla denuncia, e, nel primo caso, essi stessi si offriranno di fargli da testimoni e da avvocati difensori nel processo. Infine, se il padre è riconosciuto infermo di mente, verrà privato del potere di disporre dei suoi beni, anche dei più piccoli, e passerà il resto della sua vita, in casa, trattato come se fosse un bambino.

I casi di divorzio

Se due coniugi non vanno assolutamente d'accordo perché non si trovano con il carattere, dieci Custodi delle leggi, *[930 A]* e precisamente quelli che si trovano nella fascia intermedia di età, si assumeranno il compito di badare costantemente alle loro beghe, e lo stesso faranno dieci delle assistenti ai matrimoni. Se costoro riescono a far trovare agli sposi un punto d'accordo, sia questo suggellato in via definitiva, ma se la loro indole è troppo irruente, non resta che cercare, per quanto è possibile, persone dal carattere compatibile con l'uno e con l'altra. Certo persone di tal genere non sono facilmente trattabili e per questo bisogna cercare di adattare ad esse dei caratteri più stabili e gioviali che neutralizzino i loro.

Le coppie in disaccordo che sono senza figli o con pochi figli, si risposeranno anche in vista della procreazione; *[B]* invece, per quelle che hanno già un numero sufficiente di figli sia il divorzio che le nuove nozze dovranno avere come fine la mutua assistenza in vista della incipiente vecchiaia.

In caso di morte della moglie, quando restino figli maschi e femmine, la nostra legge consiglia al marito, senza però fargliene obbligo, di allevare i suoi figli senza portarsi in famiglia una matrigna. Se, però, una donna muore senza figli, allora è obbligo ricorrere ad un nuovo matrimonio, finché non si generino figli in numero sufficiente vuoi per le esigenze della casa che dello Stato. *[C]* Se viene a mancare il marito, lasciando un numero sufficiente di figli, toccherà alla moglie allevarli restando nella casa del marito. Ma se la donna dovesse risultare troppo giovane per vivere e per badare a se stessa senza un uomo, i parenti trovino una linea di condotta comune con le donne preposte ai matrimoni, sì che, a tal proposito, risulti un comportamento conforme alla volontà sia degli uni che delle altre; un comportamento che tenga conto anche della generazione dei figli, se la vedova ne è priva.

Si sappia che la legge fissa il numero ideale dei figli precisamente in un maschio e una femmina. *[D]*

Norme sull'affido dei figli

Quando non sorge dubbio sulla paternità e maternità di un figlio e si tratta solo di decidere a quale dei due genitori debba essere affidato, ci si regoli così. Se la madre è una schiava che si è unita con un altro schiavo, o con un libero cittadino, o con un liberto, in ogni caso il figlio sia affidato al padrone della schiava; se la madre è una donna libera che si è unita a uno schiavo, il generato appartiene di diritto al padrone dello schiavo. Se poi il padrone ha un figlio dalla sua schiava o la padrona da un suo schiavo e questo fatto viene risaputo da tutti, le donne che presiedono ai matrimoni manderanno in esilio in un altro paese il figlio della donna *[E]* con il proprio padre, e i Custodi delle leggi espelleranno il figlio di quel cittadino con la madre che l'ha generato.

L'assistenza dovuta ai genitori

Nessun dio e nessun uomo che abbia un minimo di buon senso potrebbe istigare qualcuno a trascurare i propri genitori. Anzi, si potrebbe addirittura pensare che un proemio come quello che introduciamo, il quale ha per oggetto il culto degli dèi, potrebbe benissimo adattarsi anche al tema dell'onore o del disonore dovuto ai genitori. Le antiche leggi riguardanti gli dèi sono generalmente di due tipi. Infatti, *[931 A]* quegli dèi che sono visibili noi li onoriamo direttamente[475], gli altri, invece, li onoriamo in immagine, costruendo per essi delle statue[476]. Ebbene, per quanto le immagini che veneriamo siano prive di vita, riteniamo che grazie ad esse proprio quegli dèi viventi, <che esse raffigurano>, divengano verso di noi molto benevoli e accondiscendenti. Pertanto, se uno ha la fortuna di avere ancora in casa il padre e la madre o il nonno e la nonna, come tesori consunti dalla vecchiaia, non si illuda, custodendo sotto il suo tetto una tale immagine divina, di trovarne un'altra che, venerata da chi la possiede nel dovuto modo, abbia più efficacia. *[B]*

CLINIA – E quale sarebbe a tuo dire questo «dovuto modo»?

ATENIESE – Non mancherò di dirtelo, perché, cari miei, queste son cose che vale la pena davvero di ascoltare.

CLINIA – Non hai che parlare.

ATENIESE – Noi raccontiamo che Edipo, disprezzato dai figli, abbia scagliato contro di loro delle maledizioni che, come tutti vanno dicendo, gli dèi ascoltarono e mandarono ad effetto. Anche Amintore – così si narra – maledì, in un impeto d'ira, il figlio Fenice[477], e lo stesso fece Teseo con Ippolito[478] e innumerevoli altri genitori con molti loro figli; *[C]* per cui da ciò si deduce chiaramente che gli dèi prestano orecchio alle imprecazioni dei genitori nei confronti dei figli. E ciò è del tutto giusto, perché non c'è maledizione più terribile di quella che un genitore può scagliare contro i figli. Ora, se è vero che la divinità è per sua natura pronta a esaudire la preghiera di un padre e di una madre quando sono oltraggiati da un figlio, non si deve forse ritenere che essa li ascolti in pari misura, facendosi per noi dispensatrice di beni, quando a pregare sia un genitore venerato e molto felice, che per tal motivo serenamente invoca gli dèi nelle sue orazioni, affinché concedano grazie abbondanti ai suoi figli? *[D]* Se così non fosse, gli dèi non sarebbero giusti nel distribuire i beni, il che, a parer mio, non è affatto nella loro natura.

CLINIA – Certamente.

ATENIESE – Dunque, ritorniamo col pensiero a quello che poc'anzi abbiamo detto, e cioè che non potremmo possedere immagini più pregiate agli occhi degli dèi di un padre o di un progenitore estenuati dalla vecchiaia o di una madre nelle

medesime condizioni, e che, quando essi vengono rispettati, la divinità esulta; e che ciò sia vero lo dimostra il fatto che dio ascolta le loro preghiere.

In verità, *[E]* quei simulacri divini che sono gli antenati risultano essere straordinari, molto più efficaci che non le immagini inanimate. I primi, infatti, in quanto sono animati, quando noi li onoriamo, ogni volta pregano con noi, e quando li disprezziamo, si comportano in maniera opposta. Le immagini inanimate, invece, non possono fare né l'una né l'altra cosa. In tal modo, quando uno si comporta bene con il padre, o con un progenitore o con tutti gli avi, è come se possedesse il simulacro del dio più efficace di tutti per essere in sintonia con gli dèi.

CLINIA – Hai detto benissimo.

ATENIESE – Dunque, se uno ha senno, teme e apprezza le preghiere dei genitori, perché sa bene che in molti casi e ripetutamente esse sono state esaudite. E siccome *[932 A]* questa è una legge di natura, ne segue che per gli uomini virtuosi è una gran fortuna avere genitori anziani, sopravvissuti fino agli estremi limiti della vita, e per loro grande è il cordoglio se muoiono giovani; all'opposto, per i malvagi, è motivo di grande timore.

In conclusione, ognuno che si sia lasciato convincere da queste parole onori nelle forme prescritte dalla legge i propri genitori. Se, però, a uno la voce di questo proemio non dice nulla, valga per lui, a giusto titolo, la seguente disposizione.

I casi di abbandono e maltrattamento dei genitori

Se un cittadino di questo Stato trascura i propri genitori oltre ogni limite tollerabile, *[B]* e non realizza e neppure soddisfa i loro desideri più di quanto realizzerebbe quelli dei suoi figli o di tutti i suoi discendenti o i suoi propri, venga denunciato ai tre Custodi delle leggi più anziani e alle tre assistenti dei matrimoni più vecchie, o direttamente dalla vittima oppure da un suo rappresentante. Questi magistrati si prenderanno a cuore la faccenda, punendo i colpevoli che siano ancora in giovane età con colpi di frusta e con la detenzione; e gli uomini sono esposti a questa pena *[C]* fino ai trent'anni e le donne per un ulteriore decennio. Se poi, superata tale età, i medesimi figli non recedono da questo loro atteggiamento di trascuratezza nei confronti dei genitori, e magari anche alcuni di loro si spingono a maltrattarli, la legge impone che essi vengano portati davanti a una giuria formata dai cento e uno cittadini più anziani. E se uno risulta colpevole fissi il tribunale la pena pecuniaria o corporale che gli tocca, con la massima discrezionalità nello stabilire quanto uno può pagare o subire. *[D]*

Nel caso che il genitore maltrattato non sia nelle condizioni di sporgere la denuncia, questa deve essere presentata alle autorità competenti da qualsiasi uomo libero che sia venuto a conoscenza dei fatti; in caso di omissione costui si guadagnerebbe la fama di malvagio e potrebbe essere incriminato da chiunque per danni.

Se il denunziante è uno schiavo, gli venga data la libertà, e se si tratta del servo di chi ha usato violenza o di chi l'ha subita, sia liberato d'ufficio. Se, invece, appartiene a qualche altro cittadino, il prezzo del suo riscatto sarà prelevato dal pubblico erario e versato al padrone. Sarà poi dovere dell'autorità impedire che egli abbia a subire delle rappresaglie a motivo della sua denuncia. *[E]*

Leggi di tutela della sicurezza e dell'onore dei cittadini

Proemio alla legge sui venefici

Per quanto riguarda i danni alla

salute arrecati per mezzo di veleni, già si è trattato dei casi mortali. Però, non si è ancora parlato degli altri danni: di quelli che uno arreca con lucida premeditazione per il tramite di pozioni o cibi solidi o unguenti.

Ciò che tira per le lunghe la nostra spiegazione è il fatto che esistono due tipi di venefici diffusi fra gli uomini.

Quello di cui abbiamo parlato estesamente *[933 A]* si verifica quando, per un processo naturale, un corpo agisce su un altro, danneggiandolo. Invece, l'altro tipo di veneficio, che si attua attraverso sortilegi, incantesimi e le cosiddette fatture, riesce a convincere coloro che sono risoluti a fare il male di possedere veramente questo potere, e inoltre riesce a persuadere le vittime di aver subito da parte di chi è capace di fare gli incantesimi chissà quali danni.

Queste realtà non sono facili da cogliere nella loro natura, e pur ammesso di poterle conoscere, non sono poi facili da dimostrare agli altri[479]. D'altra parte, in tale genere di cose, gli animi sono a tal punto preda di reciproci sospetti, che non vale neppure la pena di cercare di convincerli, *[B]* e, data l'inadeguatezza delle loro conoscenze in proposito, neanche di invitarli a non dar peso a quelle statuette di cera plasmate o ad altri segni simili che talvolta si incontrano sulle porte, o nei trivi, o sulle lapidi dei genitori.

Dunque, recepita nella legge questa distinzione relativa ai venefici, a seconda del tipo a cui uno fa ricorso, si inizi con l'invitare e col consigliare *[C]* a non mettersi mai in tali imprese, a non terrorizzare quella gran quantità di persone che sono impressionabili come fanciulli, e a non costringere il legislatore e il giudice a porre rimedio a tali paure degli uomini.

Detto ciò, si deve prima di tutto tener conto del fatto che chi pone mano a tali venefici non sa quel che fa, ovvero non è in grado di prevederne gli effetti sui corpi – a meno che non sia competente in medicina –, né le conseguenze nel campo della magia, salvo che non sia indovino o aruspice. *[D]* A questo punto, quello che segue sia intesa la legge sui venefici.

Legge sui venefici

Chi compie a danno di un altro venefici che non hanno effetti letali su quella data persona, o sulla sua gente, oppurte fa venefici a danno dei suoi armenti e delle sue api in qualche modo danneggiandoli o addirittura uccidendoli, se è un medico ed è riconosciuto colpevole di veneficio sia punito con la morte. Se, invece, è un cittadino qualsiasi, spetta al tribunale decidere quale deve essere la sua pena pecuniaria o corporale.

Se uno viene ritenuto colpevole d'aver eseguito fatture, o incantesimi o magie varie, oppure *[E]* altre pratiche riconducibili a questo tipo di venefici, se è un indovino o un aruspice, sia messo a morte. Se però è provata la sua colpevolezza quanto al fatto di usare venefici, senza l'aggravante d'essere esperto nell'arte mantica, abbia lo stesso trattamento illustrato nel caso precedente, ossia, subisca la pena pecuniaria o corporale che il tribunale decide di infliggergli.

Pene per i casi di violenza e di frode

Nei casi di danneggiamento fra cittadini perpetrati con la frode o con la violenza, il risarcimento alla parte lesa deve essere tanto maggiore quanto più grave è il danno, e tanto minore quanto esso è lieve. In linea di massima potremmo dire che l'entità del risarcimento dev'essere rapportata all'entità del danno, fino alla sua completa copertura. Ognuno, poi, per ciascuna malefatta compiuta, *[934 A]* è tenuto a pagare una pena aggiuntiva che serva a rieducarlo: essa sarà più

leggera se il reato è stato indotto dal cattivo esempio di altri che l'hanno irretito, facendo leva sulla sua giovanile incoscienza, o su qualcosa di simile. Sarà, invece, più pesante se il reato è avvenuto per ignoranza propria, per incapacità di dominare piaceri e dolori, o in uno stato di paura determinato da viltà, o per effetto di desideri, invidie o rabbia, tutte affezioni di per sé incurabili.

E si noti che il colpevole subisce la condanna non per il male che ha già compiuto – perché quello che si è fatto non può essere cancellato –, ma affinché in futuro *[B]* lui stesso e chi è spettatore della sua punizione nutrano un odio viscerale contro l'ingiustizia, oppure riescano a evitare in gran parte una tale sciagura.

Per tutti questi motivi bisogna che le leggi, guardando al complesso della materia, mirino, come un arciere non da poco, alla giustizia, al fine di avere una pena proporzionata a ciascun caso e quanto più possibile equa.

In questa azione, però, il giudice deve collaborare col legislatore, nel senso che la legge gli demanda il compito di fissare l'entità delle pene corporali o pecuniarie da infliggere all'imputato. *[C]* Come un pittore egli deve ricalcare la sua opera sulla traccia della legge scritta.

Orbene, cari amici Megillo e Clinia, il compito che ci aspetta non è dissimile da questo e attende d'essere svolto nel modo migliore e più perfetto possibile. Dovremo dire quali devono essere le pene prescritte per tutti i casi di furto e di violenza, almeno nei limiti in cui, per concessione degli dèi e dei figli degli dèi, ci è permesso di legiferare.

Legge sui folli e i collerici

Nessun pazzo deve dare spettacolo di sé nello Stato. Per questo motivo, i parenti sono tenuti a tenere in casa una persona in tali condizioni, custodendola *[D]* come possono; in caso contrario sono tenuti a pagare un'ammenda di cento dracme se appartengono alla prima classe (e in tal caso non si fa differenza se la persona lasciata senza sorveglianza è uno schiavo o un libero), di quattro quinti di mina, se appartengono alla seconda, di tre quinti se alla terza e di due quinti se alla quarta.

I matti sono in gran numero e di natura diversa; quelli di cui abbiamo parlato sono divenuti tali a causa di una malattia, altri lo sono diventati per un difetto congenito, acuito da una cattiva educazione dell'anima concupiscibile. Questi si riconoscono perché, per i più banali motivi di contrasto, versano un fiume di parole, *[E]* scambiandosi pesanti insulti. In ogni modo, bisogna assolutamente evitare che in uno Stato ben ordinato si verifichino episodi di tal fatta. Per un tal genere di turpiloqui, valga in senso generale questa sola legge: nessuno insulti nessuno. Chi ha una discussione con un altro esponga le sue posizioni e ascolti quelle dell'altro, guardandosi bene dal proferire ingiurie ai danni del suo interlocutore o dei presenti, perché è proprio dalle ingiurie e dalle male parole che la gente si scambia, dagli epiteti offensivi *[935 A]* che a mo' di donnicciole le persone si lanciano, insomma da semplici parole, da realtà di nessun peso, che di fatto derivano gli odi e le inimicizie più violente. In effetti, chi parla dando spazio al misero sentimento dell'ira e alimentando la sua aggressività con un cattivo nutrimento, riporta allo stato selvaggio quella parte dell'anima che a forza di educazione aveva reso domestica. In tal modo, regredendo allo stato animale, vive in perpetua tensione, e raccoglie l'amaro frutto dell'ira. Inoltre in queste occasioni *[B]* tutti sono soliti passare dalla

discussione alla derisione dell'avversario. Ma per chi acquista una siffatta abitudine non c'è alcuna possibilità di guadagnarsi una reputazione di serietà, e c'è il rischio di compromettere in gran parte la propria nobiltà d'animo. Per questo motivo vige il divieto assoluto di lanciare improperi nei templi o durante le pubbliche cerimonie; ma anche nelle gare sportive, nella piazza, in tribunale o in qualche altra pubblica riunione.

Ogni magistrato di grado superiore, ha la facoltà di punire i contravventori, senza doverne rendere conto a nessuno, e se non lo facesse *[C]* sarebbe escluso dalla graduatoria dei virtuosi, con l'accusa di aver trascurato le leggi e di aver trasgredito alle disposizioni del legislatore. In qualsiasi altro luogo ogni persona deve astenersi da questo linguaggio offensivo sia che voglia aggredire qualcun altro, sia che voglia ribattere ai suoi insulti; in caso contrario, il cittadino più anziano che passa, ha il dovere di far rispettare la legge, costringendo alla ragione, a suon di bastonate, chi cede a quell'altro male che è l'ira. Se elude questa disposizione sia condannato a pagare una certa multa.

Leggi a tutela dell'onorabilità dei cittadini

Noi sosteniamo che non esiste ingiuria *[D]* la quale non si unisca al tentativo di ridicolizzare l'avversario; ebbene, anche questo tentativo noi condanniamo, allorché esso è determinato dall'ira. Eppure, non è forse vero che noi accogliamo di buon grado lo sforzo dei comici di prendersi gioco degli uomini, se nelle loro commedie si impegnano a fare il verso ai nostri concittadini senza però essere spinti dall'ira? Allora, non diresti che è opportuno distinguere due casi, a seconda che la canzonatura avvenga per gioco o con malanimo, e nel primo caso non è forse bene permettere che si prenda in giro qualcuno, purché ciò avvenga senz'ira, *[E]* e invece nel secondo caso, a chi lo fa con astio, non è forse giusto, come s'è detto[480], vietare un tale comportamento in ogni modo? Questo punto non può essere differito, e perciò definiamo per legge ciò che è lecito e ciò che è illecito in tale campo.

All'autore di commedie, di poesia giambica o lirica sia fatto divieto di canzonare un qualche altro cittadino, in ogni caso, o a parole o per immagini, o con rabbia o senza rabbia. Se qualcuno di questi dovesse disobbedire, gli organizzatori dello spettacolo *[936 A]* lo allontanino senza indugio dal paese nel giro di un giorno, altrimenti saranno puniti con un'ammenda di tre mine da devolversi al dio patrono della gara.

Quanto a quelli di cui si è detto sopra[481], a costoro è concesso di prendersi vicendevolmente in giro, solo se ciò avviene senza malanimo, e per puro divertimento; in caso contrario, se la cosa si fa seria e l'ira prende il sopravvento, verrà vietata. Il compito di distinguere i due casi tocca al responsabile generale dell'educazione dei giovani. Il testo che costui ha approvato, può essere pubblicamente rappresentato dall'autore; quello, invece, che è stato censurato, l'autore non potrà in alcun modo divulgarlo, *[B]* e neppure dovrà risultare che egli l'ha insegnato ad uno schiavo o a un libero, perché in tal caso guadagnerebbe la fama di cattivo cittadino, disobbediente alle leggi.

Leggi contro la mendicità

Merita la nostra compassione non tanto chi soffre la fame, o per qualche altra avversità del genere, ma chi, pur essendo temperante o avendo una qualche virtù anche in modo parziale, nonostante questo, passa un brutto

momento. Perciò sarebbe scandaloso se, in una Città o in uno Stato decentemente organizzati, una siffatta persona, libera o schiava che sia, fosse del tutto abbandonata a se stessa fino a ridursi all'estrema povertà. Detto ciò, il legislatore, senza correre alcun rischio, può porre la seguente legge. *[C]* Nel nostro Stato non dovranno esserci mendicanti, e se qualcuno dovesse mettersi in mente di chiedere l'elemosina, e di guadagnarsi da vivere con petulanti piagnistei, gli agoranomi lo scaccino dalla piazza, gli astinomi dalla Città, gli agronomi[482] da tutto il resto del paese, fuori dai confini, in modo che il paese sia del tutto liberato da tali esseri.

Norme sui danni arrecati dagli schiavi o dagli animali domestici

Posto che uno schiavo o una schiava danneggino, senza colpa alcuna del danneggiato, una proprietà altrui, *[D]* e posto che il danno sia dovuto ad imperizia o inesperienza, il padrone di chi ne è stato causa deve risarcire la vittima fino in fondo, oppure consegnare il colpevole.

Se, però, il padrone dello schiavo contrattacca, affermando che l'accusa è stata architettata in combutta fra chi ha fatto e chi ha subito il danno, per privarlo del suo schiavo, intenti causa per raggiro alla sedicente vittima e, se la vince, *[E]* riceva il doppio di quanto il tribunale ha valutato lo schiavo, e se invece la perde, ripaghi il danno e consegni lo schiavo.

Se a recar danno ai beni dei vicini è un asino o un cavallo o un cane o qualche altro animale domestico, il padrone è tenuto, come nel caso precedente, a rifonderlo.

Leggi sui testimoni e l'avvocatura

La figura giuridica del testimone

Se qualcuno si rifiuta deliberatamente di prestare testimonianza, chi ne avesse bisogno può convocarlo, e questi è tenuto a presentarsi[483]. Se poi uno è al corrente dei fatti e ha la volontà di testimoniare, testimoni pure; se invece afferma di non saperne nulla, dopo aver giurato per i tre dèi Zeus, Apollo e Temi[484] *[937 A]* di essere effettivamente all'oscuro di tutto, sia autorizzato a lasciare il processo.

Se uno, che ha ricevuto la citazione per testimoniare non si presenta a chi l'ha convocato, può essere a norma di legge incolpato di danneggiamento. Se uno chiama a testimoniare un membro della giuria, quest'ultimo perde il diritto di voto in quel dato processo. Ad una donna libera, che abbia più di quarant'anni, è concesso testimoniare e difendere qualcun altro, e se è senza marito può anche intentar causa. Se invece il marito è ancora in vita le è concesso solamente di rendere testimonianza.

Uno schiavo, o una schiava, o un minorenne *[B]* possono rendere testimonianza a favore o contro qualcuno, a condizione che nominino una persona rispettabile come garante della loro presenza al processo fino a sentenza pronunciata, qualora siano incriminati per falsa testimonianza.

Ciascuna delle due parti in causa, se sostiene che un testimone ha dichiarato il falso può ricusare in tutto o in parte la sua testimonianza, purché lo faccia prima che la sentenza definitiva sia pronunciata. I giudici conserveranno le deposizioni delle due parti dopo averle debitamente controfirmate, e le esibiranno al processo per falsa testimonianza. *[C]* Se uno per due volte è riconosciuto colpevole di falsa testimonianza, non ha più l'obbligo di legge di testimoniare. Se invece è riconosciuto colpevole per ben tre volte, perde del tutto il diritto di testimoniare, talché se un tale recidivo

per la terza volta, dovesse osare deporre a un processo in veste di testimone, chiunque potrebbe denunciarlo all'autorità; verrebbe, quindi, trascinato davanti ad un tribunale e se l'accusa risulta fondata, condannato a morte.

Riguardo alle testimonianze giudicate inattendibili nel processo, perché provenienti da uomini ritenuti falsi testimoni, interessati a far vincere quella parte che poi in effetti ha vinto, se il numero delle testimonianze invalidate supera la metà *[D]* di quelle rese, la sentenza inficiata da siffatte deposizioni deve essere riformulata sulla base di un nuovo dibattito e di una ulteriore inchiesta atta ad accertare se il verdetto in questione si appoggia o no su tali testimonianze. S'intende che qualunque sia la nuova sentenza, essa modifica le precedenti, concludendo la vicenda processuale.

Proemio alla legge sull'avvocatura

Nella vita di un uomo ci sono molti lati belli, ma spesso su di essi aleggia un destino funesto che ha l'effetto di sciuparli e rovinarli. Non è forse una bella cosa la giustizia *[E]* umana, che ha reso civile ogni comportamento dell'uomo? E se è bella la giustizia non è forse bella anche la professione del giudice? E tuttavia, pur avendo in sé tale pregio, un certo qual difetto l'ha screditata; un difetto che pur si nasconde dietro il bel nome di arte.

Innanzi tutto c'è chi sostiene l'esistenza di una tecnica dei processi – per essere esatti, una tecnica per intentare le cause e per difendere gli altri – la quale permette di vincere sempre, vuoi che le azioni giudicate siano conformi a giustizia, vuoi che non lo siano. In secondo luogo, questi stessi ritengono che *[938 A]* quest'arte possa essere trasmessa in dono insieme ai discorsi che ne derivano, in cambio di denaro. Ebbene, una tale tecnica – ammesso pure che si tratti di un'arte e non di una qualche abilità pratica desunta dall'esperienza e dall'esercizio, senza alcuna dignità d'arte – nel nostro Stato non deve assolutamente prendere piede. In caso contrario, il legislatore si troverebbe costretto a intimare agli avvocati a non dir mai nulla contro la giustizia pena l'esilio in un altro paese.

Casi di indegnità dei giudici

La legge non obietta nulla a chi le è ossequiente, ma per chi le disobbedisce, ecco la sua voce.

Se risulta che *[B]* uno ha cercato di deviare il senso di giustizia che alberga nelle anime dei giudici nella direzione di scelte ingiuste, e che ha fatto crescere in maniera indiscriminata il numero dei processi per aver parte in essi come avvocato difensore, costui può essere incolpato da chiunque di indegnità nell'esercizio della professione di avvocato e di difensore.

Dopo di che, giudicato nel tribunale dei giudici scelti[485], qualora risulti provata la colpa, deciderà il tribunale se la sua azione appare essere determinata da avidità di guadagno o dal desiderio di primeggiare. In quest'ultimo caso, spetta ancora al tribunale decidere per quanto tempo costui dovrà essere privato della facoltà di intentar causa e di difendere qualcuno. *[C]*

Se il movente è l'avidità di ricchezze e l'accusato è uno straniero, questi sarà allontanato dal paese con l'obbligo di non più ritornare, pena la morte; se, però, è un cittadino sia condannato alla pena capitale per l'avidità che gli ha fatto stimare il denaro più di ogni altra cosa.

Verrà condannato a morte anche chi per due volte è riconosciuto colpevole d'aver agito sotto la spinta del desiderio di primeggiare.

LIBRO DODICESIMO

Leggi sulla frode, sul furto e sulla rapina

Proemio alla legge sul furto

[Steph. II, p. 941 A]

ATENIESE - Se uno, spacciandosi per ambasciatore o per araldo di un certo Stato, compie una falsa ambasciata presso un'altra Città, o, essendo in missione, non riferisce il messaggio per cui è stato inviato, oppure se è scoperto a non riferire e a non notificare correttamente la risposta che gli è stata affidata dagli amici o dai nemici, a motivo di ciò, sia accusato di empietà per aver profanato le disposizioni e gli ordini di Ermes e di Zeus e, nel caso sia provata la sua colpevolezza, si decida quale dev'essere la pena che deve subire o l'ammenda che deve pagare. *[B]*

Se il furto è un'azione da schiavi, la rapina è un'azione vergognosa. Nessuno dei figli di Zeus[486] s'è mai vantato d'aver compiuto una di queste due azioni né con l'astuzia né con la violenza, e pertanto nessun uomo, cadendo vittima degli inganni dei poeti oppure dei narratori di falsi racconti, si faccia da loro adescare e, credendo di seguire l'esempio degli dèi, e quindi di non fare nulla di illecito, si metta a rubare e a rapinare. Ciò, in effetti non è né vero né credibile, e chi agisce in tal modo, contravvenendo alla legge, non sarà certo un dio o un figlio di dèi. *[C]* Senz'altro, di questa materia è assai più competente il legislatore che non i poeti, e di conseguenza chi dà retta alle nostre parole conquisterà la felicità e la manterrà anche in futuro; chi non vi dà retta dovrà, invece, fare i conti con la legge seguente.

Legge sul furto

Se uno si appropria indebitamente del denaro pubblico è passibile della medesima pena sia che ne rubi tanto, sia che ne rubi poco, perché nei due casi l'intenzione era la medesima e solo l'occasione gli è venuta a mancare. *[D]* Così, chi asporta la gran parte di un bene che lui stesso non ha accumulato, pecca come se l'avesse rubato tutto. La legge, pertanto, non ritiene giusto punire in misura inferiore l'uno o l'altro in ragione dell'entità del furto, ma in ragione del fatto che l'uno si ritiene recuperabile e l'altro no.

E, dunque, se uno straniero o uno schiavo in tribunale vengono riconosciuti colpevoli di furto ai danni del pubblico erario, la sentenza, nel decretare l'entità della pena pecuniaria o corporale, li consideri come criminali, con buone probabilità d'essere recuperati. *[942 A]* Ma se ad essere riconosciuto colpevole di furto o rapina ai danni dello Stato è un cittadino, che ha goduto di quell'educazione di cui godranno gli abitanti del nostro Stato, vuoi che sia colto sul fatto, vuoi che non lo sia, sarà considerato pres-socché irrecuperabile e condannato alla pena capitale.

Norme relative alla disciplina militare

Proemio alle leggi sulla disciplina militare

Sull'arte militare non mancano certo indicazioni e leggi utili, ma l'essenziale è che nessuno mai, né uomo

né donna, resti senza un capo. Bisogna che ciascuno nel suo intimo si abitui in ogni circostanza, sia giocosa che seria, *[B]* a non fare mai nulla da solo e di propria iniziativa, ma sempre, in ogni momento di guerra e di pace, egli conduca la sua vita con lo sguardo fisso al comandante, disposto a seguirlo e a farsi guidare da lui anche nelle cose più banali, come ad esempio fermarsi all'ordine, riprendere la marcia, fare ginnastica, lavarsi, consumare il rancio, svegliarsi in piena notte per montare la guardia, fare il portaordini, non avanzare, quando c'è pericolo, all'inseguimento di qualcuno, né ripiegare sotto la spinta del nemico, senza un preciso ordine dei superiori. *[C]* Insomma, bisogna assolutamente abituare ed educare l'anima a non fare, o pensare, o conoscere mai nulla separatamente dagli altri, di modo che la vita di tutti sia il più possibile in comune, associata e collettiva. E d'altra parte, non c'è, né potrebbe esserci una norma più valida di questa, migliore e più efficace ai fini della salvezza in guerra e della vittoria.

Dunque, sarà nostro impegno, in periodo di pace, di esercitarci fin da bambini a comandare e ad essere comandati. L'anarchia va assolutamente eliminata *[D]* dalla vita di ogni uomo e anche dagli animali che lo servono.

A tal fine, tutte le danze corali avranno come modello le supreme virtù militari, e al medesimo scopo tenderanno gli esercizi di agilità e di destrezza, gli allenamenti per resistere alla fame, alla sete, al gelo e alla calura e ai duri giacigli. In questo senso, la cosa essenziale è non far perdere alla testa e ai piedi la loro propria capacità di resistenza rivestendoli con indumenti estranei, in modo da *[E]* compromettere la crescita di quella pelliccia e di quei sandali che la natura ci ha fornito. Effettivamente, se uno mantiene sani il capo e i piedi che sono le estremità del corpo assicura la miglior forma a tutto il fisico, in caso contrario, gli assicura la peggiore. E mentre i piedi più di ogni altra parte servono a tutto il resto del corpo, la testa, più di ogni altra comanda, avendola dotata *[943 A]* la natura di tutti i fondamentali sensi.

Mi sembra giusto, pertanto, che il giovane debba prestare orecchio a questa esaltazione della vita militare, e alle seguenti leggi.

Giudizio sulla condotta dei militari

Partecipa alle operazioni di guerra chi è militare di carriera o chi è incaricato di una missione particolare.

Se qualcuno lascia il posto di combattimento per codardia e non per disposizione dei superiori, al ritorno dalla missione, sia incriminato per diserzione davanti alle autorità militari. Giudici saranno i soldati dei vari corpi che hanno preso parte alla spedizione, separatamente gli uni dagli altri, e cioè gli opliti, i cavalieri, e allo stesso modo, tutti gli altri combattenti, cosicché *[B]* gli opliti avranno da rendere conto agli opliti, i cavalieri ai cavalieri e tutti gli altri militi ai loro commilitoni.

E se uno risulta colpevole sia per sempre escluso dalla rosa di chi ambisce ad un riconoscimento al valor militare, gli sia sospeso il diritto di accusare qualcun altro di diserzione, o di essere pubblico ministero in quei tipi di processo; per il resto giudichi il tribunale di quale pena corporale o pecuniaria egli sia passibile.

Dopo di ciò, conclusi i processi per diserzione, di nuovo gli ufficiali delle varie schiere faranno adunata *[C]* e giudicheranno quelli che vogliono concorrere ai premi al valore ciascuno nella sua schiera, e qui non si dovranno esibire prove o testimonianze favorevoli, con riferimento a combattimenti precedenti, ma solo a

quello da loro appena compiuto. Il premio della vittoria sarà per tutti una corona di ramoscelli di ulivo, la quale verrà appesa nel tempio di un dio della guerra, a scelta del vincitore, con l'aggiunta di una scritta che resti per tutta la vita a testimoniare la motivazione della sua vittoria; e lo stesso valga per chi si aggiudica il secondo e il terzo premio.

Se qualcuno, *[D]* in una spedizione militare fa ritorno a casa prima del tempo, senza che gli ufficiali l'abbiano congedato, dovrà essere accusato di abbandono del posto di combattimento davanti ai medesimi giudici che giudicano gli imputati di diserzione e se è riconosciuto colpevole, subisca le medesime pene che in precedenza furono stabilite per quelli.

I casi in cui l'abbandono delle armi non è punibile

È necessario che qualunque persona intenti un processo ad un'altra faccia ben attenzione a non infliggerle una immeritata punizione, né volontariamente, né, per quanto è possibile, involontariamente *[E]* (a tal proposito, infatti, si sostiene - e non senza fondamento - che la Giustizia è figlia del Pudore e che la falsità è avversata sia dal pudore che dalla giustizia); cosicché, se è vero che in ogni circostanza bisogna guardarsi dall'offendere la giustizia, a maggior ragione ciò andrà fatto nei casi in cui un soldato durante una missione abbandona le armi. In particolare, in tale campo, si deve fare attenzione a non confondersi, considerando vergognosi e quindi riprovevoli quegli episodi in cui l'abbandono delle armi è necessario, in modo da non trascinare in un processo chi non se lo merita.

Orbene, premesso che non è per nulla facile distinguere l'una dall'altra queste due situazioni, *[944 A]* bisogna pur che la legge in un qualche modo cerchi di classificarle. A questo punto, facciamo ricorso al mito per dire che se Patroclo, quando fu portato alla sua tenda senza armi avesse ripreso a respirare - come del resto è capitato a più di un soldato - allora, alle molte malelingue di quei tempi sarebbe stato possibile accusare lui, il figlio di Menezio, di abbandono delle armi; proprio di quelle prime armi, che a quanto dice il poeta, furono date in dono dagli dèi a Peleo come dote di Tetide, e che ora erano finite nelle mani di Ettore[487].

Ma c'è anche da considerare quelli che hanno perso le armi precipitando in dirupi o *[B]* nel mare oppure, nell'imperversare della tempesta, facendosi sorprendere da piene travolgenti; e oltre a ciò c'è da mettere in conto la gran quantità di circostanze che un soldato avrebbe da esibire come attenuanti, per presentare come per incanto, sotto una luce favorevole un avvenimento che potrebbe essere imputato a sua colpa. Bisogna dunque, per quanto è possibile, distinguere nettamente quello che è un vizio vergognoso e grave da ciò che è di tutt'altra natura.

Direi che perfino nelle espressioni oltraggiose, l'uso dei nomi implica una certa distinzione: infatti, l'espressione «gettare via le armi» non sempre è sinonimo di «perdere le armi», *[C]* perché chi è stato spogliato delle armi con un'azione decisamente violenta non può ritenersi uno «che getta via le armi» allo stesso modo di chi se n'è liberato di sua spontanea volontà. La differenza fra i due è netta e assoluta.

Legge sull'abbandono delle armi

Ecco allora la legge che riguarda questa materia. Se un militare è sorpreso dai nemici con le armi in pugno e non fa nulla per opporre resistenza e per respingerli e, invece, depone le

armi o decide di gettarle lontano, scegliendo una vita vile e malvagia piuttosto che una fine eroica, nobile e felice, allora, *[D]* questo suo «deporre le armi», sarà giudicato come fosse un «gettare le armi». Comunque, chi presiede al processo non può esimersi dal valutare se la natura di questo gesto è quella di cui sopra si è parlato. In effetti, è il malvagio che va ogni volta perseguito, perché migliori la sua condotta, non l'uomo sventurato: in tal caso, infatti, la punizione non darebbe alcun vantaggio.

Quale potrebbe essere, allora, la giusta pena per chi getta via la forza difensiva delle armi rendendole inoffensive? Purtroppo all'uomo non è possibile fare il contrario di ciò che, secondo la tradizione, fece un dio, il quale trasformò Ceneo di Tessaglia da femmina in maschio[488]. In verità per un soldato che ha gettato via le armi, la punizione di gran lunga più adatta *[E]* sarebbe quella di incappare in una trasformazione opposta a quella di cui s'è detto, ossia di trasformarsi da uomo in donna.

Ora, la condizione che più si avvicina a questa è che per assecondare il suo attaccamento alla vita e perché possa passare il resto della sua esistenza lontano dai pericoli, egli sia obbligato a vivere la maggior parte del suo tempo, accompagnato dal disprezzo della sua viltà.

A tale scopo, sia questa la legge che lo riguarda.

Nessun generale e *[945 A]* nessun altro ufficiale, in tempo di guerra, arruolerà nei quadri dell'esercito, in qualsiasi rango, un uomo che è stato riconosciuto colpevole di codardia per aver abbandonato le sue armi da guerra. Se invece l'autorità militare si comporta in modo difforme da questa legge, si dovrà chiedere ragione di ciò al responsabile e se chi ha reintegrato nel suo ruolo il codardo è della classe più elevata, dovrà pagare un'ammenda di mille dracme, se è della seconda classe di cinque mine, della terza di tre mine, della quarta di una mina. Anche il soldato riconosciuto colpevole per questa sua vile natura, oltre a meritarsi l'esclusione dalle imprese ardite riservate agli uomini, sarà tenuto a pagare un'ammenda che, come nel caso precedente, sarà di mille dracme, se appartiene alla prima classe, di cinque mine se è della seconda, di tre mine *[B]* se è della terza e di una se è della quarta, come nel caso precedente.

Legge istitutiva del collegio giudicante i magistrati

Proemio alla legge

Vediamo ora quale nostro discorso può risultare convincente a riguardo dei giudici inquisitori[489], dato che dei magistrati alcuni sono estratti a sorte con scadenza annuale, altri restano in carica più anni e sono selezionati da una rosa di eletti. Chi può farsi giudice di questi, quando qualcuno di loro dice il falso, o nella propria azione si lascia sopraffare dalla pesante responsabilità della sua funzione, magari perché le forze sono impari all'importanza della carica?

Non è per nulla *[C]* facile scoprire un capo dei magistrati che li superi tutti per virtù; e però bisognerà pur trovarne di tali divini inquisitori! Ecco come stanno le cose.

Uno Stato, non diversamente da una nave o da un animale, corre molti rischi di andare in rovina e questi si addensano, rispettivamente, nei punti di tensione, nelle fasciature, per le navi, e nei tendini tensori, per i viventi: nomi diversi per designare un'unica natura diffusa in più luoghi diversi.

Ebbene, la carica di capo dei magistrati è uno di questi punti nevralgici in cui per lo Stato si gioca la possibili-

tà di salvarsi o di andare perduto. *[D]* Infatti, se quelli che inquisiscono i magistrati sono migliori dei magistrati, e le loro sentenze sono ineccepibili, perché ineccepibile è chi le pronuncia, allora tutto lo Stato e la Città saranno fiorenti e godranno di sorte felice. Ma se l'opera di correzione dei magistrati procede in modo diverso, allora si scioglie il vincolo della giustizia che tiene insieme, portandoli ad unità, tutti gli organi dello Stato. In tal modo, allontanando le istituzioni l'una dall'altra e privando lo Stato della tensione verso il medesimo obiettivo *[E]* lo rendono molteplice da uno che era, lo riempiono di sedizione e così lo portano a una rapida dissoluzione. Ecco spiegato il motivo per cui i sommi inquisitori devono brillare per ogni tipo di virtù. Prefiguriamoci dunque per loro una origine di questo genere.

Elezione dei vertici della magistratura

Ogni anno, al volgere del sole dalla stagione estiva a quella invernale, tutta la cittadinanza dovrà trovarsi nel luogo consacrato insieme al dio Sole e ad Apollo. Qui gli uomini indicheranno al dio *[946 A]* tre di loro, quelli che ciascuno avrà giudicato in assoluto i migliori; e s'intende che in tale giudizio nessuno potrà votare per se stesso. Questi cittadini non dovranno avere meno di cinquant'anni. Fra i prescelti al primo turno, posto che questi siano in numero pari, si scelgano quelli più votati fino alla metà della graduatoria (nel caso fossero dispari, si proceda eliminandone uno, e cioè il meno votato) e si scarti l'altra metà, basandosi sulla quantità delle preferenze[490].

Se ci dovessero essere persone con pari voti, così da superare il numero corrispondente alla metà, la parte eccedente venga eliminata *[B]* a partire dai più giovani.

A tal punto, accettati tutti gli altri, si proceda ad una nuova elezione, finché non ne rimangano tre con un numero diverso di preferenze. Se anche in questa terna tutti e tre, oppure due cittadini, risultano essere a pari voti, non resta che mettersi nelle mani della buona sorte e del destino, sorteggiando chi merita la corona di ulivo, per essersi classificato primo, o secondo, o terzo. Nel conferire loro questa onorificenza si dirà davanti a tutti che la Città dei Magneti è stata, per sua fortuna, salvata dalla divinità per l'ennesima volta e, presentando al dio Sole i suoi tre uomini migliori, la cittadinanza li consacrerà, secondo un antico rituale, a guisa di primizie, ad Apollo, e nello stesso tempo al dio Sole, *[C]* per tutto il periodo in cui essi saranno all'altezza delle motivazioni che ne hanno decretato la scelta.

Questi supremi magistrati il primo anno designeranno altri dodici inquisitori che rimarranno in carica fino ai settantacinque anni compiuti; in seguito, ad essi si aggiungeranno, annualmente, tre magistrati.

Costoro divideranno tutta la magistratura in dodici parti e indagheranno sui giudici, seguendo tutti quei metodi di inchiesta che sono degni di uomini liberi.

Inoltre, per il tempo in cui eserciteranno la loro autorità di inquisitori essi abiteranno *[D]* nel recinto sacro ad Apollo e al dio Sole, nel quale sono stati eletti. Costoro potranno giudicare i magistrati dello Stato decaduti dal loro mandato o isolatamente o collegialmente, rendendo noto, tramite affissione nella piazza del mercato, quale dev'essere, per quanto essi stabiliscono, l'ammontare della pena pecuniaria o corporale che tocca al tale o tal altro giudice. In ogni caso, quel magistrato che ritenesse d'aver subito un trattamento ingiusto potrebbe, se lo deside-

ra, a sua volta intentar causa ai suoi accusatori davanti al tribunale dei giudici scelti. E se questi lo scagionassero dalla condanna inflittagli dai giudici inquisitori, egli, se lo desidera, potrebbe, a sua volta, trascinarli in giudizio. Se, però, *[E]* fosse riconosciuto colpevole, non resterebbe altra via che dare esecuzione alla pena di morte, nel caso gli inquisitori già gliel'avessero comminata in precedenza. Invece, le altre pene che sono suscettibili di essere scontate due volte, siano ad essi, per l'appunto, raddoppiate.

I privilegi dei supremi magistrati

Ma è giunto il momento di stare a sentire quale tipo di trattamento e di quale natura venga riservato ai giudici inquisitori. Vita natural durante costoro che sono giudicati eccellenti da tutta la Città, hanno diritto *[947 A]* ai posti d'onore nelle riunioni solenni e così pure nelle cerimonie sacre comuni ai Greci, nelle ambascerie e in tutte le altre feste religiose panelleniche. Dal loro gruppo, poi, vengono scelti quelli da inviare come capi di ciascuna delegazione religiosa, e solo a loro nello Stato è riservato il privilegio di essere cinti con una corona di alloro.

Inoltre, essi sono tutti sacerdoti di Apollo e del dio Sole e annualmente il sommo sacerdote sarà quello solo che fra tutti i sacerdoti in carica quell'anno è giudicato primo: *[B]* il suo nome, anno dopo anno, sarà ufficialmente registrato, perché serva, finché esiste la Città, a contrassegnare quel periodo di tempo.

Allorché questi cittadini muoiono, l'esposizione della salma, le esequie e i monumenti funebri saranno diversi rispetto agli altri uomini. Vestiranno completamente di bianco e non ci saranno per loro lamenti e gemiti. Un coro di quindici fanciulle e un altro di fanciulli si disporranno intorno al feretro e qui canteranno, come fosse un inno, *[C]* la lode dei sacerdoti, a turno, una strofa per uno, affinché per tutto il giorno risuonino nel canto note di felicità. Di buon mattino il sarcofago sarà portato al luogo della sepoltura da cento giovani del ginnasio selezionati dai parenti del morto.

Apriranno il corteo i celibi ciascuno rivestito dei paramenti di guerra; seguiranno i cavalieri con tanto di cavalli, gli opliti con l'equipaggiamento pesante, e infine tutti gli altri, ugualmente in assetto di guerra. I giovani si disporranno dinanzi al sarcofago intonando canti patriottici, *[D]* mentre le fanciulle e le donne che si trovano ad aver superato l'età fertile lo seguiranno. Sarà poi la volta dei sacerdoti e delle sacerdotesse, i quali, pur esclusi dagli altri funerali, presenzieranno a questo in quanto esente da ogni impurità, sempre che la Pizia[491] si mostri in ciò d'accordo.

Verranno inumati in una tomba sotterranea a volta oblunga, costruita con pietre porose e il più possibile resistente al tempo; al suo interno si troveranno due sarcofaghi di pietra, l'uno accanto all'altro. *[E]* Qui verrà deposto quell'uomo serenamente defunto, dopo di che, circondata la tomba di un terrapieno, verrà messo a dimora tutt'intorno un bosco di alberi, lasciando però libero un lato, perché il monumento funebre possa espandersi in quella direzione senza bisogno ogni volta di ammassare nuovi cumuli di terra.

Ogni anno si organizzeranno in onore di questi uomini gare musicali e ginniche e anche concorsi ippici.

Tali, dunque, sono i riconoscimenti che toccano a coloro che sono risultati irreprensibili.

Incriminazione dei giudici indegni

Ma se uno di questi, convinto di farla franca per il fatto d'essere stato eletto, si comporta malamente dopo

l'elezione e, così facendo, mostra la faccia peggiore della sua natura umana, la legge dispone che chiunque possa accusarlo e che *[948 A]* il processo in tribunale avvenga più o meno in questa forma.

La giuria sia composta innanzi tutto dai Custodi delle leggi, poi dai giudici inquisitori ancora viventi, infine dai giudici scelti. L'accusatore muova le sue contestazioni all'accusato specificando che egli non merita onorificenze ed è indegno della stessa carica che ricopre. Se l'imputato viene riconosciuto colpevole, verrà privato di ogni autorità, della possibilità di avere funerali solenni e degli altri privilegi concessi. Se, però, l'accusatore non ottiene a suo favore neppure la quinta parte dei voti del comitato giudicante, *[B]* sia condannato a una multa di dodici mine qualora sia membro della prima classe, otto se appartiene alla seconda, sei se è della terza, e due se è della quarta.

Il divieto di giurare nei processi

C'è da restare stupiti dinnanzi al modo in cui, secondo la tradizione, Radamante[492] giudicava nei processi. Costui, infatti, notando che tutti gli uomini del suo tempo credevano nell'esistenza degli dèi - e certo a buon diritto, perché come si racconta, allora molti erano di discendenza divina, e fra questi anche lo stesso Radamante -, ritenne che la responsabilità del giudizio non dovesse essere demandata ad alcun giudice umano, ma direttamente agli dèi e in tal modo riuscì ad accelerare e semplificare l'istruttoria del processo. In pratica si limitava a dare alle due parti in causa *[C]* la possiblità di giurare sui punti controversi e così si liberava dei contendenti in modo rapido e sicuro.

Oggi però, diciamo pure che una certa parte degli uomini non crede per nulla negli dèi, un'altra ritiene che essi non si occupano di noi uomini, e un'altra ancora, certo la parte peggiore e più consistente, è dell'avviso di poter coinvolgere, con qualche piccolo compenso sotto forma di offerta e grazie a qualche lusinga, gli stessi dèi nei furti di ingenti ricchezze, sì da trovar scampo dalle gravi punizioni. È evidente, dunque, che per gli uomini di oggi il metodo usato da Radamante nei processi non servirebbe più. *[D]* Pertanto, al mutarsi dell'opinione umana sugli dèi, bisogna che, parallelamente, cambi anche la legislazione.

Una legge ragionevole deve eliminare negli atti giudiziari le formule di giuramento delle parti in lite. Chi intenta causa ad un altro deve mettere per scritto i capi di imputazione, senza alcun giuramento, e parimenti l'altra parte in causa farà le sue contraccuse ai giudici, anch'essa senza giuramento. In effetti, dato il gran numero dei processi pendenti nello Stato, *[E]* sarebbe davvero triste venire a scoprire che poco meno della metà dei cittadini ha giurato il falso, e che pure costoro continuano a ritrovarsi come se niente fosse nelle mense comuni, negli altri luoghi di ritrovo, o nelle riunioni private organizzate ora da questo ora da quello.

Pertanto, per legge, sia il giudice a giurare mentre si accinge ad esercitare la sua funzione. Giuri anche chi pubblicamente conferisce il potere ai magistrati o *[949 A]* esplicitamente o con il voto espresso sul coccio prelevato dai sacrari[493]; giuri il giudice dei cori, l'arbitro e il responsabile di ogni gara musicale, o ginnica o ippica, insomma di tutte quelle competizioni in cui, anche a giurare il falso non ci sarebbe nulla da guadagnare, almeno per quanto un uomo possa prevedere. Invece, per quei casi in cui c'è il fondato sospetto che chi nega sotto giuramento può trarre un grande vantaggio, allora tutte le parti in contrasto

siano giudicate in processi che non comportano l'obbligo di giuramento.

E poi, nei procedimenti giudiziari i presidenti dei collegi giudicanti *[B]* non permetteranno a chi è sotto giuramento di proferir discorsi per rendere più convincente la propria posizione, né di imprecare contro di sé o contro la propria stirpe, e neppure di lasciarsi andare a suppliche disonoranti o a piagnistei da donnicciole: il loro dovere è quello di riportare continuamente le parti alla pura e semplice esposizione e comprensione dei fatti, e in caso contrario, quasi che uno volesse uscire dal seminato, sarebbe ancora compito dei giudici riportarlo ogni volta all'argomento del discorso. Fra stranieri, invece, è concesso di far ricorso *[C]* liberamente e in piena autonomia a giuramenti per dare o ricevere assicurazioni, come del resto tuttora avviene. Questa concessione dipende dal fatto che essi non invecchieranno nel nostro Stato, né vi fisseranno stabile dimora e quindi in linea di massima non avranno la possibilità di fornire dirigenti del paese cresciuti a modo loro.

Tuttavia, anche per tutti costoro, nei processi che li oppongono gli uni agli altri, la procedura deve essere uguale a quella seguita negli altri casi.

Altri reati di minor gravità

Vi è poi un certo numero di trasgressioni alle leggi di Stato, imputabili a liberi cittadini, che non comportano la pena della fustigazione, o del carcere, o della morte; queste possono riguardare ad esempio la frequentazione di certe danze corali, o celebrazioni solenni, o *[D]* l'allestimento e la sovvenzione di altre cerimonie pubbliche come queste, sacre o profane; oppure che riguardano i contributi per i riti di pace o di guerra. Ebbene in tutti questi casi, il primo adempimento a cui soddisfare sarà quello di porre riparo al danno causato, multando i colpevoli. Se poi costoro non volessero ottemperare a quest'obbligo, quelli che la legge e lo Stato prepongono alla riscossione prendano in pegno i loro averi; e se, nonostante il pignoramento, tali cittadini si rifiutassero di obbedire, i beni pignorati siano venduti e il ricavato devoluto allo Stato. Qualora, poi, occorresse una pena maggiore, i singoli magistrati che hanno comminato ai trasgressori le pene del caso, li *[E]* deferiranno al tribunale, finché non si saranno convinti a mettere in pratica le disposizioni di legge.

Leggi sui rapporti con gli altri Stati

Proemio alla legge

Visto che il nostro Stato non trarrà profitto da nulla se non dai prodotti della terra, e neppure avrà rapporti commerciali con l'estero, si presenta la necessità di decidere come comportarsi nei casi di viaggi all'estero di nostri concittadini e di asilo da concedere a stranieri provenienti da altri Stati. Su questa materia è bene che il legislatore si limiti a dare consigli per cercare innanzi tutto e per quanto è possibile di servirsi della persuasione.

Di per sé, il confondersi di uno Stato con un altro comporta un totale rimescolamento dei costumi, *[950 A]* perché uno straniero è per un altro straniero fonte di novità. In tal caso il danno peggiore lo riporterebbero le società ben organizzate sulla base di una saggia legislazione; invece, per la maggior parte degli Stati che sono male amministrati, non fa alcuna differenza mescolare i cittadini, dando ospitalità agli stranieri, oppure permettendo che i cittadini, giovani o vecchi che siano, facciano scorribande in altre Città, tutte le volte che desiderano viaggiare all'estero, quando e dove vogliono. Da un altro punto

di vista, però, non si può neppure vietare del tutto l'accesso agli stranieri o *[B]* i permessi di espatrio, perché agli altri uomini apparirebbe un provvedimento incivile e barbaro, quello che fa ricorso alle dure parole dei cosiddetti bandi degli stranieri e ad atteggiamenti che avrebbero tutta l'aria d'essere arroganti e prepotenti. In ogni caso, non bisogna sottovalutare l'importanza d'avere buona o cattiva immagine davanti al resto degli uomini.

Non è detto, infatti, che nella maggior parte dei casi, la capacità di giudicare se gli altri sono o non sono buoni vada di pari passo con la distanza dalla virtù. In verità, anche negli uomini malvagi è presente una certa qual divina capacità a cogliere nel segno, tanto che molti uomini, *[C]* che sono decisamente poco raccomandabili, nei loro discorsi e nelle loro opinioni sanno distinguere con esattezza i buoni dai cattivi. In tal senso, per la maggior parte delle Città, è un sano criterio quello di dare importanza alla propria reputazione agli occhi dell'opinione pubblica.

Anzi, la cosa migliore e la più valida sarebbe quella di cercare di godere in vita di una buona fama, essendo effettivamente virtuosi, perché senza la prima condizione non potrbbe darsi neppure la seconda, almeno per un uomo che aspiri alla perfezione. E così pure, anche per lo Stato che stiamo costituendo a Creta sarebbe conveniente godere *[D]* della miglior fama possibile in fatto di virtù presso gli altri uomini, e se esso sarà conforme al nostro progetto, c'è ogni fondata speranza che il Sole e gli altri dèi lo possano vedere, con pochi altri, nel numero delle Città e degli Stati ben amministrati.

Condizioni richieste per l'espatrio

Ecco, dunque, la normativa che regola i soggiorni in altri paesi e Stati e il diritto di asilo degli stranieri.

In primo luogo, mai e in nessun caso sia concesso fare dei viaggi all'estero a chi non ha ancora quarant'anni. Oltre a ciò nessuno può espatriare a titolo personale, e solo chi assolve a una carica pubblica può farlo; ad esempio un araldo o un ambasciatore o i membri di certe deputazioni. *[E]*

Le operazioni e le spedizioni militari non rientrano in questo genere di missioni politiche perché non possono dirsi della stessa natura. Dal dio Apollo a Pito, da Zeus a Olimpia e poi anche a Nemea e all'Istmo bisogna inviare pubbliche delegazioni per presenziare ai riti e alle gare istituite in onore di questi dèi, ed è bene che tali rappresentanze siano il più possibile vaste, e costituite dagli uomini più belli e più nobili, perché proprio a costoro sembra essere demandato il compito di guadagnare buona fama allo Stato in questi sacri e pacifici incontri, *[951 A]* e di procurargli una gloria corrispondente a quella che si guadagna in guerra. Oltre a tutto questi cittadini, una volta tornati in patria, potranno insegnare ai giovani che le costituzioni straniere non sono all'altezza della nostra.

Ma bisogna anche che altri osservatori siano mandati in missione all'estero con l'autorizzazione dei Custodi delle leggi. Nessuna legge, inoltre, potrà vietare a un cittadino che lo desideri, di fare viaggi di studio sugli usi e costumi degli altri popoli per tutto il tempo necessario. In effetti, *[B]* uno Stato che non abbia esperienza della bontà e della malvagità degli uomini non potrebbe, proprio per l'isolamento in cui versa, essere progredito e politicamente maturo quanto occorre che sia; e d'altra parte, se solo si affidasse alla forza della tradizione e non attingesse a una chiara consapevolezza delle sue leggi, non

gli sarebbe possibile conservarle integre.

Nella quantità si trovano sempre alcuni uomini di natura divina – non molti, purtroppo – che si dovrebbero assolutamente frequentare. Sulle tracce di costoro – che, per altro, nascono in ugual numero sia negli Stati ben organizzati che in quelli mal amministrati – deve mettersi colui che abita nelle Città dotate di buone leggi e, *[C]* purché non si faccia corrompere da altri interessi, dovrà ricercarli, uscendo fuori dalla sua patria e viaggiando per mare e per terra. In tale maniera egli riuscirà a rendere stabili gli ordinamenti che di per sé sono validi, oppure a correggere quelli che per qualche aspetto sono difettosi.

Uno Stato non potrebbe mai mantenersi a livelli di perfezione in assenza di una tale ricerca e analisi, o qualora quest'ultima non sia condotta in modo adeguato.

CLINIA – E quale dev'essere il metodo per condurre una e l'altra operazione?

ATENIESE – Questo. Innanzi tutto il nostro osservatore dovrà avere più di cinquant'anni, dovrà essere uomo che si è guadagnato il rispetto, fra l'altro pure in azioni di guerra, *[D]* se vuole esportare anche negli altri Stati il modello di vita dei nostri Custodi delle leggi. Un uomo che faccia l'osservatore non deve avere più di sessant'anni, e tuttavia in questo decennio, può assolvere a questo compito per quan-to tempo gli pare, salvo poi, una volta rientrato in patria, andare a riferire al collegio dei sovrintendenti alle leggi[494]. Tale organo, composto sia di giovani che di vecchi, ha l'obbligo di riunirsi tutti i giorni dall'alba fino al tramonto nella seguente composizione: in primo luogo ci saranno i sacerdoti risultati migliori nella gara di virtù[495], poi i dieci Custodi delle leggi più anziani[496], *[E]* il responsabile generale dell'educazione dei giovani in carica, e quelli decaduti. Ognuna di queste autorità non andrà da sola alla riunione, ma accompagnata da un giovane dai trenta ai quarant'anni, di sua fiducia. All'ordine del giorno *[952 A]* ci saranno sempre le leggi e l'amministrazione del proprio Stato, e poi eventuali novità di rilievo, provenienti da altri paesi; e, da ultimo, si tratterà di quelle scienze che contribuiscono al progresso della ricerca perché, una volta apprese, fanno chiarezza in chi le ha assimilate; e se, invece, fossero trascurate renderebbero la scienza della legislazione più confusa ed oscura.

A tal punto i giovani impareranno con la massima diligenza tutto quanto gli anziani hanno approvato, e se qualcuno di loro dovesse risultare indegno di stare fra gli eletti, chi l'ha invitato sia oggetto di una mozione di censura da parte del Consiglio. *[B]* Di questi giovani, quelli che fanno ben sperare siano tenuti d'occhio da tutta la cittadinanza, che li seguirà con attenzione, onorandoli se si comportano bene, e disprezzandoli più degli altri se si comportano peggio di quanto faccia la maggioranza degli uomini.

A questo Consiglio, dunque, sia condotto, non appena giunto dalla sua missione, colui che ha esplorato le leggi in vigore presso gli altri popoli e lo si inviti a mettere al corrente tutta l'assemblea, vuoi che sia latore dell'opinione di altri esperti da lui stesso reperiti sui temi della elaborazione delle leggi, della pedagogia e della formazione dei giovani, vuoi che venga a riferire un suo particolare progetto. *[C]*

Se egli risulterà essere tornato in patria né meglio né peggio di quand'era partito, lo si lodi per lo meno per la sua buona volontà; se, invece, è tornato molto migliorato, durante la sua vita gli si attribuiscano lodi ancor

maggiori e, una volta morto, il Consiglio d'autorità, gli attribuisca gli onori che si merita. Qualora, poi, al suo ritorno, risulti peggiorato eppur pieno di boria, venga isolato da tutti, giovani, e anziani. E se mostra di obbedire ancora alle autorità, allora gli sia concesso di vivere come un cittadino qualunque, altrimenti, *[D]* nel caso il tribunale lo ritenesse colpevole di indebita ingerenza nell'educazione e nella attività legislativa, sia senz'altro condannato a morte.

Se, nonostante sia degno di processo, nessuno dei magistrati lo incrimina, a tutti costoro sia riservata una nota di demerito che peserà negativamente nei concorsi per aggiudicarsi il premio della virtù. Queste sono le condizioni a cui si può viaggiare all'estero, e questa è la fisionomia di chi può farlo.

Norme sull'accoglienza degli stranieri

Si tratta ora di rivolgere la nostra benevola attenzione a chi viene fra noi da un paese straniero. A dire il vero i tipi di stranieri di cui si deve parlare sono quattro.

Il primo tipo è costituito da quelle persone che puntualmente, ad ogni estate, frequentano *[E]* la nostra patria praticamente senza interruzioni, muovendosi come gli uccelli migratori. Questi uomini che, nella maggior parte dei casi, neanche sapessero volare sul mare, al presentarsi della buona stagione migrano verso altre Città, per tener dietro ai loro traffici commerciali, dovranno essere ricevuti, dai magistrati delegati a questa specifica funzione, nelle piazze dei mercati, nei porti, nei pubblici edifici, in luoghi esterni alla Città, ma non distanti da essa. I medesimi magistrati *[953 A]* sorveglieranno che nessuno di questi stranieri apporti qualche pericolosa novità, amministreranno per loro la legge secondo giustizia, curando di avere a che fare con essi il minimo indispensabile, solo lo stretto necessario.

Il secondo tipo di stranieri è composto da quelli che vengono come veri e propri spettatori e auditori degli spettacoli delle Muse. Per tutti questi è necessario approntare degli ostelli per ospiti stranieri nelle vicinanze dei templi. Fra i doveri dei sacerdoti e dei custodi del tempio c'è anche quello di prendersi cura con sollecitudine di costoro, perché, dopo un soggiorno sufficientemente lungo, non manchino di vedere ed ascoltare ciò per cui sono venuti, *[B]* e quindi se ne vadano senza aver subito né fatto danni. Qualora essi siano vittime o responsabili di reati che non comportano un danno superiore alle cinquanta dracme saranno giudicati dai sacerdoti, ma se l'imputazione fosse più seria, bisogna che il processo sia celebrato al cospetto degli agoranomi[497].

Fanno parte del terzo tipo di stranieri quelli che giungono da altri paesi con incarichi ufficiali e questi andranno ospitati a spese pubbliche. Nessun altro oltre gli strateghi, i generali di cavalleria e gli ufficiali di fanteria avrà il permesso di riceverli, e *[C]* il loro mantenimento sarà a carico dei pritani e di quell'unico cittadino presso il quale sono ospitati, appunto in qualità di stranieri.

Gli stranieri del quarto tipo sono rari e quindi non è detto che giungano fino a noi; ma se mai ne arrivasse qualcuno, proveniente da un altro paese, avrebbe un ruolo corrispondente al nostro osservatore.

Ebbene, innanzi tutto costui non dovrà avere meno di cinquant'anni. Inoltre egli chiederà di vedere qualcosa che spicchi per la sua bellezza rispetto a ciò che si trova negli altri Stati, oppure vorrà dimostrarci che anche in altre Città esiste qualcosa di simile. *[D]* Ognuno di questi uomini

può presentarsi senza essere invitato alle porte dei ricchi e dei sapienti, perché anche lui è uno di loro. Avrà il diritto di recarsi alla casa del sovrintendente generale all'educazione nella certezza di essere un ospite all'altezza di un tale ospitante, o anche potrà presentarsi alla casa di un cittadino campione di virtù.

Frequentando costoro qualcosa insegnerà, qualcos'altro imparerà e alla fine prenderà congedo come un amico da amici, portando con sé i doni e i riconoscimenti, come segni di rispetto. Siano dunque queste le leggi che regolano l'accoglienza di tutti gli stranieri maschi e *[E]* femmine, provenienti da altri paesi e l'invio dei nostri delegati all'estero. Si onori, inoltre, Zeus protettore degli ospiti non escludendo gli stranieri dai banchetti e dai sacrifici, come fanno i figli del Nilo e non emanando disposizioni indegne di uomini civili.

Altre norme del diritto civile

Regolamentazione della malleveria e delle perquisizioni

Quanto all'istituto della malleveria, se uno vuol farsi garante di un altro, lo faccia in termini precisi, mettendo per iscritto tutte le clausole concordate del contratto, alla presenza di non meno di tre testimoni, qualora l'affare sia inferiore alle mille dracme; davanti a non meno di cinque se l'affare supera questa cifra. *[954 A]*

Mallevadore è anche chi si fa mediatore di venditori non in regola con la legge o del tutto inaffidabili, ragione per cui egli sarà ritenuto responsabile dell'operazione allo stesso modo del venditore.

Se uno vuole perquisire la casa di un altro, si presenti da lui o completamente nudo o vestito di una tunica corta senza cintura. Prima di tutto giuri agli dèi indicati dalla legge che si aspetta di trovare proprio lì quel che cerca, e solo dopo di ciò inizi la perquisizione.

L'altro è tenuto a mettere a disposizione la casa, perché venga perquisita sia nelle parti accessibili che in quelle inaccessibili. Se qualcuno *[B]* non concede a chi ne fa richiesta il permesso di eseguire la perquisizione, chi subisce questo rifiuto può fargli causa e se costui è riconosciuto colpevole d'averlo derubato, paghi il doppio del danno accertato, sulla base della valutazione dell'oggetto ricercato.

Nella eventualità che il padrone di casa fosse in viaggio, i suoi coinquilini possono concedere l'autorizzazione di frugare fra i beni privi di sigillo; invece, alle cose sigillate l'investigatore potrà solo apporre i propri sigilli, mettendovi a guardia chi vuole per la durata di cinque giorni. Se il periodo di assenza si protraesse oltre, chi è interessato alla perquisizione la potrà fare accompagnato dagli astinomi, nel qual caso ha l'autorizzazione a togliere i sigilli alle cose sigillate, *[C]* purché in seguito, a indagine avvenuta, li riponga alla presenza dei familiari e degli astinomi.

Norme sull'usucapione

Riguardo alle controversie sulla proprietà, se uno ha disposto di un certo bene oltre un dato limite di tempo, il suo diritto di possesso non potrà più essere contestato. Tuttavia, in relazione al possesso della casa e delle terre da noi non ci sarà possibilità di contestazione.

Per quanto concerne gli altri beni, posto che chi li detiene ne faccia mostra in Città, nella piazza del mercato e nei luoghi di culto e che nessuno muova alcuna rivendicazione su di essi, anche se ad un certo punto si facesse avanti uno, sostenendo di averli cerca-

ti per tutto questo tempo, costui perderebbe ogni possibilità di far valere il suo diritto di proprietà su quel dato oggetto allo scadere di un anno, *[D]* ammesso che in tale periodo l'uno abbia continuato ad esibirlo e l'altro a cercarlo.

Se invece uno non ne fa uso in Città e nella piazza del mercato, ma lo esibisce in campagna e nessuno si presenta a lui per rivendicarlo per cinque anni, allo scadere di questo termine, per tutti gli anni a venire, non si avrà più possibilità di richiederlo. Se uno usa un dato bene in Città, ma solo in casa propria, il termine utile per una eventuale rivendicazione è di tre anni. *[E]* Se lo adopera in campagna senza esibirlo, il termine è di dieci anni.

Non ci sarà invece termine alcuno per rivendicare il possesso di un bene, posto che uno lo trovi in una terra straniera e che esso sia stato adoperato qui per tutto il tempo.

Leggi sui sequestri di persona, la ricettazione e l'asilo ai criminali

Se un uomo, ricorrendo alla violenza, rende impossibile la presenza in un processo di una parte in causa, o di un testimone e questo è schiavo suo o di altri, il processo sia invalidato e dichiarato viziato nella forma. Se, invece, la vittima della violenza è un libero cittadino, *[955 A]* oltre alla invalidazione del processo per vizio di forma, il responsabile verrà incarcerato per un anno e chiunque lo voglia potrà incriminarlo per sequestro di persona.

Se un uomo con la forza impedisce ad un suo antagonista di concorrere ad una gara ginnica, o musicale, o a qualche altra prova, ogni cittadino che lo desideri può denunciare l'accaduto ai responsabili della gara, i quali restituiranno a chi lo richiede il diritto di partecipare liberamente alla competizione. Se non arrivano in tempo con questo provvedimento e il concorrente che ha messo fuori gioco l'avversario risulta vincitore, la palma della vittoria passerà di diritto *[B]* a chi è stato impedito, il quale avrà pure la possibilità di iscrivere il suo nome in un tempio a sua scelta.

Invece, quello che ha messo l'avversario nelle condizioni di non partecipare, perderà per sempre la possibilità di fare offerte agli dèi e di iscrivere il suo nome fra i vincitori di questa gara; sarà inoltre chiamato a rispondere di danneggiamento, sia in caso di sua vittoria che di sconfitta.

Se qualcuno fa incetta di oggetti rubati, conoscendone l'origine furtiva, nella pena sia equiparato al ladro.

La punizione per chi dà rifugio ad un latitante sia la morte.

Lo stato di pace e di guerra e il dovere di soccorrere la patria

Ognuno consideri suo amico o nemico chi è amico o nemico dello Stato; *[C]* in tal modo, se un cittadino di sua iniziativa, senza il consenso della collettività fa la guerra o la pace con qualcun altro, la sua pena per questa azione sia la morte. E se una parte della Città di propria iniziativa fa la pace o la guerra con qualcuno, gli strateghi dovranno trascinare in giudizio i responsabili di questo fatto, e se qualcuno è ritenuto colpevole, sia condannato alla pena capitale.

Coloro che vengono in aiuto alla patria devono fare ciò senza compenso e, a tal proposito, non si accampi alcun pretesto, appellandosi alla massima che le buone azioni e non quelle malvagie vanno premiate. *[D]* In realtà, non è così semplice identificare la differenza fra i due tipi di azioni, e pur ammesso di averli riconosciuti, poi non è facile tenere salda questa distinzione. La soluzione più sicura è quella di prestare orecchio e di obbedire alla legge che dice di

rendere il proprio servizio senza compenso. Chi le disobbedisce e in processo è riconosciuto colpevole di tale reato, sia senz'altro condannato a morte.

Le tasse e le offerte agli dèi

Quanto alle tasse destinate alla comunità, per molte ragioni è necessario fare accertamenti sul patrimonio di ciascuno e pertanto bisogna che i membri delle tribù consegnino agli agronomi il resoconto scritto dei proventi dell'anno. Questa dichiarazione dei redditi permette al fisco di scegliere anno per anno, fra i due tipi di imposta che esistono, *[E]* quello che preferisce, o prelevando una aliquota dell'intero patrimonio, dopo averne fatto una stima adeguata, o incamerando una parte dei proventi annuali, dedotte le spese per i pasti in comune.

L'uomo che ama il giusto mezzo[498], quando presenta i doni agli dèi, deve accontentarsi di offerte misurate. La terra e il focolare domestico sono consacrati a tutti gli dèi e pertanto nessuno dovrà consacrarli una seconda volta.

In tutti gli altri Stati l'oro e l'argento sono causa di invidia, sia quando sono possesso di privati, *[956 A]* sia quando costituiscono il tesoro dei templi. L'avorio non è un'offerta ammessa dal rituale, perché è prelevato da un corpo morto, mentre il ferro e il bronzo sono piuttosto materiali adatti all'uso bellico. Dunque, se proprio uno vuole fare offerte ai templi pubblici, offra oggetti di legno o di pietra in un sol pezzo, oppure tessuti la cui confezione non richiede più di un mese di lavoro a una sola tessitrice.

Il colore adatto agli dèi è il bianco, sia per quanto concerne i tessuti, che le altre offerte; mentre le tinture si possono usare solo per le divise militari. *[B]*

I doni più cari agli dèi sono gli uccelli e i dipinti; questi ultimi, però, non devono richiedere per la loro esecuzione, più di un giorno di lavoro di un pittore. Tutte le altre offerte siano ispirate a queste, secondo il medesimo principio.

Leggi sui procedimenti giudiziari

I vari livelli di giustizia

Dopo aver definito la suddivisione dello Stato in tutte le sue parti, precisando di esse sia il numero che la funzione, e dopo aver illustrato per quanto è possibile la normativa su tutte le principali forme di contratto, resta da parlare dei procedimenti giudiziari. Il tribunale di primo grado è quello formato dai giudici scelti, ossia da quei magistrati *[C]* che le due parti scelgono di comune accordo; questi, in verità, meriterebbero più il nome di arbitri che quello di giudici[499].

Il tribunale di secondo grado è costituito dai giudici di villaggio e di tribù, divisi secondo le dodici parti dello Stato. Davanti a costoro si presenteranno quelli che nel processo di primo grado non hanno trovato un accordo. A questo livello i contendenti rischiano una pena maggiore e l'accusato, in caso di un'altra sconfitta, si vedrà aumentato di un quinto l'ammontare della multa messo a verbale nel primo processo.

Se un cittadino, contestando i giudici eletti, vuole per la terza volta rifare il processo *[D]* può farlo davanti alla giuria dei giudici scelti, ma se anche questa volta perde la causa, la multa che dovrà pagare aumenterà del cinquanta per cento.

Se l'accusatore sconfitto in primo grado non si dà per vinto e ricorre in secondo grado, in caso di vittoria riceverà un quinto della somma versata dalla parte avversa, invece, in caso di sconfitta pagherà il medesimo im-

porto. Se poi i due contendenti, insoddisfatti dei primi due processi, volessero ricorrere ad un terzo processo, se a perdere la causa è l'accusato, egli pagherà, come si è detto, una multa maggiorata del cinquanta per cento; se invece è l'accusatore ad uscirne sconfitto, pagherà la metà della multa. *[E]*

Alcune norme essenziali di diritto processuale

Sulla estrazione a sorte dei giudici e sul loro numero legale, sulla definizione dei compiti e dei servizi di ciascun ordine di magistrati, sui tempi in cui queste funzioni devono essere espletate, sul regolamento delle votazioni, sulle modalità di aggiornamento delle sedute e su tutti gli altri adempimenti dello stesso genere che sono d'obbligo nei processi – ossia il modo di comportarsi nelle cause di primo grado e di grado successivo, gli obblighi di deporre, sia a favore dell'accusa che della difesa, e le altre procedure analoghe a queste – abbiamo già parlato, ma non sarebbe male tornare su questi buoni principi due o tre volte. *[957 A]* D'altra parte, tocca al legislatore giovane trovare tutti quei dettagli di per sé non complicati, che il legislatore anziano ha trascurato, in modo da completare la legislazione.

Riguardo ai tribunali che giudicano le cause dei privati, se si attengono a quanto si è detto possono considerarsi ben funzionanti.

Invece, per quanto concerne i tribunali pubblici che trattano le cause di comune interesse e per quanto riguarda tutto il resto di cui si devono servire le istituzioni per godere, ciascuna, secondo le sue competenze di una retta gestione, sono in vigore in parecchi Stati molte normative da non sottovalutare per l'ingegno di chi le ha espresse.

Orbene, i Custodi delle leggi *[B]* devono trarre spunto proprio da queste disposizioni, per approntare le norme adatte alla nostra nascente costituzione, sia con una intelligente opera di correzione, sia mettendole alla prova dei fatti, fino a che ciascuna di esse non sembri aver dato risultati soddisfacenti. Solo a tal punto potranno considerare conclusa la loro opera e, ratificate queste leggi in maniera definitiva, potranno servirsene in perpetuo, senza modificarle.

A proposito della consegna del silenzio e della proprietà del linguaggio che devono essere proprie dei giudici, degli atteggiamenti contrari a questi e, inoltre, delle molte usanze che mal si accordano coi principi di giustizia, bellezza e bontà in auge negli altri Stati *[C]* si è già detto qualcosa e altro ancora si aggiungerà prima della conclusione, perché un giudice che voglia essere obiettivo non può non fare riferimento a tutte queste norme ed anzi direi che è suo dovere apprenderle, procurandosene delle redazioni scritte. Del resto, fra tutti i tipi di nozioni quelle che risultano più efficaci nel far maturare chi le apprende sono proprio le conoscenze relative alle leggi, a condizione, però, che esse siano poste in modo corretto, perché in caso contrario sarebbe senza senso l'affinità che esiste fra il nome dell'intelletto[500] e quello della legge[501], con tutto quanto essa ha per noi di divino e di straordinario.

Tutte le altre forme di comunicazione, sia quelle in versi *[D]* che significano lode e biasimo, sia quelle in prosa – ma anche le espressioni scritte o orali che quotidianamente in ogni genere di riunione servono solo a suscitare sterili dibattiti o a cercare facili consensi – dovrebbero avere come termine di confronto la chiarezza degli scritti del legislatore. In tal senso, anche il giudice onesto dovrebbe as-

similare questi scritti come antidoto contro gli altri tipi di discorso e nello stesso tempo regolare se stesso e la Città su di essi, *[E]* al fine di poter garantire ai buoni la difesa dei loro diritti e, anzi, il loro incremento, e ai malvagi - per lo meno a quelli che nel loro modo di pensare possono ancora essere corretti - una trasformazione che li riscatti per quanto è possibile dalla loro condizione di uomini ignoranti, intempe-ranti, vili, insomma di uomini schiavi di ogni forma di ingiustizia. Ma - è bene ripeterlo - per chi è fatalmente legato a questa condizione, *[958 A]* per anime così malamente formate, il fatto che i giudici e i giudici dei giudici diano la morte come rimedio li rende degni di lode in tutto lo Stato.

Legge sull'esecuzione della sentenza

Conclusi e passati in giudicato i processi di un anno, c'è bisogno ancora di queste leggi per rendere esecutive le sentenze.

In primo luogo l'autorità giudiziaria consegni l'intero patrimonio della parte che ha perso la causa a chi l'ha vinta, eccezion fatta per i beni inalienabili, *[B]* questo atto sarà reso pubblico da un araldo, alla presenza dei giudici, non appena la giuria ha espresso il suo voto. Se, trascorso un mese dalla celebrazione del processo, il perdente non ha ancora dato soddisfazione alla parte avversa, e l'uno e l'altro sono fermi nei propri propositi, l'autorità giudiziaria metta tutti i beni del colpevole nelle mani di chi ha vinto la causa. Se questi non sono sufficienti, e manca a saldo del debito non meno di una dracma, il perdente non potrà intentare un'altra causa finché non ha risarcito completamente il vincitore; *[C]* gli altri, però, mantengono il diritto di intentar causa a lui.

Se un condannato frappone ostacoli all'azione dell'autorità che l'ha giudicato, quelli che sono stati illegalmente impediti nell'esecuzione del loro ufficio hanno la possibilità di deferirlo al tribunale dei Custodi delle leggi, e se egli viene riconosciuto colpevole, sia condannato a morte come colui che attenta allo Stato nel suo complesso e alle sue leggi.

Proemio alle leggi funerarie

A questo punto, un cittadino che è stato generato e nutrito e che, a sua volta, ha generato e nutrito figli, che ha stipulato affari nel rispetto delle norme, *[D]* che ha pagato i suoi debiti con la giustizia, se in qualche modo l'ha offesa, o, viceversa, che, grazie ad essa, ha avuto soddisfazione da altri; insomma, un uomo che ha agito sempre sotto la tutela della legge, quando arriva all'età di vecchiaia, com'era suo destino, finalmente giunge al naturale compimento della sua vita.

Ebbene, per quanto riguarda i riti funebri relativi agli uomini e alle donne, e rivolti agli dèi inferi e terrestri, lasciamo parlare gli interpreti della legge, perché ne hanno l'autorità. Le tombe non possono essere scavate nei campi coltivati, e neppure qui è possibile innalzare monumenti funebri né grandi *[E]* né piccoli. Ci sono per questo scopo dei luoghi appositi da occupare, i quali per loro natura sono in grado di accogliere e coprire i corpi dei morti senza esporre a rischio i vivi. Nessuno, dunque, vivo o morto che sia, deve privare noi viventi di quei campi che la madre terra ha generato apposta per dare nutrimento agli uomini.

Il tumulo funebre non potrà essere troppo alto, al massimo si innalzerà quanto il lavoro di cinque uomini per cinque giorni lo permette. I cippi in pietra avranno dimensioni appena sufficienti per ospitare encomi della vita del defunto di non più di quattro

esametri. *[959 A]*

Oltre a ciò, la prima regola da seguire è che l'esposizione della salma in casa non duri più di quanto è necessario per appurare se si tratta di una morte reale o apparente; trattandosi di esseri umani, direi che il momento giusto per procedere alla tumulazione sia il terzo giorno.

Se è necessario avere fiducia nel legislatore in ogni caso, a maggior ragione la si deve avere quando afferma che l'anima è per essenza del tutto differente dal corpo e che nella vita ciò che dà a ciascuno la sua peculiare natura è nient'altro che l'anima. *[B]* Il corpo, sostiene ancora il legislatore, non è che una controfigura che vien dietro a ciascuno di noi (e in tal senso è giusto dire che i corpi dei morti sono solo immagini); invece, il nostro vero io non soggetto a corruzione è detto anima.

Questa, come vogliono la legge e le tradizioni patrie - una tradizione che è di consolazione per l'uomo buono e motivo di terrore per l'uomo malvagio -, va alla presenza di altri dèi a rendere conto del proprio operato, senza che nessuno in tale circostanza possa portare un aiuto valido a chi è morto. Era meglio che i congiunti l'avessero aiutato quando era ancora in vita perché vivesse, fintanto che lo poteva, *[C]* il più possibile secondo giustizia e santità; in tal modo gli avrebbero evitato, nella vita che segue alla morte, di scontare le pene per i suoi peccati.

Se le cose stanno davvero così non bisogna mai impoverire la propria famiglia, ritenendo che quell'ammasso di carne a cui viene data sepoltura sia uno di loro. In verità quel figlio, quel fratello, insomma quella persona, qualsiasi essa sia, che uno è proprio convinto di seppellire, e che intanto rimpiange, in verità se ne è già andata, dopo aver compiuto fino in fondo il suo destino. Per tal motivo, ciò che al presente è bene fare è limitare *[D]* al giusto le spese per le esequie, come si trattasse di elevare un normale monumento funebre a qualcosa che sia privo di vita, tenendo presente, però, che il legislatore, quando parla di giuste spese non intende che si faccia una sepoltura del tutto indecorosa.

Norme sulla celebrazione delle esequie

Sia dunque questa la legge.

Si considera un giusto prezzo per l'intera cerimonia delle esequie una somma non superiore alle cinque mine, per gli appartenenti alla prima classe, una di tre mine, per quelli della seconda, una di due per i membri della terza classe e la somma di una mina per gli appartenenti alla quarta classe. Il Custode delle leggi ha molti doveri da assolvere e molte cose di cui prendersi cura, ma fra tutti questi impegni non è certo il meno importante quello di dedicare la propria vita ai fanciulli, *[E]* agli uomini e alla gente di tutte le età. E così anche alla conclusione della vita di ciascuno non mancherà un Custode in veste di curatore designato dai parenti del morto, e sarà ascritto a suo merito se i riti in onore del defunto saranno celebrati con stile e moderazione, e a suo demerito se avverrano in modo sconveniente.

L'esposizione della salma e tutte le altre pratiche seguano pure i canoni della tradizione, ma a chi detta le leggi della civile convivenza bisogna pur concedere un certo spazio di intervento. Certo, *[960 A]* sarebbe assurdo che egli ordinasse di piangere o di non piangere il morto, tuttavia è suo diritto vietare lamentazioni che facciano riecheggiare le grida oltre le mura domestiche, oppure impedire che si porti il cadavere per le strade,

ben visibile a tutti, e che strada facendo si alzino urla. Anzi, a tal proposito, è bene che il corteo funebre sia fuori Città già prima di giorno.

Ecco, dunque, espressa la normativa che riguarda questa materia; obbedire ad essa significa andare esente da pena, disobbedirvi, fosse anche alla volontà di un unico Custode delle leggi[502], significa essere puniti da tutti gli altri con una pena da essi stabilita collegialmente in seduta plenaria. *[B]*

Di tutti gli altri tipi di sepoltura e dei casi in cui il morto va lasciato insepolto – si pensi ad esempio ai patricidi, ai ladri sacrileghi, e ad altri criminali di tal fatta – si è detto in precedenza come devono essere regolati per legge. In questo senso, potrei dire che l'opera di legislazione è, per quanto ci riguarda, giunta al suo compimento.

I vertici dello Stato e il loro ruolo

Il Consiglio notturno

Un'impresa non può dirsi conclusa quando abbia realizzato il suo compito, e neppure quando noi fossimo riusciti a dominare la situazione o ad assicurarne i fondamenti. In verità, solo quando si è stati capaci di assicurare una stabilità durevole a tutto ciò che si è prodotto, allora potrà ritenersi che ogni cosa che andava fatta è stata fatta. Prima di ciò, *[C]* l'operazione nel suo insieme non potrebbe comunque ritenersi compiuta.

CLINIA – Parli bene, ospite; spiegaci però a che scopo sono state dette queste ultime cose.

ATENIESE – Caro Clinia, molte cose tramandateci dalla tradizione sono a buona ragione celebrate, e fra queste, non ultima, i nomi attribuiti alle Moire.

CLINIA – Quali nomi?

ATENIESE – Lachesi, la prima Moira; Cloto, la seconda e Atropo la terza; Atropo è colei che dà saldezza a ciò che la sorte ha fissato, essendo rappresentata come una donna che ha il il potere di rendere immodificabile quello che è stato filato[503]. *[D]* Ebbene, a uno Stato e a una popolazione si deve procurare non solo la salute e l'incolumità fisica, ma anche il senso della giustizia nell'anima, e, cosa ancor più importante, la salvaguardia delle leggi.

Ecco, a me sembra che proprio questo carattere manchi alle nostre leggi, e cioè il potere di diventare in sé immodificabili e il modo per diventare tali.

CLINIA – Quella che tu proponi non è impresa da poco, dato che non è possibile andare a individuare caso per caso come si genera un tale carattere. *[E]*

ATENIESE – E invece è possibile, perché in questo momento la questione mi si rivela in tutta la sua chiarezza.

CLINIA – E allora non cediamo le armi in nessun modo prima di aver dato anche quest'altro vantaggio alle leggi espresse; sarebbe infatti ridicolo aver fatto tanta fatica per un'opera che si regge su fondamenta instabili.

ATENIESE – Saggio ammonimento, e troverai che io lo condivido, non diversamente da te.

CLINIA – Va bene; ma come dici che potrà realizzarsi, e a quali condizioni, la salvaguardia della nostra costituzione e delle nostre leggi? *[961 A]*

ATENIESE – Non abbiamo forse disposto che nel nostro Stato dev'esserci un Consiglio costituito nel modo seguente?[504] Membri permanenti saranno i dieci Custodi delle leggi più anziani; a questi si aggiungeranno nelle riunioni i cittadini che hanno primeggiato nella virtù, nonché gli osservatori che sono andati in missione all'estero. Costoro avevano il compito di cercare da qualche parte almeno un'istituzione che in patria fosse degna di considerazione in funzione del-

la salvaguardia delle leggi, e solo dopo essere tornati moralmente integri - da qui la necessità di un'attenta valutazione - furono ritenuti adatti ad essere assunti nel Consiglio.

Oltre a ciò, avevamo disposto che ciascuno dei membri associasse a sé *[B]* un giovane di non meno di trent'anni - un giovane che desse innanzi tutto garanzie di probità per doti naturali e per educazione -, e che lo introducesse nel Consiglio. E questo l'avrebbe accettato solo quando anche gli altri membri dell'assemblea avessero espresso il loro assenso.

In caso di rifiuto, il giudizio di esclusione avrebbe dovuto essere un segreto per tutti gli altri, e in particolare per l'interessato. Infine avevamo pure aggiunto che le sedute si tenessero sul far del giorno, perché questo, per lo più, è il momento in cui uno è libero dagli altri impegni pubblici e privati. Non era forse questo che dicevamo nei discorsi di prima?[305] *[C]*

CLINIA - Proprio questo.

Il Consiglio notturno è come l'intelletto dello Stato

ATENIESE - E allora torniamo sull'argomento di questo Consiglio. Io sostengo che se noi dovessimo gettare questo Consiglio come l'ancora dell'intero Stato, otterremmo di salvare tutto ciò che ci sta a cuore, purché, ovviamente, esso abbia tutto quanto gli serve avere.

CLINIA - In che modo?

ATENIESE - Tanto vale, a questo punto, cogliere l'occasione propizia parlando con ragionevolezza senza perdere nulla dello slancio iniziale.

CLINIA - Ottimamente. Non ti resta che mettere in pratica quello che pensi. *[D]*

ATENIESE - Caro Clinia, devi sapere che in ogni cosa, in ogni realtà, esiste verosimilmente un principio che ne assicura la sopravvivenza: per i viventi, ad esempio, saranno l'anima e la testa le quali per natura hanno una funzione preminente.

CLINIA - Che cosa intendi dire?

ATENIESE - Che è la virtù insita in queste due parti a permettere la sopravvivenza dell'essere vivente.

CLINIA - E in che modo?

ATENIESE - Perché nell'anima, oltre alle altre funzioni, si trova l'intelletto, e perché, nella testa, oltre agli altri sensi, si sviluppa la vista e l'udito.

Insomma, per farla breve, noi potremmo chiamare in modo del tutto legittimo principio di sopravvivenza di ciascun essere, quella fusione, quel farsi uno, dell'intelletto con le sensazioni più elevate.

CLINIA - Parrebbe di sì. *[E]*

ATENIESE - Parrebbe, infatti. Ma qual è l'intelletto che deve unirsi ai sensi, e quale il suo obiettivo, se si vuole che esso costituisca uno strumento di salvezza per i vascelli sia in tempo di burrasca che di bonaccia? Nella nave non è forse il nocchiero con i suoi marinai che, fondendo le sensazioni con l'intelletto-guida, riescono a portare in salvo se stessi e l'intero vascello?

CLINIA - Come no?

ATENIESE - Non è certo opportuno insistere troppo su questi esempi, basti pensare al caso degli eserciti e a quale sia lo scopo che si propongono i generali, oppure al caso della medicina con tutti i servizi che essa rende alla salute, per avere un corretto modello di un'attività *[962 A]* finalizzata alla salvezza. Lo scopo dello stratega non è forse quello di cogliere la vittoria, superando i nemici e il fine del medico e dei suoi aiuti non sta forse nel far recuperare la salute al corpo?

CLINIA - E come negarlo?

ATENIESE - E allora, un medico che non abbia idea di quello che noi ora, parlando del corpo, abbiamo chiamato salute; o un generale che non

sappia che cos'è la vittoria, o qualcun altro di quelli che abbiamo menzionato che non conosce il fine per cui agisce, come potrebbero dar prova d'aver intelligenza di ciò che gli compete?

CLINIA – E già, come potrebbero?

ATENIESE – E che dire dello Stato? Se uno mostrasse d'essere totalmente all'oscuro di quello che è il fine dell'uomo politico, *[B]* in primo luogo potrebbe ancora legittimamente chiamarsi magistrato, posto che neppure s'immagina il fine di ciò che intende salvare?

CLINIA – E come farebbe?

ATENIESE – A quanto pare, se vogliamo che la costituzione della nostra colonia abbia un fine, bisogna proprio che in essa ci sia un'autorità che in sé abbia chiara coscienza di quanto andiamo illustrando, ossia dell'ideale – il quale, comunque sia, per noi deve essere di natura politica –, dei modi per rapportarsi ad esso e di chi nel bene e nel male è in grado di orientarlo: in prima istanza le leggi e poi anche gli uomini. E quando uno Stato mancasse *[C]* di tale ideale non ci stupirebbe se si muovesse, di volta in volta e in ciascuna circostanza, come un uomo privo di intelletto e di sensi: vale a dire a tentoni.

CLINIA – Ben detto.

Il Consiglio notturno realizza l'unità dello Stato

ATENIESE – Ordunque, in quale parte dello Stato o in quale sua istituzione si trova già bell'e pronto un presidio capace di evitare queste conseguenze? E poi saremo noi in grado di rispondere ad una tale domanda?

CLINIA – Direi proprio di no, se si pretende una risposta chiara; ma se dovessimo accontentarci di una risposta approssimativa, mi pare che il discorso tenda a identificare questo presidio con quel Consiglio che poc'anzi dicevi doversi riunire nelle ore notturne. *[D]*

ATENIESE – Ottima intuizione, Clinia. Veramente questo Consiglio, per quanto il presente ragionamento ci va dimostrando, deve essere dotato di ogni virtù; e fra tutte queste senz'altro predomina la capacità di non disperdersi inseguendo mille obiettivi, ma, guardando a un unico obiettivo, dirigere sempre verso di esso ogni iniziativa come dardi verso il centro.

CLINIA – Non c'è il minimo dubbio che debba essere così.

ATENIESE – Alla luce di quanto si è detto si capisce anche perché non ci sia nulla di strano nel fatto che le legislazioni degli Stati siano così disorientate; il fatto è che in ciascuno di essi la costituzione insegue ora questo ora quest'altro obiettivo. In tal senso, non deve stupirci che per alcuni il massimo della giustizia consista nel *[E]* conquistare il potere politico, sia l'uomo che lo raggiunge moralmente degno o del tutto immorale; che per altri il sommo ideale sia quello di arricchirsi, indipendentemente dal fatto che uno sia o non sia schiavo, e che per altri ancora la più ardente aspirazione consista nel vivere in libertà.

Ma non mancano neppure legislazioni che si prefiggono due ideali alla volta, quello d'essere liberi cittadini e a un tempo d'essere padroni di altre Città; e si trovano perfino Stati, che presumono d'essere i più sapienti, perché mirano a questi fini e a tutti gli altri insieme. In verità manca loro la capacità di proporre quell'unico ideale che per la sua eccellenza è capace di orientare a sé tutti gli altri. *[963 A]*

CLINIA – Ma, caro ospite, converrai che almeno il nostro ideale è stato ben fissato, ormai da tempo. Non per niente abbiamo riconosciuto la necessità che in ogni caso la totalità delle leggi abbia di mira l'uno, e che questo uno possa legittimamente chiamarsi

col nome di virtù.

ATENIESE - Certamente.

CLINIA - E abbiamo pure ammesso che la virtù si divide in quattro.

ATENIESE - Senz'altro.

CLINIA - E che la guida di queste virtù è l'intelletto, verso il quale tutte le nostre funzioni e le altre tre virtù devono guardare.

Le virtù dello Stato costituiscono una unità

ATENIESE - Non c'è che dire, Clinia, fin qui mi hai seguito perfettamente; vedi ora di fare altrettanto per quello che segue. Abbiamo presentato l'intelletto del nocchiero, quello del medico *[B]* e quello del generale per quell'unico obiettivo verso cui necessariamente devono guardare, e ora eccoci qui ad esaminare l'intelletto del politico, e ad esso, interrogandolo come fosse una persona umana, potremmo chiedere: «O creatura meravigliosa, a che cosa rivolgi lo sguardo? Qual è quell'uno a cui guardi? Certo l'intelligenza del medico saprebbe ben indicare quello che gli compete, e tu invece, che sei, per tua stessa ammissione, superiore a tutti gli altri esseri dotati di ragione, proprio tu, non sapresti che dire?».

E voi, Megillo e Clinia, sapreste rispondere a nome suo precisando che cos'è quest'uno, *[C]* come le altre volte io ho fatto in vece vostra, a proposito di molti altri argomenti?

CLINIA - No certo, ospite.

ATENIESE - E quale è la realtà che va cercata nella sua unità e nelle sue parti?

CLINIA - Di quali parti stai parlando? Facci un esempio.

ATENIESE - Ad esempio, abbiamo detto che esistono quattro tipi di virtù, e il fatto che siano quattro implica che ciascuna di esse sia una.

CLINIA - Non c'è dubbio.

ATENIESE - Ecco perché diamo loro un unico nome. Il coraggio, infatti, lo chiamiamo virtù, e così pure la saggezza. Lo stesso può dirsi delle altre due, di modo che, nel complesso, esse non sono per noi molteplici, *[D]* ma una sola cosa: appunto, la virtù.

CLINIA - È proprio così.

ATENIESE - La difficoltà non sta nello spiegare le differenze fra queste virtù e il fatto che abbiano assunto due nomi diversi - ma lo stesso vale anche per le altre virtù -, quanto piuttosto nello spiegare il motivo per cui noi diamo un solo nome a queste due e alle altre, ossia quello di virtù. Certo, questo punto non è facile da comprendersi[306].

CLINIA - Che cosa intendi dire?

ATENIESE - È presto detto. Dividiamoci i ruoli, uno di noi fa domande e l'altro risponde.

CLINIA - Che cos'altro vai dicendo? *[E]*

ATENIESE - Sia questa la tua domanda: perché noi chiamiamo con due nomi distinti, «coraggio» e «saggezza», queste due realtà a cui, in verità, spetta un solo nome, quello di virtù. Ed ecco la mia risposta. Il motivo di ciò va ricercato nel fatto che il coraggio ha a che vedere con la paura, la quale è un sentimento comune agli animali e alla psicologia dei bambini appena nati. In effetti l'anima diviene coraggiosa, istintivamente, anche in assenza di ragione; ma senza ragione questa stessa anima non è, né è stata, né sarà mai saggia e intelligente, e questo perché ciò è di tutt'altra natura rispetto al coraggio.

CLINIA - È vero. *[964 A]*

ATENIESE - Il mio discorso è valso a spiegarti perché queste virtù sono due e differenti fra loro. Ora è il tuo turno; dimostrami che sono una cosa sola.

Tieni conto che tu dovrai spiegarmi come esse, pur essendo quattro, siano una sola cosa, e solo dopo che avrai dimostrato la loro unità, potrai di nuovo chiedermi perché sono quat-

tro. Oltre a ciò dovremo ancora accertare se uno esperto di una determinata cosa fornita di nome e di definizione può dirsi tale conoscendo solo il nome e ignorando la definizione, o viceversa, se deve ritenersi vergognoso per una persona che conta non conoscere né l'uno né l'altra in riferimento a realtà *[B]* che per valore e bellezza eccellono sulle altre.

CLINIA - Mi pare proprio di sì.

ATENIESE - Ebbene, per il legislatore e per il Custode delle leggi, per chi si sente migliore di tutti nella virtù, essendo riuscito vincitore nella gara che la riguarda, che cosa può esserci di più importante delle realtà di cui appunto trattiamo, e cioè del coraggio, della temperanza, della giustizia e della saggezza?

CLINIA - E che cosa mai potrebbe esserci?

I Custodi sono come i sensi dello Stato

ATENIESE - Dunque, in questo campo, è lecito attendersi che su tutti gli altri cittadini primeggino gli interpreti, gli insegnanti, i legislatori, oppure quelli che sono responsabili degli altri, come ad esempio di chi ha bisogno *[C]* di apprendere e di conoscere, oppure d'essere rimproverato o punito quando sbaglia. Ad essi, invero, è demandato il compito di spiegare il potere del vizio e della virtù con tutta la chiarezza possibile.

Oppure giudicheremo migliore il primo poeta capitato in Città[507], o il primo che si vanti d'esser maestro[508], antepo-nendolo a chi ha riportato la palma della vittoria in tutte le virtù? E poi, in uno Stato come questo, dove non si trovano Custodi pronti nella parola e nell'azione e quelli che ci sono non conoscono a sufficienza la virtù, come meravigliarsi se per mancanza di sorveglianza, capitano quelle sciagure *[D]* che in gran numero, ai nostri giorni, affliggono gli Stati?

CLINIA - Mi sembra che non ci sarebbe alcun motivo di stupirsi.

ATENIESE - A questo punto vogliamo fare quello che diciamo, oppure no? Non dobbiamo forse far sì che i nostri Custodi siano più di tutti ligi alla virtù nelle parole e nei fatti? Altrimenti in che modo il nostro Stato, accogliendo in sé una guardia di tal fatta, potrebbe rendersi simile alla testa e ai sensi dell'uomo di senno?

CLINIA - Ma in quale senso e in quale maniera possiamo paragonare lo Stato a quelle parti che abbiamo menzionato? *[E]*

ATENIESE - È chiaro! Se diciamo che lo Stato è il tronco del corpo, i giovani Custodi, selezionati sulla base delle loro doti naturali si porranno, per così dire, alla sommità del capo, e, sfruttando l'acutezza di tutte le facoltà della loro anima, potranno scrutare lo Stato tutto intorno. Qui monteranno la guardia e affideranno le loro sensazioni alla memoria, per comunicare agli anziani le notizie provenienti da tutto il paese. *[965 A]* Questi anziani, poi, essendo paragonabili all'intelletto, in quanto concepiscono pensieri in gran numero e degni d'essere pensati, a loro volta decideranno sul da farsi, e in ciò si serviranno anche dei consigli dei giovani. In tal modo, mettendo in comune i propri sforzi, si può dire davvero che salveranno l'intero Stato.

Ebbene, una costituzione andrà formata in questo modo, o secondo altri criteri? Ad esempio, facendo sì che tutti siano uguali ed evitando che qualcuno abbia a godere di una formazione e di una educazione più approfondite?

CLINIA - Ottimo amico, sarebbe impossibile. *[B]*

I Custodi devono conoscere l'uno che sta a fondamento delle virtù

ATENIESE - E allora dobbiamo

orientarci verso un tipo di formazione che sia più perfetta di quella finora tratteggiata.

CLINIA – Forse.

ATENIESE – Non potrebbe darsi che l'educazione di cui abbiamo bisogno sia proprio quella che or ora abbiamo intuito?

CLINIA – Non c'è il minimo dubbio.

ATENIESE – E non dicevamo pure che non solamente il Custode, ma anche qualunque artefice voglia giungere ai vertici della sua arte non può saper solo guardare al molteplice, ma anche deve fare ogni sforzo per conoscere l'uno [509] e, una volta conosciuto, orientare ad esso tutti gli altri elementi cogliendoli in una visione sinottica?

CLINIA – È esatto. *[C]*

ATENIESE – E dunque, per un uomo potrebbe esserci un modo più penetrante di vedere una data realtà e di contemplarla, che riuscire a guardare ad una sola idea, muovendo da una molteplicità disorganica?

CLINIA – Probabilmente no.

ATENIESE – No, caro, non «probabilmente», ma certamente. Nessun uomo possiede un metodo di indagine più chiaro di questo.

CLINIA – Mi hai convinto, ospite; la penso come te, e dunque proseguiamo nel nostro discorso su questa linea.

ATENIESE – A quanto pare, dobbiamo proprio costringere i Custodi della nostra divina costituzione a vedere con chiarezza, in primo luogo, *[D]* quale sia il principio comune di tutte e quattro queste realtà, e cioè quell'uno che noi sosteniamo trovarsi nel coraggio, nella temperanza, nella giustizia e nella saggezza, e che, con buona ragione, potremmo chiamare col nome di virtù. Tale realtà, amici cari, se vogliamo, dobbiamo tenercela ben stretta, e non lasciarcela sfuggire di mano prima di aver individuato con sufficiente precisione che cosa sia di particolare, visto che pretende d'essere il nostro fine: dovremo chiederci se essa sia un uno, o un tutto, o l'una cosa e l'altra o, in generale, di quale natura partecipi.

Altrimenti, posto che essa ci sfugga, come potremmo illuderci d'aver conoscenza di ciò che ha a che fare con la virtù, quando di essa *[E]* non sappiamo neppur dire se è molteplice, o quadruplice o come mai è una sola? Dunque, se volete darmi retta, non ci resta che cercare una via, qualunque essa sia, per far sorgere nel nostro Stato questo tipo di conoscenza. Ma se risulta che è meglio lasciar perdere tutta la questione, lasciamola pure perdere, senza esitazioni.

I Custodi devono cercare l'uno che sta a fondamento del Bene e del Bello

CLINIA – Per il dio degli ospiti, caro straniero, non sia mai che si lasci da parte per un qualche motivo un tale problema, tanto più che a nostro giudizio tu stai dicendo cose assolutamente esatte. Piuttosto troviamo un mezzo per fare quanto ci siamo proposti. *[966 A]*

ATENIESE – Aspettiamo ad illustrare questo mezzo. Prima vediamo se fra di noi esiste un saldo accordo sulla necessità di cercarlo, oppure se non esiste.

CLINIA – Ma certo che bisogna cercarlo, nella misura in cui è possibile.

ATENIESE – Ebbene, credete che potremmo estendere questo nostro ragionamento anche al bene e al bello? Potremmo affermare che i nostri Custodi devono sapere che ciascuna di queste realtà non è solo molteplice, ma è anche un'unità, e per quale motivo è così? *[B]*

CLINIA – Direi che non potrebbero fare a meno di pensarle come un'unità.

ATENIESE – Solo pensarlo, e non essere in grado di darne una dimo-

strazione logica?

CLINIA - Ma che dici, sarebbe un modo di fare da schiavi.

ATENIESE - E allora cerchiamo di applicare questo nostro ragionamento a ogni questione importante. Non diresti forse che chi ha intenzione di essere un vero Custode delle leggi deve profondamente conoscere la verità che le riguarda, e saperla dimostrare col ragionamento e perseguire con le opere, per poter discernere nel giudizio ciò che è autenticamente bello da ciò che non lo è?

CLINIA - Come no? *[C]*

Il valore religioso dell'astronomia

ATENIESE - E dunque, non è da annoverarsi fra le cose sublimi lo studio degli dèi, che già abbiamo affrontato con scrupolo, dimostrando la loro esistenza, il loro potere per quel che risulta, e, inoltre, i limiti possibili della conoscenza umana nei loro confronti? E poi non si era detto che se alla gran massa degli abitanti della Città bastava acconsentire alle leggi, seguendone la voce, fra quelli che sarebbero entrati a far parte delle classe dei Custodi, non si sarebbe ammesso chi non avesse compiuto ogni sforzo per comprendere ogni prova seria dell'esistenza degli dèi?

E l'esclusione dalla carica non si motivava forse con l'affermazione che uno non può essere promosso *[D]* al rango di Custode delle leggi ed essere ammesso alla gara della virtù se non è un uomo divino, impegnato nella ricerca del divino?

CLINIA - Hai certamente ragione quando dici che chi, in questo campo, è pigro ed inetto deve essere tenuto lontano dalle cose di valore.

ATENIESE - Ora noi sappiamo, per averlo già prima illustrato, che due sono le vie che portano alla fede negli dèi.

CLINIA - E quali sarebbero?

ATENIESE - La prima l'abbiamo esposta parlando dell'anima[510]. Si diceva che essa è *[E]* la più originaria e divina fra tutte le realtà, che il movimento, da quando incominciò ad essere, munì di un'essenza eternamente fluente.

L'altra via ha a che fare col movimento ordinato degli astri, e di tutti quegli altri corpi su cui l'intelletto ordinatore del tutto ha potere.

Ebbene se si avesse l'onestà di considerare queste cose in modo non superficiale e rozzo, non ci sarebbe nessun uomo, foss'anche un ateo fin dalla nascita, che non vivrebbe nel suo intimo un'esperienza esattamente opposta a quella che la folla si immagina. *[967 A]* I più, infatti, ritengono che chi ha dimestichezza con l'astronomia e con le altre scienze sussidiarie a questa diventa ateo, avendo avuto modo di vedere di persona come, in un certo modo, i fenomeni avvengano per necessità e non per effetto di una intelligenza che voglia realizzare dei beni.

CLINIA - E invece come dovrebbe essere?

Superamento della concezione materialistica degli astri

ATENIESE - Come ho anticipato, oggi siamo su posizioni del tutto diverse rispetto a quando gli uomini di scienza pensavano gli astri come corpi privi di anima. D'altra parte, già allora questi fenomeni suscitavano una certa meraviglia, *[B]* o, per lo meno, già si faceva strada il sospetto che le cose stessero esattamente come oggi gli studiosi seri riconoscono che stanno: e cioè che esseri privi di anima non avrebbero potuto seguire, con assoluta precisione, traiettorie descritte da calcoli meravigliosi, dal momento che erano mancanti dell'intelletto. E qualcuno, già a quei tempi, arditamente si spingeva ancor oltre,

sostenendo che l'ordinamento di tutti i corpi celesti era opera dell'intelletto. Molti però errarono nel definire la natura dell'anima, ritenendola meno originaria del corpo, quando invece lo è di più, *[C]* e in tale maniera, per così dire, finirono col mettere tutto sossopra, e quel che è peggio misero sossopra anche se stessi. In questo modo tutto ciò su cui posavano l'occhio, ogni astro che si muove nel cielo, sembrò loro completamente costituito di pietra, di terra e di tutti gli altri elementi inanimati, ai quali specificamente assegnarono il ruolo di cause dell'intero cosmo[511]. Da qui l'origine di molti casi di ateismo e del discredito che tali discipline si attirarono. E si mobilitarono anche i poeti, rappresentando i filosofi come cani *[D]* che diffondono i loro vani latrati, e dicendo altre sciocchezze del genere. Ma oggi finalmente, come già abbiamo detto, ci troviamo in una situazione completamente diversa.

La capacità di sintesi è la virtù peculiare dei Custodi

CLINIA - Come mai?

ATENIESE - Nessun essere mortale potrebbe ritenersi fino in fondo devoto agli dèi se non ha fatto suoi quei due concetti che abbiamo espresso.

Il primo diceva che l'anima è la realtà più originaria fra tutte quelle generate e inoltre è immortale ed ha potere su ogni genere di corpo.

Il secondo concetto, su cui abbiamo a lungo insistito, sosteneva la necessità di riconoscere, presente negli astri, *[E]* l'intelletto che si accompagna agli esseri, e di appropriarsi delle scienze propedeutiche, necessarie a questo tipo di conoscenza. Inoltre, queste medesime scienze andrebbero associate, in un'unica visione d'insieme, alle arti musicali e adeguatamente applicate alle norme e alle abitudini di vita, per riuscire a dare ragione di tutto ciò che ha una ragione. *[968 A]*

Chi, pur possedendo le virtù civili, non fosse all'altezza di tali conoscenze, a mio giudizio, non sarebbe un magistrato in grado di reggere la responsabilità di un intero Stato; tutt'al più potrebbe essere alle dipendenze di un qualche magistrato.

Funzioni del Consiglio notturno

A questo punto, cari amici Clinia e Megillo, dobbiamo vedere se non sia il caso di aggiungere a tutte le norme già menzionate e dettagliatamente illustrate, anche quest'altra che per legge affida al Consiglio notturno il compito di difendere lo Stato, *[B]* facendolo partecipe di quel tipo di educazione dettagliatamente esposta in precedenza. A meno che voi non abbiate a tal proposito una proposta in alternativa.

CLINIA - Mio caro, aggiungiamola senz'altro questa legge se appena s'offre una pur piccola possibilità di farlo.

ATENIESE - E allora mettiamoci tutti in corsa per raggiungere tale obiettivo. In questo caso potrei essere io a farvi da assistente, e lo farei con grande entusiasmo mettendo a vostra disposizione l'esperienza che ho acquisito su queste cose e la mia lunga meditazione su di esse, e oltre a ciò, potrei trovare altri come me esperti.

CLINIA - Ma straniero, innanzi tutto noi dobbiamo proseguire su questa via sulla quale, oserei dire, il dio stesso ci conduce. Il problema, piuttosto, sarà quello *[C]* di trovare e di esporre quale sia, nel nostro caso, il metodo giusto e di metterlo in atto.

ATENIESE - D'altra parte, Megillo e Clinia, non avrebbe senso legiferare su tale materia, se prima non si fosse fatto ordine; solo a tal punto, infatti, sarebbe possibile disporre per legge quali devono essere i poteri dei membri del Consiglio. Ma già la preparazione a ciò, se si vuole avere un

qualche successo, richiede una assidua frequentazione.

CLINIA – Come? Che significa quello che hai detto?

Selezione e formazione dei Custodi

ATENIESE – La prima cosa da farsi è compilare un elenco *[D]* di persone adatte a quel genere di funzione che è propria dei Custodi, e ciò in considerazione di vari parametri: dell'età, della capacità di apprendimento, dei modi di vita e delle abitudini.

A questo punto, però, non è facile trovare le discipline che essi dovranno imparare, e tanto meno è facile divenir discepoli di un altro che le abbia trovate. Oltre a tutto, sarebbe assolutamente inutile fissare per iscritto i tempi e i ritmi di apprendimento di ciascuna disciplina, dal momento che neppure quelli che imparano *[E]* sarebbero consapevoli di quello che apprendono in tempo utile, in quanto prima dovrebbero in qualche modo aver realizzato nella propria anima l'abito scientifico in relazione a ciò che studiano.

Ora, se pure sarebbe esagerato dire che tutte queste cose non possono essere espresse, è vero tuttavia che esse non vanno anticipate, perché, così facendo, nulla di ciò che vien detto risulterebbe comprensibile.

CLINIA – E allora, forestiero, se così stanno le cose, che cosa ci resta da fare?

ATENIESE – Amici miei, a quanto pare la situazione è davanti a noi, alla nostra portata, e se noi vogliamo scommettere tutto sulla nostra costituzione, facciamolo pure, sapendo, però, che ci assumiamo un rischio come quando si buttano i dadi: o esce tre vole il sei o tre volte l'uno. *[969 A]*

Io stesso, d'altra parte, dividerò con voi questo rischio, esponendovi compiutamente la mia opinione riguardo all'educazione e alla formazione dei cittadini, vale a dire riguardo ai temi sollevati dai nostri discorsi.

Certo, il rischio non è piccolo e non è neppure da paragonarsi agli altri, per questo invito te, o Clinia, a fare la tua parte. Dopotutto, sarai proprio tu che, se saprai organizzare lo Stato dei Magneti – o comunque il dio vorrà chiamarlo – come si conviene, godrai della maggior gloria, *[B]* o quanto meno non ti sfuggirà, presso i posteri, la fama d'essere uomo di straordinario coraggio. E se poi, cari amici, un siffatto divino Consiglio davvero vedesse la luce, non esitiamo ad affidargli le sorti dello Stato, perché oserei dire che nessuna voce in contrario si alzerebbe contro una tale iniziativa da parte dei legislatori di oggi.

In questo modo diverrebbe quasi una realtà compiuta quello che poco fa, ragionando, consideravamo solo un sogno, esprimendolo nell'immagine della testa che si unisce all'intelletto. Ma questo sogno riuscirà a realizzarsi solo se i nostri uomini saranno scelti con cura, adeguatamente educati, e se, *[C]* una volta formati, saranno posti ad abitare nell'acropoli del paese; così essi diverranno Custodi perfetti e – per quanto finora, nella nostra vita, abbiamo avuto modo di vedere – assolutamente senza confronti per quanto riguarda la capacità di salvare lo Stato.

MEGILLO – Caro Clinia, dopo tutte le parole che si son dette, penso proprio che o rinunceremo a fondare lo Stato, oppure non permetteremo al nostro ospite di andarsene via. Lo pregheremo, e un qualche mezzo pur troveremo per associarlo a noi nella fondazione del nostro Stato. *[D]*

CLINIA – È proprio così, Megillo. Io seguirò il tuo consiglio, ma tu dammi una mano.

MEGILLO – Te la darò.

NOTE

[1] Per la figura di Clinia, cfr. *Presentazione*.

[2] Per la figura di Megillo, cfr. *Presentazione*.

[3] Cfr. *Minosse*, 319 B.

[4] Omero, *Odissea*, XIX 179.

[5] Cfr. *Gorgia*, 523 E s. e nota afferente.

[6] La scelta di Platone di un interlocutore cretese e di uno spartano non è casuale. In effetti, per quanto Creta non avesse giocato un ruolo preponderante nello sviluppo del pensiero filosofico dei Greci, la sua legislazione fu universalmente ritenuta eccellente, al punto che gli stessi Spartani, ai quali non faceva certo difetto l'orgoglio nazionale, facevano derivare la loro costituzione da quella cretese. Cfr. Erodoto, *Storie*, I 65; Senofonte, *Const. Lac.*, V 2 e, per maggiori notizie l'ottimo lavoro di G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the «Laws»*, Princeton (New Jersey) 1960, pp. 17-34.

[7] Sulle pendici del monte Ida c'era un antro considerato sacro perché Rea vi aveva riposto il figlio Zeus appena nato, per impedire che il padre Crono lo eliminasse, dato che sapeva che da un figlio sarebbe stato spossessato. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 477 s.

[8] I sissizii, o pasti in comune, vantano un'origine molto antica, addirittura omerica, ma sopravvissero praticamente solo a Creta e a Sparta, forse per esigenze militari. Cfr. Aristotele, *Politica*, II 5, 1263 b.

[9] Si intenda la dea Atena. Chiamando l'ospite «ateniese» si sottolineava indirettamente il suo rapporto con la dea Atena, protettrice delle arti, della ragione e dell'eloquenza, e, dunque gli si attribuiva un grande onore. Viceversa, chiamandolo «attico» il senso di questa parentela sarebbe andato perduto.

[10] Cfr. *Repubblica*, V 470 B - 471 A; 629 D.

[11] Ossia mediazione fra gli opposti.

[12] Nella traduzione accettiamo l'indicazione di T.J. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*, «University of London, Institute of Classical Studies», Bullettin supplement 28, London 1972, p. 3. Le due espressioni πολιτικὸς ὀρθῶς e νομοθέτης ἀκριβής non vanno rese, come spesso fanno i traduttori, con riferimento all'abilità e alla competenza tecnica del politico, ma in un'accezione prevalentemente morale.

[13] Si intende degli Spartani. A quanto sembra, però, Tirteo era originario di Mileto se non addirittura di Sparta.

[14] Tirteo, fr. 12 Bergk. Anche la citazione successiva, in I 629 E, è presa da questo frammento. Cfr. anche II 661 A.

[15] Teognide, 77 s.

[16] Con l'espressione «ricchezza cieca» Platone gioca sul doppio senso di πλοῦτος che vuol dire ricchezza, ma che è anche il nome di Pluto (dio, appunto, della ricchezza), il quale viene raffigurato come cieco. Dal punto di vista morale la ricchezza cieca è quella che non è illuminata dalla virtù.

[17] Cfr. sotto, III 697 B. In questo passo Platone precisa ulteriormente la sua posizione sulla gerarchia dei valori, distinguendoli in tre livelli. Anche in questa occasione si pone

la distinzione dei valori come fondamento dell'azione del politico.

[18] Sono qui in breve anticipati i temi principali del dialogo secondo i riferimenti che riportiamo nelle note seguenti.

[19] VI 771 E ss.

[20] Particolarmente, VIII 775 B-E.

[21] VII 788 A s.

[22] Cfr. V 741 A - 745 B; VIII 846 D - 859 D; XI 913 A - 918 A.

[23] Cfr. XII 958 E - 960 B.

[24] Dice Plutarco, *Licurgo*, 28 a proposito di queste *criptie*: «Coloro che presiedevano all'educazione dei giovani [*scil.*: spartani], di tempo in tempo mandavano fuori alla ventura chi di loro sembrava più solerte, provvedendolo di un pugnale e del cibo appena necessario. Durante il giorno i designati si spargevano per la campagna e tenendosi nascosti oziavano; ma di notte, battendo le strade, uccidevano quanti iloti incontravano e spesso penetrando nei campi in pieno giorno assassinavano anche i più robusti e i più forti» (trad. di A. Ribera, Firenze 1974[2], pp. 89 s.). Il nome *criptia* (da κρύπτω, nascondere) sta a sottolineare il carattere di segretezza di tali azioni; qualcosa di simile alle odierne operazioni dei servizi segreti.

[25] Le gimnopedie (alla lettera «giochi di nudi») erano una festa spartana che si svolgeva in piena estate in cui i fanciulli nudi eseguivano per lo più le movenze della danza pirrica, ossia della danza di guerra (cfr. VII 815 A). Originariamente la nudità dei fanciulli aveva valore rituale, poi però assunse quasi esclusivamente un valore formativo, per abituare i giovani a sopportare la soffocante calura estiva.

[26] Si veda il *Lachete*, *passim*.

[27] Rispettivamente Minosse e Licurgo; cfr., sopra, I 632 D.

[28] Cfr. 633 B s.

[29] Per quanto concerne i fatti di Beozia, Platone si riferisce probabilmen te alla rivolta dei Tebani contro gli Spartiati dell'inverno 379/378 a.C. Per quanto concerne i fatti di Turi si tratta probabilmente di una rivolta contro Atene. Notizie sulle rivolte a Mileto e a Turi si trovano in Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XII 11; XIII 104.

[30] Si veda VIII 841 D e la nota a questo passo.

[31] Ganimede, figlio del re Troo, venne rapito da Zeus trasformatosi in aquila, di lui innamoratosi. Ganimede fu poi assunto nell'Olimpo come coppiere degli dèi. Cfr. Omero, *Iliade*, XX 231 ss. e Ovidio, *Metamorfosi*, X 155 ss.

[32] Non credo che Platone qui voglia riferirsi alla scostumatezza delle donne spartane – questa è piuttosto la posizione di Aristotele in *Politica*, II 9, 1269 b 19 ss. – , quanto alla loro viltà e fiacchezza, come si desume, in particolare, da VI 781 A e VII 814 A-B.

[33] La sconfitta di Locri da parte dei Siracusani avvenne quasi certamente nel 352 a.C. Tale data costituisce quindi il termine *post quem* per la composizione di questo primo libro delle *Leggi*.

[34] Cfr *Timeo*, 20 A.

[35] Cfr. *Protagora*, 341 E.

[36] I due fratelli Eteocle e Polinice, discendenti di Cadmo si affrontarono in una guerra dall'esito fatale per ambedue. Da qui l'espressione divenuta proverbiale di «vittoria di Cadmo», in una certa misura analoga alla nostra «vittoria di Pirro». Cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XI 12, 1; Pausania, *Periegesi*, IX 9, 2 s.; Suda s.v. Καδμεία νίκη. Come acutamente fa notare Saunders, *Notes...*, p. 3, in questo caso la vera educazione e la guerra hanno effetti opposti sull'uomo: l'una rafforza il carattere, l'altra l'indebolisce predispo-

nendolo alla superbia. Ecco perché, mentre spesso una vittoria in guerra può essere «cadmea» (cioè può risolversi in una sconfitta), un'autentica educazione non potrà esserlo mai. Cfr. sotto II 663 E e nota 62.

[37] Sul ruolo della musica nell'educazione, cfr. in particolare VII 798 D - 801 A.

[38] I prosseni corrispondevano, grosso modo ai nostri consoli ed avevano il compito di difendere gli interessi dei propri concittadini in terra straniera.

[39] Epimenide fu un cretese, probabilmente un sacerdote o un indovino. Per quanto nella raccolta dei Presocratici di Diels-Kranz sotto il suo nome vengano raccolti una ventina di frammenti, è quasi certo che nessuno di essi possa considerarsi autentico. Della sua vita, quindi, non possediamo alcuna notizia certa.

[40] Seguiamo nella traduzione i motivati suggerimenti di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 5-6.

[41] Cfr. sopra, I 641 B.

[42] Si ricordi che a giusta ragione Platone è stato giudicato il primo teorico dell'educazione.

[43] Si noti il richiamo all'Uno delle Dottrine non scritte e subito sotto al Principio della Diade.

[44] Dunque, la legge è una forma di attuazione del Bene.

[45] L'allusione all'oro e al ferro rimanda ad Esiodo, *Opere e Giorni*, 109 ss. L'immagine dell'uomo burattino non vuole esprimere una concezione meccanicistica della vita umana ma, come osserva Zadro (Platone, *Leggi*, Firenze 1977, nota *ad loc.*) ha semplicemente un valore esemplificativo, per esprimere «certi aspetti dell'uomo astratti dal resto».

[46] Ossia dal filosofo che «imita» il dio e il divino.

[47] I 644 C-D e 646 E ss.

[48] Cfr, sopra, I 643 A ss.

[49] Apollo e Dioniso sono espressioni di forze bipolari e le loro feste ne sono emblematiche espressioni.

[50] Cfr. soprattutto, II 653 D - 654 A; 664 E - 665 A; 672 C-D; 673 C-D, dove si toccano i temi della musica, del canto e della danza.

[51] Non deve stupire l'importanza e la precedenza che Platone attribuisce alla musica in ordine all'educazione dell'uomo. Il bambino nei primi anni di vita è scoordinato sia nella voce che nei movimenti e sono proprio la musica e la danza che correggono questi difetti, educandolo all'equilibrio e all'armonia. È da notare che questo portare dal disordine all'ordine, non solo è il carattere tipico del processo educativo, ma ha anche per Platone radici metafisiche profondissime che risalgono all'azione del Demiurgo sulla materia, a livello di Principi, all'azione dell'Uno sulla Diade.

[52] Si ricordi che il Bello per Platone coincide con il Bene e ne è la suprema manifestazione, anche sensibile, come si afferma a più riprese nel *Fedro*.

[53] Anche sulla scorta delle osservazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 7 s., ritengo che il passo possa intendersi nel modo seguente. Un canto e una movenza di danza possono essere definiti belli o brutti, non solo per i loro caratteri peculiari (ritmo, armonia, ecc.), ma anche a partire dai caratteri morali che rappresentano.

[54] Cfr. *Repubblica*, III 398 C - 399 C, sulla valutazione etica della musica.

[55] Questo richiamo all'Egitto, come molti altri analoghi, è da alcuni studiosi considerato il frutto di un viaggio di Platone in Egitto, peraltro non confermato da precisi documen-ti. Cfr. su ciò Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 355.

[56] Sull'antichità della civiltà egizia, cfr. Erodoto, *Storie*, II 81 ss.

[57] Cfr. I 643 A; II 653 A ss.

[58] In greco esiste una assonanza fra ᾠδή (canto) e ἐπῳδή (incantesimo) che è ancor più stretta di quella che abbiamo reso in italiano, e ciò potrebbe aver indotto Platone a ricorrere con particolare frequenza a questo termine o a suoi derivati (cfr. II 666 C, 671 A; VI 773 D; VII 812 C; VIII 837 E; X 887 D, 903 B; XII 944 B). Tuttavia, qualche interprete ha visto in questa insistenza uno specifico riferimento alle sette orfiche e pitagoriche e ai loro magici riti di affiliazione (cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 310), tanto più che non mancano passi in cui Platone usa ἐπῳδή (o derivati) proprio per indicare un'azione magica (cfr. *Eutidemo*, 290 A; *Repubblica*, II 364 B-C, IV 426 B; *Simposio*, 202 E). Nel nostro contesto, però, mi sembra che un tale significato si possa escludere; Platone qui fa semplicemente riferimento al fascino e alla capacità di persuasione della musica, senza alcun riferimento ad eventuali poteri sovrumani o facoltà extralogiche.

[59] Cinira, secondo una tradizione, fu un re-sacerdote dell'Assiria, celebre per la sua straordinaria ricchezza. Su Mida cfr. *Fedro*, nota 150 e *Repubblica*, III 408 B.

[60] Si tratta ancora del poeta Tirteo e degli stessi versi (fr. 12 Bergk) citati in I 629 A-B. Qui però vengono interpretati a un livello più alto, e cioè in funzione della giustizia e non, come in quel passo, del coraggio.

[61] Si veda *Gorgia*, *passim* e in particolare 470 D ss.

[62] Si tratta della favola del Sidonio Cadmo che, dopo aver ucciso un drago sacro ad Ares, ne seminò i denti dai quali si generò un popolo in armi. Questi guerrieri, però, incominciarono a combattersi fra loro e alla fine ne rimasero solo cinque. Questo racconto spiega anche l'espressione «vittoria di Cadmo», su cui cfr. I 641 e nota afferente.

[63] Il greco Παιάν, Peane, o Peana, o Peanio, era il dio medico degli dèi, il cui compito, dopo Omero, fu trasferito dalla tradizione ad Apollo.

[64] Si noti che l'usanza di ricorrere, nelle festività solenni, a tre cori distinti per età era tipica della città di Sparta. Plutarco, in *Licurgo*, 21, riporta anche le battute iniziali con cui ciascuno di questi cori esordiva nel canto.

[65] Cfr. sopra, II 652 D.

[66] Saunders, *Notes on the Laws...*, p. 10, fa giustamente notare che nel termine μοῦσαν è implicito anche un riferimento alla filosofia. Dato però che il seguito del discorso sviluppa senza possibilità di equivoco questo aspetto (cfr. nota 69), non mi è parso necessario forzare la traduzione nel senso voluto da Sanders che suggerisce di rendere il termine con l'espressione «filosofia di musica».

[67] Cfr. I 630 A ss.

[68] Cfr. I 628 A ss.

[69] Si tratta senza dubbio della Musa della filosofia. Il passo va confrontato con *Fedone*, 61 A, dove esplicitamente si afferma che «la filosofia è la musica più grande». Cfr. su ciò Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 314.

[70] Si veda, in particolare, *Repubblica*, X 596 A - 598 E.

[71] Cfr., sopra, II 667 D.

[72] Seguendo i motivati suggerimenti di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 10 s. rendo τῶν ζώων con «delle opere d'arte», perché questa traduzione mi sembra molto più rispettosa del senso generale del passo di quella abitualmente adottata.

[73] Su Orfeo cfr. *Simposio*, nota 35 e *Protagora*, note 28, 46.

[74] Su questo tema delle armonie, cfr. *Repubblica*, III 398 E - 399 E.

[75] Cfr., sopra, II 666 C.

[76] La leggenda è riferita da Euripide, *Ciclope*, 3.

[77] Cfr. I 649 A ss.

[78] Cfr. II 654 A ss.

[79] Cfr. Aristotele, *Trattato di economia*, I 5, 1344 a 33. Cfr. pure I 637 D, dove si attribuisce ai Cartaginesi un uso intemperante del vino. La contraddizione potrebbe risolversi ammettendo una evoluzione nella legislazione cartaginese su questa materia in senso più restrittivo. In ogni modo la questione è piuttosto complessa e lascia aperta la via a molte interpretazioni. Cfr., a tal proposito, Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 11 s.

[80] Cfr. *Politico*, 270 C-D; *Timeo*, 22 C ss.; *Crizia*, 109 D e 112 A.

[81] Forse Platone fa riferimento al diluvio dal quale si salvarono solo Deucalione e Pirra. Cfr. *Timeo*, 22 A-B.

[82] Cfr. la nota 27 al *Timeo*.

[83] Cfr. la nota 204 all'*Eutifrone*, la nota 35 all'*Alcibiade maggiore*; e la nota 6 all'*Ippia maggiore*.

[84] Cfr. *Simposio*, nota 35; *Protagora*, note 28, 46.

[85] Cfr. *Fedro*, nota 137.

[86] Cfr. *Simposio*, nota 125 e *Eutidemo*, nota 65.

[87] Cfr. *Simposio*, nota 126.

[88] Cfr. *Gorgia*, nota 143.

[89] Cfr., sopra, nota 39.

[90] *Le opere e i giorni*, 40 s.

[91] «Queste "leggi non scritte" – osserva Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 547 – non erano in senso stretto delle leggi e tuttavia costituivano il legame della struttura sociale e, nel caso non fossero state ben salde e stabili, tutto l'insieme sarebbe andato in rovina». Esempi di ἄγραφοι νόμοι, potevano essere le regole sulla caccia, sui rapporti sessuali o familiari.

[92] Cfr. *Odissea*, IX 112-115.

[93] Si noti che per Platone lo Stato nasce dall'unione di più famiglie e non dall'unione di più cittadini fra loro isolati. Le famiglie si raggruppano poi in clans o tribù e, quindi, per ulteriore aggregazione in Stati o Città. La stessa funzione fondamentale della famiglia è riconosciuta da Aristotele in *Politica*, I 1252 a 24 ss.

[94] Cfr. Omero, *Iliade*, XX 216 ss.

[95] Cfr. *Fedro*, 249 C-D e *Ione*, *passim*. Nella traduzione abbiamo tenuto conto delle osservazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 13 s.

[96] I fiumi Simoenta, Scamandro e Xanto.

[97] Gli antichi Dori non erano, dunque, ritenuti un popolo barbaro, ma Achei rientrati dopo un lungo esilio nelle loro terre. Platone riferisce qui una convinzione diffusa fra i Greci: cfr. Erodoto, *Storie*, I 56, 143; IV 142; V 69; VI 12-13.

[98] Cfr. I 637 E ss.

[99] Cresfonte e Temeno erano fratelli di Aristodemo. Procle ed Euristene erano i figli di Aristodemo a cui successero sul trono di Sparta. Cfr., sotto, III 692 B e nota 113.

[100] Forse Platone si riferisce a I 626 D-E, oppure I 628 B.

[101] Nino fu il mitico fondatore di Ninive, sposo di Semiramide.

[102] Platone si rifà qui ad una tradizione che si scosta da quella omerica e che indicava l'origine della guerra di Troia in questioni di carattere politico.

[103] Denominazione comune fra i Greci del re di Persia. Cfr., sotto, III 695 E.

[104] La prima era stata operata da Eracle; cfr. Omero, *Iliade*, V 638 ss.

[105] In III 685 A.

[106] Teseo chiese a Poseidone la morte del figlio Ippolito, a torto ritenendolo colpevole di una illecita relazione con la matrigna Fedra. Si veda su ciò Euripide, *Ippolito*, 44 ss.; 887 s.; 1315 s.

[107] Cfr. I 625 C ss.; 630 A ss.

[108] Cfr. III 683 E.

[109] È un proverbio che corrisponde al nostro «non saper né leggere né scrivere».

[110] Cfr. fr. 169 Schröder.

[111] Esiodo, *Le opere e i giorni*, 40. Cfr. *Repubblica*, V 466 C.

[112] Cioè Licurgo (cfr. Erodoto, *Storie*, I 65), oppure il re Teopompo che, secondo Aristotele, *Politica*, V 11, 1313 a 26 s., istituì l'eforato; cfr. sotto nota 155. Si noti che «terzo salvatore» è un'espressione proverbiale che fa riferimento all'usanza di offrire, nei banchetti, la terza coppa a Zeus Salvatore; cfr. *Filebo*, 66 D; *Carmide* 167 A; *Repubblica*, IX 583 B.

[113] Cfr., sopra, III 683 D e nota 99.

[114] Cfr. III 691 B.

[115] Cioè Sparta.

[116] Messene.

[117] Cfr. III 691 C.

[118] Cfr. III 681 D.

[119] Dal 558 al 528 a.C., circa.

[120] Dal 528 al 521 a.C.

[121] Nei primi decenni del V secolo a.C.

[122] Cambise e Smerdi.

[123] Cambise uccise Smerdi.

[124] Si tratta del Mago Gomata che si fece passare per Smerdi redivivo e così usurpò il trono di Cambise; cfr. Erodoto, *Storie*, III 61 ss.

[125] Ossia dei sette satrapi ai quali Dario affidò l'amministrazione del regno. Erodoto (*Storie*, III 89), però, parla di venti satrapie e la discordanza potrebbe spiegarsi o attribuendo a Platone l'uso di fonti diverse da quelle di Erodoto, o ammettendo che Platone si riferisce qui soltanto alle satrapie più importanti. Cfr. *Lettera VII*, 332 A.

[126] Allusione al re dei Persiani che dai Greci era detto, appunto, «Gran Re».

[127] Cfr. III 689 A-D.

[128] Era la costituzione voluta da Solone; cfr. Plutarco, *Solone*, 18.

[129] Cfr. *Menesseno*, 240 A ss.

[130] Nel 485 a.C.

[131] Platone passa qui in rassegna tutto il genere melodico dei suoi tempi: gli «inni», ossia i canti di preghiera agli dèi; i «treni» (o «trenodie»), cioè le lamentazioni o canti funebri; i «peani», o canti di ringraziamento rivolti ad Apollo; i «ditirambi», o canti corali dedicati a Dioniso e, infine, le cosiddette «leggi» (= *nomoi*), o canti citaredici, accompagnati dalla lira. Cfr., per approfondimenti, Morrow, *Plato's Cretan City*..., pp. 310 s.

[132] Cfr. III 682 E.

[133] Cfr. III 681 E.

[134] Cfr. III 677 A ss.

[135] Cfr. II 652 A - 664 D.

[136] Cfr. II 664 D - 674 C.

[137] È un modo di dire proverbiale per esprimere la buona intesa e l'assenso; cfr. *Fedro*, 242 B.

[138] La questione dell'utilità o meno della vicinanza di una città al mare è dibattuta anche da Aristotele, *Politica*, VII 6, 1327 A 10 ss.

[139] Ricordo che lo stadio attico corrisponde a circa 177 metri.

[140] Cfr. III 695 E.

[141] Cfr. I 625 C ss.; III 688 A ss.

[142] Cfr. I 630 C ss.

[143] Platone fa qui riferimento al celebre mito del Minotauro, il mostro mezzo uomo e mezzo toro, a cui gli Ateniesi dovevano mandare ogni anno come tributo sette fanciulli e altrettante fanciulle, finché Teseo non lo uccise. Cfr. *Fedone*, 58 A s.

[144] Gli opliti erano soldati equipaggiati con armatura pesante.

[145] Cfr. Omero, *Iliade*, XIV 96-102.

[146] Il termine usato da Platone è πεντακόνταρχος che significa «comandante di cinquanta rematori». Abbiamo però preferito una traduzione più generica del termine perché meglio si adatta al contesto.

[147] Del 449 a.C.

[148] Rispettivamente del 490 e 479 a.C.

[149] Del 480 a.C. Cfr. *Menesseno*, 241 A.

[150] Cfr. III 687 A ss.

[151] Cfr. III 696 B ss.

[152] Cfr. III 696 D s.

[153] I beni divini menzionati in 631 B ss. Cfr. sull'esegesi di questo passo Saunders, *Notes on the Laws...*, p. 16.

[154] Si veda *Repubblica*, VIII 545 C; 558 C e *Politico*, 300 C ss.

[155] Cfr. Omero, *Iliade*, I 247-252.

[156] Gli efori erano magistrati spartani con funzione ispettiva (ἔφορος vuol dire appunto «ispettore», «sorvegliante»), il cui potere crebbe via via a danno di quello dei due re. Si può ritenere che nel V, IV secolo a.C. l'eforato rappresentasse l'effettivo governo dello Stato spartano. Cfr. III 692 A e nota 12.

[157] A partire da III 697 E.

[158] Cfr. *Politico*, 269 ss. Su Crono, cfr. *Eutifrone*, nota 16; *Politico*, nota 24; *Cratilo*, note 38, 56; *Simposio*, nota 40; *Ipparco*, nota 18.

[159] Cfr. III 694 C ss.

[160] Cfr. *Simposio*, 202 D s.

[161] Cfr. *Gorgia*, 693 A ss.

[162] È questa la tesi di Callicle (cfr. *Gorgia*, 483 D) e di Trasimaco; cfr. *Repubblica*, II 338 C - 339 C.

[163] Cfr. fr. 169 Schröder e III 690 B; X 890 A.

[164] Platone si riferisce qui alla dottrina degli Orfici; cfr. frr. 21 e 21a Kern, pp. 90 ss.

[165] Cfr. *Liside*, 214 A ss.

[166] Si ricordi che per Platone la «misura» è l'essenza stessa del Bene-Uno. Nelle Dottrine non scritte egli definiva il Bene-Uno come misura suprema di tutte le cose, mentre qui riferisce questo medesimo concetto a Dio. Se ne veda la spiegazione in Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima edizione, pp. 711 ss.

[167] Platone fa qui riferimento a Protagora e alla sua nota dottrina secondo cui «l'uomo è la misura di tutte le cose»; cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 230 ss.

[168] *Le opere e i giorni*, 287-292. Cfr. *Protagora*, 340 D e *Repubblica*, II 364 C s.

[169] Cfr. II 656 C.

[170] Cfr. IV 717 D s.

[171] Sull'età per le nozze, si veda, in generale, VI 771 E - 785 B.

[172] Cfr. IV 720 A-B.

[173] Cfr., sopra, III 700 B, nota 131.

[174] Le pagine che seguono (fino a V 729 A) comprendono la più completa tavola dei valori che Platone abbia elaborato. In essa ciascun valore occupa quel posto che nella ontologia generale occupano le realtà a cui si riferiscono.

[175] Cfr. *Fedone*, *passim*.

[176] Cfr. *Apologia di Socrate*, *passim*.

[177] Cfr. *Fedone*, 66 D ss.; 81 E ss.

[178] Passo di difficile interpretazione. Il nocciolo del problema sta nella maniera in cui va interpretata la differenza fra δίκη (da noi tradotta con «pena») e τιμωρία (da noi tradotta con «punizione») in questo contesto. Platone attribuisce alle sanzioni penali, da un lato un carattere formativo (ossia di cura dell'anima; cfr. I 682 D; V 731 C-D; IX 862 C; XII 957 D-E), dall'altro il carattere di una vendetta, ovvero di una pura e semplice conseguenza negativa del male commesso, ad esso commisurata; cfr. *Protagora*, 324 B; *Repubblica*, II 380 A-C (v'è poi il carattere esemplare della pena, quale è illustrato in V 735 D ss.; IX 854 D ss., che però non è rilevante a questo proposito). Orbene, nel nostro caso, la δίκη esprimerebbe il primo concetto, la τιμωρία il secondo. Con ciò si capisce anche l'ultima parte del passo. La punizione è in ogni modo un male: quando ha luogo, in quanto non migliora l'anima di chi la subisce, e quando non ha luogo, perché lascia via libera al malvagio nella sua folle corsa all'autodistruzione. Cfr., su questo passo, le approfondite analisi di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 23-25.

[179] Cfr., sopra, III 698 B e *Critone*, 50 E.

[180] Nella traduzione teniamo conto delle osservazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 21 s., che, a nostro giudizio, sono molto ben motivate.

[181] Nel testo, Zeus Xenio, ossia protettore dei diritti dell'ospitalità. Cfr., sotto, VIII 843 A; IX 879 E.

[182] Per quanto non sia esplicitamente menzionato si può pensare che Platone faccia riferimento a Ζεὺς Ἱκέσιος, cioè a Zeus protettore dei supplici. Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 437.

[183] Cfr. IV 717 B - 718 A.

[184] Cfr. V 726 A ss.

[185] Cfr. IV 718 A ss.; V 729 C s.

[186] Cfr. V 729 D-E.

[187] È questa una formula tipica dell'intellettualismo etico socratico-platonico, su cui

cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 314-321.

[188] Cfr. V 726 A ss.

[189] Si veda su questa tesi *Protagora, passim*, in particolare, 352 B ss.

[190] Traduciamo αἰσχύνη con «imbarazzo», seguendo il suggerimento di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 23 s. Effettivamente, con questo termine Platone potrebbe voler indicare sia il disagio che segue all'atto di cambiare l'oggetto del proprio amore (da noi stessi a chi ci è superiore), sia quel senso di inferiorità che si avverte riconoscendo che un altro è superiore a noi. Il termine «imbarazzo» ci pare idoneo ad esprimere ambedue le accezioni.

[191] Le osservazioni qui fatte sul piacere si intendono adeguatamente solo se si connettono con ciò che si dice nel passo chiave di V 734 C-E.

[192] Esplicitiamo il testo nel senso indicato da Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 24 s. Le ragioni che l'autore adduce ci sembrano inoppugnabili.

[193] Richiamo a concetti direttamente connessi ai principi delle Dottrine non scritte; cfr. *Gorgia*, 503 D ss. e in particolare 507 C - 508 A.

[194] Platone, dunque, ammette qui tre generi di vita: a) uno in cui piaceri e pene sono numerosi e intensi; b) uno in cui sono rari e deboli; c) un terzo in cui piaceri e dolori sono moderati in numero e intensità, ossia né troppo deboli, né troppo forti. In tutti e tre i casi – dice Platone – si preferirà quella vita in cui prevalgono i piaceri. L'interpretazione corrente di ἰσόρροπος βίος come vita in cui piaceri e dolori si equivalgono è pertanto inesatta. Cfr. sul tema gli approfondimenti di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 25 s.

[195] Cfr. III 700 B e nota 131. Platone gioca qui sull'omonimia fra νόμος - legge, che egli vuole introdotta da un proemio e νόμος - canto citaredico, il quale pure era introdotto da un proemio; cfr. IV 722 D.

[196] Cfr., sopra, III 684 D s.

[197] Cfr. Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 28 s.

[198] Ritengo che il passo debba complessivamente intendersi in questo modo. Il numero dei lotti dovrà essere tale che, pur non essendo eccessivamente grande, possa ammettere la maggior divisibilità possibile, perché in tal modo, da un lato esprime una quantità realistica di nuclei familiari, dall'altro permette di raggruppare questi nuclei in più modi, a seconda delle esigenze, in maniera tale che ciascun gruppo sia uguale all'altro (cfr., sotto, V 745 B-E; VI 760 B; 771 A ss.). Il numero 5040, fissato da Platone, ha ben 59 divisori (cioè permette 59 diverse disposizioni di lotti e di gruppi di persone), di cui i primi dieci sono consecutivi e corrispondono ai numeri dall'uno al dieci (e d'altra parte 5040 è il risultato del prodotto dei primi sette numeri: 1x2x3x4x5x6x7). Il fatto che i divisori siano consecutivi è particolarmente favorevole, perché permette un incremento graduale delle divisioni in parti uguali.

[199] Il primo era oracolo di Apollo, gli altri due di Zeus. Sul tempio e l'oracolo di Dodona, cfr. note 69 e 190 al *Fedro*; su Zeus Ammone, cfr. note 187, 188, 191 al *Fedro*; la nota 6 al *Parmenide* e la nota 25 all'*Alcibiade minore*.

[200] Nel gioco del tavoliere la scacchiera era divisa a metà da una linea che era chiamata sacra, perché le pedine che stavano su di essa si muovevano solo per necessità estrema. «Mossa sacra», dunque, significa una mossa audace, il cui esito appare incerto.

[201] È questo il testo base che il lettore deve tenere presente per capire le *Leggi*, che presentano uno Stato come copia del modello originario presentato nella *Repubblica*, e per questo è uno «Stato secondo», dopo l'altro che è uno «Stato primo».

[202] Quello della *Repubblica*.

[203] Quello qui espresso.

[204] Forse lo Stato che si realizzerà veramente.

[205] È questa una massima – forse di origine pitagorica – che nella cultura greca, dove l'amicizia aveva una configurazione addirittura giuridico-politica, rivestiva un'importanza assai superiore a quella che ha nel mondo d'oggi; cfr. *Repubblica*, IV 424 A; V 449 C.

[206] Si noti come qui, allo stesso modo che nella *Repubblica*, Platone additi nell'*unità* la perfezione dello Stato, in quanto attua il Bene che nella sua essenza è l'Uno.

[207] È la Dea-madre di tutti i viventi.

[208] Cfr. VI 772 D s.; XI 924 D ss.

[209] Parafrasi di un verso di Simonide, che Platone riporta anche in *Protagora*, 345 D.

[210] Cfr. I 631 B s. e V 726 A - 729 A.

[211] Cfr. 740 A - 741 D.

[212] Così commenta Saunders, *Notes on the Laws...*, p. 31: «L'uso che l'uomo fa della sua ricchezza è un indice della sua calibratura morale».

[213] Si allude all'uguaglianza geometrica di cui parla il *Gorgia*, 507 E - 508 A. Secondo questa ciascuno deve avere in proporzione alle sue capacità e al suo valore. Si veda il modo di attuare tale forma di uguaglianza in VI 757 A ss.

[214] Platone parla dei dodici dèi anche nel *Fedro*, 246 E s., dove si dice che nel mondo iperuranico essi guidano le dodici schiere di anime divine e umane. È chiaro che pensa ai dodici dèi principali, ma nemmeno nel *Fedro*, egli ne indica i nomi per esteso. Cfr. sotto, VIII 828 C e nota 322.

[215] Cfr. quanto diciamo sopra, alla nota 197.

[216] Cfr. III 702 C.

[217] Si legga *Gorgia*, 505 D ss., in cui Platone esplicita il detto a cui qui fa riferimento: non è lecito lasciare a metà neppure i miti, affinché essi non vadano in giro senza capo.

[218] L'espressione μὴ ἔλαττον πριάκοντα ἡμερῶν può essere tradotta anche «per un periodo di non meno di trenta giorni». Questa interpretazione, però, implicherebbe un lasso di tempo troppo lungo fra la prima e la seconda elezione. Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 159 nota 10.

[219] Esiodo, *Le opere e i giorni*, 40.

[220] Cfr. VI 752 E.

[221] Si ricordi che una mina corrispondeva a 100 dracme.

[222] In greco ἱππάρχους e φυλάρχους. La gerarchia militare – peraltro modellata su quella ateniese – era dunque la seguente: al vertice gli strateghi, poi gli «ipparchi» – che in Atene erano due –, comandanti della cavalleria; poi i fularchi (nel testo «ufficiali di cavalleria») e i tassiarchi: i primi erano i capi dei contingenti di cavalleria forniti dalle file (tribù), i secondi dei contingenti di fanteria. Cfr., sotto, VI 755 E - 756 A.

[223] Nell'ordinamento di Clistene, in Atene, il Consiglio dei Cinquecento era diviso in dieci pritanie, ciascuna composta da cinquanta pritani. Ogni pritania teneva la presidenza del Consiglio per la decima parte dell'anno. Ispirandosi a questo modello Platone darà forma al Consiglio dello Stato che va istituendo; cfr. VI 758 D.

[224] Si ricordi che qui Platone si riferisce al giusto mezzo, alla giusta misura, che è il nocciolo metafisico del suo sistema.

[225] Si tratta forse di una massima di origine pitagorica.

[226] È l'uguaglianza geometrica, già menzionata nel *Gorgia*, 50 E. Si veda quanto diciamo sopra alla nota 213 a V 744 C.

[227] Cfr. III 690 C e, più avanti, VI 759 B.

[228] Come nota Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 172 s., la struttura e l'avvicendamento dei componenti del Consiglio ricalcano la costituzione politica di Atene; cfr. sopra, nota 223.

[229] In greco ἀστύνομοι e ἀγορανόμοι. Cfr. VIII 844 B-C; 848 E - 849 A. Sugli «astinomi» cfr. Aristotele, *Politica*, VII 8, 1321 b 24 ss.

[230] Cfr. *Eutifrone*, nota 123 e *Repubblica*, IV 427 B-C.

[231] È questo uno dei passi più difficili da intendere di tutte le *Leggi*. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 496 - 499 dedica un intero *excursus* alle interpretazioni che di esso sono state date e abbozza una propria esegesi. Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 35-40, riprende questa schematizzazione, inserendovi anche la posizione dello stesso Morrow e sintetizzando per ciascuna delle esegesi adottate (che vengono ridotte a tre) le obiezioni che le invalidano. La soluzione che Saunders propone e che noi seguiamo nella traduzione è la seguente. Le dodici tribù in cui si articola lo Stato sono divise in tre gruppi, ciascuno di quattro tribù. Ognuna di queste tribù, separatamente dalle altre, elegge fra i propri membri quattro uomini. I quattro prescelti da ciascuna delle quattro tribù – per un totale di sedici – saranno poi oggetto di una ulteriore votazione, nella quale le quattro tribù, questa volta in seduta plenaria, sceglieranno tre nomi. Essendo tre i gruppi di tribù, da questo secondo scrutinio usciranno tre terne di uomini. Fra costoro – che dopo un giudizio di idoneità verranno inviati a Delfi – l'oracolo sceglierà i tre interpreti ufficiali, uno per ogni terna.

[232] La traduzione è motivata da quanto si dice alla nota precedente.

[233] Cfr. nota 229.

[234] Cfr., sopra, nota 198.

[235] In greco ἀγρονόμους τε καὶ φρουράρχους.

[236] Passo di difficile comprensione. Abitualmente viene interpretato come se ciascuno dei cinque agronomi-capo eletti dovesse scegliersi dodici giovani, in modo tale che ogni tribù dovesse disporre di un corpo di 60 guardie, più i cinque capi. In tal caso, però, non si spiegherebbe quanto si dice in VI 760 E - 762 E (dove si parla di unità di 17 uomini), oltre a portare ad un numero complessivo di guardie troppo elevato (780 uomini) in rapporto alle dimensioni dello Stato (cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 186 s., particolarmente, nota 81). La soluzione prospettata dal Morrow e che noi adottiamo perché è la sola compatibile con quanto si legge in VI 760 E, 761 D e 762 E, implica invece che i cinque agronomi-capo eletti, tutti insieme, scelgano i 12 giovani, così che la guarnigione di ciascuna tribù verrebbe a contare 17 uomini (per un totale su tutto il territorio di 204 uomini). In particolare l'espressione τοὺς ἑξήκοντα di VI 761 D va intesa come se si riferisse al numero complessivo degli agronomi-capo di tutte e dodici le tribù, fra i quali ciascun gruppo di cinque avrà compiti di sorveglianza sulla tribù affidatagli.

[237] Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 186 nota 91 e nota precedente.

[238] Cfr., sopra, nota 236.

[239] Cfr., sopra, nota 236.

[240] Forse per un riferimento alle «criptie» spartane. Cfr. I 633 B.

[241] Cfr., sopra, nota 229.

[242] Osserva Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 183: «dal centro della città si irradiavano le linee di confine che separavano le dodici divisioni del territorio occupato dalle tribù. L'autorità degli agoranomi copriva la piazza del mercato, i suoi templi e le fontane, mentre ciascuno dei tre astinomi si prendeva cura di quattro delle dodici sezioni in cui era divisa la città». Dunque, il centro della città – l'agorà – era amministrato dagli agoranomi, la Città e l'immediata periferia dagli astinomi; la campagna dagli agronomi, con eccezione

dei luoghi ritenuti sacri che dipendevano dai sacerdoti; cfr. VI 758 E - 759 A. Notiamo comunque, sempre sulla scorta del Morrow (pp. 122 s.), che in questo quadro istituzionale la divisione in tribù tanto era importante da un punto di vista amministrativo (cfr. VI 753 C) e militare (V 746 D-E; VI 755 C-E), quanto era irrilevante da un punto di vista politico, nel quale giocavano invece un ruolo importante le classi.

[243] Passo di difficile interpretazione. Seguiamo in parte l'esegesi di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp.42 s., evidenziando nella traduzione il carattere rafforzativo che questo testo ha rispetto a quanto viene espresso nel passo precedente.

[244] La traduzione corrente – «ci saranno due tribunali per le altre cause» – si scontra col fatto che Platone parla di ben più di due tribunali: cfr., ad esempio, VI 767 E; 768 B-C e Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 269 s. Nella traduzione ci siamo dunque differenziati dai più, seguendo le indicazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 43 s.

[245] Cioè rendere virtuosi in pubblico e in privato.

[246] Si veda, sopra, V 737 E s.; 745 D s. e nota 198.

[247] 5040 : 12 = 420; ma 420 è il prodotto di 21 x 20.

[248] 420 : 12 = 35 che è il numero dei componenti la tribù.

[249] Si vedano le note precedenti e la nota 198.

[250] 5040 – 2 = 5038 che diviso per 11 dà 458.

[251] Cfr. VI 769 D; 770 B.

[252] Cfr. IV 722 A ss.

[253] IV 721 B s.

[254] La dea è qui intesa come simbolo della sacralità del matrimonio.

[255] Cfr. V 742 C.

[256] Cfr., sopra, nota 221.

[257] Cfr. 759 D s. e nota 231.

[258] Il dio Dioniso.

[259] Gli Iloti erano a Sparta una sorta di servi della gleba. Cfr. Plutarco, *Licurgo*, 28.

[260] Sono una popolazione della Bitinia assoggettata dai coloni greci ad Eraclea del Ponto.

[261] Sono pure una sorta di servi della gleba, ma di proprietà delle singole famiglie.

[262] Omero, *Odissea*, XVII 322-323.

[263] Verso di un poeta non identificato.

[264] All'inizio del libro III.

[265] I campi di grano. Cfr. *Cratilo*, nota 68 e *Politico*, nota 36.

[266] Figlia di Demetra; cfr. *Simposio*, nota 34.

[267] Da Demetra ricevette semi di grano, aratro e cocchio trainato da serpenti e fu mandato fra gli uomini per insegnare l'agricoltura.

[268] Seguo nella traduzione le indicazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 46-49. Mi sembra però eccessivamente forzato rendere il greco τὰ ἐπιπροσθεν con «ciò che protegge», «copertura». Credo che il carattere di non-definitività che Saunders ha messo in luce in questo passo sia ben espresso anche nel nostro modo di rendere il testo greco.

[269] Cfr. quanto Platone dice più avanti, in VII 793 A, dove le norme espresse in VII 788 A - 793 A sono incluse nel novero delle «leggi non scritte», o «leggi patrie».

[270] Si tratta del combattimento fra quaglie, un gioco assai diffuso in Atene.

[271] Sui coribanti cfr. *Critone*, nota 30; *Simposio*, nota 127; *Fedro*, nota 12, *Eutidemo*, nota 33.

[272] La traduzione usuale del passo, che si basa sulla ricostruzione del testo di Burnet (la quale ha in E 3 βακχειῶν λάσεις), non rende conto della differenza fra la condizione delle baccanti e quella dei neonati, che pure Platone ha chiaramente messo in luce: ossia, che nelle prime il moto è autoprodotto – si tratta di una vera danza –, nei secondi è invece subito. Nella traduzione accettiamo pertanto i suggerimenti di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 50-52 che, leggendo βακχείων λάσει, dà al χρώμενοι di E 4 un significato concessivo.

[273] Aristotele, *Politica*, VII 17, 1336 a 35 ss., non è d'accordo su questo punto; per lui il pianto dei bambini non va represso, in quanto costituisce una forma di ginnastica respiratoria, utile alla crescita.

[274] Si ricordi che il τὸ μέσον non è mai una posizione di compromesso, ma, al contrario, è la posizione della giusta misura.

[275] Cfr. la nota precedente.

[276] Cfr. VII 788 A-C e nota 269.

[277] Cfr. VI 776 B - 778 B.

[278] Unione di lotta e pugilato.

[279] Cfr. *Eutidemo*, nota 140 e *Gorgia*, nota 42.

[280] Cfr. *Eutidemo*, nota 140.

[281] Cfr. *Teeteto*, nota 33.

[282] Cercione soleva sfidare coloro che incontrava a battersi con lui e soffocava gli avversari con la forza straordinaria delle sue gambe. Fu ucciso da Teseo che, usando una mossa della lotta libera, lo afferrò per le ginocchia e lo fece cadere. Cfr. Plutarco, *Teseo*, 11 e 29.

[283] Su Epeo cfr. Omero, *Iliade*, XXIII 664 ss.

[284] Secondo la leggenda era figlio di Posidone e re dei Bebrici. Era pure un formidabile pugilatore.

[285] In questo tipo di lotta i contendenti erano eretti e vinceva chi atterrava l'avversario per tre volte.

[286] I Cureti erano divinità venerate a Creta, ma nel nostro contesto il nome indica i danzatori armati che celebravano riti religiosi.

[287] Ossia di Castore e Polluce, sui quali cfr. *Fedro*, nota 65; *Eutidemo*, nota 109.

[288] Atena.

[289] Atena era raffigurata per lo più armata, per le ragioni che Platone spiega in *Crizia*, 110 B.

[290] Cfr. II 673 A ss.

[291] Cfr. II 672 E.

[292] Cfr. VII 797 A ss.

[293] Cfr. VII 797 C.

[294] Le dee del destino, di cui Platone parla diffusamente nel mito di Er, in *Repubblica*, X 614 B - 621 D. Cfr. anche *Simposio*, nota 108.

[295] Cfr. V 742 E ss.

[296] Cfr. in particolare, *Repubblica*, II 377 D - 378 E.

[297] Cfr. VII, 800 B; 801 A.

[298] Cfr. I 644 E - 645 D.

[299] Omero, *Odissea*, III 26-28.

[300] Cfr. VI 778 A - 779 D.

[301] Sono le Amazzoni, dette anche Sauromatidi perché venivano dalla Sauromatica (la Scizia); cfr. Erodoto, *Storie*, IV 21, 102, 110, 116.

[302] Atena.

[303] Sui pasti in comune o «sissizii» cfr., sopra, I 625 C ss.

[304] Passo di difficile interpretazione anche perché il testo greco ammette una molteplicità di varianti. Il nocciolo del problema sta nel capire se il fallimento della costituzione è da imputarsi alla eccessiva perfezione ed astrazione del modello (una forma di rigoroso comunismo) o al fatto che la politica che oggi si persegue concede troppo spazio all'individualismo. Ci pare che le analisi di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 56 s. abbiano dimostrato l'esattezza di questa seconda esegesi e l'inadeguatezza della prima, che pure è quella più diffusa. Nella traduzione ci atteniamo, pertanto, alle indicazioni di questo autore.

[305] Cioè quella forma di comunismo attenuato, illustrata in VII 806 E s.

[306] Cfr. VII 800 B ss.

[307] Cfr. VII 747 A-C.

[308] Cfr. VII 809 C.

[309] Cfr. IV 718 B s.; VI 768 C s.; 783 B.

[310] Cfr. II 670 A s.

[311] Cfr. VII 798 D ss.

[312] Ossia, oltre i cinquant'anni; cfr. VI 765 D.

[313] Cfr. VII 796 A ss.

[314] Cfr., più avanti, VII 816 B.

[315] Sembra quindi che Platone intenda la danza «pirrica» nel senso di focosa e bellicosa e l'«emmelia» come danza che indica grazia e armonia. Taluni fanno derivare il nome «pirrica» da un Pirrico che a Sparta o a Creta ne fu l'inventore. Ma potrebbe anche derivare da πυρρός (rosso-fuoco), da cui verrebbe il suo carattere focoso. Invece ἐμμέλια deriva da ἐμμελής (elegante, ben ordinato), sicché anche in questo caso il nome esprimerebbe il carattere della danza che designa.

[316] Cfr. V 741 A.

[317] Cfr., su questo passo, le osservazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 61-63.

[318] Si tratta della teoria dei numeri irrazionali che probabilmente fu elaborata in ambiente non greco dai circoli pitagorici.

[319] Il termine greco πλανητά significa che i corpi celesti sono «erranti», hanno un movimento irregolare.

[320] La corsa «dolica» era una corsa di resistenza sul percorso di 24 stadi.

[321] Ossia una ogni giorno dell'anno.

[322] Cfr. V 745 D s.; VI 771 B e nota 242. Segnaliamo che, per quanto Platone menzioni i dodici dèi altre volte (ad esempio, in V 745 D; cfr. nota 214), non specifica mai di quali dèi si tratta, forse perché essi variavano di luogo in luogo; cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 434 s. e nota 123.

[323] Cfr. *Fedone*, *passim*.

[324] Su Tamiri cfr. *Ione*, nota 18.

[325] Su Orfeo cfr. *Ione*, nota 19; *Simposio*, nota 35; *Protagora*, note 28, 46.

[326] Concordo con Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 67-70 nel considerare in senso lato e metaforico il verbo σφαιρομαχεῖν, distaccandolo dal suo senso tecnico che è connesso al mondo sportivo del pugilato. In effetti, considerato in questo contesto, σφαιρομαχεῖν significherebbe «combattere con guanti da allenamento» (più leggeri di quelli da competizione che in greco erano detti ἱμάντες e non erano propriamente guanti, ma cesti di cuoio), il che mal si accorda con il senso globale del passo.

[327] Cfr. IV 712 E s.; 714 A ss.; VI 756 E ss.

[328] In greco δίαυλον, talora tradotto con «diaulo».

[329] In greco ἐφίππιον, ovvero una corsa a piedi disputata sulla lunghezza di una corsa a cavallo.

[330] In greco δόλιχον, su cui cfr. VII 822 A.

[331] Ossia dall'arciere di cui si parla subito dopo. Così Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 71-74, interpreta l'intero passo: «Noi abbiamo sei corridori e sei corse: le prime quattro hanno luogo nello stadio e, dal momento che erano familiari sono descritte solo per accenni; la quinta (quella dell'oplita) e la sesta (quella dell'arciere) erano inusuali per la ragione che si svolgevano fuori dello stadio, e pertanto la loro natura viene descritta fino nei dettagli».

[332] In greco πελταστικὴν ὅλην. Il pancrazio non è la sola attività sportiva di Olimpia ad essere esclusa dalla educazione ginnica; anche la lotta (cfr. VII 833 D) e il pugilato (cfr. VII 796 B) verranno esclusi, nonostante godessero del favore degli Ateniesi. Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 383.

[333] In greco φυλάρχοις τε καὶ ἱππάρχοις.

[334] Laio, sposo di Giocasta e re di Tebe, secondo la leggenda avrebbe favorito l'amore maschile, in quanto l'oracolo aveva predetto che sarebbe stato ucciso da un figlio. Il figlio Edipo, che poi l'uccise, nacque per uno stratagemma messo in atto da Giocasta.

[335] Dei primi due tipi di amore Platone parla subito sotto, del terzo in VIII 837 D.

[336] Cfr. *Liside*, *passim* e in particolare 210 E ss.

[337] Cfr. *Simposio*, 198 C ss.

[338] Cfr. *Politico*, nota 23. Tieste generò Egisto dalla propria figlia Pelopia.

[339] Vedi sopra, nota 334. Dall'unione di Edipo con la madre Giocasta nacquero Eteocle, Polinice e Antigone.

[340] Macareo, uno dei figli di Eolo e di Enarete, si unì alla sorella Canace. Secondo una tradizione Eolo fece divorare dai cani il nato dall'incesto. Secondo un'altra tradizione la figlia nata dall'incesto, Anfina, visse e venne amata da Apollo.

[341] Cfr. VIII 838 A.

[342] Cfr., in particolare, VI 779 E - 781 D.

[343] Vedi *Protagora*, nota 47.

[344] Vedi *Protagora*, nota 74.

[345] Astilo fu un atleta di Crotone, vincitore dei giochi olimpici nel 488 a.C.

[346] Diopompo fu un noto atleta tessalo.

[347] Cfr. I 626 E ss.

[348] Sulla condanna dell'amore omosessuale si veda quanto Platone ha già detto sopra in I 636 B ss. e VIII 836 C, 837 C. Ma è questa la tesi sostenuta anche nel *Simposio* (in particolare, in 218 D - 219 A) e nel *Fedro*, soprattutto in 250 E - 251 A. Cfr. anche *Repubblica*, III 403 B s.

[349] In greco Ζεὺς ὅριος; cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 437.

[350] In greco Ζεὺς ὁμόφυλος e ξένιος; cfr. V 730 A e Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 437 s.

[351] Cfr. VI 760 B; 761 E.

[352] Cfr., in particolare, VI 760 B - 763 C e note 236 e 242.

[353] Cfr., in particolare, VI 763 C-E e nota 242.

[354] Si tratta di Atena; cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 438.

[355] Si tratta, naturalmente, di due tipi di uva: quella da tavola e quella da conservare per fare l'uva passa.

[356] Ossia coincidente con l'equinozio autunnale.

[357] E non semplicemente «libero». Cfr. Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 75 s.

[358] Cfr., sopra, VI 759 e nota 231.

[359] Si veda VI A 753 ss. e 755 A.

[360] Cfr. VI 755 B ss. e nota 222.

[361] Cfr., in particolare, VI 760 B 763 C e note 236 e 242.

[362] Cfr., in particolare, VI 763 C-E e nota 224.

[363] Cfr. soprattutto VI 763 E - 764 C e nota 242.

[364] Cfr. V 744 D ss.; VI 754 E ss.

[365] Cfr. VII 842 E ss.

[366] Cfr. IV 722 A ss.

[367] Cfr. V 728 B s.; 735 D s. e nota 178.

[368] Cfr. *Gorgia*, 525 B. L'esecuzione delle sentenze capitali per i ladri sacrileghi al di fuori dei confini dello Stato, vuole indicare in modo solenne che il reo viene escluso da ogni vincolo con la Città, in una specie di «esilio postumo»; cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 492. La pena dell'interdizione alla sepoltura in patria colpiva, oltre ai ladri sacrileghi, i traditori e i cospiratori (IX 857A), i patricidi e gli omicidi dei parenti (IX 873 B-C; XII 960 B). Nel complesso, questa era una legge comunemente applicata in Atene.

[369] Estia è la dea del focolare domestico, ma in questo caso sta ad indicare la dea che protegge l'unità dello Stato.

[370] Cfr. IV 720 C s.

[371] Cfr. *Repubblica*, libri II e III, *passim*.

[372] Cfr., sopra, I 629 A ss.

[373] Cfr. *Gorgia*, 476 B ss.

[374] Cfr. IX 854 C ss.

[375] Cfr. V 731 B s.

[376] Cfr., sopra, nota 187.

[377] IX 859 C ss.

[378] Cfr., sopra, V 735 D ss.; IX 854 D ss.

[379] Cfr. IX 863 B s.

[380] Platone riprende qui convinzioni diffuse nel mondo attico, certo influenzate dal pensiero orfico, ma non le lascia a livello di pura superstizione, in quanto le pone come sostegno interiore – a livello di coscienza individuale – della propria legge. Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 466.

[381] In generale, nella legislazione attica solo i parenti della vittima avevano il diritto di muovere causa all'omicida. Erano ammesse solo due eccezioni: a) quando i parenti più stretti omettevano la denuncia e b) quando la vittima era uno straniero, perché si presupponeva che non avesse parenti in Città. In ambedue i casi il posto dei parenti doveva essere preso da uno qualunque dei cittadini. Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 274 s. Questo passo è stato analiticamente considerato da Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 82-85, il quale sottolinea alcune incongruenze fra quanto qui viene espresso e le linee di fondo del pensiero giuridico di Platone.

[382] Ricordiamo che il meteco (= straniero residente) abitava stabilmente in città, ma con un minimo godimento dei diritti politici.

[383] Cfr. IX 868 B ss.

[384] Cfr. IX 869 A.

[385] Così anche in III 687 B. Però, in I 631 C si diceva che la ricchezza occupava il quarto posto fra i beni minori.

[386] Cfr. IX 870 A.

[387] Secondo un'antica credenza diffusa in Attica l'omicida avrebbe attirato su di sé una particolare forma di contaminazione, la quale, se non debitamente purificata con particolari riti religiosi, avrebbe potuto contaminare molte altre persone, anche se innocenti. Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 279.

[388] Cfr. IX 854 D; 855 C ss.

[389] Cfr. IX 871 A ss.

[390] Cfr. IX 870 D s.

[391] Cfr. IV 717 D.

[392] Si noti che queste credenze sull'aldilà, probabilmente di origine orfica, sono proposte con una certa insistenza da Platone, in quanto vengono considerate come l'espressione *in chiave mitica* di quella giustizia (cfr., sotto, IX 881 A) che egli va perseguendo in ambito giuridico e legislativo; e, dunque, per questo aspetto, contribuiscono a dare efficacia alla legge. Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 455 s.

[393] Si veda quanto Platone dice su questo problema in *Fedone*, 61 C ss.

[394] Si noti che agli oggetti inanimati «responsabili» della morte di qualcuno viene riservato lo stesso trattamento usato nei confronti degli uomini (IX 871 D) e degli animali (IX 873 E): ossia, il divieto a restare nello stesso paese delle vittime. Ciò può sembrare curioso ed anche bizzarro nel caso di animali e oggetti inanimati; ma risulta comprensibile alla luce di quella concezione magico-religiosa della contaminazione che la morte non naturale di un uomo comunque recherebbe con sé. Cfr., sopra, nota 387 e Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 492.

[395] Cfr. IV 715 A-D; *Repubblica*, IV 419 A ss.; V 461 E ss.

[396] Il re-filosofo come nella *Repubblica*.

[397] Passo essenziale per intendere il messaggio delle *Leggi*, che non sostituisce quello della *Repubblica*, ma ne presenta una limitazione ben studiata per scopi pratici e finalità concrete.

[398] Cfr. IV 718 B s.; VII 800 B.

[399] Cfr. *Repubblica*, X 617 E; 620 D.

[400] Cfr. IX 867 B.

[401] Cfr., in particolare, VI 763 C-E.

[402] Cfr. IX 880 B.

[403] Sugli agoranomi, cfr. in particolare, VI 763 E - 764 C e nota 242.

[404] Sugli agronomi e sugli astinomi cfr., rispettivamente, VI 760 B - 763 C e VI 763 C-E; cfr. anche nota 242.

[405] Cfr. IX 869 A ss.; 887 B; 880 E ss.

[406] Cfr. IX 854 D ss.

[407] La *Teogonia* di Esiodo e le *Cosmogonie* attribuite a Orfeo e Museo.

[408] La *Teologia* di Ferecide di Siro e le *Genealogie* di Acusilao.

[409] La prima accusa di ateismo è rivolta contro i poeti e gli scrittori naturalisti e in maniera ancor più esplicita ai filosofi della φύσις, con particolare riferimento ad Anassagora che di questi era il più agguerrito e, dunque, il più pericoloso. Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 478 ss.

[410] Probabile riferimento ad Anassagora, cfr. *Apologia di Socrate*, 26 C ss.

[411] Cfr. I 641 E s.; IV 721 E ss.; IX 857 E s.

[412] Platone ammette qui una duplice via per raggiungere e consolidare la certezza nell'esistenza degli dèi: una è la via della fede, l'altra quella della ragione e della dimostrazione. Il politico e, in particolare, il Custode delle leggi dovrà essere anche esperto della seconda via (cfr. XII 966 C); dovrà essere, insomma, filosofo e teologo.

[413] Forse i Sofisti – e in specie Prodico – che sovrapposero il loro pensiero a quello dei filosofi della natura.

[414] Si veda la posizione di Platone espressa con la maggior chiarezza su questo tema nel *Timeo*, *passim* e in particolare 52 D - 55 C.

[415] Seguo nella traduzione le indicazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 90-96, intendendo i σώματα di B 3 non come i corpi del sole, della luna e degli astri (nel qual caso non si spiegherebbe il περί di B 4), bensì come i costituenti secondari (rocce, pietre, ecc.; cfr. XII 967 C) di essi, ossia come quelle realtà che vengono «dopo» gli elementi e generano i corpi celesti.

[416] Ossia, in prima istanza, dagli astri.

[417] Sintetizziamo, dunque, la sequenza cosmologica prospettata in 889 B-E, sulla base delle indicazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, p. 96: a) all'origine ci sono i quattro elementi; b) poi si generano le loro combinazioni, e c) da queste i corpi celesti. d) I corpi celesti dan luogo alle stagioni; e) le quali determinano la crescita delle piante e degli animali. f) Solo dopo questo stadio ha origine la vita umana, senza, però, le arti, le quali g) si generano in una fase successiva, a partire da quelle più primitive come l'agricoltura, fino h) alle forme più sofisticate, come la pittura e la legislazione.

[418] Alcuni sofisti, fra i quali, soprattutto, Crizia; cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 274-275.

[419] Posizioni estreme assunte dai secondi Sofisti; cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 27 s.

[420] Seguo nella traduzione le indicazioni di T.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Milano 1988, p. 128.

[421] Cfr. *Repubblica*, II 368 B-C; Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia...*, p. 129.

[422] Osserva Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia...*, p. 130, a commento di questo passo: «Nel portare il soccorso (891 A, B) si deve oltrepassare la sfera in cui rientra l'oggetto originario, "i *logoi* che portano soccorso" del legislatore dovranno uscire dal campo della legislazione. E questa fuoriuscita costituisce l'unica possibilità di attuare il soccorso (βοήθεια). Come si potrebbe, rimanendo nell'ambito di riflessioni etico-politiche, dimostrare l'esistenza degli dèi?».

[423] Cfr. *Timeo*, 34 B - 37 C.

[424] Accenno ad una tesi connessa con le Dottrine non scritte.

[425] I tipi di movimento qui prospettati sono dunque dieci: moto circolare, di traslazione su un solo asse, su più assi; moto di composizione, scomposizione, dissolvimento, accrescimento,diminuzione, distruzione. A questi devono aggiungersi le due forme di movimento di cui Platone parla subito sotto e che sono le più importanti al fine del discorso: il moto prodotto dall'esterno e l'automovimento.

[426] Cfr. i punti di contatto con Aristotele, *Metafisica*, XII 6, 1071 b - 1073 a

[427] Cfr., a tal proposito, l'*excursus* filosofico delle *Lettera VII*, 342 A - 344 D.

[428] Si veda *Fedro*, 895 C ss.

[429] Cfr. X 892 A s.

[430] Inizia qui un passo oscuro e difficile. Questa tesi delle due anime – buona e malvagia – non ha riscontro nella dottrina generale dell'anima in Platone. Qualcuno ha voluto vedere un'influenza del dualismo demonologico orientale, ma forse l'ipotesi più plausibile è che Platone per contrastare la tesi naturalistica e ateistica abbia voluto far leva sulle convinzioni popolari più diffuse, senza entrare in un vero e proprio discorso filosofico.

[431] Cfr. *Timeo*, 34 B ss.; 472 B-C; 90 C-D.

[432] Cfr.*Timeo*, 34 C ss.; 37 A; 47 C ss.

[433] Cfr. *Timeo*, 34 B; 37 C.

[434] Cfr. *Timeo*, 38 C-D.

[435] Cfr. *Timeo*, 41 D.

[436] È la celebre dottrina nata con Talete, il primo filosofo. Cfr. Aristotele, *L'anima*, I 5, 411 a 7 s. (= test. 22 Diels-Kranz).

[437] Cfr. X 892 D s.

[438] Cfr. X 899 B.

[439] Esiodo, *Opere e giorni*, 303 s. Cfr. anche *Repubblica*, VIII 552 C; 559 D ss.

[440] Cfr. *Fedro*, 248 D.

[441] Si tenga presente che questo è il principio cardine della metafisica platonica che spiega la realtà in tutte le sue forme. Il Demiurgo attua questo principio in modo supremo; cfr. *Timeo*, 68 D. E qui Platone torna a ripeterlo nelle righe che subito seguono.

[442] Cfr. *Timeo*, 42 B-C.

[443] Si veda l'emblematica affermazione di Lachesi in *Repubblica*, X 617 D s.

[444] Si veda il mito finale del *Gorgia* e i miti del *Fedone*.

[445] Omero, *Odissea*, XIX 43.

[446] Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 432 s. nota come questo falso atteggiamento religioso sia in verità il fondamento della mentalità magica e religiosa; cfr. XI 933 A.

[447] Gli studiosi hanno rilevato una citazione di parole tipiche di Omero, *Iliade*, IX 500.

[448] Cfr. X 885 B.

[449] Cfr. sotto, XII 951 D s.; 961 A ss.

[450] La pena della prigione era scarsamente usata in Attica, e per lo più limitatamente ai casi di custodia degli inquisiti o dei condannati a morte. L'idea poi di un carcere di correzione era del tutto sconosciuta ed è probabilmente una importante innovazione di Platone, in linea con la sua concezione educativa della legge. Cfr. nota 178 e Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 441.

[451] Si veda in particolare VI 763 E - 764 C e nota 242.

[452] Si veda in particolare VI 760 B - 763 C e note 236 e 242.

[453] Cfr. sopra VI 759 C s.

[454] Probabilmente la dea Ecate.

[455] Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp.147 s. nota come la legislazione di Platone sugli schiavi affrancati sia molto più restrittiva che non quella ateniese, che pure è presa come modello. Il motivo di ciò è che Platone vuole scoraggiare ogni forma di immigrazione nella città per non turbare gli equilibri economici, demografici e politici fissati nella costituzione.

[456] Nella traduzione di questa che è una formula del linguaggio giuridico abbiamo seguito le indicazioni di Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 105 s.

[457] Al solistizio d'estate.

[458] Per i Greci il morbo sacro era l'epilessia. Cfr. *Timeo* 85 B.

[459] Cfr., sopra, nota 242.

[460] Cfr., in particolare, VI 763 C-E.

[461] Ricordiamo che il luogo in cui sorge la colonia a cui Platone dà le leggi era un tempo abitata dai Magneti, i quali migrarono verso l'Asia Minore, dove fondarono Magnesia; cfr. IV 704 A-C.

[462] Cfr., sopra, V 738 E ss. e note 198, 247, 248, 250.

[463] Sulla composizione e sulle attribuzioni di questo tribunale mancano indicazioni precise; cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 271 e nota 65.

[464] Cfr. a tal proposito Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, cap. LI. Appare certo che Platone, in questa materia si sia ispirato alla legislazione ateniese.

[465] Cfr., sopra, XI 917 E.

[466] Cfr., sopra, nota 242.

[467] Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 120 s., osserva che in molti aspetti del diritto di famiglia Platone ricalca i lineamenti della legislazione attica. Nel caso delle leggi di successione, però, Platone prende le distanze da questo modello, in quanto prevede la trasmissione integrale del lotto familiare ai figli designati, con notevoli limitazioni della libertà individuale.

[468] «Conosci te stesso». Si ricordi che questo motto è stato adottato da Socrate come cifra del proprio filosofare. Cfr. in particolare *Carmide*, 164 D - 165 E.

[469] Cfr. sull'espressione πολλὰ πολλῶν e sul modo in cui va resa Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 108-111.

[470] È questo del bene comune uno dei motivi dominanti della politica platonica, il fine stesso della legge: cfr. IV 714 C - 715 D; IX 875 A. Ricordiamo che la prevalenza del bene comune è fondata su motivazioni squisitamente metafisiche, ossia sulla ricerca della massima unità possibile, in quanto realizzazione al più alto grado del Principio dell'Uno. Cfr. V 739 C-E.

[471] Cfr., sopra, XI 924 C.

[472] Cfr. VII 788 E - 793 E.

[473] Cfr. IX 865 E; 872 D-E.

[474] L'espressione ἄλλην νομοθεσίαν significa qui la legge in quanto distinta dal proemio, appena sopra citato. Cfr. Saunders, *Notes on the Laws...*, p. 112.

[475] I pianeti e le realtà celesti.

[476] Gli dèi olimpici e della comune religione pagana.

[477] Fenice sedusse Clitia, concubina del padre Amintore, attirandosi le sue maledizioni; cfr. Omero, *Iliade*, 447 ss.

[478] Cfr. Euripide, *Ippolito*, 885 ss. Ippolito, ingiustamente incolpato dalla matrigna Fedra di averle usato violenza, è maledetto dal padre Teseo e paga con la morte queste maledizioni.

[479] Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 432 ss. e nota 120 ritiene curiosa questa sospensione di giudizio sulla magia, tanto più se viene accostata all'esplicita condanna di X 905 C - 907 D e *Repubblica*, II 364 B - 365 A.

[480] Cfr. VII 816 D ss.

[481] Cfr. VI 765 E ss.; VII 816 D s.

[482] Cfr., in particolare, nota 242.

[483] A proposito della legislazione testimoniale di Platone e dei suoi rapporti con la legge attica, cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, pp. 285 s.

[484] Dea simbolo della giustizia e dell'ordine divino. Cfr. *Protagora*, 58.

[485] Cfr. VI 767 C ss.

[486] Probabile riferimento ad Ermes, appena sopra citato.

[487] Cfr. Omero, *Iliade*, XVII 195 ss.; XVIII 82 ss.

[488] Posidone trasformò la ninfa Cenide, per sua richiesta, in un maschio guerriero invincibile. Per il suo successo in guerra fu scelto come re dei Lapiti; cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, XII 189 ss. e Omero, *Iliade*, I 264.

[489] In greco εὔθυνοι, cha alcuni traducono «eutinoi», tenendo conto che tale carica esisteva nella legislazione attica, ma con diverse attribuzioni. Costoro costituivano una specie di consiglio superiore della magistratura, con la possibilità di giudicare l'operato dei giudici (erano, quindi, «giudici dei giudici») e di raddrizzare i torti da loro eventualmente arrecati (εὐθύνω vuol dire appunto «raddrizzare»). Cfr. Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 221.

[490] Cfr. su questa nostra interpretazione del testo Saunders, *Notes on the Laws...*, p. 119.

[491] Sulla Pizia cfr., in particolare, *Apologia di Socrate*, nota 11 e *Fedro*, nota 68.

[492] Cfr. *Gorgia*, nota 93 e *Minosse*, 319 D.

[493] Cfr. l'elezione dei Custodi delle leggi in VI 752 B - 755 D.

[494] Cfr., sotto, XII 961 A.

[495] Cfr., sopra, XII 945 C.

[496] È questo il cosiddetto Consiglio notturno; cfr. XII 960 B - 963 A. Notiamo con Morrow, *Plato's Cretan City...*, p. 203 e nota 113, che i Custodi delle leggi, a differenza degli arconti di Atene avevano la possibilità di agire in gruppi diversi a seconda delle magistrature in cui entravano a far parte. Ad esempio, potevano riunirsi separatamente dagli altri i tre più vecchi (in XI 914 D; 932 B; o semplicemente «i più vecchi», in XI 929 E), oppure anche i cinque più giovani (cfr. XI 916 C). Potevano formare una commissione di dieci (cfr. VI 784 B; XI 929 E), o di dodici (cfr. IX 867 E), o di quindici (cfr. VIII 847 C). Avevano anche la possibilità di adunarsi in riunioni plenarie, tutti e trentasei. Solo in rare occasioni i Custodi agivano isolatamente, ad esempio, quando assolvevano alle funzioni di ispettori delle esequie (cfr. XII 959 D ss.). I dieci più anziani, poi, come qui si dice, erano membri di diritto del Consiglio notturno.

[497] Cfr., sopra, nota 242 e VI 763 E - 764 C.

[498] Si ricordi che «il giusto mezzo» è il concetto chiave di tutte le *Leggi*.

[499] Cfr. VI 767 C - 768 B.

[500] Cioè νόος.

[501] Cioè νόμος. Cfr. IV 714 A.

[502] È uno dei rari casi in cui i Custodi agivano isolatamente. Cfr. nota 495.

[503] Passo di assai difficile interpretazione, anche perché corrotto e ricostruibile in varie maniere. Quella che dà il significato più soddisfacente è proposta da Saunders, *Notes on the Laws...*, pp. 125 - 127, il quale, dopo aver scartato tutte le altre possibilità sostituisce il τῷ πυρί del Burnet (giudicato con buone ragioni una glossa) con τῷ ἀτράκτω. Il senso risulta, dunque, essere quello espresso nella traduzione, ma il lettore tenga conto che il testo greco si regge tutto su una serie di assonanze (Λάχεσις - ληχθέντων; Κλωθώ - κλωθέντων; Ἄθροπος - ἀμετάστροφον) che in italiano vanno perse.

[504] Cfr. XII 951 D ss.; X 908 A.

[505] In particolare in XII 951 D ss.

[506] È questo il tema centrale del *Protagora*, *passim*, nonché del *Menone*. Cfr. anche *Repubblica*, IV 427 D - 434 D.

[507] Cfr. VII 817 D ss.

[508] Come i Sofisti.

[509] È questa l'arte del filosofo dialettico e il concetto centrale delle Dottrine non scritte, ma con ampie allusioni negli scritti. Cfr., in particolare, *Repubblica*, VI e VII; *Fedro*, 265 C - 266 B; *Sofista*, 255 D-C; *Filebo*, 15 D. Cfr. anche Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, p. 468 e nota 60.

[510] Cfr. X 892 B - 896 C.

[511] Accenno ai Fisici e in particolare ad Anassagora, analogamente a quanto vien detto in *Fedone*, 97 B ss., anche se qui Platone calca la mano.

EPINOMIDE

[Consiglio notturno, Filosofo]

Se si dovesse togliere il numero dalla natura umana, non ci resterebbe più alcuna possibilità di conoscenza.

977 C

Chi ha acquisito la totalità di queste conoscenze, lo dichiaro davvero sommo sapiente e, un po' per gioco un po' seriamente mi sento di affermare che quando con la morte avrà suggellato il proprio destino – posto, com'è probabile, che dopo di essa continui ad esistere – non parteciperà più come ora della molteplicità della conoscenza sensibile, ma, in quanto condivide solo la dimensione dell'unità, da molteplice che era è reso uno.

992 B

Presentazione, traduzione e note di

Roberto Radice

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto dell'«Epinomide»

I. Quale scienza rende l'uomo sapiente [973 A - 976 C]

1. La ricerca sulla saggezza [973 A-B]
2. L'infelice condizione dell'uomo [973 B - 974 A]
3. Le difficoltà insite in questa ricerca [974 A-D]
4. Esame delle scienze che non danno sapienza [974 D - 976 C]

II. Le scienze matematiche [976 C - 978 B]

1. L'importanza della matematica [976 C-E]
2. La matematica è dono del cielo [976 E - 977 B]
3. La matematica è fondamento della virtù [977 B-D]
4. La matematica è fondamento delle arti e di ogni bene [977 D - 978 B]

III. Come è nata la scienza matematica [978 B - 979 D]

1. L'ordine celeste riduce ad unità la molteplicità [978 B - 979 B]
2. Ordine matematico e ordine morale [979 B-D]

IV. Le scienze cosmologiche e astronomiche [979 D - 989 D]

1. Bisogna correggere le false rappresentazioni degli dèi [979 D - 980 D]
2. Superiorità delle realtà spirituali su quelle materiali [980 D - 981 B]
3. Differenze fra gli esseri spirituali e quelli corporei [981 B-D]
4. I viventi terrestri [981 D]
5. Gli astri, esseri intelligenti dal corpo igneo [981 D - 983 C]
6. Necessità di superare la concezione materialistica degli astri [983 C-E]
7. Divinità degli astri [983 E - 984 B]
8. Gli esseri derivati dall'etere [984 B-C]
9. Gli esseri derivati dall'aria e dall'acqua [984 C]
10. Gerarchia degli esseri divini: dèi celesti e dèmoni eterei e aerei [984 C-E]
11. Caratteri dei dèmoni e loro funzione mediatrice fra l'uomo e gli dèi [984 E - 985 B]
12. I semidèi generati dall'acqua [985 B - 986 A]
13. I culto degli astri [986 A-D]
14. I movimenti astrali e il nome delle stelle [986 D - 987 D]
15. Il contributo dei Greci alle scoperte astronomiche [987 D - 988 B]
16. Confutazione della concezione materialistica degli astri [988 C-E]
17. Il fondamento religioso della sapienza [988 E - 989 D]

V. L'itinerario educativo dell'uomo sapiente [989 D - 992 C]

1. La grande importanza dell'astronomia [989 D - 990 C]
2. Il valore della matematica [990 C-D]
3. Funzione della geometria [990 D]
4. Importanza della stereometria [990 D - 991 B]
5. La dialettica, ossia la riduzione del molteplice all'uno [991 B - 992 B]

6. La beatitudine del sapiente oltre la morte [992 B-C]

VI. Conclusioni: la felicità è riservata ai pochi sapienti [992 C-E]

Personaggi, luogo d'azione e cronologia

Come il lettore può facilmente comprendere fin dalle prime battute del dialogo, e come del resto significa il nome stesso «Epinomide» – che vuol dire appunto «appendice alle *Leggi*» – questo dialogo deve intendersi alla stregua di un completamento e e di una continuazione delle *Leggi*, tanto è vero che nell'antichità fu spesso considerato come il tredicesimo libro di questo scritto. Cfr., a questo proposito, Nicomaco di Gerasa, *Introductio arithmetica*, I 3,5, dove si legge: «Platone, alla fine del tredicesimo libro delle *Leggi*, intitolato da certuni *Il filosofo*, perché egli vi esamina e analizza quali caratteri deve avere il vero filosofo,...».

Oltre che con questi titoli il nostro dialogo fu anche chiamato da Diogene Laerzio, III 60-61, col nome di *Consiglio notturno*, con evidenti riferimenti alla parte finale del XII libro delle *Leggi*.

Per tale motivo i personaggi, il tempo e il luogo di ambientazione sono i medesimi di quel dialogo (cfr., sopra, la *Presentazione* delle *Leggi*).

Autenticità del dialogo

Per quanto riguarda la sua autenticità, i primi dubbi furono sollevati da Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, III 37, il quale esplicitamente attribuiva quest'opera al discepolo e segretario di Platone, Filippo di Opunte; così, dopo Diogene, molti altri filosofi antichi tennero per buona questa attribuzione.

Pure oggi la maggior parte dei critici considera Filippo di Opunte autore dell'*Epinomide*, anche se comunemente si ritiene che egli abbia elaborato ed espresso un materiale genuinamente platonico ed accademico.

Quale scienza rende l'uomo sapiente

La ricerca sulla saggezza

[Steph., II, p. 973 A]

CLINIA[1] – Come avevamo convenuto[2], caro straniero, eccoci qui tutti puntuali, io, tu e il nostro Megillo[3] ben intenzionati a sviscerare il tema della saggezza, e precisamente come debba affrontarsi col ragionamento ciò che noi riteniamo essere quella tale condizione dell'uomo, la quale, una volta intellettualmente concepita, permetta di essere meglio predisposti – s'intende nei limiti delle possibilità umane – nei confronti della saggezza. *[B]*

Per tutto il resto, infatti, pensiamo di aver ormai esaurito l'argomento della istituzione delle leggi. Ma l'obiettivo principale e il discorso più importante – ovvero, per quale scienza un uomo possa essere sapiente – non lo abbiamo ancora raggiunto e affrontato; ed è appunto questo che ora dobbiamo impegnarci a non tralasciare. In caso contrario il progetto di far chiarezza su tutto, dall'inizio alla fine, sul quale ci siamo buttati rimarrebbe incompiuto.

L'infelice condizione dell'uomo

ATENIESE – Ben detto, caro Clinia! Tuttavia ho paura che ti toccherà ascoltare un discorso fuori dall'ordinario; o meglio, per un certo verso fuori dall'ordinario, per un altro no. *[C]*

Molti che la vita l'han vissuta davvero ripetono sempre lo stesso discorso, ossia che non è possibile per l'uomo essere felice e sereno. Dunque, vienimi dietro e guarda se, a tuo avviso, anch'io, al pari di loro tratto come si deve tale tema.

Io affermo che tranne rare eccezioni, non sia possibile per gli uomini essere sereni e felici nei limiti di questa vita terrena. Resta però la beata speranza che, una volta morti, ci tocchino tutti quei beni, per ottenere i quali su questa terra abbiamo cercato di vivere quanto meglio è possibile e al momento della morte *[D]* di finire in un modo ugualmente degno. Con ciò non dico niente di originale, ma quello che tutti, Greci e barbari, in un certo qual modo riconoscono, come fin dal primo momento l'esistenza sia dolorosa per ogni essere vivente.

All'inizio uno vive la condizione di feto, poi il trauma della nascita, quindi ancora l'allevamento e l'educazione, e tutto ciò, a detta di tutti, avviene *[974 A]* a prezzo di innumerevoli sofferenze. E, pur non volendo contare le grandi sciagure, ma attenendosi a quella che uno stimerebbe un'esistenza normale, ci resterebbe solamente un breve spazio di tempo, solo un momento di respiro, che si colloca press'a poco nel mezzo della vita umana. Subito dopo, però, sopraggiunge la vecchiaia, la quale, a chiunque faccia un bilancio della sua vita, e non sia per caso completamente regredito allo stadio infantile, toglie ogni desiderio di vivere un'altra volta.

Le difficoltà insite in questa ricerca

Ma che prova posso addurre di questo? Il fatto che quello che noi ora cerchiamo alla luce del ragionamento, è della stassa natura. *[B]* In effetti, noi vogliamo scoprire il modo per diventare sapienti, come se ciò fosse alla portata di ciascuno di noi. Solo che questa possibilità si ritrae da noi fuggendo non appena uno si avvicina ad una qualche forma di conoscenza,

sia che si tratti delle cosiddette arti o attività intellettuali, oppure, similmente, di ciò che riteniamo scienze, ma che in verità, in nessun caso sono degne del nome di sapienza[4]: s'intende, di sapienza dei fatti umani. In tal modo l'anima, pur con tutta la sua fiduciosa attesa e con quella *[C]* capacità di anticipare il futuro, che è il modo con cui, per un certo qual istinto naturale possiede la sapienza, è assolutamente incapace di trovarne l'essenza, l'occasione e i caratteri. E non è forse vero che questo aspetto ci salta all'occhio proprio nelle difficoltà della nostra ricerca sulla sapienza, quando esse, ad un certo punto, in ciascuno di noi – per lo meno in quelli che sono in grado di sottoporre a serio esame se stessi e gli altri secondo ogni coerente argomentazione esposta in tutte le sue possibili formulazioni – prendono il sopravvento sulla speranza? Siamo o non siamo d'accordo su ciò?

CLINIA – Caro ospite, potremmo essere d'accordo nello sperare *[D]* che, grazie a te e col tempo, prima o poi si riesca a farci su ciò un'opinione non troppo distante dal vero.

Esame delle scienze che non danno sapienza

ATENIESE – Il primo passo consiste nel prendere in considerazione le altre cosiddette scienze, le quali, in ogni caso, non hanno il potere di rendere sapiente chi le impara o le possiede. Queste, dunque, vanno tolte di mezzo, per cercare di far emergere quelle che sono necessarie al nostro scopo, e una volta fatte emergere, per tentare di apprenderle[5].

Innanzi tutto, fra le conoscenze di prima necessità per l'uomo, noi ne individuiamo alcune *[E]* che pur essendo pressoché indispensabili e fondamentali, solo nell'antichità hanno dato a chi le apprese reputazione di uomo sapiente. Oggi, invece, non conferirebbero a nessuno una tal fama, *[975 A]* ed anzi a far sfoggio di esse chiunque si tirerebbe addosso l'esecrazione generale. Ed eccole queste scienze, che ogni concorrente alla fama di uomo perfetto evita, per dedicarsi all'acquisto e all'esercizio della saggezza.

La prima scienza è quella <che corresse> l'abitudine che avevano gli esseri viventi a mangiarsi fra di loro, vietandoci assolutamente, come racconta il mito, di cibarci di certuni, e invece fissando per legge la possibilità di nutrirci di altri[6]. E ammettiamo pure che i nostri antichi progenitori sian stati benevoli con noi – e siccome lo furono davvero, questi *[B]* di cui stiamo parlando siano i primi ad avere il nostro omaggio –, tuttavia resta il fatto che la produzione di farina d'orzo e di frumento e di un regime alimentare sano e buono non riuscirà mai a fare di un uomo un perfetto sapiente, perché il fatto stesso che si parli di una produzione <materiale> creerebbe disprezzo per quanto viene prodotto.

Quasi lo stesso discorso va fatto per l'agricoltura a qualsiasi terreno si applichi; infatti, secondo l'opinione di noi tutti, la lavorazione della terra non avviene per arte umana, ma è un'acquisizione naturale, dono di un dio[7].

E così la strutturazione degli edifici, tutta l'architettura nel suo insieme, *[C]* l'artigianato d'ogni genere di suppellettili, l'arte fabbrile, la tecnica industriale per produrre gli strumenti dei muratori, degli scultori, dei tessitori. Insomma l'arte di costruire ciascun tipo di strumento, comporterà indubbiamente un certo qual vantaggio per la società, ma non ha nulla da dire in fatto di virtù.

Ma neppure la caccia con tutte le sue numerose e specifiche tecniche,

potrebbe produrre nobiltà d'animo e insieme sapienza[8].

Così dicasi per la mantica, e, complessivamente, per l'interpretazione dei responsi, perché in questi casi quel che si conosce, posto pure che sia vero, lo si conosce solo perché ci vien detto e non perché lo si sia appreso[9].

Ora, poiché constatiamo che il possesso dei beni necessari *[D]* lo si conquista per mezzo della tecnica, ma che nessuna tecnica fa sapiente un uomo, oltre a ciò non resterebbe che una specie di gioco da ragazzi, per lo più una sorta di imitazione, ma nulla di serio. Chi imita, infatti, si serve di molti strumenti e spesso anche del proprio corpo in atteggiamenti non del tutto decorosi: parlo della recitazione e di tutte le altre forme artistiche di cui è madre la pittura con le sue molte e variopinte riproduzioni a umido o a secco. In ogni caso, l'attività mimetica non è in grado di fare nessuno sapiente, neppure chi la pratica col più grande impegno[10]. *[E]*

Dopo aver toccato questi argomenti, resta da trattare di un gran numero di scoperte utili a molteplici livelli.

La più importante di queste e la più grande è chiamata arte bellica, o tecnica della strategia[11]. Questa, assai apprezzata per la sua utilità, richiede doti naturali in gran numero ed è dovuta più ad un istintivo coraggio che non alla sapienza. *[976 A]*

La scienza che va sotto il nome di medicina pone rimedio a quei mali stagionali dovuti al freddo e al caldo eccessivi e ad altri eventi del genere che indeboliscono la natura degli esseri viventi[12]. E tuttavia nessuna di queste scienze s'è guadagnata la fama d'essere la via per la sapienza più autentica, perché, effettivamente, si muovono a tentoni, senza metodo, e sulla base delle opinioni.

Non potremo neppure negare che anche i nocchieri e i marinai sono di aiuto[13], ma nessuno pensi di metterci a tacere venendo a dire che uno di costoro è l'uomo sapiente: così, infatti, non saprebbero spiegarci quale sia l'origine della violenza o *[B]* del favore dei venti: e questo sì che sarebbe un vero guadagno per la tecnica della navigazione nel suo complesso.

E neppure possono ritenersi sapienti gli avvocati che fanno i difensori nei processi grazie alla forza della loro parola, perché questi tengono conto solo della tradizione e dei movimenti di opinione e di costume, e sono completamente fuori strada rispetto al vero essere della giustizia[14].

C'è ancora una strana attitudine che è in fama di sapienza. Tuttavia, quando si pensa alla facilità con cui uno assimila quello che impara *[C]*, alla sicurezza con cui memorizza un gran numero di nozioni, nonché al fatto che, caso per caso, uno è in grado di riportare alla memoria quello che serve e che è bene realizzare, per attuarlo in men che non si dica, allora converrebbe che i più chiamassero siffatta facoltà natura, piuttosto che sapienza. E ci sarà chi presenta tutto ciò come natura, altri come sapienza, altri ancora come innata finezza di ingegno, ma nessuno che abbia buon senso oserebbe chiamarlo autentica sapienza[15].

Le scienze matematiche

L'importanza della matematica

E tuttavia, dovremo pur mettere in luce questa data scienza, grazie alla quale uno diventa davvero sapiente e non si limita ad apparire tale! Vediamola, dunque.

Quello a cui mettiamo mano non è certo un tema facile, *[D]* perché si tratta di scoprire, oltre ai generi detti, un altro genere di sapienza che sia tale nel vero senso della parola, ossia che non riduca chi l'esercita alla stregua

di un vile operaio, ma che abbia l'effetto di renderlo cittadino virtuoso e sapiente e nello stesso tempo equilibrato e in sintonia con le leggi <qualunque ruolo abbia> nello Stato, vuoi che sia comandante, vuoi che sia suddito dello Stato. E allora vediamo quale sia la fondamentale scienza che, sola fra quelle oggi diffuse, se venisse a mancare alla natura umana o non ne venisse in soccorso, renderebbe l'uomo il più insulso e dissennato essere vivente. *[E]* Questo aspetto, per lo meno, non è difficile da cogliere.

A dire il vero, se si passassero in rassegna una per una le varie scienze si scoprirebbe che l'effetto di cui si parlava è causato da quella disciplina che ha dato all'umanità intera il numero.

La matematica è dono del cielo

È, a mio parere, merito di un dio, più che del caso questo dono che ci ha fruttato la salvezza. *[977 A]*

Devo ora precisare qual è a mio avviso questo dio; un dio per un verso strano e per un altro no[16]. Infatti, come potremmo non ritenere che la causa di ogni nostro bene non sia anche responsabile del più grande di tutti, ossia della sagezza? E sapete qual è, Megillo e Clinia, il dio di cui parlo con tanta riverenza?

È senz'altro il cielo, al quale è assolutamente doveroso, come del resto fanno tutti gli altri dèmoni e dèi, rendere omaggio ed elevare speciali preghiere.

Ora, non c'è dubbio che egli sia stato per noi dispensatore di ogni altra grazia, ma noi sosteniamo che, oltre a questo, egli ci abbia anche fatto dono del numero e ancora sia disposto a donarlo, *[B]* purché uno voglia seguirlo. In tal caso, infatti, andando a contemplarlo col giusto atteggiamento (e lo si chiami pure come più aggrada, col nome di Cosmo, o Olimpo, o Cielo!), se ne seguano le molteplici manifestazioni e si veda come, imponendo agli astri che tiene in sé raccolti tutti i possibili moti di rivoluzione, metta a disposizione di ognuno l'avvicendarsi delle stagioni e i mezzi di sostentamento, e, come noi appunto diciamo, anche tutte le forme del sapere, ivi compresa la scienza del numero, e ogni altro beneficio.

Ma il bene più grande consiste nel ripercorrere, una volta accettato dal dio il dono del numero, l'intero sviluppo del movimento del cielo[17].

La matematica è fondamento della virtù

Inoltre, per fare un passo indietro nel nostro discorso, *[C]* ricordiamoci quello che assai bene avevamo compreso, ossia che se si dovesse togliere il numero dalla natura umana, non ci resterebbe più alcuna possibilità di conoscenza[18]. Infatti, da un lato, l'anima di un tal vivente, quando fosse privata della facoltà del calcolo non potrebbe più accogliere la virtù nella sua interezza; dall'altro la natura che non riconoscesse il due e il tre, il dispari e il pari, insomma che ignorasse del tutto la legge del numero, non avrebbe in nessun caso la possibilità di render conto delle realtà di cui si ridurrebbe ad avere solo sensazioni e ricordi.

In tali condizioni non le sarebbero precluse *[D]* le altre virtù del coraggio e della temperanza, ma priva com'è della vera ragione non potrebbe mai divenir sapiente.

E chi non possiede la sapienza, che costituisce la parte più importante di tutta la virtù, non potendo essere pienamente virtuoso, non riesce neppure ad essere felice. Ecco perché è assolutamente necessario che il numero sia posto come fondamento; ma per far ciò, fatalmente, il discorso va oltre i limiti in cui fino a questo punto si era tenuto.

La matematica è fondamento delle arti e di ogni bene

Ora però è giunto il momento di dire che tutto il ragionamento fatto in precedenza sulle arti, che pure lasciava sussistere ciascuna *[E]* di esse, in nessun caso si reggerebbe, ed anzi crollerebbe totalmente, in assenza della matematica.

A guardare le arti, può darsi che uno si faccia l'idea che il numero serve all'uomo solo per cose di poco conto (tuttavia, anche queste hanno il loro valore!). E anche se si considerasse la parte mortale e divina del mondo del divenire – e in ciò si vedrebbe davvero il significato religioso e il valore del numero –, *[978 A]* non tutti potrebbero riconoscere di quali effetti la scienza generale del numero può essere causa per noi (eppure anche per quanto concerne la musica nel suo complesso c'è chiaramente bisogno di movimenti e suoni conformi alla legge del numero!). Ma l'aspetto più straordinario, e degno di nota, è che il numero è causa di tutti i beni, ma di nessun male, come non è difficile riconoscere. Difatti, chi vuol giungere felice alla morte deve ben riconoscere che ogni movimento privo di ragione, di ordine, di struttura, di ritmo e di proporzione, *[B]* insomma tutto ciò che ha qualcosa a che fare col vizio, manca completamente del numero. E d'altra parte non c'è nessuno che, senza conoscenza del giusto, del bello e del buono, e di tutti gli altri valori, ma solo avendo di essi una retta opinione, potrebbe usare il numero per convincere sul serio sé e gli altri[19].

Come è nata la scienza matematica

L'ordine celeste riduce ad unità la molteplicità

Passiamo ora a considerare quest'altro punto specifico, cioè come abbiamo imparato a numerare.

Orsù, per quale via è sorto il concetto dell'uno e del due in noi uomini che fra tutti i viventi *[C]* siamo i soli ad avere tali cognizioni? Molti altri animali non godono di quella predisposizione naturale a imparare dal proprio padre a far di conto; a noi, invece, il dio infuse, per prima cosa, proprio la capacità di capire quel che ci vien spiegato, e solo dopo incominciò a insegnarci, e continua tuttora a farlo.

Ora, esiste forse spettacolo più bello di quello del giorno? Poi viene lo spettacolo della notte che, da parte sua, offre tutt'altra visione. *[D]* E siccome il cielo nel suo ciclico rinnovarsi non cessa di far seguire infinite notti a infiniti giorni, non smette neppure di mostrare agli uomini l'uno e il due, finché anche l'uomo più tardo non apprenda i rudimenti del calcolo; e del resto, anche il tre e il quattro e molti altri numeri ciascuno di noi può apprenderli dall'osservazione di questi fenomeni.

Ma di questa pluralità dio fece un'unità allorché creò la luna, la quale, talvolta diminuendo, tal altra aumentando le sue dimensioni, traccia, *[E]* finché è visibile, un altro tipo di giorno, che dura quindici giorni e altrettante notti. E questo moto di rivoluzione, se si ha l'accortezza di fare un'unità del suo intero ciclo, oserei dire che è tale da essere compreso anche dal meno intelligente dei viventi, a cui dio abbia fatto dono della naturale capacità di apprendere.

Pertanto, entro questi limiti e a siffatte condizioni ogni essere vivente che ne abbia capacità ha imparato assai facilmente a contare, *[979 A]* guardando a ciò che è in sé unitario. Dunque, oltre che per altri scopi più importanti, dio creò la luna anche per far sì che tutti i numeri fossero concepiti sempre in rapporto l'uno con l'altro, e la fece, come s'è detto,

col suo crescere e calare per costituire i mesi in anni, in modo tale che per questa felice coincidenza fosse possibile fin dall'inizio cogliere unitariamente le relazioni reciproche fra i numeri.

Ecco il motivo per cui abbiamo a nostra disposizione i frutti e una terra fertile, al punto che il cibo non manca per nessuno dei viventi, a condizione che le piogge e i venti non vengano fuori tempo e fuori misura.

Ordine matematico e ordine morale

Ma se, *[B]* nonostante ciò, qualcosa prendesse una brutta piega, non s'ha da incolpare la natura divina, ma quella umana, perché nel vivere non mantiene una condotta conforme a giustizia[20].

Nella nostra ricerca sulle leggi è risultato chiaramente che per l'uomo, in relazione ad ogni altra attività, non è poi così difficile conoscere quale sia il meglio per sé: e anzi ognuno sarebbe in grado di praticare e di fare quanto s'è detto, se solo conoscesse la natura di ciò che può essere utile o del suo contrario. Ci sembrava pure, e ancora siamo dello stesso parere, *[C]* che tutte le altre arti non presentassero eccessive difficoltà, e che invece, fatalmente, fosse assai difficile quel certo modo d'essere che fa diventare gli uomini onesti. Tutti gli altri beni, come si dice, sono a portata di mano e facili da acquistare: ad esempio l'ammontare di una certa fortuna, quanta ne convenga e quanta no, oppure le qualità del corpo, quali siano adatte e quali no.

A proposito dell'anima, però, pure se tutti sono d'accordo sul fatto che dev'essere buona, sul modo in cui debba esserlo – ossia giusta, temperante e coraggiosa – e anche sul fatto che dev'essere sapiente, quando poi si passi a precisare di quale sapienza si tratti, come sopra *[D]* abbiamo illustrato, non ce n'è uno fra tutti gli uomini che si trovi, almeno su qualche punto, d'accordo con gli altri.

Orbene, oltre ai tipi di sapienza sopra illustrati, ne abbiamo scoperto un altro non certo trascurabile ai fini della nostra ricerca: risulta infatti sapiente colui che è in possesso di quelle nozioni di cui abbiamo parlato. Resta però da verificare se sia davvero sapiente e virtuoso chi è esperto in tale materia.

Le scienze cosmologiche e astronomiche

Bisogna correggere le false rappresentazioni degli dèi

CLINIA – Straniero, certo non ti sbagliavi quando promettevi di dire cose di rilievo su argomenti di rilievo. *[E]*

ATENIESE – Certo, Clinia, non sono temi da nulla, questi; ma la cosa essenziale è sapere se essi siano in tutto e per tutto conformi a verità.

CLINIA – D'accordo, straniero; ma ciò non ti trattenga dal dirci quel che devi.

ATENIESE – Certo, ma non trattenga neppur voi dall'ascoltarmi.

CLINIA – Sarà così; te lo assicuro a nome di tutti e due. *[980 A]*

ATENIESE – Va bene. Tanto per incominciare, direi che dobbiamo cercare di afferrare sotto un'unica denominazione quella che a parer nostro è la sapienza; oppure, in via subordinata se proprio non ci riuscisse questa impresa, dovremmo cercar di comprendere quali e quante sono le forme del sapere che uno deve acquisire per essere sapiente, almeno stando al senso del nostro discorso.

CLINIA – Parla pure.

ATENIESE – Allora, dopo una tale ricerca non ci sarà nulla da rimproverare a quel legislatore che a parole rappresenti gli dèi in forme più belle

e più degne di quelle prima di lui descritte, che goda di questa sua attività come di un bel gioco, dando onore *[B]* agli dèi, venerandoli con inni in letizia di cuore, e che così disposto passi la sua vita.

CLINIA – Parli come si deve, straniero. Almeno fosse questo il fine delle tue leggi e ti sia concesso di rendere serenamente omaggio agli dèi e così, vivendo la vita più pura, di incontrare la morte più bella e nobile!

ATENIESE – Che dobbiamo dire, o Clinia?

Riterremo giusto onorare in sommo grado gli dèi con inni, rivolgerci a loro con le preghiere più belle perché ci ispirino i pensieri più elevati sul loro conto? Va bene così o suggerisci qualche altra cosa? *[C]*

CLINIA – Come dici tu va a meraviglia. E dunque, uomo divino, prega devotamente le divinità ed esponi il tuo bel discorso che riguarda gli dèi e le dee.

ATENIESE – E così sia, se lo stesso dio si farà nostra guida. Non resta, a tal punto, che rivolgergli una preghiera, tutti assieme.

CLINIA – Suvvia, ora parla!

ATENIESE – In primo luogo, date le infelici rappresentazioni dei nostri predecessori, bisogna proprio, a quanto sembra, che faccia qualcosa per rendere migliori i racconti della genesi degli dèi e dei viventi, sulla linea dei criteri espressi prima, ossia riprendendo le fila *[D]* di quelle argomentazioni dirette contro gli empi in cui sostenevo che ci sono dèi che sovrintendono ad ogni aspetto della realtà, grande o piccolo che sia, e che, per quanto concerne gli atti di giustizia sono assolutamente incorruttibili. (Ve ne ricordate, Clinia? Lo dovreste, dal momento che avevate preso anche degli appunti).

D'altra parte le cose dette allora sono assolutamente vere[21].

Superiorità delle realtà spirituali su quelle materiali

Di tali cose, invero, il punto essenziale era che tutta l'anima è nata prima del corpo nel suo complesso (Vi rammentate di questo punto, non è vero?) e che la realtà migliore, più originaria e più simile al dio *[E]* è da credere che sia antecedente a ciò che è inferiore, più giovane, e più vile, come in generale chi comanda vien prima di chi obbedisce, e ancor più chi muove di chi è mosso. Dunque, accettiamo per vero il fatto che l'anima sia una realtà più originaria del corpo[22]. *[981 A]* Però, se le cose stanno in questo modo, segue che per noi il principio di ciò che è principio di generazione, assai verosimilmente, sarà ancor più primitivo, talché dovremo ammettere anche che il principio del principio è la realtà più alta che esiste.

Ma intanto, con questo trattare della genesi degli dèi, abbiamo raggiunto direttamente l'apice della sapienza.

CLINIA – E così sia quel che si è detto, per quanto ci è dato di capire.

ATENIESE – Suvvia, non affermiamo nel modo più esatto e corrispondente alla natura dei fatti che una creatura può dirsi essere vivente quando si verifica l'unione di un'anima e di un corpo a generare un'unica forma?

CLINIA – Giusto *[B]*

Differenze fra gli esseri spirituali e quelli corporei

ATENIESE – Bisogna però trattare con metodo razionale anche dei cinque solidi[23], a partire dai quali si possono costruire le figure più belle e più perfette. Tutto l'altro genere di realtà invece è di un solo tipo. Effettivamente, null'altro può esistere senza un corpo e senza in alcun modo avere colore, se non la specie delle anime, certamente la più divina di tutte. Ed è

proprio a questa specie e a nessun'altra che spetta il compito di plasmare e di dare forma, *[C]* mentre a quello che chiamiamo corpo tocca d'essere plasmato, generato e di assumere forma visibile.

All'altra specie si addice – torniamo a dirlo perché non è tesi che basti affermarla una sola volta – l'invisibilità, l'intelligenza e l'intelligibilità, ed è inoltre dotata di memoria e della capacità di riconoscere per via di calcolo l'alternarsi del pari e del dispari.

Dato che i corpi sono cinque, bisogna dire che essi sono il fuoco e l'acqua, terza nell'ordine l'aria, quarta la terra, e quinto l'etere[24]. A seconda che prevalga l'uno o l'altro si costituiscono i singoli animali d'ogni razza e specie. In questo senso bisogna analizzare il problema, trattando elemento per elemento. *[D]*

I viventi terrestri

Per prima cosa poniamo come unitario l'elemento terrestre con tutti gli uomini, tutti gli animali dotati di piedi o privi, quelli deambulanti e quelli fissi, tenuti da radici. Bisogna credere che l'unità di questo tipo di esseri dipende dal fatto che, per quanto tutti siano composti di ogni genere di elemento, prevale in essi la terra e il carattere naturale della stabilità[25].

Gli astri, esseri intelligenti dal corpo igneo

Come seconda bisogna porre un'altra classe di animali generati e visibili. In essa è prevalente il fuoco, ma, non mancano neppure la terra, *[E]* l'aria e tracce di ogni altro elemento: bisogna dire che da tutto ciò si generano animali visibili d'ogni tipo.

Oltre a questo dobbiamo pensare che anche i corpi celesti sono specie viventi, ed anzi si può dire che nel loro insieme costituiscano il genere divino degli astri, a cui è toccato il corpo più bello e l'anima più felice e perfetta. Riterrei che a tali esseri non possa attribuirsi che uno di questi due destini: *[982 A]* o ciascuno di essi è incorruttibile e immortale ed è quindi senza possibilità d'equivoco assolutamente divino, oppure ha una esistenza lunga quanto basta alle sue aspettative, di modo che nessuno potrebbe desiderare di averne di più.

Riflettiamo innanzi tutto su quello che stiamo dicendo. Queste sono due specie di esseri viventi – ribadisco, di esseri viventi – ambedue visibili; l'una a quanto sembra, è tutta fatta di fuoco, l'altra di terra; e mentre quest'ultima specie si agita disordinatamente, l'altra, quella di fuoco, si muove secondo un ordine rigoroso. Orbene, ciò che si muove senza un ordine preciso – come *[B]* per lo più avviene per gli animali che ci circondano – va ritenuto privo di ragione; invece, il fatto di muoversi nel cielo e secondo un moto regolare deve considerarsi come una prova inconfutabile della presenza di una forma di intelligenza, perché l'essere costantemente animati dallo stesso moto e dalla stessa velocità, l'essere sottoposti sempre alle medesime forze ed esercitare i medesimi influssi, basta a dimostrare che c'è una vita improntata a ragione.

D'altra parte, il tipo di necessità che compete all'anima fornita di intelletto è fra tutti il più importante – in quanto l'anima impone le sue norme e comanda senza essere comandata – e pure assolutamente ineluttabile, a condizione però che essa *[C]* prenda le decisioni migliori in armonia con la migliore intelligenza.

Si ha così, per quel che concerne l'attività intellettuale, una perfezione con la quale nemmeno l'acciaio potrebbe competere quanto a forza e saldezza, tant'è vero che anche le tre Moire garantiscono e assicurano la

perfetta realizzazione delle decisioni di ogni singola divinità, quando esse sian prese nel migliore dei modi.

Per gli uomini, dunque, avrebbe dovuto essere prova certa del fatto che gli astri e le loro rivoluzioni sono retti da intelligenza, la constatazione che essi hanno sempre un comportamento regolare e che percorrono un tragitto prefissato fin dalla notte dei tempi, per un periodo straordinariamente lungo, *[D]* senza deviare né verso il basso né verso l'alto, e senza mutare in un senso o nell'altro il loro modo d'agire, sì da vagare impazziti uscendo dall'orbita.

Eppure, da molti di noi questa circostanza è stata interpretata in modo esattamente opposto: ciò che fa sempre le stesse cose nel medesimo modo non può avere un'anima. Così avvenne che la maggioranza si mettesse al seguito di questi dissennati, ritenendo il genere umano dotato di vita e di ragione solo perché si muove <variamente>, e quello divino privo di ragione perché è animato da un moto sempre identico. Eppure l'uomo *[E]* facendo una scelta più bella, più nobile e anche più apprezzabile, avrebbe dovuto capire la necessità di attribuire intelligenza a ciò che agisce sempre con regolarità, nel medesimo modo e senso; e cioè alla natura degli astri, che è la più bella a vedersi, e che produce quanto serve a tutti i viventi, in una danza che, quanto ad andamenti e movenze supera largamente in eleganza e grazia tutte le altre danze.

E ora che a lume di ragione *[983 A]* abbiamo affermato che gli astri sono animati, cerchiamo in primo luogo di dedurre la loro grandezza.

Non c'è dubbio: gli astri non sono così piccoli come sembrano, anzi le dimensioni di ciascuno di essi sono straordinarie. Si può essere sicuri di ciò, perché ci sono prove sufficienti a dimostrarlo. Ad esempio, è lecito ritenere con una certa esattezza che la massa del sole sia più grande di quella della terra, e che quindi anche tutti i corpi celesti in movimento devono essere di una grandezza eccezionale.

Immaginiamo ora in che modo una natura potrebbe trascinare una massa così grande in un moto di rivoluzione regolare e senza fine che dura ancor oggi. *[B]* Ebbene, io dico che solo un dio potrebbe esserne la causa e che nessun altro mai ne avrebbe la forza. In verità, come si è dimostrato, nulla può essere animato da un'altra realtà che non sia un dio, e siccome dio ha questo potere, per lui è stato semplicissimo dar vita a tutto un corpo nella interezza della sua massa e poi metterlo in movimento nel modo che, a suo giudizio, era il migliore.

Ora, a proposito di tutti questi corpi non ci resta da trarre che quest'unica conclusione corretta: non è possibile che la terra, *[C]* il cielo, e gli astri al gran completo con tutta la loro massa, non abbiano a loro sostegno, o anche al proprio interno, un'anima, che di anno in anno li faccia muovere con tale precisione, mese dopo mese, giorno dopo giorno e che permetta ad essi di produrre, a vantaggio di tutti noi, ogni genere di bene.

Necessità di superare la concezione materialistica degli astri

Bisogna poi che l'uomo, per quanto sia un essere di limitate capacità, non parli a vanvera, ma abbia almeno l'aria di parlare con rigore. E se qualcuno sostiene che le cause motrici di tali corpi sono delle forze dinamiche o certe nature o qualcosa del genere, non fa certo mostra di chiarezza. Così anche noi *[D]* dobbiamo assolutamente riprendere la tesi di prima, per vedere se quel discorso aveva una logica, o se era del tutto infondato allorché sosteneva che in primo luogo

ci sono due specie di esseri, l'anima e il corpo, e molti individui appartenenti all'una e all'altra, tutti diversi fra loro e quelli dell'una specie diversi da quelli dell'altra; in secondo luogo che non esiste una terza specie diversa da queste e che, per qualche aspetto, le accomuni; e, da ultimo, che l'anima è di natura superiore al corpo.

Stabiliremo, allora, che l'anima è dotata di ragione, e il corpo ne è privo; che la prima è destinata a comandare, il secondo ad essere comandato; che l'una è causa di tutti gli effetti, l'altro di nessuno. A queste condizioni, *[E]* l'affermazione che i fenomeni celesti dipendono da un'altra causa e che pertanto non sono il risultato dell'azione di un'anima e di un corpo, è una pura sciocchezza priva di qualsiasi fondamento logico.

Divinità degli astri

Se, dunque, le nostre argomentazioni su tutti questi argomenti vogliono imporsi, e se si vuol mostrare con sicurezza che questi esseri nella loro totalità sono divini, allora delle due l'una: o li si celebrano come dèi a pieno titolo, *[984 A]* oppure li si considerano come immagini e simulacri divini, costruiti dagli stessi dèi; e gli dèi non sono certo artefici privi di ragione e di scarso valore.

Allora, come già si è detto, noi non possiamo che porre l'uno o l'altro caso e semmai onorare queste che abbiamo supposto essere immagini più di ogni altra. E del resto, quali simulacri potrebbero essere più belli, più comuni a tutti gli uomini, meglio collocati in luoghi elevati, eccelsi per purezza, distinzione, e per *[B]* pienezza di vita, di questi che possiedono totalmente siffatti caratteri?

Gli esseri derivati dall'etere

Ed ora, sul tema degli dèi cerchiamo di chiarire un altro punto. Prese in considerazione le due specie di viventi visibili, e detta l'una immortale e l'altra, quella fatta di terra, assolutamente mortale, bisogna sforzarsi di parlare nel modo più chiaro, attenendosi all'opinione più verosimile dei tre elementi che stanno in mezzo ai cinque e che si collocano fra queste due specie. Ebbene, l'etere va collocato dopo il fuoco. Noi supponiamo che da esso l'anima plasmi viventi che hanno caratteri *[C]* non dissimili da quelli degli altri generi, solo che hanno in maggior misura della natura dell'etere, e in minore di quella di tutti gli altri elementi, così da assicurare il legame universale.

Gli esseri derivati dall'aria e dall'acqua

Dopo aver plasmato dall'etere, l'anima forma dall'aria un altro genere di animali, e poi, in terzo luogo, ne forma dall'acqua. In seguito, portata a termine la costituzione di tutti questi esseri animati, l'anima verosimilmente ne riempì il cielo intero, usando di tutti essi secondo le possibilità di ognuno, in modo tale da completare la genesi delle specie dotate di vita: quella della seconda, della terza, della quarta e della quinta classe di viventi, *[D]* a partire dalla generazione degli dèi visibili fino a quella di noi uomini.

Gerarchia degli esseri divini: dèi celesti e dèmoni eterei e aerei

Quanto agli dèi – Zeus, Era e tutti gli altri –, ognuno li disponga come meglio crede purché fissi la stessa nostra legge e non alteri il contenuto di questo ragionamento.

Quanto agli dèi visibili, i più grandi, i più degni di onore e anche quelli che han la vista più acuta per penetrare ogni cosa, sono, per la loro natura, gli astri che vanno collocati al primo posto, insieme a quegli altri esseri che sono al loro seguito e di cui abbiamo

percezione.

Dopo di questi, a un livello inferiore, *[E]* viene la stirpe aerea dei dèmoni la quale, occupando il terzo posto, quello intermedio, ha la funzione di interprete, e per questo va onorata con preghiere in ringraziamento della sua benevola opera di intercessione.

Queste due classi di viventi – quelli fatti di etere e, al di sotto, quelli fatti di aria – sono, sia l'una che l'altra, completamente trasparenti alla nostra vista, tant'è vero che pur essendo a noi vicinissimi non ci appaiono per nulla.

Caratteri dei dèmoni e loro funzione mediatrice fra l'uomo e gli dèi

Tali esseri, comunque, possiedono *[985 A]* una mente eccelsa, costituiscono una razza che impara facilmente e ha ottima memoria. Diciamo pure che conoscono tutto quello che ci passa per la testa, ed hanno una particolare predilezione per chi di noi è moralmente buono e bello e una viva avversione per il malvagio. In effetti i dèmoni partecipano del dolore, a differenza degli dèi che, avendo in sé la perfezione della natura divina, sono assolutamente estranei a tutti questi sentimenti, al dolore e al piacere, e sono invece onniscienti e onnisapienti. *[B]* Ora, siccome il cielo è pieno di esseri animati, i dèmoni fanno da interpreti l'uno con l'altro, con tutti gli dèi superiori, e con ogni altro essere, potendo essi con lieve sforzo passare dalla terra ad ogni regione del cielo, grazie alla posizione intermedia che occupano fra i viventi.

I semidèi generati dall'acqua

Quanto alla quinta classe dei viventi, quella generata dall'acqua, non sbaglieremmo a rappresentarcela come di natura semidivina, e questo perché talora la si riesce a vedere, tal altra si nasconde e scompare del tutto alla vista, lasciandoci sbalorditi con le sue vaghe apparizioni. *[C]*

Dunque, sono di cinque tipi i viventi che hanno siffatte caratteristiche e con essi noi veniamo in contatto in vario modo: o nel sonno durante i sogni, o, come si dice, per via di profezie e vaticini, o di rivelazioni a persone sane, malate, oppure in fin di vita[26].

Ora, per non orientare il suo Stato verso forme di devozione che danno poco affidamento, un legislatore che abbia un minimo di intelligenza si guarderà bene dall'introdurre una qualche novità nelle tradizioni che sono sorte su questi esseri o per iniziativa di singoli o di interi Stati, e dalle quali sono poi nati molti sacri culti di grande diffusione, ed altri ne nasceranno in futuro. *[D]* Quindi il legislatore non dovrà vietare quello che la legge avita dispone a riguardo dei sacrifici, perché non ha alcuna competenza in merito, come d'altra parte non l'ha, in alcun modo, il genere umano.

Quanto agli dèi in tutto visibili, non abbiamo forse buone ragioni di ritenere assolutamente empio chi non ha il coraggio di dirci e di dimostrarci che anch'essi sono dèi anche se dèi diversi che non godono di un culto specifico e non ricevono gli onori dovuti?

Oggi, però, *[E]* capita proprio così. Poniamo, per ipotesi, che uno di noi si rendesse conto che il sole e la luna ci tengono tutti sotto costante osservazione, e che per un qualche impedimento non divulgasse questa sua scoperta, pur vedendo che non godono di onore alcuno. Supponiamo, inoltre, che non avesse fatto tutto quanto era in suo potere per mettere in primo piano questi dèi, magari portandoli in un luogo degno di loro, per indire feste e celebrazioni in loro onore, *[986 A]* per scandire le

stagioni nel corso dell'anno, a più riprese distribuendo il tempo a ciascuno di essi ora in maggiore, ora in minor misura. Ebbene, <il responsabile di tutto ciò>, se per questo fosse chiamato malvagio, non dovrebbe convenire fra sé e con chi è al corrente dei fatti che gli è toccata una giusta accusa?

CLINIA – E come no, straniero? Sarebbe molto più che malvagio.

ATENIESE – Eppure, amico Clinia, sappi che io ora mi trovo esattamente in questa situazione.

CLINIA – Che cosa dici?

ATENIESE – Non ignorate certamente che delle potenze che riguardano il cielo nel suo complesso ce ne sono otto fra loro strettamente congiunte.

Il culto degli astri

Queste le ho individuate di persona (né credo d'aver realizzato una gran scoperta, *[B]* dato che chiunque altro potrebbe facilmente rifarla) e fra di esse tre sono le seguenti: la potenza del sole, quella della luna e quella degli astri – ovvero le potenze appena sopra menzionate –; seguono poi le altre cinque.

Nessuno di noi può pensare che tutte queste potenze e gli esseri che si muovono in esse – quelli che si muovono per moto proprio, e quelli che son portati in giro da carri – siano in certi casi dèi, in certi altri no, che alcuni siano figli legittimi di dèi ed altri altre cose che non è neppur lecito menzionare.

Noi tutti, invece, affermeremo e proclameremo che ognuno di loro *[C]* è fratello dell'altro, coinvolto in una sorte analoga, sicché a tutti si devono rendere i medesimi onori. È da escludersi, quindi, che ad uno si consacri l'anno, ad un altro il mese, mentre a certuni di loro non si riserva alcuna parte, né un tempo nel quale possa compiere la sua orbita, sì da contribuire al compimento di quell'ordine che la ragione, la realtà più divina, ha voluto che ci fosse mostrato. A tale vista, il fortunato spettatore dapprima è preso da meraviglia, poi è spinto dall'amore di apprendere tutto quanto mente umana possa apprendere, nella convinzione che solo in tale modo *[D]* può vivere la vita più nobile e felice e una volta morto andarsene verso i luoghi propri della virtù. Ecco dunque un uomo veramente iniziato ai misteri: un uomo in sé unitario, in quanto partecipe di un un unico sapere, che passa il resto del suo tempo come spettatore delle realtà più belle che la vista può offrire.

I movimenti astrali e il nome delle stelle

A tal punto, per non essere tacciati di menzogna, non ci resta che dire quanti e quali siano questi dèi. *[E]* Io ribadisco con assoluta certezza che sono otto; di questi tre sono già stati menzionati, ne restano pertanto solo cinque.

Il quarto e il quinto movimento orbitale hanno quasi la stessa velocità del sole e in linea di massima non sono né più lenti né più veloci di esso. Quello di questi tre astri che ha una intelligenza idonea funge da guida. Noi diciamo che si tratta del sole, della stella del mattino, e di un terzo astro che non possiamo classificare per il fatto che il suo nome è sconosciuto, dato che il primo che lo individuò era un barbaro.

Fu un'antica *[987 A]* consuetudine ad educare i primi uomini che colsero tali fenomeni, grazie alla straordinaria bellezza del clima estivo d'Egitto e di Siria. Costoro potevano contemplare, per così dire senza interruzioni, ogni stella nel suo splendore, in quanto il clima di cui godevano era sempre privo di nubi e di piogge. Così avven-

ne che da tali zone queste investigazioni si diffondessero per ogni dove, fin qui da noi, per un lungo, infinito volgere di anni.

Bisogna finalmente decidersi a fissare per legge questi nomi – sarebbe infatti manifestamente illogico ritenere degni di onore certi esseri divini e altri no –, perché il fatto che *[B]* alcuni astri ancora non l'abbiano va attribuito alla causa che s'è detta. In ogni caso essi assunsero il nome degli dèi: così la stella del mattino, che poi è la medesima della sera, a ragione fu detta stella di Afrodite, come era da aspettarsi da un legislatore sirio. Invece, l'astro che più o meno ha la stessa orbita del sole e della stella del mattino è detta stella di Ermes.

Menzioniamo ora altri tre moti di rivoluzione destrorsi come quelli del sole e della luna.

Si deve poi parlare di un altro dio, l'ottavo, a cui si potrebbe dare il nome specifico di cosmo; questo muove in senso opposto rispetto a tutti quegli astri e non li trascina con sé, come potrebbe credere chi non si intende molto di queste cose. *[C]*

D'altra parte, è un dovere comunicare ciò di cui abbiamo una sufficiente conoscenza, e per questo lo comunichiamo: così, anche a chi in minima proporzione partecipa della retta e divina ragione, in qualche modo sarà rivelata l'autentica sapienza.

Restano ormai soltanto tre astri; uno di questi spicca sugli altri per la lentezza, e da alcuni è denominato stella di Crono. Il corpo celeste, che in rapporto alla lentezza del suo movimento, vien subito dopo questo va chiamato stella di Zeus, e quello che segue ancora e che rispetto agli altri assume una colorazione rosso intenso, prende il nome di stella di Ares.

Tali connotati non sono difficili da riconoscere *[D]* se qualcuno ce li mostra; però, una volta individuati, vanno concepiti come s'è detto[27].

Il contributo dei Greci alle scoperte astronomiche

Ed ecco un altro punto su cui ogni greco deve riflettere: noi abitiamo una regione, la Grecia, che è probabilmente la migliore ai fini dell'acquisizione della virtù. Diciamo che è particolarmente apprezzabile in essa il fatto che sia messa a metà fra le zone fredde e quelle torride, anche se il nostro clima estivo, meno propizio di quello delle regioni di cui si è parlato, ha dato a noi la possibilità di conoscere l'ordinamento di queste divinità solo dopo gli abitanti di quelle zone. In ogni caso dobbiamo essere certi che quanto i Greci *[E]* hanno recepito dai barbari, poi l'hanno perfezionato in sommo grado.

E anche a riguardo di questo argomento di cui ora trattiamo, bisogna tener presente che, nonostante sia arduo arrivare a scoperte definitive in tale campo, *[988 A]* tuttavia rimane la viva e consolante speranza che i Greci sappiano venerare tutti questi dèi in un modo più bello e più degno di quanto non facciano la tradizione e i culti di origine barbarica. È una speranza fondata sul fatto che i Greci si servono di una determinata forma di educazione, dei responsi dell'oracolo delfico, e di tutto un complesso di riti sanciti per legge.

Nessun elleno, quindi, in nessun caso deve perdersi d'animo, pensando che, siccome è mortale, non può occuparsi delle realtà immortali. Anzi, il principio a cui deve attenersi è esattamente l'opposto: che non esiste essere divino privo di ragione, e che in qualche modo disconosca *[B]* l'umana natura; piuttosto, dio sa bene che se si fa maestro dell'uomo, l'uomo lo seguirà e farà tesoro dei suoi insegnamenti.

Ora, la divinità non può non sapere d'essere la nostra maestra in questa scienza, e che noi impariamo i numeri

e apprendiamo a contare.

Del resto, se non conoscesse questa verità sarebbe di una ignoranza davvero cubitale: per così dire, essa addirittura ignorerebbe se stessa se fosse ostile a chi ha la capacità di imparare, invece di condividere, senz'ombra di invidia, la gioia dell'uomo divenuto buono con l'aiuto di dio.

Confutazione della concezione materialistica degli astri

Vi è più di una buona ragione per credere *[C]* che quando gli uomini formularono i primi pensieri sugli dèi, sulla loro genesi, sulle loro caratteristiche e sul loro ruolo non parlassero né da uomini assennati né come i saggi di allora avrebbero voluto. Ma, d'altra parte, neppure questi saggi giudicarono come quelli successivi, per i quali il fuoco, l'acqua e gli altri elementi avrebbero avuto la precedenza, e le meravigliose realtà psichiche si sarebbero formate in un secondo tempo[28].

In conseguenza di ciò, il movimento più importante e più perfetto sarebbe stato non quello dell'anima che muove se stessa e il corpo, ma quello che spetta al corpo, con il quale esso è in grado di muovere se medesimo, per effetto del caldo, del freddo e di tutti gli stati fisici analoghi a questi. *[D]*

Ora, dal momento che noi sosteniamo che non c'è nulla di strano che l'anima muova e porti in giro, oltre a se stessa anche il corpo, nella misura in cui gli inerisce, non c'è ragione per non accettare che l'anima nostra abbia la capacità di spostare un qualche peso[29]. A questo punto, dando noi per scontato che l'anima sia causa del tutto, e che il bene è sempre generatore di altro bene e il male di altro male, *[E]* non ci meravigliamo che essa produca ogni forma di tendenza e di movimento; così l'anima eccelsa produrrà movimenti e tendenze orientati versi il bene, quella di natura opposta movimenti di senso opposto[30].

Ecco spiegato il motivo per il quale è necessario che il bene a suo tempo l'abbia spuntata sul male e che anche oggi continui a farlo.

Il fondamento religioso della sapienza

Tutto questo discorso è stato fatto in funzione della forza che punisce gli empi: la giustizia. Ora, se riguardo all'oggetto che stiamo trattando, non ci sono motivi per dubitare che l'uomo buono meriti da parte nostra anche il titolo di sapiente, d'altra parte resta ancora da vedere, se una tale sapienza, *[989 A]* che da tempo inseguiamo, sia acquistabile al seguito di una certa qual educazione o arte senza la quale noi ignoreremmo che cosa è il giusto.

Non posso fare a meno di affermare questo principio dato che corrisponde ad una mia precisa convinzione. D'altra parte, ora che mi si è rivelata, come potrei non cercare di comunicarvi tale sapienza che andavo cercando per cielo e per terra? La causa del nostro errore sta nel fatto che non mettavamo in pratica come si conviene l'aspetto essenziale della virtù, come a mio giudizio risulta con assoluta chiarezza *[B]* da quanto si è sostenuto in precedenza. Nessuno potrà convincerci che esiste virtù umana superiore alla devozione per gli dèi; e tuttavia, bisogna pur riconoscere che essa non ha potuto attecchire nelle nature più eccelse a ragione di una profonda ignoranza.

Le nature migliori sono quelle che si formano con grande fatica, ma una volta che si siano formate sono davvero preziose. In effetti quando un'anima accoglie in sé gradatamente e do-

cilmente movimenti lenti e di carattere opposto, avrà un buon carattere: seguirà il coraggio, sarà incline alla moderazione, e se poi, – fatto certamente essenziale –, *[C]* fra tali doti naturali dovesse accogliere anche la capacità di apprendere e di ricordare, allora potrà godere a pieno di essa sì da diventare anche amante dello studio. In verità, esseri così dotati non si producono facilmente, però, una volta prodotti e favoriti da una educazione e da una formazione adeguate, sono in grado di tenere a freno nel migliore dei modi la gran massa di chi è a loro inferiore, perché con la forza del loro pensiero, del loro comportamento e della loro predicazione sugli dèi – sia riguardo al lecito e all'illecito, sia riguardo ai sacrifici e ai riti di purificazione inerenti agli dèi e agli uomini – non si camuffano da virtuosi, ma onorano davvero *[D]* la virtù. E ciò costituisce il bene maggiore per la Città.

Noi dunque sosteniamo che questa classe dello Stato è quella a cui spetta maggior potere ed ha la possibilità di apprendere le nozioni migliori e più elevate, quando qualcuno la educhi. Solo che nessuno potrebbe educarla se un dio non lo guidasse. D'altra parte, se si trovasse uno disposto a insegnare, ma incapace di far questo nel modo dovuto, tanto varrebbe non imparare nulla.

L'itinerario educativo dell'uomo sapiente

La grande importanza dell'astronomia

In ogni caso, da quello che si è fin qui sostenuto risulta necessario, da un lato apprendere quanto segue e dall'altro che io proclami apertamente che la natura descritta è la migliore. *[E]* Cerchiamo allora di illustrare seguendo un filo logico quali siano le discipline da imparare, quali caratteri abbiano e quale il metodo per apprenderle, e poi come siano *[990 A]* le forme del culto e in che modo vadano assimilate; ciò naturalmente per quanto è nelle mie possibilità di relatore e in quelle degli ascoltatori.

Sicuramente desterà stupore il nome di astronomia che noi diamo a questa scienza perché, coglierebbe impreparato chi non si intende di queste cose. Costui, infatti ignora che il vero astronomo non può non essere anche un grandissimo sapiente. Certo, dicendo ciò, io non intendo riferirmi a chi pratica l'astronomia alla maniera di Esiodo e di tutti i suoi epigoni, i quali si limitano a guardare le stelle sorgere e tramontare, ma a chi delle otto orbite ne ha riconosciute almeno sette, ciascuna con il suo proprio periodo di rivoluzione. *[B]* È chiaro che, a tali condizioni non è affatto facile per una natura qualsiasi elevarsi alla contemplazione di questi fenomeni, a meno che non abbia straordinarie doti naturali[31].

Ecco dunque quello che sopra dicevamo e su cui torneremo – anzi, ne parliamo ora –: ossia le modalità e il metodo per imparare. Passiamo, quindi, al primo punto della trattazione.

La luna percorre la sua orbita più velocemente di tutti gli altri corpi celesti, mettendoci un mese a tornare alla prima fase, cioè al plenilunio. Il secondo posto va riservato al sole – che da un capo all'altro della sua rivoluzione porta i solstizi d'inverno – e agli astri che si muovono con la sua stessa velocità.

Ma, per non ripetere più e più volte le stesse cose riguardo agli *[C]* stessi temi, dobbiamo cercare di abbracciare col pensiero anche tutte le altre orbite che abbiamo trattato in precedenza.

Questa impresa, però, è tutt'altro che facile, per cui ad essa vanno pre-

parate quelle nature che sono all'altezza del compito, sia ricorrendo a un consistente insegnamento propedeutico, sia sottoponendo il discepolo, fin dalla più tenera età e dalla giovinezza, a un sistematico e impegnativo esercizio.

Da qui viene la necessità di un programma di studi.

Il valore della matematica

La disciplina più importante e la prima da affrontare è quella che si occupa dei numeri in quanto tali; vale a dire, non dei numeri nella loro dimensione materiale, ma dell'intero processo di formazione del pari e del dispari, della loro potenza, e di quanto di essa si comunica al mondo degli oggetti naturali[32]. *[D]*

Funzione della geometria

Data per acquisita questa scienza, è la volta di quell'altra che con un nome un po' buffo vien chiamata geometria[33]. Siccome non tutti i numeri risultano di per sé fra loro commensurabili, essa, traducendoli nelle corrispondenti superfici piane, ne evidenzia la commensurabilità: certo che questa dimostrazione, per chi è in grado di comprenderla, appare come il prodotto miracoloso di una mente non umana, ma divina[34].

Importanza della stereometria

Segue poi <la scienza> dei numeri equiparati a figure tridimensionali grazie all'elevazione al cubo: si tratta della trasformazione dei numeri non commensurabili in commensurabili per via di un'altra arte, che gli scopritori hanno chiamato stereometria[35]. *[E]* Quello che gli investigatori esperti considerano divino e ammmirevole è che la natura nel suo complesso dia forma a generi e specie, punto per punto in analogia con la serie di base due delle potenze e dei loro inversi. *[991 A]* La prima serie che procede per successivi raddoppiamenti porta secondo la sua proporzione dal numero uno al due; e il raddoppio di due è un quadrato. Anche il passaggio alla dimensione solida e tangibile avviene per via di raddoppiamento e così dall'uno si può giungere all'otto.

Se si considera la serie in senso opposto, dal doppio alla metà, ogni termine minore si trova ad essere nel medesimo rapporto sia rispetto al termine ad esso inferiore sia rispetto a quello superiore, così avviene che in rapporto ai due termini estremi in cui è compreso esso sia superiore e inferiore nella stessa proporzione.

In un intervallo da sei a dodici si può *[B]* verificare sia il rapporto di tre a due[36], sia il rapporto di quattro a tre[37] ed è la media di questi due termini, sviluppata secondo l'uno e l'altro rapporto, che ha portato agli uomini il gusto dell'armonia e della sinfonia, grazie al gioco del ritmo e della melodia. E non c'è dubbio che questo beneficio ci fu elargito dal beato coro delle Muse[38].

La dialettica, ossia la riduzione del molteplice all'uno

Ecco esposta l'origine di tutte queste scienze e il loro contenuto generale.

Ma per accedere al loro vertice, bisognerebbe che l'uomo arrivasse a contemplare, per quanto dio gli permette di fare, la divina generazione e ad un tempo la natura delle realtà visibili nella sua forma più bella e divina. È vero, però, *[C]* che nessuno può pretendere di capire e intuire facilmente queste cose in assenza delle nozioni di cui si è parlato. Inoltre, in tutti i nostri incontri tutto ciò che è particolare va ridotto all'unità, approfondendo e correggendo le posizioni sbagliate. Del resto, è proprio

questa la prova migliore e determinante per stabilire se si è nel giusto, e le altre che pretendono di essere tali, ma di fatto non lo sono, sono quelle che più di tutte comportano uno spreco di fatica.

A questo punto, dobbiamo renderci conto della perfezione del tempo, di come puntualmente esso vada realizzando tutti *[D]* i fenomeni celesti, perché in tal modo chi crede vera la tesi che l'anima è anteriore rispetto al corpo e anche di natura più divina[39], si farà altresì sostenitore del principio, di straordinaria bellezza e coerenza, che *tutto è pieno di dèi*[40] e che mai gli esseri superiori potrebbero abbandonarci dimenticandosi di noi o trascurandoci. In generale, poi, bisogna considerare il fatto che ciascuno trarrebbe grande profitto da queste discipline a condizione che apprenda ciascuna di esse in modo corretto e secondo il giusto criterio; in caso contrario sarebbe meglio chiamare un dio in soccorso.

Il metodo – che peraltro non si può fare a meno di esporre – è in tutti i casi il seguente: *[E]* ogni figura, ogni struttura numerica, ogni rapporto armonico e perfino la regolarità dell'insieme delle orbite astrali devono poter mostrare l'unità del molteplice a chi le sa esaminare come si conviene. Ma ciò, lo ribadisco, apparirà solo se si apprende nel modo giusto, cioè guardando all'uno. *[992 A]*

A chi, infatti, riflette a fondo apparirà che il legame originario di tutte queste cose è uno[41]. Agli altri invece, che per altre vie volessero mettersi a ricercare, non resta, come s'è detto, che chieder soccorso al caso. E infatti, senza queste conoscenze, nelle Città non ci sarebbe neppur un carattere ben formato, perché questo è il metodo, questa l'educazione coi relativi contenuti; questa, insomma, è la via da battere, facile o difficile che sia.

Per altro verso, non è neppur lecito non curarsi degli dèi, dato che ci è stata riferita secondo un metodo coerente una eccellente tradizione che li comprende tutti. *[B]*

La beatitudine del sapiente oltre la morte

Chi dunque ha acquisito la totalità di queste conoscenze, lo dichiaro davvero sommo sapiente e, un po' per gioco, un po' seriamente, mi sento di affermare che quando con la morte avrà suggellato il proprio destino – posto, com'è probabile, che dopo di essa continui ad esistere –, non parteciperà più come ora della molteplicità della conoscenza sensibile, ma, in quanto condivide solo la dimensione dell'unità, da molteplice che era è reso uno. Così, al colmo della sapienza, sarà ad un tempo felice e sereno, sia che debba vivere sul continente, sia sulle Isole dei beati. *[C]*

Questa condizione, poi, durerà in eterno per lui, e vuoi che da vivo abbia ricoperto pubbliche cariche, vuoi che sia stato un cittadino qualunque, se avrà compiuto questi doveri, otterrà dagli dèi lo stesso, identico premio.

Conclusioni: la felicità è riservata ai pochi sapienti

Dunque, quel discorso che si faceva all'inizio[42] – e cioè che gli uomini, tranne poche eccezioni, non possono essere fino in fondo beati e felici – ora ha piena conferma ed è quindi da ritenersi fondato.

Pertanto, tutte le grazie generose degli dèi sono toccate in passato e tuttora toccano solo ed esclusivamente a quelli che hanno natura divina, morigerata e nello stesso tempo partecipe di ogni altra virtù, *[D]* e, oltre a ciò, a coloro che hanno acquisito quel bagaglio di conoscenze relativo alla scienza rasserenante che già abbiamo

descritto.

A tal punto, diciamo pure in privato e ribadiamo in pubblico, magari anche fissandolo in termini di legge, che chi con duro impegno si è dedicato a questi studi, non appena sia divenuto anziano merita le cariche più elevate.

Gli altri cittadini, seguendo l'esempio di costui, hanno il dovere di rendere grazie ad ogni dio e ad ogni dea.

A noi tutti, infine, toccherà di incoraggiare il Consiglio notturno[43] a perseguire una tale sapienza, dopo aver ben individuato i suoi membri *[E]* ed averli giudicati in modo obiettivo.

NOTE

[1] Su Clinia cfr. la *Presentazione* alle *Leggi*.

[2] Cfr. *Leggi*, XII 969 A.

[3] Su Megillo cfr. la *Presentazione* alle *Leggi*.

[4] Cfr. *Eutidemo*, 291 B.

[5] Cfr. *Politico*, 303 E - 304 A e *Leggi*, IV 709 B.

[6] Cfr. *Leggi*, VI 782 B-C.

[7] Demetra e Core, con la mediazione di Trittolemo, come si dice in *Leggi*, VI 782 B.

[8] Sulla caccia cfr. *Leggi*, VIII 822 D - 824 A.

[9] Sugli interpreti degli oracoli e sulla loro scelta che, in ultima analisi era fatta dipendere dal dio, cfr. *Leggi*, VI 759 D-E e nota 231.

[10] Cfr. *Repubblica*, X 595 A - 608 C; in particolare X 595 A - 596 C.

[11] Cfr. *Politico*, 303 E - 304 A.

[12] Per il concetto di medicina qui implicito, si veda *Repubblica*, III 406 A - 408 D.

[13] Sulla tecnica della navigazione e sulla sua utilità cfr. *Leggi*, IV 709 C.

[14] Cfr. *Leggi*, XI 937 D - 938 A.

[15] Potrebbe essere un riferimento alla memotecnica di Ippia (su cui cfr. Reale, *Storia...*, I, pp. 264 s.), o, in generale, sul valore della memoria; cfr. *Leggi*, V 747 B.

[16] Il greco ha ἄτοπον e οὐκ ἄτοπον da noi tradotti, come la maggioranza degli interpreti, con «strano» e «non strano». Forse, però, è da intendersi nel senso di «mitico» (cioè non razionalmente dimostrabile) e «scientifico» (cioè razionalmente dimostrabile). Nel primo significato, il dono della matematica potrebbe farsi risalire, ad esempio, a Palamede (cfr. *Repubblica*, VII 522 D; *Leggi*, III 677 D; *Lettera II*, 311 B), nel secondo al cielo; ma, in tal caso la trasmissione della matematica avverrebbe per via di scienza.

[17] Cfr. *Timeo*, 47 B-C.

[18] Cfr. 976 D.

[19] L'argomentazione qui condotta è in stretta relazione con quella esposta in *Repubblica*, VII 521 C - 526 C, di cui riprende in maniera semplificata i punti di forza.

[20] Dio, dunque, è causa solo del Bene e, pertanto, anche ciò che pare male, risulta, da un punto di vista morale, un bene, in quanto ha una funzione educativa e catartica. Questa stessa tesi è espressa in *Repubblica*, II 378 E - 380 C.

[21] Cfr. *Leggi*, in particolare, X 884 B - 887 C.

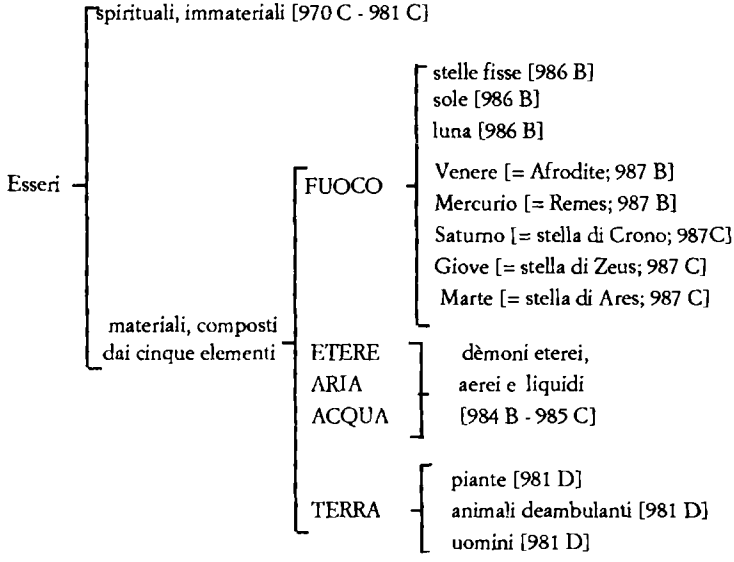
[22] Sono qui riprese le argomentazioni del capitolo decimo delle *Leggi*; cfr., in particolare, X 891 C - 893 A e la dimostrazione di quanto ivi è sostenuto in X 893 B - 897 B.

[23] Cfr. nota seguente.

[24] In *Timeo* 48 B, in un passo ritenuto parallelo a questo, si parla di quattro elementi solidi. Tuttavia, nello stesso dialogo (58 D) si menziona anche il quinto elemento: l'etere.

[25] Presentiamo una breve esposizione schematica della classificazione dei viventi esposta in 979 D -987 D. Gli esseri spirituali sono pure nature soprasensibili e invisibi-

li. Gli altri viventi sono composti da un'anima spirituale e da una mescolanza dei cinque elementi nella quale di volta in volta prevale ora l'uno ora l'altro elemento. Essi sono, quindi, in diversa misura visibili.



[26] Cfr. *Timeo*, 41 A.

[27] Si confrontino le tesi astronomiche qui esposte con quelle espresse nella metafora del fuso della Necessità in *Repubblica,* X 616 B - 617 D.

[28] Cfr. *Leggi*, X 892 B - 893 A.

[29] Cfr. *Leggi*, X 894 B - 895 C.

[30] Cfr., in particolare, *Leggi*, X 896 E.

[31] Cfr. *Repubblica*, VII 527 D - 530 D; *Leggi,* VII 820 E - 822 D.

[32] È qui tratteggiata la differenza fra la matematica applicata e la matematica teorica (filosofia dei numeri). Questa distinzione si trovava già in *Repubblica*, VII, rispettivamente alle pagine 522 B - 523 A; 524 D - 526 C.

[33] Cfr. *Repubblica*, VII 525 C - 527 D.

[34] Cfr. *Repubblica*, VIII 545 C - 546 D; IX 587 B - 588 A e note 330 e 364, dove è spiegato questo concetto.

[35] Cfr., in particolare, *Repubblica,* VII 528 A-D.

[36] In greco: ἡμιόλιον.

[37] In greco: ἐπίτριτον.

[38] Spieghiamo qui il significato matematico di questo passo (991 A-B). Si considera dapprima la serie 1, 2, 4, 8. I termini di questa serie, quando siano considerati come potenze ($1, 2, 2^2, 2^3$), rappresentano la progressione dimensionale dai numeri e dalla geometria piana (a due dimensioni), ai numeri e alla geometria solida (a tre dimensioni,

cioè la stereometria, oppure i numeri formati da tre fattori). Quando, invece, questi numeri vengano letti secondo la relazione che li lega, la serie appare come armonica e si evidenzia l'identità di rapporto che intercorre fra ogni termine successivo e il precedente: 8:4 = 4:2 = 2:1 = 2. La seconda serie è 6, 9, 12 (dove il 9 è il medio proporzionale fra i due estremi). Considerata secondo la relazione fra i suoi termini, essa dà un rapporto cosiddetto «sesquilatero», cioè di 3 a 2 (9:6 = 3:2), e «epitrito», cioè di 4 a 3 (12:9 = 4:3), i quali hanno una grande importanza nella scienza dell'armonia, tanto che il termine intermedio e comune ai due rapporti, cioè il 9, è il numero delle Muse. Sul rapporto epitrito, poi, si basa l'intera argomentazione connessa col numero nuziale in *Repubblica*, VIII 546 C, su cui cfr. nota 330.

[39] Cfr. *Leggi*, X 896 A - 897 B.

[40] Celebre frammento di Talete (test. 22 Diels Kranz), menzionato anche nelle *Leggi*, X 899 B.

[41] Allusione, neppure troppo velata, all'Uno-Principio delle Dottrine non scritte, legame originario del tutto e orizzonte ultimo della conoscenza. Cfr. *Leggi*, XII 965 B e nota 509.

[42] Cfr. 973 C - 974 A.

[43] Cfr. *Leggi*, XII, 960 B - 969 D.

LETTERE

Questo, però, posso dire sul conto di tutti quelli *[C]* che hanno scritto o scriveranno e che affermano di sapere le cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai. In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di *[D]* una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta.

Lettera VII, 341 B-D

Presentazione, traduzione e note di

Roberto Radice

PRESENTAZIONE

Schema del contenuto delle principali lettere

LETTERA SECONDA

1. Il motivo della lettera [310 B-D]
2. Potere e saggezza devono essere strettamente congiunti [310 D - 311 E]
3. Come dovrebbero essere i rapporti fra Platone e Dionigi [311 E - 312 D]
4. I principi della filosofia espressi per enigmi [312 D - 313 A]
5. Consigli di Platone sul modo di praticare le filosofia [313 A - 314 A]
6. I principi della filosofia non vanno divulgati per iscritto [314 A-C]
7. Comunicazioni varie [314 C - 315 A]

LETTERA TERZA

1. Sulle formule di saluto [315 A-B]
2. Le accuse mosse a Platone [315 B - 316 C]
3. Difesa di Platone dalla prima accusa [316 C - 318 E]
4. La difesa di Platone dalla seconda accusa [318 E - 319 E]

LETTERA SETTIMA

I. L'ideale politico di Platone e Dione [323 E - 326 B]

1. Il progetto politico di Dione [323 E - 324 B]
2. La vocazione politica del giovane Platone e le sue delusioni [324 B - 325 E]
3. Solo i filosofi avrebbero potuto riscattare la politica [325 E - 326 B]

II. Il primo viaggio a Siracusa e l'amicizia con Dione [326 B - 327 B]

III. Il secondo viaggio a Siracusa [327 B - 330 C]

1. La speranza di convertire Dionigi alla filosofia [327 B - 328 C]
2. I motivi che convinsero Platone a partire per Siracusa [328 C - 329 B]
3. Il soggiorno a Siracusa e i rapporti con Dionigi [329 B - 330 C]

IV. I consigli di Platone sulla conduzione dello Stato [330 C - 337 E]

1. A quali condizioni si devono dare consigli [330 C - 331 D]
2. I consigli di Platone a Dione e a Dionigi [331 D - 333 A]
3. Le calunnie contro Dione e il suo assassinio [333 A - 334 C]
4. I consigli di Platone ai seguaci di Dione [334 C - 335 C]
5. La figura esemplare di Dione [335 C - 336 C]
6. I criteri da seguire nella scelta dei governanti [336 C - 337 E]

V. L'ultimo viaggio di Platone in Sicilia [337 E - 342 A]

1. Invito di Dionigi e degli amici a partire per Siracusa [337 E - 339 E]
2. Il falso amore di Dionigi per la filosofia [340 A - 341 A]
3. L'errore di Dionigi sta nell'aver scritto sui Principi primi [341 A - 342 A]

VI. Excursus filosofico [342 A - 344 D]

1. Gli elementi della conoscenza [342 A-E]
2. La superiorità della conoscenza delle essenze [342 E - 343 E]
3. A che condizioni si verifica la conoscenza intellettiva [343 E - 344 D]

VII. I fatti salienti del terzo soggiorno a Siracusa [344 D - 350 B]

1. Fu l'ambizione a spingere Dionigi a scrivere sui Principi [344 D - 345 C]
2. L'ambiguo comportamento di Dionigi [345 C - 346 A]
3. La proposta di Dionigi e la risposta di Platone [346 A - 347 C]
4. L'astuzia di Dionigi [347 C - 348 B]
5. La sommossa dei veterani [347 E - 348 B]
6. Il tranello teso da Dionigi a Eraclida [348 B - 349 A]
7. La rottura definitiva fra Platone e Dionigi [349 A - 350 A]
8. La partenza da Siracusa [350 A-B]

VIII. L'incontro con Dione a Olimpia [350 B - 351 E]

1. L'opposizione di Platone al progetto di spedizione contro Dionigi [350 B-E]
2. Apologia di Dione e del suo operato [351 A-E]

IX. Conclusione della lettera [352 A]

LETTERA OTTAVA

I. Scopo della lettera [352 B - C]

II. L'invito di Platone alla pace [352 C - 354 A]

1. Le cause della situazione politica della Sicilia [352 C - 353 C]
2. Lo scontro fra i Greci favorisce le mire dei Cartaginesi [353 C - 354 A]

III. Bisogna che legge e misura divengano sovrane [354 A - 355 A]

1. L'invito rivolto al partito dei tiranni [354 A-C]
2. L'invito rivolto al partito democratico [354 D - 355 A]

IV. Il discorso di Dione ai Siracusani [355 A - 357 D]

1. Superiorità dei valori spirituali [355 A-C]
2. Una costituzione monarchica soddisferebbe i due partiti in lotta [355 D - 356 C]
3. La costituzione che Dione proporrebbe [356 C - 357 A]
4. Invito all'unità di azione [357 A-D]

Autenticità delle «Lettere»

Per quanto non siano tutte autentiche noi traduciamo tredici lettere dell'Epistolario platonico, tutte quelle che sono contenute nel *Corpus platonicum* pervenutoci e che sono presenti nell'edizione del Burnet.

Sulla autenticità di queste lettere si è molto discusso e con risultati assai disparati, già a partire dal periodo neoplatonico, ma in questa sede noi terremo presenti solo le posizioni dei critici degli ultimi decenni, i quali nei loro studi hanno messo a debito frutto le più recenti acquisizioni della ricerca storica, filologica e stilometrica. Pertanto, anche sulla base dell'ottima *Avvertenza* a Platone, *Lettere*, Milano 1988², pp. 15-58, forniamo una sintesi delle conclusioni a cui si è giunti.

A parte le *Lettere X* e *XI* che sono troppo brevi e non offrono elementi sufficienti per pronunciarsi a favore o contro la loro autenticità, le *Lettere I, IV, XII* e *XIII* sembrano decisamente inautentiche e altresì poco platoniche nel contenuto.

Dubbie, se non false, ma non inattendibili quanto ai riferimenti storici contenuti, e comunque di ispirazione accademica, risultano essere le *Lettere III, V, IX* e in certa misura anche la *Lettera II*.

Autentiche sono invece la *Lettera VI* (scritta dopo il 351 a.C.), *VII* (353 a.C.) e *VIII* (352/351 a.C.), che fra l'altro – soprattutto la *Lettera VII* – sono le più significative sotto ogni punto di vista.

I fatti storici e i personaggi principali trattati o menzionati nelle «Lettere»

Quasi tutte le *Lettere* fanno esplicito riferimento agli eventi storici della città di Siracusa nel periodo che va dal 403 al 353 a.C., e ciò a motivo del fatto che Platone, grazie anche alla mediazione e alle pressioni insistenti dell'amico e discepolo Dione – fra l'altro legato da parentela con Dionigi I di Siracusa –, aveva visto in quella città e in quelle specifiche circostanze, l'occasione storica per tradurre in pratica il suo ideale politico tematizzato soprattutto nella *Repubblica* e nelle *Leggi*.

Nel 405 a.C. salì al potere a Siracusa Dionigi I e si creò di fatto un periodo di cordiale intesa con Atene. Dionigi, d'altra parte, sembrava rivelare discrete attitudini per la filosofia e un particolare interesse per Platone, tanto che questi nel 388 a.C. compì il suo primo viaggio in Sicilia.

Nel 367 a.C. morì Dionigi I e salì al trono il figlio Dionigi II. Costui, ad un certo punto, sospettando dell'intensa attività politica di Dione finì col mandarlo in esilio con l'accusa di sovversione e ne confiscò i beni. Ebbene, parte del secondo soggiorno a Siracusa (366-365) e poi ancora il terzo (361-360) furono appunto dedicati da Platone – peraltro senza alcun successo – a ricucire i rapporti fra Dione e Dionigi o per lo meno a fare revocare la condanna.

Alla fine, nel 357 a.C. – e anche di questo c'è traccia nelle *Lettere* –, Dione fece rientro in Sicilia, scacciò Dionigi, ma nella battaglia per la riconquista della città trovò la morte per mano di Callippo, il quale si impossessò del potere.

Gli eventi successivi vedono un'alleanza fra i seguaci di Dione e il figlio di Dionigi I, Ipparino, per la definitiva estromissione dal potere di Callippo (353 a.C.).

[N.B. Per quanto concerne la traduzione della *Lettera VII*, 340 B 1 -345 C 3, ci siamo rifatti alla versione di G. Reale nell'*Appendice*, I 2 (*Le «autotestimonianze» di Platone)* in H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano (1982, 1982²), pp. 347-357 con lievi modifiche]

LETTERA PRIMA

[Steph., III, p. 309 A]

Platone a Dionigi con l'augurio di felicità.

Nonostante sia stato al vostro fianco non poco tempo, e abbia gestito a nome vostro il potere, godendo della vostra fiducia più di ogni altro, alla fine a voi son rimasti i vantaggi e a me calunnie. Ma, per quanto odiose fossero, le sopportavo: ero infatti sicuro che nessuno mi avrebbe ritenuto complice delle vostre scellerate imprese, per il fatto che tutti quelli che furono *[B]* da voi associati al governo, e che per lo più mi ebbero dalla loro parte, e grazie a me evitarono punizioni non lievi, possono rendermi testimonianza. Ma anche se in molte occasioni ho retto la vostra città con potere assoluto, a un certo punto fui allontanato per vostro ordine, in peggior modo di quello che si addice a un mendicante. Così, nonostante tutto il tempo passato al vostro seguito mi venne l'ordine di prendere il mare.

Per quanto mi riguarda ho stabilito che per il resto della vita eviterò più la compagnia degli uomini, e pure tu essendo un tiranno di tal risma, governerai da solo. *[C]* Bacchio[1], il latore di questa mia lettera, ti restituirà quel po' d'oro lucente che mi hai dato come bonuscita; esso, del resto, non bastava neppure per il viaggio, né ad altra cosa necessaria per vivere; <in compenso> bastava a procurare la pessima fama a te che me lo davi, e una non molto migliore a me se l'avessi accettata. Ragion per cui non posso tenerlo. So bene che per te dare o ricevere una tal somma fa poca differenza, e pertanto conservala, giusto per ingraziarti qualche altro tuo amico, come hai fatto con me; io *[D]* delle tue grazie ne ho avuto abbastanza. Mi cade a proposito un verso di Euripide: cambieranno i tempi *e allora ti augurerai d'avere al tuo fianco un uomo come me*[2].

Vorrei anche ricordarti che pure la maggior parte degli altri poeti tragici, quando introducono un tiranno che sta per essere ucciso per mano di qualcuno, lo fanno urlare: *[310 A] ahimè, sciagurato, muoio solo senza un amico*[3].

Nessuno però ha fatto morire un tiranno nell'indigenza. All'uomo intelligente neppure questi versi sembreranno, brutti: *non l'oro lucente, quanto mai raro nella vita dei mortali così disperata, / non il diamante, non i letti d'argento; cose che l'uomo apprezza e che brillano al suo sguardo, / neppure i campi di questa terra dalle vaste pianure, ricchi, fecondi e carichi di frutti / valgono come i pensieri concordi di uomini onesti*[4]. *[B]*

E con questo ti saluto. Possa tu riconoscere il tuo errore nei miei confronti, perché ti riesca di comportarti con gli altri in un modo migliore.

LETTERA SECONDA

Il motivo della lettera

Platone a Dionigi con l'augurio di felicità.

Ho sentito dire da Archedemo[5] che, a tuo giudizio, non solo io stesso non dovrei impicciarmi nei tuoi affari, ma anche i miei discepoli dovrebbero guardarsi bene dal dire o fare qualcosa di ostile nei tuoi riguardi. Da questo divieto *[C]* ritieni dispensato solo Dione. Ma questo discorso – ovvero l'eccezione fatta per Dione – dimostra che io non ho alcuna in-

fluenza sui miei discepoli, perché se avessi un qualche potere sugli altri, o su te, o su Dione, direi proprio che ne verrebbe un non piccolo bene per tutti noi e anche per gli altri Greci. Io invece sono grande perché faccio in modo di seguire la mia ragione.

Ti dico questo perché Cratistolo e Polisseno[6] ti hanno riferito cose non vere. Anzi mi è giunta notizia *[D]* che uno di questi due vada raccontando d'aver udito alle Olimpiadi molti miei discepoli sparlare di te. Certo costui ha orecchie migliori delle mie, perché io non ho sentito proprio nulla.

Direi che d'ora innanzi dovresti comportarti in tal modo: quando uno dovesse fornirti informazioni del genere su qualcuno dei miei discepoli, chiedimene conferma per lettera e io non avrò scrupolo e tanto meno vergogna a dirti la verità.

Potere e saggezza devono essere strettamente congiunti

Si dà il caso che il rapporto fra noi due sta in questi termini; non c'è greco, oserei dire, che non ci conosca, *[E]* e della nostra amicizia si fa un gran parlare. E devi sapere che neppure in futuro se ne tacerà, perché troppi sono coloro che ne sono a conoscenza, trattandosi d'un rapporto né insignificante né unico nel suo genere. Che cosa intendo con questo? Te lo dirò prendendo le mosse dall'inizio. Un grande potere e la saggezza manifestano una naturale tendenza a unirsi; non fan altro che rincorrersi, ricercarsi e incontrarsi fra di loro. Per questa ragione gli uomini amano far discorsi su di essi ed anche sentire i discorsi degli altri, sia in discussioni alla buona, *[311 A]* sia in opere di poesia. Ad esempio, quando parlano di Ierone o di Pausania di Sparta amano sottolineare la loro intimità con Simonide[7], e quello che Simonide disse e fece per loro. E inoltre sono soliti accostare nelle celebrazioni Periandro di Corinto e Talete di Mileto, e Pericle e Anassagora, e Creso e Solone come sapienti e Ciro come monarca. Ispirandosi a questi modelli i poeti abbinano la figura di Creonte a quella *[B]* di Tiresia, quella di Poliido a quella di Minosse, quella di Agamennone a quella di Nestore, quella di Odisseo a quella di Palamede – del resto, a mio giudizio, non fu diverso il motivo che indusse gli uomini primitivi ad accostare Prometeo a Zeus[8] –, talvolta cantandoli mentre si orientano verso una reciproca ostilità, tal altra verso una reciproca amicizia, oppure verso un alternarsi di amicizie e inimicizie, o anche verso una affinità di vedute o un totale disaccordo.

Ebbene, tutto questo io te lo dico con l'intento *[C]* di dimostrarti che anche dopo la nostra morte i discorsi sul nostro conto non mancheranno. Dovremo dunque tenerne conto. Pertanto, non si può fare a meno di occuparsi anche del tempo che sarà. E, infatti, come sembra, fatalmente avviene che siano proprio gli uomini più vili a non darsi alcuna pena per esso, mentre gli uomini di valore non lasciano nulla di intentato per godere di buona fama anche nel futuro. Io ritengo questa come una prova che i morti hanno percezione degli eventi di quassù, dato che questo stato di cose è previsto dalle anime più elevate *[D]* ed escluso da quelle meno nobili; e in fatto di previsioni son più attendibili gli uomini divini che non gli altri.

Sono quindi convinto che quei personaggi di un tempo di cui vado discorrendo, se solo potessero, cercherebbero di elevare la cerchia delle loro amicizie, e si darebbero un gran da fare per ottenere in futuro una fama migliore di quella di cui godono oggi. Noi invece, grazie a dio, abbiamo ancora la possibilità di porre rime-

dio coi fatti e con le parole a ciò che non va nelle nostre trascorse amicizie.

Del resto, io sostengo che anche la vera filosofia *[E]* godrà di una miglior reputazione e valutazione, se noi saremo migliori; peggiore, se saremo l'opposto. Di conseguenza, in tale campo, non ci sarebbe per noi comportamento più pio, che impegnarci su questi punti, né comportamento più empio che trascurarli. Ti dirò ora come ciò dovrà farsi e come ha da essere il giusto.

Come dovrebbero essere i rapporti fra Platone e Dionigi

Quando venni in Sicilia già per fama superavo di gran lunga gli altri filosofi; e tuttavia, decisi di *[312 A]* venire a Siracusa per avere anche te come testimone, cosicché per merito mio la filosofia guadagnasse stima anche presso le folle. Purtroppo, così non avvenne. E non accampo i pretesti a cui pur molti ricorrono, dico semplicemente che fu per la scarsa fiducia che tu mi dimostrasti. Ho avuto, infatti, la netta impressione che, per malfidenza, volessi allontanarmi, sostituirmi con altri, e investigare sul mio operato. Su queste cose ci fu un gran chiacchierare: si diceva che *[B]* tu non nutrivi alcuna stima per me e avevi ben altre preoccupazioni. Ecco quel che si diceva.

Porgi dunque orecchio a quel che è bene fare, perché ora viene la mia risposta ai tuoi interrogativi, su come ora dobbiamo comportarci fra noi. Se non hai stima alcuna della filosofia, lasciala perdere; se hai appreso dagli altri o tu stesso hai scoperto una dottrina migliore della mia, da' retta a quella. Ma se la mia filosofia ti convince, allora è soprattutto la mia persona che devi onorare. Come all'inizio, anche ora sarai tu ad aprire la strada, io verrò al tuo seguito. Al tuo onore *[C]* risponderò col mio; alla tua indifferenza risponderò col silenzio. E ancora, se tu, prendendo l'iniziativa, avrai per me della stima, è alla filosofia che renderai onore, e questo fatto, per uno che come te tiene molto all'opinione degli altri, ti procurerà un gran nome presso molta gente, come se fossi un filosofo. Viceversa, se fossi io a renderti onore e non fossi ricambiato darei l'impressione di venerare la ricchezza e di ricercarla, il che, come ben sappiamo, non procura certo una buona fama presso la pubblica opinione. Per farla breve: se tu mi onori, ambedue ne guadagneremmo in dignità; *[D]* se, invece, io ti onoro, ambedue saremo disonorati. E così l'argomento può dirsi concluso.

I principi della filosofia espressi per enigmi

La piccola sfera ha dei difetti; te li indicherà Archedemo quando verrà.

Riguardo a quell'altra questione, che è certo d'ordine più elevato e divino che non la precedente, dovrò darti spiegazioni più esaurienti; e, del resto, se mi hai mandato Archedemo[9] è perché avevi dei dubbi in proposito. A suo dire tu ti lamenteresti del fatto che la natura del Primo non ti è stata svelata a sufficienza. Bisogna allora che te ne parli io, ma per enigmi, di modo che, se il mio scritto dovesse finire in qualche luogo sperduto della terra o del mare, *[E]* un eventuale lettore non potrebbe trarne alcun senso.

Ecco come stanno le cose. Ogni essere sta intorno al re del tutto; tutto è per merito suo, ed è causa di tutte le cose belle. Le realtà del secondo ordine stanno intorno al Secondo, e quelle del terz'ordine al Terzo. Ora, queste realtà sono agognate dall'anima dell'uomo la quale vuol penetrarne i caratteri propri, guardando in specie a ciò che le è congenere; ma neppure uno di tali esseri lo *[313 A]* soddisfa

del tutto.

Se si fa riferimento al re e alle cose di cui ho parlato, non si troverebbe nulla che vi assomigli. Al che l'anima potrebbe chiedere: «ma allora di che si tratta?».

Ebbene, figlio di Dioniso e di Doride, è proprio questa domanda che sta all'origine di tutti i mali, o meglio sono le doglie che a tal proposito si hanno nell'anima, e che, finché non cessano, impediscono ad essa di incontrare realmente la verità[10].

Consigli di Platone sul modo di praticare la filosofia

Fosti proprio tu, in quel giardino sotto gli allori, a riferirmi questo pensiero, *[B]* presentandomelo come una tua scoperta. Al che ti risposi che se davvero tale era la tua posizione mi avresti evitato un gran numero di parole. Dissi anche che fino ad allora non mi ero ancora imbattuto in nessuno che avesse scoperto ciò, e che pure su questo tema mi ero dato non poco da fare. Ma non escludo che tu l'abbia udito da qualcun altro, o che per una sorte divina ti sia spinto in questa direzione, ma poi, presumendo d'aver acquisito salde dimostrazioni di tali principi non le abbia fissate, sicché esse ora si agitano in un modo ora in un altro *[C]* ruotando intorno ad una rappresentazione. Ma non si tratta di questo. Peraltro tu non sei il solo ad essere in queste condizioni, anzi devi sapere che all'inizio è stato così per tutti quando mi hanno ascoltato per la prima volta; in effetti, chi più chi meno, non ce n'è mai stato uno che non abbia fatto fatica a tirarsi fuori da una tale situazione, e comunque quasi nessuno ne è uscito a poco prezzo.

Essendo le cose andate in questo modo, e tuttora andando in tal senso, credo che si sia trovata la soluzione alla questione che mi ponevi per lettera, ossia a come dovrebbero essere i rapporti fra noi due. Dal momento che tu verifichi le mie posizioni, in gruppo con altri, mettendole a confronto *[D]* con dottrine diverse, e con se stesse, ora, nella misura in cui la tua indagine è seria, non potrai che confermarti in esse, prendere confidenza con esse e anche con noi.

Ma come dare esecuzione a questo progetto e a tutto ciò che si è detto? Questa volta è stata una buona mossa quella di mandarmi Archedemo; e anche in futuro dovrà ripetersi, perché, quando avrà fatto ritorno da te portandoti le mie risposte, forse, in seguito ad esse altri dubbi ti prenderanno. A tal punto, se avrai buon senso, dovrai mandarmelo di nuovo, e lui tornerà <con nuove risposte>. Se tu farai così due o tre volte e *[E]* passerai al vaglio come si deve le mie risposte, non mi meraviglierei affatto se lo stato di incertezza in cui ora ti trovi uscisse totalmente trasformato rispetto a quello che è adesso.

Orsù comportatevi come vi dico, dato che né tu potresti farti promotore né Archedemo potrebbe farsi esecutore di un commercio più nobile *[314 A]* e più gradito agli dèi.

I principi della filosofia non vanno divulgati per iscritto

Devi però stare attento che queste cose non finiscano nelle mani di gente impreparata, perché sono convinto che nulla faccia più ridere la massa che l'ascoltare discorsi di tal genere, quando invece, agli occhi della gente per bene, nulla vi sarebbe di più straordinario e affascinante. Si tratta, invero, di principi che vanno ripetuti più e più volte, e sempre ascoltati con attenzione per molti anni, e solo dopo un gran lavorio, a fatica, affiorano nella loro purezza, come capita con l'oro. E senti che strana proprietà essi hanno. Ci sono non poche persone – e si

tratta di gente *[B]* predisposta all'apprendimento, con buone doti di memoria, e capaci di giudicare soppesando ogni questione da ogni punto di vista – che hanno ascoltato questi principi, le quali ormai vecchie, a non meno di trent'anni da quando li avevano ascoltati, oggi sostengono che quei punti che una volta a loro sembravano insicuri ora paiono certissimi e del tutto evidenti, e, viceversa, quello che allora era assolutamente sicuro, ora è tutto l'opposto. E dunque pensa a ciò e bada a non doverti pentire di aver fatto finire in mani indegne queste dottrine. Dato che non è possibile che una cosa scritta non abbia divulgazione, la miglior garanzia contro questo rischio resta quella di non affidar nulla alla scrittura, ma allo studio mnemonico. *[C]* Ecco il motivo per cui io non ho mai scritto su tali argomenti, né c'è e neppure ci sarà alcuna opera scritta di Platone intorno ad essi; quello che ora gli si attribuisce sono i pensieri di Socrate quando era bello e giovane[11]. Coraggio, dunque, e fa' come ti dico: da' alle fiamme questa lettera dopo averla letta e riletta. Ma ora basta di questo argomento.

Comunicazioni varie

Ti sei stupito del fatto che io ti abbia inviato Polisseno[12]; *[D]* ma anche di Licofrone[13] e degli altri che sono al tuo seguito io non posso che ripeterti quello che già prima dicevo: che per capacità dialettica tu sei molto superiore a loro, vuoi per quanto riguarda il metodo della confutazione, vuoi per quanto riguarda le predisposizioni naturali: nessuno di loro si fa confutare da te a bella posta, come alcuni sospettano, ma perché non riescono a evitarlo. Mi sembra che tu li abbia trattati con grande cortesia riempendoli di doni.

E con questo ho concluso; per gente come questa ho parlato fin troppo. *[E]* Se Filistione[14] ti è utile, servitene pure quanto vuoi, e poi, non appena ti sia possibile mettilo a disposizione di Speusippo. Anche Speusippo[15] ti prega di ciò, e pure Filistione mi ha assicurato che se tu lo lascerai andare tornerà volentieri ad Atene.

Hai fatto bene a dar la libertà a quel forzato nelle cave di pietra, e non mi pesa rivolgerti la stessa domanda di grazia per i suoi familiari e per Egesippo figlio di Aristone, dato che tu stesso mi avevi comunicato *[315 A]* che se qualcuno avesse maltrattato l'uno o gli altri e tu fossi venuto a saperlo, non l'avresti tollerato. Inoltre, per quanto concerne Lisicide[16], è il caso di parlare con schiettezza: è il solo, di quelli che sono giunti dalla Sicilia ad Atene, che non abbia mutato parere sul nostro rapporto, e che non smetta di dire tutto il bene possibile di quello che è stato.

LETTERA TERZA

Sulle formule di saluto

Sarebbe la scelta migliore se io iniziassi la mia lettera giusto con queste parole: «Platone a Dionigi con l'augurio che sia felice»? *[B]* O piuttosto è meglio che incominci con la solita formula «auguri di felicità»[17], con la quale uso aprire le lettere dirette agli amici? Del resto, come affermano alcuni testimoni, anche tu, in segno di omaggio, ti saresti rivolto al dio di Delfi con questa espressione, e anzi, a quanto dicono scrivesti: *sii felice, e fa' che duri la bella vita di un tiranno. [C]*

Io invece, non solo a un dio, ma neppure a un uomo mi rivolgerei in questo modo. Non mi rivolgerei così a un dio perché in tal modo gli augurerei una condizione che è contraria alla sua natura – l'essere degli dèi,

infatti, trascende la condizione del piacere e quella del dolore –; e neppure mi rivolgerei così a un uomo, perché piacere e dolore stanno in molti casi all'origine di guai, suscitando nell'anima ottusità, dimenticanza, dissennatezza e violenza. Ma per le allocuzioni di esordio questo è tutto quello che ho da dire. Tu prendine atto, e accetta quel che ti senti di accettare.

Le accuse mosse a Platone

A quanto riferiscono parecchie persone, tu andresti dicendo *[D]* agli ambasciatori accreditati presso di te che io, avendoti sentito esprimere l'intenzione di rifondare le città greche in Sicilia e di alleggerire la pressione del potere sui Siracusani, trasformando la tirannia in monarchia, te ne avrei dissuaso, come tu dici, nonostante fosse vivo il tuo desiderio; ora invece, per sottrarti il potere, starei per suggerire queste medesime mosse a Dione, servendomi *[E]* del tuo stesso progetto.

Che gusto ci trovi in questi discorsi, solo tu puoi saperlo; resta il fatto, però, che dicendo cose opposte al vero, tu mi fai torto. Agli occhi dei mercenari e dell'intero popolo siracusano ebbi a subire già fin troppe calunnie da Filistide[18] e da molti altri, per il fatto che io continuavo ad abitare nell'acropoli, e quelli che ne erano fuori, appena c'era qualcosa che non andava, in ogni caso la colpa l'addossavano a me, sostenendo che tu mi seguivi in tutto. Invece sai fin troppo bene che raramente *[316 A]* io mi sono fatto disponibile a condividere con te la responsabilità degli affari politici; lo feci esclusivamente nei primi tempi, quando ancora mi illudevo di poter combinare qualcosa di più, ma si trattava comunque di piccole cose. Mi dedicai col dovuto impegno ai proemi alle leggi[19], con esclusione delle parti aggiunte da te o da qualche altro. Sono venuto a sapere, infatti, che in un secondo tempo alcuni di voi vi hanno rimesso mano; tuttavia i vostri interventi riusciranno evidenti a chi è capace di riconoscere il mio usuale modo di scrivere. E dunque, come ho già detto, non è proprio il caso che sul mio conto si aggiungano ulteriori calunnie davanti ai Siracusani e a qualche altro che potrebbe lasciarsi convincere dalle tue parole. Avrei piuttosto bisogno *[B]* di essere difeso dalla prima calunnia e anche da questa seconda che di per sé è molto peggiore e più grave. Siccome le accuse che mi si muovono sono due, duplice dovrà essere la mia difesa; in primo luogo <per dimostrare> la giustezza della mia scelta, allorché rifuggii dal collaborare con te nella conduzione degli affari pubblici; in secondo luogo <per provare> che io, a differenza di quel che tu dici, non ho né caldeggiato né avversato, *[C]* creandoti ostacoli, il tuo progetto di fondare città elleniche. Sta' dunque ad ascoltare quel che ho da dire, a cominciare dalla prima questione.

Difesa di Platone dalla prima accusa

Arrivai a Siracusa chiamato da te e da Dione. Dione era una persona che avevo potuto ben giudicare essendo stato tempo addietro mio ospite. Era allora di mezza età, nella piena maturità, una condizione, questa, che è assolutamente necessaria – oltre, naturalmente, ad avere un minimo di intelligenza – per prendere decisioni così importanti come quelle che dovevi prendere in quelle corcostanze.

Tu, al contrario, eri molto giovane, non avevi alcuna esperienza delle cose *[D]* di cui invece avresti dovuto averne, e, oltre a ciò, non ti conoscevo per nulla. In seguito, un uomo, o un dio, o forse il caso che ti venne in aiuto, ti liberarono di Dione e tu rimanesti

solo. Ebbene, come pensi che avrei potuto mettermi in politica con te, quando io, da un lato, avevo perso l'appoggio di quell'uomo saggio, e dall'altro vedevo te che saggio non eri coinvolto in una compagnia di gran scellerati, illuso di farla da padrone, ma in realtà padrone di nulla, anzi succube di quegli individui? Che cosa dovevo fare in quelle condizioni, se non quello che, costretto dagli eventi, effettivamente feci, dando, da allora in avanti, *[E]* un addio alla politica, per mettermi al sicuro dalle calunnie degli invidiosi e cercando in ogni modo di riavvicinare voi due il più possibile, nonostante vi separasse la distanza e foste su posizioni così diverse? Tu stesso sei testimonio del fatto che mai ho desistito da questo sforzo. Poi finalmente convenimmo che io sarei ritornato *[317 A]* per nave in patria, finché la guerra vi teneva impegnati, ma che al ritorno della pace io e Dione saremmo rientrati a Siracusa, se tu ci avessi chiamato. Così andarono le cose in occasione del mio primo viaggio in Sicilia e del ritorno in patria per scampare dai pericoli.

A pace conclusa mi giunse il tuo secondo invito che, tuttavia, non si attenne ai patti stabiliti: tu mi mandasti a dire di venir solo e che Dione l'avresti chiamato più avanti. Io non ci venni, e in quella occasione dispiacque anche a Dione il quale pensava *[B]* che sarebbe stato meglio per me venire e darti retta. Passato un anno da questi avvenimenti, giunse una trireme con delle tue lettere, le quali cominciavano con l'assicurazione, che se fossi venuto, la situazione di Dione, in generale, avrebbe preso la piega che io avrei voluto, e se invece non fossi venuto avrebbe preso tutt'altra piega. Ho il buon gusto di non dire quante lettere sono giunte a me, e quante sono arrivate ai miei familiari o a conoscenti, *[C]* dall'Italia e dalla Sicilia, direttamente da te o tramite altre persone; non ce n'era una che non mi invitasse a partire e che non mi esortasse ad assecondarti completamente. Tutti, a cominciare da Dione, erano dell'avviso che dovessi mettermi il cuore in pace e prendere la nave. Eppure io facevo notare la mia età avanzata, e, per quanto ti riguarda, insistevo nel dire che tu non avresti avuto la forza di resistere a quelli che ci calunniano allo scopo di seminar zizzania fra noi.

D'altra parte ho avuto occasione di constatare, e tuttora posso verificarlo, che le grandi, straordinarie ricchezze dei privati e, parimenti, quelle dei sovrani, *[D]* quanto più sono consistenti tanto più danno esca a pericolosi e numerosi calunniatori e a compagni di piaceri dannosi e infamanti; è, anzi, proprio questo il male peggiore che la ricchezza e il potere che viene da qualche altra forma di arbitrio possono generare. Eppure, passando sopra a tutte queste considerazioni, venni da te, pensando che, <in tal modo>, nessuno dei miei amici avrebbe dovuto rinfacciarmi il fatto che per mia indolenza tutta la fortuna di Dione era andata perduta, *[E]* quando invece c'era la possibilità di salvarla. Così alla fine mi decisi a raggiungerti – e sai bene tutto quello che ho passato in seguito – aspettandomi che tu, come si era convenuto per lettera, per prima cosa facessi rientrare Dione ristabilendo con lui buoni rapporti; intendo dire, quello spirito di collaborazione, che, se mi avessi dato retta, avrebbe reso la situazione migliore di quella che è oggi, non solo per te, ma anche per i Siracusani e per tutti i Greci, almeno se le mie previsioni si rivelano esatte. Inoltre ritenevo giusto che i parenti di Dione riavessero le sue proprietà *[318 A]* e che non restassero nelle mani di quei tali amministratori che tu ben conosci. Infi-

ne, dato che io ero venuto, mi aspettavo che tu ti sentissi in dovere di versargli ogni anno il consueto reddito, piuttosto di più che di meno.

Ma così non avvenne, e pertanto decisi di andarmene. Al che tu mi persuadesti a rimanere almeno un anno, assicurandomi che i proventi della vendita dell'intero patrimonio di Dione, per metà li avresti spediti a lui a Corinto, e per l'altra metà li avresti lasciati a suo figlio. *[B]* E potrei elencare ancora molte altre cose che tu hai promesso e poi non hai fatto, ma, data la loro quantità, preferisco tagliar corto. Resta il fatto però, che tu hai messo in vendita ogni bene di Dione, senza chiedergli l'autorizzazione e pur dicendo che senza di essa tu non avresti venduto. A coronamento di tutte queste belle promesse, mio eccelso amico, hai finito nel modo più azzardato. Hai escogitato un trucco niente affatto raccomandabile, né giusto, né utile: quasi che io fossi all'oscuro della situazione, *[C]* hai cercato di intimorirmi, affinché non cercasi il modo di farti inviare quella somma. Quando tu mandasti in esilio Eraclida – e sia a me che ai Siracusani parve un'ingiustizia bella e buona –, dato che io ti avevo pregato, con Teodota ed Euribio, di non farlo, tu prendesti spunto da tale episodio per rinfacciarmi di non curarmi di te – dicesti anzi che questo mio atteggiamento t'era noto ormai da tempo –, ma di Dione, degli amici di Dione e dei suoi familiari, tant'è vero che essendo finiti sotto accusa Teodota ed Eraclida, parenti di Dione, io *[D]* le avrei tentate tutte perché sfuggissero alla giusta punizione[20]. Ecco a che cosa si era ridotta la nostra collaborazione politica!

E se pure tu notasti in me qualche altra forma di dissenso nei tuoi riguardi, credimi, questa fu dovuta proprio a questo insieme di fatti. Ciò, comunque, non deve meravigliarti, perché a ogni uomo di senno io sarei apparso malvagio, se, lasciandomi condizionare dalla grandezza del tuo potere, avessi tradito un amico e un ospite di vecchia data che se la passava male per causa tua; e costui, tanto per dire, non è da meno di te. *[E]* E, parimenti, sarei apparso malvagio se gli avessi preferito te, nonostante la tua ingiustizia, eseguendo per filo e per segno tutto quello che ordinavi. In questo caso, infatti, sarebbe stato evidente che l'avrei fatto per denaro e un siffatto cambiamento, qualora si fosse verificato, sarebbe stato attribuito da chiunque a tale causa e non ad altra. Ecco dunque la situazione che sta alle origini di questa nostra amicizia da lupi e di questa estraneità.

La difesa di Platone dalla seconda accusa

Il filo del discorso sviluppandosi quasi senza interruzione mi ha condotto a quello che dicevo essere il secondo punto della mia difesa. *[319 A]* Fa' la massima attenzione dunque e guarda se in qualcosa mento o taccio la verità. Io affermo che nel giardino – e in quella occasione erano presenti anche Archedemo e Aristocrito[21] –, venti giorni prima che io partissi da Siracusa per rientrare in patria, tu mi rinfacciasti le stesse colpe che mi rinfacci ora, cioè di curarmi più di Eraclida e di tutti gli altri, che non di te. Ancora alla loro presenza tu mi chiedesti se ricordavo quella volta, poco dopo la mia venuta, in cui ti esortavo a rifondare *[B]* le città greche. Io ammisi di ricordarmene e dicevo anzi che anche in quel momento tale progetto mi sembrava eccellente. Però, caro Dionigi, anche la parte successiva del discorso va ricordata. Ti domandai, infatti, se ti avessi dato solo questo consiglio o qualche

altro. E tu, fra l'irato e il furioso – ma la tua rabbia, da sogno che era è diventata realtà[22] – mi rispondesti come meglio credevi, e cioè, accompagnando *[C]* con una risata forzata, se ben ricordo, proprio queste parole: «Mi esortasti a metter mano a tutta l'impresa solo dopo essermi fatto una cultura, o altrimenti di non farne nulla».

Ed io gli resi atto che ricordava perfettamente.

Ma tu obiettasti: «Allora, dovrei mettermi a studiare geometria, o che altro?».

A tal punto io non replicai quello che mi veniva spontaneo di dire, temendo che bastasse una semplice parola per trasformare la tanto agognata rotta del mio ritorno, da larga che era in stretta.

Ed ecco finalmente lo scopo di tanto parlare: tu non puoi permetterti di calunniarmi, dicendo che ti ho impedito di ricostruire le città greche danneggiate *[D]* dai barbari, e di dar respiro ai Siracusani, trasformando la tirannide in monarchia.

Del resto, dicendo quel che dicevi, tu non avresti potuto escogitare una calunnia più inverosimile di questa nei miei confronti. Contro di essa, qualora si intravedesse la possibilità di un equo giudizio, potrei esibire prove ancor più convincenti di queste per dimostrare che io ti diedi quei dati consigli, ma che tu non li volesti mettere in pratica. D'altra parte non ci vorrebbe molto a dimostrare che questa condotta sarebbe stata la migliore non solo per te, ma anche *[E]* per i Siracusani e i Siciliani tutti.

Insomma, caro mio, se tu neghi d'aver detto quel che effettivamente hai detto, per me la causa è già vinta. Se invece, riconosci d'averlo detto, per ciò stesso riconoscerai la saggezza di Stesicoro, imitandolo nella sua ritrattazione: cambierai, cioè, il tuo discorso da falso a vero[23]. *[320 A]*

LETTERA QUARTA

Platone a Dione di Siracusa con l'augurio di felicità.

Credo che a ognuno sia manifesto il mio coinvolgimento per tutto il tempo nell'impresa[24] nonché l'impegno che ho profuso in essa perché avesse buon esito; e tutto ciò senza altro scopo che per guadagnare buona fama in belle imprese. *[B]* E infatti, a mio parere, è giusto che la gente davvero per bene e che si comporta di conseguenza goda della fama che si merita.

Grazie a dio attualmente le cose vanno bene, ma la prova più dura deve ancora venire. Distinguersi nel coraggio, nella velocità e nel vigore fisico, sarà pure una prerogativa di altri; ma ognuno dovrà ammettere che chi aspira alla verità, alla giustizia, alla magnanimità, e a quel nobile atteggiamento che complessivamente da esse deriva e quindi apprezza questi valori, davvero eccelle sugli altri. Ora, ciò che voglio dire è evidente; tuttavia, non possiamo dimenticarci che da quelle tali persone che ben conosci ci aspettiamo che sopravanzino gli altri più di quanto un uomo sopravanzerebbe un fanciullo. Bisogna dunque che noi ci riveliamo chiaramente per quello che pretendiamo di essere, dal momento che con l'aiuto di dio questo obiettivo non sarà neppur difficile da realizzare. Effettivamente, *[D]* se il resto della gente è costretto a spostarsi qua e là se vuol raggiungere la notorietà, la condizione in cui ti trovi è tale che il mondo intero – mi si passi l'arditezza dell'espressione – ha l'occhio rivolto ad un unico luogo, e in questo luogo soprattutto a te. Or dunque, siccome sei già al centro dell'attenzione generale, dimostra che il famoso Licurgo e perfino Ciro[25] son figure superate, e così pure qualsiasi

altro personaggio abbia raggiunto la fama o per la probità dei costumi o per aver fissato delle leggi.

Molti, per non dire *[E]* tutti, prevedono come molto probabile che, una volta eliminato Dionigi, ogni cosa finirà in rovina per l'ambizione che muove te, Eraclida, Teodota e gli altri notabili[26]. L'ideale sarebbe che nessuno si comportasse in tal modo; ma se pur qualcuno lo facesse, fa' tu le veci del medico, e vedrai che la faccenda prenderà una piega migliore. *[321 A]*

Il fatto che ti dica queste cose potrà sembrarti ridicolo, dato che tu non le ignori affatto. Però, io vedo che negli stadi i concorrenti, se sono certamente stimolati dagli incitamenti dei fanciulli, lo sono ancor più da quelli degli amici, in quanto per chiunque di loro tali applausi risulterebbero dettati, oltre che dall'entusiasmo, anche dalla simpatia.

Ora, dunque, tocca a voi scendere in campo; fateci però sapere se vi serve qualcosa. Qui, all'incirca, la situazione è immutata rispetto a quando eravate presenti. Informateci *[B]* su quello che avete fatto o state facendo, dato che noi fra tante voci che ci giungono non sappiamo nulla di certo.

A Sparta e a Egina sono bensì pervenute lettere di Teodota e di Eraclida, noi invece, come ho appena detto, abbiamo sentito mille voci, ma nessuna notizia certa di come ve la passate. Tieni a mente che a molti tu sembri essere troppo poco educato, e non scordarti che la possibilità di combinare qualcosa dipende dal favore della gente, *[C]* e che l'essere antipatici e l'essere soli vanno di conserva.

Che la sorte ti sia propizia.

LETTERA QUINTA

Platone a Perdicca[27] con l'augurio di felicità.

Attenendomi a quanto mi avevi scritto, ho raccomandato ad Eufreo[28] di occuparsi delle tue cose con una certa alacrità. È giusto comunque che io ti dia quel che si chiama il sacro consiglio dell'ospite, *[D]* sia riguardo a tutto il resto che è oggetto della tua richiesta, sia, in particolare, sul modo migliore per servirsi di Eufreo in questa circostanza.

È un uomo per molti aspetti prezioso, ma soprattutto utile per quello di cui tu ora hai bisogno, data la tua età e considerato anche il fatto che in questo campo non sono molti in grado di dar buoni consigli ai giovani.

C'è una voce specifica per ciascuna forma di costituzione, quasi si trattasse di un essere vivente: la democrazia pertanto avrà la sua voce, l'oligarchia la sua, e lo stesso dicasi per la monarchia. *[E]* Non si contano quelli che si vantano di riconoscerle, ma in realtà, tranne poche persone, son ben lungi dal saperle individuare. Quella forma di governo che si rivolge agli uomini e agli dèi con la sua propria voce, e fa seguire a questa azioni coerenti, resta fiorente e non soccombe; quella che imita una voce non sua va in rovina. Eufreo, dunque, ti sarà utile soprattutto per questo, sebbene da uomo di valore qual è potrebbe esserti prezioso anche in altri campi. *[322 A]* In verità io spero che egli possa aiutarti non meno bene di quelli del tuo seguito a trovare discorsi adatti alla monarchia. Pertanto, se deciderai di ricorrere ai suoi servigi, da un lato ne trarrai un indubbio vantaggio, dall'altro potrai rendergli un grande favore.

Se poi qualcuno, sentendomi parlare così dicesse: «Platone, a quanto pare, si picca di conoscere quel che serve alla democrazia, ma, pur non mancandogli la possibilità di parlare al popolo e di dargli i migliori consigli, mai che si sia alzato in pubblico per dire la sua», allora rispondigli

così: «Platone è venuto al mondo troppo tardi nella sua patria e gli è capitato un popolo *[B]* ormai troppo vecchio e abituato dagli uomini di governo precedenti a compiere molte azioni difformi da quello che è il suo pensiero. Eppure avrebbe amato moltissimo dare consigli alla sua gente, come un padre, senonché giudicò l'impresa vana e troppo rischiosa e più che altro destinata al fallimento. Del resto si comporterebbe nello stesso modo anche se si trattasse di dare consigli a me; infatti se gli sembrassi versare in condizioni disperate, mi farebbe tutti i suoi auguri, ma *[C]* si guarderebbe bene dal dare consigli sulla mia persona o sui miei affari».

Che la sorte ti sia propizia.

LETTERA SESTA

Platone a Ermia[29], Erasto e Corisco[30] con l'augurio di felicità.

Direi proprio che un dio, assai benevolmente, vi stia preparando una sorte felice; sta a voi saperla accogliere. Il fatto di abitare in luoghi vicini vi permette di *[D]* scambiarvi un grandissimo aiuto. Ad Ermia non serve una moltitudine di cavalli o qualche altro sussidio militare; neppure oro in sovrappiù varrebbe a incrementare la sua forza; egli piuttosto ha bisogno di amici sicuri e di sani costumi. D'altra parte, ad Erasto e a Corisco servirebbe, in aggiunta alla loro sapienza delle Idee, che è pur sempre una valida sapienza – e ribadisco questo punto nonostante la mia età avanzata –, la sapienza necessaria per difendersi dai malvagi e dai disonesti e anche un certo potere che li difenda.

Di queste cose non hanno esperienza, perché sono vissuti a lungo fra noi che siamo persone per bene senza ombra di malizia. Ecco perché io affermo che per loro è indispensabile questo aiuto; altrimenti, per dover troppo curare la saggezza umana, che pure è necessaria, finirebbero fatalmente per trascurare la vera sapienza.

Ebbene, *[323 A]* anche se di persona non ho mai incontrato Ermia, a me parrebbe dotato di questa saggezza umana sia che la possieda come dono di natura, sia che l'abbia acquisita per via di esperienza.

Che cosa voglio dire con ciò?

A te, o Ermia, *in nome* del fatto che conosco per esperienza diretta Erasto e Corisco, ancor meglio di quanto conosca te, posso dire, e assicurare in veste di testimone, che non ti sarà facile trovare persone più affidabili di questi che ora hai a fianco. Il mio consiglio è dunque che tu non sottovaluti l'importanza di frequentarli in *ogni* modo possibile, purché lecito. Corisco ed Erasto li esorto a fare altrettanto nei confronti di Ermia, *in* modo tale da cercar di creare, attraverso questa *[B]* frequentazione, uno stretto rapporto di amicizia. Se poi, per un motivo o per un altro, a qualcuno sembrasse giunto il momento di sciogliere questo vincolo – e d'altra parte nulla v'è di stabile fra noi uomini –, prima inviate qui da me o dai miei amici una lettera contenente i motivi del dissapore. Nel caso in cui le cause che determinano lo scioglimento dell'amicizia non siano particolarmente gravi, a parer mio, basteranno le parole che vi farò giungere, e che fan leva sulla giustizia e sul pudore a *riunire* e a ricomporre, ancor meglio di un incantesimo d'amore, *[C]* la preesistente amicizia e familiarità; amicizia e familiarità che realizzeranno le mie attuali previsioni, a condizione, però, che noi e voi, tutti insieme, ci diamo alla filosofia per quanto ci è possibile e siamo capaci di fare. Non dirò invece quel che capiterà se non seguiremo questa condotta, perché voglio essere ottimi-

sta nei miei pronostici, e affermare che, con il favore di dio, la nostra impresa avrà esito felice.

Questa lettera dovrete leggerla tutti e tre, meglio se insieme; altrimenti anche a gruppi di due, ritrovandovi il più spesso possibile. Usatela nel giusto modo, cioè come usereste una convenzione di pace, *[D]* una legge sovrana; giurate su di essa, certo con serietà, ma senza esagerare, con quella allegria che si accompagna alla serietà; giurate in nome del dio sovrano di tutto ciò che è e che sarà, e del padre che dispone di quel dio sovrano e della causa. Questo, se sapremo filosofare come si deve, noi tutti lo coglieremo con chiarezza nei limiti concessi a degli uomini felici.

LETTERA SETTIMA

L'ideale politico di Platone e Dione

Il progetto politico di Dione

Platone agli amici e ai familiari di Dione con l'augurio di felicità.

Mi avevate comunicato che avrei dovuto ritenere i vostri progetti in tutto uguali a quelli di Dione, e mi chiedevate anche di essere al vostro fianco *[324 A]* per quanto potevo con l'azione e con la parola. Ed io, se la vostra mente e il vostro cuore sono gli stessi di quelli di Dione, non ci penso due volte a unirmi a voi, altrimenti dovrò rifletterci molto. Ora, dunque, vorrei dirvi quel che pensava e desiderava, dato che lo conosco bene e non per sentito dire.

Quando io arrivai la prima volta a Siracusa[31] – avevo allora all'incirca quarant'anni –, Dione aveva l'età che oggi ha Ipparino[32], e proprio allora maturò quell'idea che in seguito non mutò mai più: era convinto, cioè, che i Siracusani meritassero la libertà, sotto la guida delle leggi migliori. A tal punto non c'è nulla di strano che un qualche dio suggerisse il medesimo progetto politico anche ad Ipparino. Comunque è importante che giovani e non giovani ascoltino il modo in cui si formò questo pensiero. Cercherò dunque di illustrarvelo fin dall'inizio, approfittando di questa occasione propizia.

La vocazione politica del giovane Platone e le sue delusioni

Da giovane anch'io feci l'esperienza che molti hanno condiviso. Pensavo, non appena divenuto padrone del mio destino, di volgermi all'attività politica. *[C]*

Avvennero nel frattempo alcuni bruschi mutamenti nella situazione politica della città. Il governo di allora, attaccato da più parti, passò in altre mani, finendo in quelle di cinquantun uomini di cui undici erano in città e dieci al Pireo; ciascuno di questi aveva il compito di presiedere al mercato e aveva incarichi amministrativi. Al di sopra di tutti c'erano però trenta magistrati *[D]* che erano dotati di pieni poteri[33].

Caso volle che fra questi si trovassero alcuni miei parenti[34] e conoscenti che non esitarono a invitarmi nel governo, ritenendo questa un'esperienza adatta a me. Considerata la mia giovane età, non deve meravigliare il mio stato d'animo: ero convinto che avrebbero portato lo Stato da una condizione di illegalità ad una di giustizia. E così prestai la massima attenzione al loro operato.

Mi resi conto, allora, che in breve tempo questi individui riuscirono a far sembrare l'età dell'oro il periodo di governo precedente, e fra le altre scelleratezze di cui furono responsabili, mandarono, insieme ad altri sicari, *[E]* il vecchio amico Socrate – una persona che non ho dubbi a definire l'uomo più giusto di allora – a rapire

con la forza un certo cittadino al fine di sopprimerlo. E fecero questo *[325 A]* con l'intenzione di coinvolgerlo con le buone o con le cattive nelle loro losche imprese. Ma Socrate si guardò bene dall'obbedire, deciso ad esporsi a tutti i rischi, pur di non farsi complice delle loro malefatte[35].

A vedere queste cose ed altre simili a queste di non minore gravità, restai davvero disgustato e ritrassi lo sguardo dalle nefandezze di quei tempi.

Poco dopo avvenne che il potere dei Trenta crollasse e con esso tutto il loro sistema di governo[36]. Ed ecco di nuovo prendermi quella mia passione *[B]* per la vita pubblica e politica; questa volta però fu un desiderio più pacato. Anche in quel momento di confusione si verificarono molti episodi vergognosi, ma non fa meraviglia che nelle rivoluzioni anche le vendette sui nemici siano molto più feroci. Tuttavia gli uomini che in quella circostanza tornarono al governo si comportarono con mitezza[37].

Avvenne però che alcuni potentati coinvolgessero in un processo quel nostro amico Socrate, accusandolo del più grave dei reati, e, *[C]* fra l'altro, di quello che meno di tutti si addiceva ad uno come Socrate. Insomma, lo incriminarono per empietà, lo ritennero colpevole e lo uccisero; e pensare che proprio lui si era rifiutato di prender parte all'arresto illegale di uno dei loro amici, quando erano banditi dalla Città e la malasorte li perseguitava.

Di fronte a tali episodi, a uomini siffatti che si occupavano di politica, a tali leggi e costumi, quanto più, col passare degli anni, riflettevo, tanto più mi sembrava difficile dedicarmi alla politica mantenendomi onesto. *[D]* Senza uomini devoti e amici fidati non era possibile combinare nulla e d'altra parte non era per niente facile trovarne di disponibili, dato che ormai il nostro Stato non era più retto secondo i costumi e il modo di vivere dei padri ed era impossibile acquisirne di nuovi nell'immediato.

Il testo delle leggi, e anche i costumi andavano progressivamente corrompendosi ad un ritmo impressionante, a tal punto che uno come me, *[E]* all'inizio pieno di entusiasmo per l'impegno nella politica, ora, guardando ad essa e vedendola completamente allo sbando, alla fine fu preso da vertigini.

Solo i filosofi avrebbero potuto riscattare la politica

In verità, non cessai mai di tenere sott'occhio la situazione, per vedere se si verificavano miglioramenti o riguardo a questi specifici aspetti *[326 A]* oppure nella vita pubblica nel suo complesso, ma prima di impegnarmi concretamente attendevo sempre l'occasione propizia. Ad un certo punto mi feci l'idea che tutte le città soggiacevano a un cattivo governo, in quanto le loro leggi, senza un intervento straordinario e una buona dose di fortuna, si trovavano in condizioni pressoché disperate. In tal modo, a lode della buona filosofia, fui costretto ad ammettere che solo da essa viene il criterio per discernere il giusto nel suo complesso, sia a livello pubblico che privato. I mali, dunque, *[B]* non avrebbero mai lasciato l'umanità finché una generazione di filosofi veri e sinceri non fosse assurta alle somme cariche dello Stato, oppure finché la classe dominante negli Stati, per un qualche intervento divino, non si fosse essa stessa votata alla filosofia[38].

Il primo viaggio a Siracusa e l'amicizia con Dione

Questo dunque era il mio pensiero quando venni in Italia, in Sicilia, e si trattava del primo viaggio che io feci.

Una volta arrivato, non mi piacque affatto la cosiddetta dolce vita, fatta tutta di banchetti italioti e siracusani, di una esistenza passata a riempirsi due volte al giorno, mai soli la notte, *[C]* con tutto quel che segue ad una tale condotta. Il fatto è che a partire da una tale condotta e da tali inveterate abitudini nessun uomo che viva sotto il cielo potrebbe divenire saggio né sperare di diventare morigerato – e dove lo troverebbe un temperamento di natura così straordinaria? –: e lo stesso discorso può ripetersi per le altre virtù.

Né c'è legge che possa assicurare la pace ad uno Stato i cui cittadini si credono in dovere di dilapidare ogni sostanza *[D]* in spese pazze, e stimando quasi un obbligo l'ozio, interrotto solamente da banchetti, libagioni e dai piaceri d'amore. È evidente che tali città siano coinvolte in una continua sequela di tirannidi, oligarchie, democrazie, i cui capi non vorranno neppure sentir parlare di una costituzione giusta ed equilibrata. Dunque, nel mio viaggio a Siracusa, queste considerazioni si aggiunsero alle precedenti. *[E]*

Sarà stato forse il caso, oppure qualcuno degli dèi superni a progettare fin dall'inizio questa vicenda che ora coinvolge Dione e i Siracusani, ma temo che ad altri rischi peggiori vi esponete se non mi date retta, mentre, ancora una volta, vi consiglio sul da farsi. Ebbene, per quale motivo posso dire che fu proprio quella mia venuta in Sicilia *[327 A]* a dare origine a tutta la vicenda? Perché ho paura d'essere stato proprio io, inconsapevolmente e senza accorgermene, a porre i presupposti per la caduta della tirannide, quelle volte che mi incontrai con Dione, allora giovane, e gli dimostravo per via di ragionamento ciò che mi pareva essere il meglio per l'uomo, esortandolo a realizzarlo.

Dione, che era un giovane di per sé perspicace in tutti i sensi, ma soprattutto a riguardo dei ragionamenti che io gli facevo, mi prestò attenzione con una intelligenza *[B]* ed un impegno da me mai riscontrati in nessuno dei giovani che la sorte mi ha fatto incontrare, tanto che, da quel momento in avanti, decise di vivere la sua vita in modo diverso dalla maggior parte degli Italici e dei Siciliani, amando egli la virtù, più del piacere e di ogni altra effeminatezza. Così, da allora fino alla morte di Dionisio[39], la sua condotta di vita fu sempre più avversata da coloro che trascorrevano l'esistenza come si usa nelle tirannidi.

Il secondo viaggio a Siracusa

La speranza di convertire Dionigi alla filosofia

Dopo la morte di Dionigi, egli giunse alla determinazione che un tale pensiero, che aveva concepito al seguito di giuste argomentazioni, non dovesse più tenerselo dentro, *[C]* anche perché, a ben vedere, si rendeva conto che esso si trovava anche in altri – non in molti, ma in qualcuno sì –, uno dei quali, a dio piacendo, sperava fosse Dionisio[40]. Certo che se il suo progetto si fosse realizzato non solo la vita di Dione, ma anche quella degli altri Siracusani fatalmente sarebbe diventata felice oltre ogni dire.

In conseguenza di ciò, ritenne necessario che con ogni mezzo io mi recassi al più presto a Siracusa *[D]* per prendere parte all'iniziativa, ben ricordando che il nostro ritrovarci insieme aveva avuto su di lui il felice effetto di acuire il desiderio di una vita eccellente e perfetta; che se poi egli fosse riuscito a fare lo stesso anche ora con Dionigi – ed effettivamente lavorò in tal senso –, ci sarebbero state fondate speranze di offrire

una condizione di vita autentica e felice in tutta la regione evitando quelle stragi, quelle uccisioni e quei lutti che oggi purtroppo si verificano.

Sulla base di questi saggi ragionamenti, Dione, da un lato, convinse Dionigi a convocarmi, e dall'altro, mi pregò di rispondere alla chiamata al più presto e in ogni modo, prima che, *[E]* per accidente, qualcun altro facesse deviare Dionigi dalla vita migliore verso altri sistemi di vita.

Mi pregò con queste parole che val la pena di riferire anche se piuttosto lunghe: «Quale altra occasione potremmo aspettarci più favorevole di questa che una sorte divina ora ci mette dinanzi?». E mi descriveva gli equilibri di governo dell'Italia e della Sicilia, *[328 A]* e il potere che egli aveva in essi, e mi parlava della giovane età di Dionigi, del suo vivo desiderio di cultura e di filosofia, dicendo che anche i suoi nipoti e parenti sarebbero stati facilmente guadagnati al tipo di vita e di pensiero che io da sempre predicavo. Questi ultimi, poi, a loro volta, sarebbero stati il mezzo ideale per coinvolgere Dionigi, cosicché, se mai ci fosse stata occasione per realizzare totalmente la speranza di vedere uniti negli stessi uomini statisti e filosofi, quella la era. *[B]*

Di tal genere erano dunque gli inviti e ce n'erano molti altri di tenore analogo. Tuttavia, se l'esito dell'impresa non mancava di destarmi qualche preoccupazione, data l'opinione che mi ero fatta dei giovani – i loro desideri, infatti, in men che non si dica, spesso si cambiano nei sentimenti opposti –, d'altra parte conoscevo bene il carattere di Dione che era serio per natura e, nonostante l'età, equilibrato. Perciò valutai a fondo la situazione, in dubbio se partire, dando retta ai suoi inviti, oppure restare; e alla fine decisi che se mai ci fosse stato qualcuno che dovesse por mano alla realizzazione *[C]* del progetto di legislazione e di costituzione quello era il momento giusto per tentarlo. In fondo bastava convincere un'unica persona, e il successo sarebbe stato pienamente assicurato.

I motivi che convinsero Platone a partire per Siracusa

Con questi pensieri e con questa determinazione salpai da casa, non per i motivi che alcuni credono, ma perché mi sarei vergognato moltissimo se mi fossi scoperto uomo buono solo di parlare e incapace di tradurre in atto le proprie idee, tanto più che rischiavo di tradire *[D]* l'ospitalità di Dione e la sua amicizia, proprio nel momento in cui si trovava in una situazione non poco pericolosa.

E se gli fosse capitato qualcosa? Se fosse stato scacciato da Dionigi o da altri nemici? Da esule avrebbe forse chiesto rifugio da me e mi avrebbe interrogato con queste parole: «Platone, se ora vengo in esilio da te, non è perché avessi bisogno di opliti o di cavalieri per respingere i nemici, ma perché mi servivano argomenti ed opere di convincimento, coi quali, lo so bene, tu riesci a indirizzare i giovani all'amore del bene e del giusto e a stabilire *[E]* ogni volta reciproci rapporti di solidarietà. È perché tu non mi hai dato questo che io ho dovuto lasciare Siracusa e ora mi trovo qui.

«Ma quel che mi è capitato non è la cosa peggiore di cui devi vergognarti. Non è forse vero che proprio ora, insieme con la mia causa è tradita anche la filosofia, che pure tu non cessi di lodare e dici essere disprezzata dal resto degli uomini? *[329 A]*

«Certamente, se avessimo abitato a Megara, tu mi avresti portato l'aiuto che ti chiedevo; altrimenti ti saresti sentito il più vile degli uomini. E ora sei davvero convinto di evitare una brutta fama incolpando la lunghezza

del viaggio, il peso della navigazione e della fatica? Ci vuole ben altro!».

Ebbene a tali parole come avrei potuto rispondere a proposito?

In nessun modo.

E così partii, per essere il più possibile dalla parte della ragione e del giusto, *[B]* almeno per quanto a un uomo è dato di esserlo, lasciando per questo motivo le mie occupazioni, che pur non sono trascurabili, per una tirannide la quale non aveva certo l'aria d'essere in sintonia né con le mie idee né con il mio carattere. E tuttavia, con questo mio viaggio io mi sdebitai con Zeus protettore degli ospiti e onorai la parte del filosofo che, invece, sarebbe stata esposta a rimproveri, se per neghittosità e codardia mi fossi guadagnato una cattiva fama.

Il soggiorno a Siracusa e i rapporti con Dionigi

Per farla breve, al mio arrivo trovai uno stato di generale agitazione intorno a Dionigi e calunnie a non finire *[C]* riferite al tiranno sul conto di Dione. Feci quel che potevo per discolparlo, ma avevo scarso potere. Avvenne così che più o meno al quarto mese dalla mia venuta, Dionigi incriminò Dione per cospirazione contro la tirannide, lo mise su una piccola nave, e lo mandò in esilio privandolo dei diritti di cittadino.

A tal punto ciascuno di noi che eravamo legati da amicizia a Dione temette di essere incolpato e perseguito per complicità nella sua congiura; anzi, sul mio conto, in Siracusa si era diffusa addirittura la voce che fossi stato ucciso da Dionigi, come *[D]* primo responsabile dell'accaduto. Dionigi, però, comprendeva il nostro stato d'animo e per timore che la paura ci suggerisse qualche gesto disperato, ci trattava tutti con benevolenza; uno speciale riguardo l'aveva per me, e mi rassicurava, mi esortava, anzi mi pregava di restare qualsiasi cosa accadesse. In effetti, la mia partenza non avrebbe giovato alla sua immagine, mentre il fatto che io restassi da lui in questo senso gli sarebbe stato utile: ecco il motivo per cui faceva finta di pregarmi. Del resto, non è un mistero che le preghiere dei tiranni hanno sempre in sé un che di costrittivo. *[E]*

E fu così che egli ricorse ad un trucco perché io non mi imbarcassi; mi portò all'Acropoli e quivi fissò la mia dimora. <È chiaro> che da lì nessun capitano di vascello mi avrebbe potuto portar via, contro il volere di Dionigi, anzi sarebbe occorso un suo preciso ordine perché io potessi salpare. Direi di più, non ci sarebbe stato neppure un mercante, neppure un ufficiale della guardia confinaria, che avrebbe chiuso un occhio se mi avesse visto uscire da solo; piuttosto, in men che non si dica, mi avrebbe acciuffato e ricondotto da Dionigi, anche perché nel frattempo correva una voce contraria *[330 A]* a quella di prima: e cioè che Dionigi filava di perfetto accordo con Platone.

Ma com'era veramente la situazione? La verità va pur detta. Man mano che passava il tempo e lui entrava in sintonia col mio modo di vivere e di comportarmi, gli ero sempre più caro, e voleva che io lo apprezzassi ancor più di Dione, più di questi voleva entrare nelle mie grazie. Ma quello che parve strano fu il modo in cui si impegnò in questa competizione: in pratica, il metodo che se fosse stato applicato sarebbe risultato il più efficace – ovvero il frequentarmi e il ritrovarsi con me *[B]* per ascoltare e apprendere i fondamenti razionali della mia filosofia – egli era restio a seguirlo, per il timore, senz'altro indotto da voci calunniose, di perdere la sua autonomia di azione, così da

lasciare completamente via libera a Dione. Io sopportavo questa situazione, con la mente fissa alla prima idea con la quale ero arrivato a Siracusa: vedere se mai gli fosse nato un qualche desiderio per la vita da filosofo. Ma in lui, evidentemente, ebbe la meglio la tendenza contraria.

Ecco più o meno il quadro della situazione al tempo della mia prima venuta *[C]* e permanenza in Sicilia.

I consigli di Platone sulla conduzione dello Stato

A quali condizioni si devono dare consigli

Dopo di ciò, finalmente partii e poi, in seguito ai pressanti inviti di Dionigi, nuovamente ritornai. Per quanto concerne la correttezza e la coerenza della mia azione e i motivi che l'hanno originata, per prima cosa vi consiglio sul comportamento che va tenuto nelle circostanze attuali, poi affronterò anche questo tema per coloro che mi chiedono che cosa mi prefiggevo col mio secondo viaggio in Sicilia. In tal modo, eviterò il rischio che nel discorso si confonda il superfluo con l'essenziale. Ed ecco quel che ho da dire.

Il primo dovere di chi dà consigli a un uomo infermo che segue una dieta *[D]* nociva alla salute è quello di imporgli di cambiar sistema di vita; le altre indicazioni verranno solo se egli accetta con convinzione queste disposizioni. Se, invece, non vuole lasciarsi convincere, un vero uomo e un medico che io possa stimare tali rifuggiranno dal dargli altri consigli, perché chi continuasse a fare ciò sarebbe tutto l'opposto di un vero uomo e di un esperto di medicina. Lo stesso vale anche per lo Stato, sia quello in cui uno solo ha il potere, sia quello dove molti comandano. In effetti, se lo Stato procede sulla retta via, come si deve, e ha bisogno *[E]* di qualche utile consiglio, sarebbe una scelta intelligente darglielo, dato che si tratta di gente per bene. Ma io chiamerei uomo senza dignità chi accettasse di dare suggerimenti a quei politici che sono completamente fuori strada per quanto riguarda la giusta forma di governo e non vogliono rimettersi in carreggiata per nessun motivo, ed anzi obbligano i loro consiglieri a non modificare la costituzione e a lasciarla com'è, *[331 A]* pena la morte, forzandoli a prendere decisioni finalizzate alle loro voglie e ai loro desideri, per vedere in qual modo questi possano essere soddisfatti sempre più agevolmente e prontamente. Viceversa, chiamerei vero uomo chi non accetta di dare consigli in queste condizioni.

Attenendomi saldamente a tale criterio, quando uno chiedesse il mio parere sui problemi più importanti della sua vita – ad esempio l'acquisto di beni materiali o *[B]* la cura del corpo e dell'anima –, se mi risulta che egli vive giorno dopo giorno secondo una certa regola e, una volta orientato, è disposto a seguire le indicazioni che gli si danno, ben volentieri io gli darei consigli, e con lui non mi fermerei a un rapporto superficiale.

Invece, io non andrei mai di mia spontanea iniziativa a consigliare uno che non sente affatto il bisogno dei miei suggerimenti e che, chiaramente, quand'anche li ricevesse non ne farebbe tesoro in alcun modo; neppure se fosse mio figlio lo forzerei in tal senso. Se fosse uno schiavo, però, gli darei ordini e pur contro la sua volontà, lo obbligherei a eseguirli. *[C]*

Non credo, poi, che sia lecito costringere a un certo comportamento il padre e la madre, anche se la condotta che essi hanno scelto non dovesse andarmi a genio, a meno che siano stati colpiti da una malattia mentale.

Non ha senso, infatti, né rendersi odiosi con continui ammonimenti, né diventare loro succubi a suon di lusinghe, soddisfacendo a desideri per i quali io stesso non vorrei vivere.

È questa, dunque, la mentalità che ogni uomo di senno dovrebbe avere riguardo alla sua città. Faccia sentire la sua voce se *[D]* lo Stato non gli pare ben amministrato, se pensa che le sue parole non cadranno nel vuoto, e se in tal modo non rischia la vita. Ma non ricorra alla violenza per costringere la patria a mutar regime, tanto più se questo suo miglioramento dovesse avvenire al prezzo di esili e stragi di cittadini. Stia calmo piuttosto, ed auguri prosperità a se stesso e alla collettività.

I consigli di Platone a Dione e a Dionigi

Dunque, solo a queste condizioni, io sono disposto a darvi consigli. E, del resto, è proprio sulla base di tali premesse che, insieme con Dione, cercavo di guidare Dionigi a diventare sempre più padrone di sé *[E]* e a procurarsi amici e collaboratori di fiducia onde evitare gli errori del padre, il quale, preso possesso di molte e grandi città della Sicilia messe a sacco dai barbari, non fu in grado, al momento della loro ricostruzione, di consolidarle con forme di governo affidate a uomini della sua cerchia. *[332 A]* Non importava che si fosse trattato di un qualche straniero o di un fratello, l'essenziale era che fossero persone più giovani di lui, da lui stesso formate ed elevate dalla condizione di oscuri cittadini a quella di comandanti e da poveri in gente straordinariamente ricca. Resta il fatto che, nonostante l'impegno, non ci fu verso di trasformare costoro in collaboratori nel governo né facendo opera di convincimento, né con l'educazione, né con le buone maniere e neppure contando sui vincoli familiari.

In tal senso Dionigi fu sette volte inferiore a Dario, il quale non ripose la sua fiducia né nei fratelli né in uomini da lui stesso formati, ma solo in quelli che avevano preso parte con lui al colpo di mano *[B]* contro l'eunuco di Media[41]. Fra costoro Dario divise l'impero in parti più estese dell'intera Sicilia[42], potendo contare sulla loro fedele collaborazione senza che questi tentassero di sopraffarsi a vicenda o di sopraffare lui stesso. Con ciò egli fornì il modello di quello che avrebbe dovuto essere un buon legislatore e un buon sovrano, tant'è vero che le leggi che diede ancor oggi permettono allo Stato persiano di sopravvivere. Peraltro, anche gli Ateniesi non colonizzarono le numerose città della Grecia a suo tempo invase dai barbari, *[C]* ma se ne impossessarono quando ormai erano popolate; eppure per settant'anni riuscirono ad averne il controllo, in quanto in ciascuna di esse si procurarono alleati.

Dionigi, invece, che pure era riuscito a unificare l'intera Sicilia in un unico Stato, e che sospettoso com'era non si fidava di nessuno, riuscì a stento a salvare se stesso. Restò privo di amici fedeli, e non c'è prova migliore della virtù o del vizio di uno che la carenza o l'abbondanza di amici di tal genere.

Ecco dunque i suggerimenti che io e Dione davamo a Dionigi, *[D]* dal momento che il padre l'aveva cacciato in una gran brutta situazione: quella di mancare di educazione, e quella di non poter contare sulle giuste amicizie. Alla fin fine, lo esortavamo soprattutto a darsi da fare per trovare altri tipi di amici fra i congiunti e i coetanei, persone che condividessero con lui l'aspirazione alla virtù e in particolare <lo spingevo> ad essere in armonia con se stesso, perché appunto di questo aveva

un assoluto bisogno.

Certo il nostro modo di esprimerci non era così esplicito – non volevamo correre rischi –, ma parlavamo per allusioni e cercavamo di sostenere le nostre tesi con la forza di argomentazioni, mostrando che chiunque si fosse comportato nel modo che dicevamo avrebbe assicurato a sé e ai suoi sudditi la sopravvivenza, *[E]* mentre seguendo altre strade avrebbe raggiunto risultati del tutto opposti. Se, dunque, si fosse mosso nella direzione indicata, facendosi saggio e temperante, rifondando le città della Sicilia ormai abbandonate e le avesse legate con vincoli giuridici e istituzionali, sì da farsele amiche e renderle solidali fra loro nel difendersi contro i barbari, *[333 A]* non si sarebbe limitato a raddoppiare il potere del padre, ma l'avrebbe addirittura più volte moltiplicato. Dopo di che, invece di essere costretto, come ai suoi tempi lo fu suo padre, a versare un tributo ai barbari, sarebbe stato pronto a piegare la resistenza dei Cartaginesi molto meglio di quanto aveva fatto Gelone[43]. Ecco dunque il tenore degli inviti e delle esortazioni che rivolgevamo a Dionigi.

Le calunnie contro Dione e il suo assassinio

Intanto, però, da più parti si andava ripetendo che noi macchinavamo una congiura ai danni di Dionigi, talché questi discorsi fecero breccia nel suo animo, causando l'esilio di Dione e in noi *[B]* uno stato di timore. Ma per completare il quadro di questi numerosi avvenimenti che si concentrarono tutti in poco tempo, Dione, di ritorno dal Peloponneso e da Atene ebbe modo di dare una bella lezione a Dionigi coi fatti. Però, dopo che ebbe per due volte liberato la città, restituendola ai Siracusani, costoro lo ricambiarono allo stesso modo con cui l'aveva ricambiato Dionigi, allorché egli cercava con l'insegnamento e con una educazione di renderlo degno del comando, sì da poter vivere con lui in comunità di intenti; in pratica Dionigi aveva dato ascolto a chi *[C]* calunniosamente insinuava che Dione faceva quel che faceva in quei frangenti per far cadere la tirannide sulla base di questo piano: mentre Dionigi, era completamente preso dalla sua educazione, si sarebbe disinteressato del governo e l'avrebbe ceduto a lui. Così, alla fine, Dione gli avrebbe usurpato il potere esautorandolo con l'inganno. Questa maldicenza ebbe allora il sopravvento e poi l'ebbe ancora una seconda volta, allorché si diffuse presso i Siracusani; fu però una vittoria insensata, causa di vergogna per chi ne fu l'artefice.

Bisogna dunque che le persone che oggi chiedono il mio aiuto nelle attuali circostanze stiano a sentire come a quei tempi andarono le cose. *[D]*

Io, cittadino ateniese, amico di Dione, suo alleato, mi recai dal tiranno per cambiare in amicizia un rapporto di ostilità; combattei contro i calunniatori, ma ne fui sconfitto. Tuttavia, per quanto Dionigi con onori e ricchezze cercasse di tirarmi dalla sua parte per usarmi come prova a favore della legittimità dell'esilio di Dione, in questo fallì miseramente.

Dopo qualche tempo Dione, ritornando in patria *[E]* si fece accompagnare da due fratelli provenienti da Atene. La loro amicizia non era fondata sul comune interesse per la filosofia, ma su quella familiarità superficiale che di solito sta all'origine della maggior parte delle amicizie: si trattava di un sentimento che nasceva dall'ospitalità e dalla comune iniziazione e partecipazione ai misteri[44]. Questi dunque erano gli amici che Dione aveva portato con sé; e gli erano cari, oltre che per i motivi menziona-

ti, anche per l'aiuto che gli avevano dato nel viaggio di ritorno. Come però giunsero *[334 A]* in Sicilia, non appena si resero conto che Dione era ingiustamente sospettato da parte di quegli stessi Siciliani a cui aveva restituito la libertà di tramare per diventare tiranno, non si limitarono a tradire in Dione l'amico e l'ospite, ma sembra perfino che fossero esecutori materiali del suo omicidio divenendo complici in armi dei suoi assassini. Ora io sono ben lungi dal voler sminuire la gravità del loro comportamento vergognoso ed empio, né d'altra parte intendo soffermarmi su di esso – non mancano del resto poeti disposti a cantare gesta di tal genere, *[B]* né mancheranno in futuro –; quello che mi preme di dire, riguarda invece gli Ateniesi, contestando il fatto che questi individui abbiano potuto coprir di vergogna la Città; faccio notare che anche quello che non lo abbandonò, nonostante le ricchezze e i molti onori che avrebbe potuto trarre da questo suo gesto, era ateniese. Questi però non era legato a lui da un'amicizia di bassa lega, ma dalla condivisione di una educazione liberale; e d'altra parte l'uomo intelligente non fa mai affidamento sulle affinità psicologiche e fisiche, ma solo su questo tipo di amicizia. In tal senso, dunque, *[C]* gli assassini di Dione non procurano alcun danno al buon nome della Città, in quanto non son degni di alcuna considerazione.

I consigli di Platone ai seguaci di Dione

Tutto ciò l'ho detto in funzione dei consigli che intendo dare agli amici e ai congiunti di Dione. A voi, dunque, che venite per terzi a chiedermi suggerimenti, esprimo per la terza volta il medesimo parere, fondandolo sul medesimo ragionamento: non assoggettate a sovrani assoluti né la Sicilia né alcun altro Stato, ma – ed è questa la mia precisa posizione – sottomettetela alla legge. <La tirannia> non è una buona soluzione, né per chi l'esercita, né per chi la subisce, *[D]* né per i suoi figli né per i suoi discendenti; essa, piuttosto, è di per sé un fatto negativo. In effetti, solo gente dalla mente ristretta e servile, che vive e vivrà nell'ignoranza di ciò che è giusto e buono nei confronti degli uomini e degli dèi potrebbe godere di guadagni ammassati illegalmente.

La prima opera di persuasione la tentai con Dione, la seconda con Dionigi; la terza la tento ora con voi. E, nel nome di Zeus terzo salvatore[45], dovete proprio ascoltarmi.

Avete dinanzi agli occhi l'esempio di Dionigi e di Dione: di questi, il primo che non ha voluto darmi retta ora vive in *[E]* modo indegno, l'altro che, invece, ha avuto fiducia in me ha trovato una bella morte, perché la sofferenza, quando sia sopportata in vista del perfezionamento di sé e della Città è in sé bella e giusta. Del resto, nessun uomo è nato per essere immortale, né, se lo divenisse, sarebbe per questo felice, anche se molti pensano il contrario. *[335 A]*

Per un essere privo di anima non c'è bene o male che valga, ma il bene e il male valgono solo in riferimento all'anima sia essa unita al corpo o separata da esso. Bisogna certo credere agli antichi e sacri racconti i quali ci rivelano che l'anima è immortale e che subisce un giudizio e paga pene gravissime, una volta che si sia separata dal corpo. Per questo motivo si deve credere che essere vittima di gravi torti e ingiustizie è un danno minore che l'esserne causa. Tuttavia, l'uomo che *[B]* per aridità spirituale è amante delle ricchezze non vuole neppur sentir nominare questa verità e se pure se la sente ripetere, ne fa a suo piacimento oggetto di riso e,

senza il benché minimo scrupolo, come farebbe una bestia, continua ad arraffare dove gli capita tutto ciò che ritiene di poter mangiare o bere o usare per la soddisfazione di quel piacere di bassa lega e senza grazia che impropriamente chiamiamo afrodisiaco.

Ma, in verità, egli non è che un cieco, nel senso che è incapace di vedere come al seguito di questo ammassare venga l'empietà, quale male sempre s'accompagni a ciascuna ingiustizia e come fatalmente l'uomo disonesto debba tirarselo dietro, mentre s'aggira per questa terra e poi ancora quando *[C]* fa ritorno sotto terra, in un viaggio che da ogni punto di vista è del tutto miserevole e spregevole.

La figura esemplare di Dione

Furono queste mie argomentazioni ed altre simili a convincere Dione, sicché in tal senso penso di avere tutti i diritti d'essere sdegnato contro quelli che l'hanno ucciso, e in un certo modo, in pari misura, anche contro Dionigi. L'uno e gli altri, infatti, hanno causato un danno irreparabile a me e starei per dire a tutta l'umanità; i primi perché hanno ucciso un uomo votato alla giustizia, l'altro perché, pur essendo detentore del potere supremo non ha voluto far ricorso alla giustizia *[D]* in tutto il tempo in cui esercitò il comando. Ora, se in tale circostanza si fossero concretamente fusi, nella sua stessa persona, la forza del potere e l'amore del sapere, allora si sarebbe resa presente in tutto il suo fulgore agli occhi di ogni uomo, greco e barbaro, la vera opinione che nessun cittadino e nessuno Stato potrebbe essere felice se non vivesse con temperanza sotto la guida della giustizia , sia che possiedano in proprio questi principi, sia che uomini di governo non privi di santità li abbiano loro inculcati grazie ad una sana formazione ed educazione dei costumi. *[E]* In ciò appunto sta il torto di Dionigi; tutte le altre colpe che eventualmente avesse ai miei occhi appaiono trascurabili a confronto di questa. Anche chi ha ucciso Dione, senza saperlo, si è comportato alla stessa stregua di Dionigi.

In effetti io so per certo – per quanto si addica la certezza ad un uomo che parli di un altro uomo – che se egli avesse preso il potere, *[336 A]* non si sarebbe orientato altrove se non verso questa linea di governo. In primo luogo avrebbe liberato dalla schiavitù Siracusa, la sua patria, rivestendola a nuovo con l'abito della libertà; in secondo luogo avrebbe rivolto tutto il suo impegno nell'amministrazione dei suoi cittadini sulla base delle migliori leggi o di quelle a loro più adatte. Dopo di ciò, finalmente, avrebbe messo mano alla realizzazione del terzo punto del suo progetto: rifondare l'intera Sicilia e liberarla dai barbari, alcuni ricacciandoli oltre i confini, altri sottomettendoli, con maggior facilità di quanto non avesse fatto Gerone[46].

Ebbene, se gli avvenimenti avessero preso questa piega a opera di un uomo *[B]* onesto, valoroso, temperante e filosofo, sarebbe sorta fra la gente la medesima concezione di virtù e questa, se solo Dionigi mi avesse dato retta, si sarebbe diffusa fra tutti gli uomini e, oserei dire, li avrebbe salvati. Ora, però, ci si è messo di mezzo un qualche demone o un qualche spirito vendicatore, a motivo del nostro disprezzo per la legge o per gli dèi e soprattutto per la nostra sfrontata ignoranza che è il terreno su cui mettono radice tutti i mali, che poi, sviluppandosi, finiscono col dare a chi li ha generati frutti particolarmente amari. È stato appunto così che l'ignoranza ha per la seconda volta sconvolto tutti i nostri piani, *[C]* compromettendo la situazione.

In questo momento, trattandosi or-

mai del terzo tentativo, non pronunciamo che parole beneauguranti. Comunque sia, invito voi amici a prendere esempio da Dione, dal suo amore per la patria e dalla sua condotta di vita assennata; vi auguro che sotto migliori auspici possiate portare a termine l'impresa che ha iniziato, quella che voi mi avete udito raccontare con tutta chiarezza.

I criteri da seguire nella scelta dei governanti

Tuttavia, se c'è qualcuno che non riesce a vivere in sintonia coi costumi *[D]* della patria dorica, e che segue l'andazzo di quelli stessi che hanno ucciso Dione o il modello di vita dei Siciliani, non chiamatelo a collaborare con voi né illudetevi che sia in qualche misura degno di fiducia oppure che possa combinare qualcosa di buono. È di tutt'altro genere la gente che dovrete chiamare a raccolta – magari dalla stessa Sicilia o da tutto il Peloponneso – se volete ricondurre la totalità della Sicilia sotto un'unica legge. E non dovete neppure temere Atene, perché anche qui non mancano cittadini eccellenti per virtù che hanno in odio chi osa uccidere gli ospiti. Ma se tutto questo dovesse essere possibile solo in un secondo tempo, e se al momento siete stretti d'assedio da discordie *[E]* che in vario modo e in gran numero dan luogo a disordini quotidiani, chiunque, per sorte divina, abbia ricevuto almeno una briciola di buon senso, deve sapere che non ci sarà tregua dai mali per le parti in lotta, prima che i vincitori sul campo non smettano di dar sfogo al proprio odio, con esìli e con massacri *[337 A]* e non rinuncino a punire i nemici.

Piuttosto dovranno sapersi dominare, fissando leggi comuni, utili non più a sé che ai vinti, e rese vincolanti con due mezzi, entrambi necessari: il timore reverenziale e la paura. La paura, in quanto non mancheranno di esibire la loro superiore forza; il timore reverenziale in quanto, dimostrando la loro superiorità anche nei confronti dei piaceri, si riveleranno ancor più disposti e capaci di servire alle leggi. Altrimenti non è possibile che una città *[B]* al suo interno dilaniata dalle contese, possa trovare scampo dalle sciagure; accadrà, anzi, che sommosse, inimicizie, odi e tradimenti non cesseranno mai di ripetersi in una società ridotta in tal modo.

I vincitori, dunque, se vogliono mantenere la sicurezza, saran costretti a scegliere fra le loro fila quei Greci che han fama d'essere i migliori. Questi dovranno essere innanzi tutto avanti negli anni, poi avere famiglia con moglie e figli, genitori e progenitori quanto più possibile numerosi, virtuosi e di buon nome, e, da ultimo, non dovranno neppure mancare di un sufficiente patrimonio familiare. *[C]* Ora, facendo il calcolo su una città di diecimila abitanti, basterebbero cinquanta uomini con tali requisiti. Questi, dunque, bisognerà smuoverli dalla loro vita privata a suon di preghiere e di onori dei più grandi, e una volta smossi si dovrà impegnarli con un solenne giuramento, invitandoli a porre delle leggi che non favoriscano *più i vincitori che i vinti*, ma che creino un clima di uguaglianza e compartecipazione in tutto lo Stato.

Una volta, poi, istituite le leggi, tutto dipenderà da questo fatto: se i vincitori dimostreranno di sottomettersi alle leggi *[D]* ancor più dei vinti, allora non ci sarà angolo della città che non sia pieno di felicità e sicurezza e ogni male verrà evitato. In caso contrario, rinunziate pure a chiamare me o qualcun altro per metterci a cooperare con gente che non sia disposta a seguire le indicazioni che stiamo fornendo. Questi infatti sono

parenti stretti di quei consigli che io e Dione cercammo insieme di tradurre in pratica, per amore di Siracusa. Però, si tratta pur sempre di un progetto di ripiego, perché il piano originale, finalizzato all'attuazione del bene comune, era quello che la prima volta noi cercammo di realizzare con lo stesso Dionigi, ma che un destino più potente dell'umana volontà rese vano. *[E]*

Ed ora tocca a voi cimentarvi in tale impresa, con miglior fortuna, con una sorte più propizia e anche col favore di un qualche dio.

Ecco dunque il mio consiglio e le mie disposizioni, ed eccovi pure illustrato il mio primo viaggio alla corte di Dionigi.

L'ultimo viaggio di Platone in Sicilia

Invito di Dionigi e degli amici a partire per Siracusa

Chi vuole può stare a sentire anche il seguito, ossia il racconto del mio secondo viaggio e della mia seconda traversata e i motivi, legittimi e convincenti, che li hanno determinati. I primi tempi del mio soggiorno *[338 A]* in Sicilia furono assorbiti dagli impegni che ho descritto prima di dare consigli agli amici e ai familiari di Dione.

Dopo di ciò cercai come potevo di convincere Dionigi a lasciarmi partire, e nel frattempo formulavamo insieme un piano per quando sarebbe tornata la pace; in quei tempi infatti la Sicilia era in stato di guerra[47]. Dionigi assicurava che una volta ripreso in mano saldamente il potere, ci avrebbe richiamati, me e Dione, e che, pertanto, quest'ultimo non doveva *[B]* ritenere il suo allontanamento alla stregua di una condanna all'esilio, ma come un normale cambiamento di sede. Con queste garanzie io mi dissi disponibile a far ritorno. Venne finalmente la pace, e Dionigi mi mandò a chiamare; ma, mentre pregava me di recarmi da lui con qualsiasi mezzo, raccomandava a Dione di aspettare ancora un anno. Dione, poi, da parte sua non faceva che spingermi e incoraggiarmi ad intraprendere la traversata, anche perché dalla Sicilia si diffondevano voci insistenti sul fatto che Dionigi attraversava in quel tempo una fase di particolare interesse per la filosofia. Fu essenzialmente questo il motivo per cui Dione non cessava di pregarmi di non lasciar cadere l'invito di Dionigi.

Io, per la verità, non ignoravo affatto *[C]* che questi improvvisi trasporti per la filosofia rientrano nella psicologia dei giovani, e di conseguenza allora mi parve più prudente lasciar perdere sia Dione che Dionigi. Tuttavia, la mia risposta – dissi loro che ormai ero vecchio e che nessuna delle imprese compiute era stata attuata secondo gli accordi presi – ottenne il risultato di inimicarmi sia l'uno che l'altro. A quanto mi risulta, dopo questi avvenimenti, da Dionigi si recò Archita[48] – e del resto fui io stesso che, prima di salpare da Siracusa, intrecciai rapporti di ospitalità e di amicizia fra Archita e *[D]* i Tarantini e Dionigi –; inoltre a Siracusa erano presenti anche diversi discepoli diretti di Dione, e discepoli di discepoli, i quali avevano la testa piena zeppa di principi filosofici. Costoro, a quanto mi risulta, cercarono di aprire un discorso con Dionigi su tali argomenti, convinti che egli fosse stato auditore diretto di tutto il mio pensiero. Ora, bisogna tener conto che Dionigi, da un lato non è privo di attitudini per lo studio, dall'altro è straordinariamente ambizioso. Probabilmente, i discorsi che gli si facevano non gli dispiacevano affatto, e d'altra parte chiaramente si vergognava di *[E]* non aver

nulla appreso da me durante il mio soggiorno. Da qui deriva sia il suo desiderio di comprendere più a fondo quel che sentiva, sia questa sua gran fretta, certo motivata dalla vanità – per altro già in precedenza abbiamo spiegato i motivi per cui non s'era fatto mio discepolo al tempo del mio primo soggiorno –.

Quando poi, ritornato in patria sano e salvo, declinai il suo secondo invito, come ho appena raccontato, ho l'impressione che Dionigi si fosse sentito in qualche modo punto sul vivo, temendo che il mio rifiuto di raggiungerlo potesse intendersi come un segno di disapprovazione nei suoi confronti, dovuto al fatto che, conoscendo il suo sistema di vita, io ne *[339 A]* disprezzavo la natura e le consuetudini. Voglio, però, essere obiettivo, dire la verità e ad essa attenermi, nel caso qualcuno non dovesse condividere la mia filosofia e, informato sulla natura degli avvenimenti, ritenere uomo di senno il tiranno. Al terzo tentativo <di convincermi>, Dionigi mi mandò una trireme per rendermi più comodo il viaggio; mi inviò anche Archedemo[49], *[B]* uno della cerchia di Archita, che, a suo giudizio, io avrei stimato più di ogni altro abitante di Sicilia; infine inviò anche altri siciliani che conoscevo. Ognuno di loro non faceva che parlarmi degli straordinari progressi fatti da Dionigi in filosofia. Oltre a ciò, ben conoscendo sia l'affetto che mi legava a Dione, sia il fatto che Dione caldeggiava la mia partenza via mare per Siracusa, egli mi inviò una lettera molto lunga che teneva conto di tutti questi elementi e che si apriva con le seguenti parole: «Dionigi *[C]* a Platone». Seguivano poi le solite frasi di prammatica, dopo di che, direttamente, mi si diceva: « Se ora ti lasci convincere da noi a venire in Sicilia, per prima cosa tutta la vicenda di Dione avrà l'esito che tu ti aspetti – del resto so che le tue richieste sono equilibrate e io non posso che essere d'accordo –; altrimenti, nulla di ciò che riguarda Dione, né il suo caso personale né eventuali altre faccende, prenderà la piega che tu desideri».

Questo, dunque, era il tenore della sua lettera; c'erano invero altri particolari, ma, *[D]* data la loro lunghezza, il riferirli sarebbe fuori luogo.

A questa lettera ne seguirono altre da parte di Archita e dei Tarantini, le quali celebravano l'attitudine filosofica di Dionigi, e dicevano che se non l'avessi raggiunto immediatamente, avrei irrimediabilmente compromesso quel rapporto di familiarità – certo di non poca rilevanza politica – che s'era creato fra loro e Dionigi, e di cui proprio io ero stato il promotore.

Ecco, dunque, il genere di inviti che ricevevo in quel periodo: da un lato c'erano gli amici che dall'Italia e dalla Sicilia volevano trascinarmi da loro, dall'altro c'erano gli amici di Atene che quasi quasi sembrava volessero *[E]* cacciarmi con le loro sollecitazioni, e col battere sempre sullo stesso punto: cioè, che non mi era lecito tradire Dione, gli ospiti di Taranto e gli amici. Oltre a tutto anch'io non vedevo nulla di strano nel fatto che un giovane ben dotato, dopo aver ascoltato principi elevati, si orientasse verso l'amore per una vita più nobile. In fondo si trattava solo di verificare come stavano veramente le cose, né, d'altra parte, potevo sottrarmi agli eventi, perché se qualcuno fosse stato davvero obiettivo nel riferirmi le cose, io sarei stato colpevole di un atto assolutamente vergognoso. *[340 A]*

Il falso amore di Dionigi per la filosofia

Partii, dunque, confondendo me stesso con questo ragionamento. Non cessavo, però, d'essere in apprensio-

ne e, come è facile immaginare, di avere brutti presentimenti. Finalmente arrivai e anche in questa occasione, per la terza volta, dovetti riconoscenza a Zeus Salvatore[50]. Fu infatti per puro caso che ne uscii salvo, e di ciò devo ringraziare, in primo luogo un dio, e poi anche Dionigi il quale tenne nei miei confronti un atteggiamento rispettoso, opponendosi a quella moltitudine di persone che voleva la mia morte. *[B]*

Non appena misi piede a Siracusa, pensai per prima cosa di dovermi procacciare la prova se Dionigi fosse veramente consumato dalla filosofia come da un fuoco, oppure se fossero senza fondamento le molte voci al riguardo giunte ad Atene. Orbene, per far ciò c'è un modo niente affatto indegno e che anzi è l'ideale, quando si tratta di tiranni, soprattutto per quelli che sono imbottiti di frasi fatte; ed io subito al mio arrivo mi accorsi che Dionigi si trovava senza dubbio, appunto in tali condizioni. A uomini come questi bisogna mostrare che cosa sia la filosofia nel suo complesso, quale sia la sua caratteristica, *[C]* di quanti elementi si componga e quanta fatica implichi. Allora chi ascolta, se è veramente filosofo, cioè idoneo alla filosofia e degno di essa, perché dotato di natura divina, pensa che quella di cui sente parlare sia una via meravigliosa, da imboccare immediatamente, perché non potrebbe vivere facendo altro. Quindi, unendo i propri sforzi a quelli di colui che gli indica la via, non si dà pace prima di aver acquisito completamente il suo fine, o prima di aver raggiunto tanta forza da esser in grado, da solo, senza nessuno che lo guidi, di procedere su quella strada. *[D]*

Ecco, dunque, la mentalità secondo cui vive un uomo di tal tempra; egli si dedicherà certamente alle sue faccende, quali che siano, ma in ogni momento e circostanza seguirà la filosofia e quel modo di vivere che più di ogni altro, giorno per giorno, lo potrà rendere pronto ad apprendere, pronto a ricordare, capace di ragionare e pienamente padrone di se stesso. Odierà, invece, per tutta la vita il modo di vivere contrario a questo.

All'opposto, coloro che non sono veramente filosofi e hanno una verniciatura esteriore di opinioni, come quelli che hanno il corpo abbronzato al sole, vedendo quante sono le cose da apprendere, *[E]* quanto grande sia la fatica e il ben regolato regime quotidiano tipico della filosofia, giudicano che sia impresa difficile, superiore alle loro capacità *[341 A]* e non hanno la forza di impegnarsi in essa; e alcuni di loro si convincono di avere, tutto sommato, già udito abbastanza e di non aver più bisogno di altro. E questa è la prova più chiara e più sicura a cui sottoporre coloro che vivono nel lusso e non sono in grado di sopportare le fatiche. Per tal motivo questa gente, se non è capace di mettere in pratica tutto ciò che occorre per una tale impresa, non deve prendersela con chi la guida, ma con se stessa.

L'errore di Dionigi sta nell'aver scritto sui Principi primi

Di questo tenore fu il discorso che allora feci a Dionisio[51]. Ma non gli spiegai tutte le cose, né *[B]* d'altra parte Dionigi me lo chiese: in verità lui presumeva di sapere già molto, ed anzi di conoscere la parte più importante e di dominarla a sufficienza per quello che aveva sentito da altri.

Successivamente, come ho sentito dire, egli compose uno scritto intorno a quei principi che mi aveva sentito esporre, presentandolo come opera sua propria e non come derivante da quelle tesi che mi aveva sentito sostenere; ma di questo io non so nulla.

So, invero, che altri hanno scritto

intorno a queste stesse cose, ma costoro che l'hanno fatto non hanno nemmeno conoscenza di se stessi.

Questo, però, posso dire sul conto di tutti quelli *[C]* che hanno scritto o scriveranno e che affermano di sapere le cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai[52].

In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di *[D]* una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta. Tuttavia, questo io so: che se dovessero essere messe per iscritto o essere dette, lo sarebbero nel miglior modo possibile da me, e che se fossero scritte male, me ne addolorerei moltissimo.

Se, invece, io credessi che si debba scriverle e divulgarle in modo adeguato, che cosa avrei potuto fare nella mia vita di più bello che mettere per iscritto una dottrina a tal punto utile agli uomini e portare alla luce per tutti la natura delle cose? *[E]*

Ma io non credo che quel che passa per una trattazione, a riguardo di questi argomenti, sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi i quali da soli sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro[53], mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo, per nulla conveniente, altri, invece, di una superba e vuota presunzione, convinti *[342 A]* di aver imparato cose magnifiche.

Tuttavia, su questi temi io intendo maggiormente diffondermi e, forse, qualcuna delle mie tesi risulterà più chiara dopo che avrò parlato. Infatti, c'è un valido ragionamento contro coloro che ardiscono dire alcunché su tali cose, un ragionamento che è stato da me più volte esposto in passato, ma che mi sembra il caso di riprendere anche ora.

Excursus filosofico[54]

Gli elementi della conoscenza

Per ciascun essere sono tre i mezzi mediante cui necessariamente si ha scienza (viene poi come quarta la conoscenza medesima, mentre come quinto *[B]* si deve porre l'oggetto di conoscenza, ossia il vero essere).

Il primo di questi mezzi è il nome[55], il secondo è la definizione[56], il terzo è l'immagine[57], il quarto è la scienza[58].

Se vuoi intendere quello che dico, prendi un esempio e poi ragiona in questo stesso modo per tutti gli altri casi.

C'è qualcosa che è chiamato cerchio e il cui nome è appunto questo che abbiamo appena pronunciato.

Segue poi la definizione di esso, che è costituita di *nomi* e di *verbi*: «ciò che ha gli estremi equidistanti da un punto detto centro», ecco la definizione di quello che ha nome «rotondo», «circolo», *[C]* «cerchio».

Come terza viene la figura che si disegna e si cancella[59], che si costruisce col compasso e che perisce; ma di tutte queste affezioni nessuna ne patisce il cerchio in sé, al quale, pure, queste vengono riferite, essendo esso un altro tipo di essere.

Al quarto posto viene la scienza, l'intuizione intellettuale, l'opinione verace intorno a tali cose. Queste si devono considerare come un'unica realtà, perché non risiedono né in suoni né in figure corporee, bensì nelle anime, per cui è evidente che la conoscenza è qualcosa di diverso dalla natura del cerchio *[D]* e delle tre

realtà di cui sopra si è parlato.

Di queste quattro cose la più vicina per affinità e per somiglianza alla quinta è l'intuizione intellettiva; le altre, invece, distano di più.

Lo stesso dicasi per la figura retta e per quella rotonda, per i colori, per il bene, per il bello e per il giusto, per ogni corpo che sia costruito o che esista in natura, per il fuoco o per l'acqua e per tutte le altre cose di questo tipo, per ogni essere vivente, per i costumi nelle anime e per tutte quante le azioni e le passioni: se non si sono colte in un modo o nell'altro *[E]* le prime quattro realtà non si potrà mai avere completa conoscenza della quinta.

La superiorità della conoscenza delle essenze

Inoltre, i primi quattro aspetti pretendono di esprimere non meno la qualità che l'essenza *[343 A]* di ciascuna cosa a causa della inadeguatezza del linguaggio; per questo motivo nessuno che abbia senno oserà affidare i propri pensieri a un tal mezzo di espressione, ad un mezzo immobile, come sono appunto le parole fissate nei caratteri della scrittura. Bisogna intendere bene ancora una volta quello che ora ho detto.

Ciascun cerchio di quelli che in concreto si disegnano o si costruiscono col compasso, è pieno di ciò che è contrario al quinto <componente della conoscenza>, per il motivo che in ogni punto è tangente alla linea retta, mentre il cerchio in sé, come noi affermiamo, non ha in sé né poco né molto della natura contraria.

Quanto ai nomi, diciamo che nessuno di essi ha alcunché *[B]* di stabile, e che nulla impedisce che le cose che ora sono dette rotonde vengano chiamate rette e che le rette vengano chiamate rotonde, e che le cose non sarebbero meno stabili per coloro che ne mutassero i nomi e le chiamassero in modo contrario.

Lo stesso discorso vale per la definizione, dal momento che è composta di nomi e di verbi: essa non ha nulla che sia sufficientemente e sicuramente stabile.

Una grande quantità di argomentazioni si potrebbe poi addurre su ciascuno di quei quattro aspetti della conoscenza, mostrando come sia oscuro; ma il discorso principale è quello che già abbiamo fatto sopra, ossia che essendoci due cose, l'essere <o essenza> e la qualità, mentre l'anima cerca di conoscere l'essenza *[C]* e non la qualità, ciascuno di quei quattro aspetti <della conoscenza> le mette davanti con la parola e con i fatti ciò che essa non ricerca, presentando sempre, ciascuno, ciò che vien detto e che vien dimostrato come facilmente confutabile dalle sensazioni, e, in tal modo, riempie ogni uomo di problemi e di una oscurità, per così dire, totale.

Ebbene, in quei campi in cui, per cattiva educazione, non siamo nemmeno abituati a cercare il vero e ci bastano le immagini che ci si offrono, non ci rendiamo ridicoli gli uni nei confronti degli altri, gli interrogati *[D]* nei confronti degli interroganti, benché siamo in grado di mettere fuori gioco quei quattro componenti <del conoscere>.

Invece, in quei casi in cui noi costringiamo a rispondere sul quinto elemento e a manifestarlo, chiunque sia in possesso dell'arte di confutare, se vuole, ha la meglio, e fa sì che chi espone una dottrina in discorsi o scritti o in risposte a domande appaia alla maggior parte di quelli che lo ascoltano nelle condizioni di chi non sa nulla degli argomenti sui quali cerca di scrivere e di parlare; però costoro a volte ignorano che non è l'anima di chi scrive o di chi parla che viene confu-

tata, bensì la natura di ciascuna di quelle quattro componenti del conoscere, la quale è *[E]* debole.

A che condizioni si verifica la conoscenza intellettiva

Ma il passaggio attraverso tutti questi livelli, procedendo verso l'alto e verso il basso per ciascuno di essi, a fatica riesce a generare la scienza di ciò che ha buona natura in chi ha buona natura. Se, invece, – ed è questa la condizione in cui si trova l'anima dei più – uno ha una natura cattiva sia nei confronti dell'apprendere sia nei confronti dei cosiddetti costumi, *[344 A]* e questi sono corrotti, neppure Linceo[60] saprebbe dare la vista a uomini di tal genere. Per dirla in breve, chi non ha natura affine agli oggetti, né la facilità di apprendere né la memoria potrebbero renderlo tale – infatti questo non può generarsi in nature estranee –, cosicché quanti non sono di natura simile e non hanno affinità con le cose giuste e pure con tutte le altre belle cose, non potranno mai conoscere per quanto è possibile la verità sulla virtù e sul vizio, anche se taluni di loro per alcuni temi e altri per altri hanno facilità ad apprendere a memoria e anche se certi hanno una natura affine, ma non la facilità di apprendere a memoria. *[B]* Infatti queste due verità si colgono necessariamente insieme e insieme si impara il falso e il vero che concerne tutta quanta la realtà[61], dopo una applicazione totale e dopo molto tempo, come ho detto all'inizio: sfregando insieme, non senza fatica, queste realtà – ossia nomi, definizioni, visioni e sensazioni –, le une con le altre, e venendo messe a prova in confronti sereni e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l'intuizione dell'intelletto, per chi compia *[C]* il massimo sforzo possibile alla capacità umana.

Pertanto, ogni uomo che sia serio si guarda bene dallo scrivere di cose serie, per non gettarle in balia dell'avversione e dell'incapacità di capire degli altri.

In breve, da tutto questo si deve concludere che, allorché si vedano opere scritte di qualcuno, siano leggi di legislatore o scritti di qualche altro genere, le cose scritte non erano per tale autore le più serie, se egli è serio, perché queste stanno riposte nella parte più nobile di lui; se, invece, mette per iscritto quelli che per lui costituiscono veramente i pensieri più seri, *[D]* «allora di certo» non gli Dèi, ma i mortali «gli hanno fatto perdere il senno»[62].

I fatti salienti del terzo soggiorno a Siracusa

Fu l'ambizione a spingere Dionigi a scrivere sui Principi

Chi mi ha seguito in questa narrazione e digressione, comprenderà bene che, se Dionigi ha scritto sui Principi primi e supremi della realtà, o se lo ha fatto qualcuno o inferiore o superiore a lui, non può avere appreso o ascoltato da me alcunché di sensato sulle cose di cui ha scritto, come io penso: altrimenti, ne avrebbe avuto il rispetto che ho io, e non avrebbe ardito esporle ad un pubblico inadatto e impreparato. Infatti, non ha certo scritto per avere dei sussidi mnemonici – giacché non *[E]* c'è pericolo che uno dimentichi queste cose, una volta che siano state bene comprese dall'anima, dato che si riducono a brevissime proposizioni – e se lo ha fatto, lo ha fatto per una spregevole ambizione, sia che le abbia presentate come sue, sia come seguace di una dottrina filosofica, di cui non era degno, dal momento che ciò che egli amava era la fama *[345 A]* che

nasce dal far parte di essa. Se Dionigi è riuscito in ciò in una sola conversazione avuta con me, ha fatto ben presto; ma in quale modo questo abbia potuto accadere «lo sa Zeus», come dicono i Tebani[63], giacché, lo ripeto, io gliela esposi una sola volta, e in seguito mai più.

Chi poi volesse sapere come si svolsero veramente i fatti, deve capire per quale ragione non abbiamo avuto una seconda, una terza o altre successive conversazioni.

Dionigi, dopo aver ascoltato *[B]* una sola mia conversazione, pensava di saperne ed effettivamente ne sapeva abbastanza, per aver trovato da solo la verità o per averla appresa già prima da altri? O gli parevano scempiaggini le cose che gli dicevo? Oppure, terza possibilità, gli sembravano non alla sua portata, ma a lui superiori, e riteneva di non essere capace di condurre una vita di saggezza e di virtù? Orbene, se le riteneva scempiaggini, allora verrà ad essere in contrasto con molti testimoni che sostengono il contrario e che su questi temi potrebbero essere giudici molto più autorevoli di lui. Se, invece, pensava di averle scoperte o imparate, e dunque riteneva che avessero valore per la formazione di un'anima libera, *[C]* allora come mai, a meno di non essere un uomo ben strano, disprezzò così alla leggera la guida e il maestro di queste verità?

E come egli lo disprezzò non mancherò di dirvelo.

L'ambiguo comportamento di Dionigi

Non passò molto tempo da questi avvenimenti, che Dionigi, il quale in precedenza aveva permesso che Dione serbasse i suoi beni e ne riscuotesse la rendita, vietò ai suoi legali di inviarne i proventi nel Peloponneso, dimenticando completamente quell'impegno preso per lettera.

Diceva che quei beni non erano di Dione, ma del figlio, *[D]* suo nipote, e che pertanto, a norma di legge, l'amministrazione di essi toccava a lui.

Questa era dunque la situazione fino a quel tempo, quando, con quest'ultimo fatto mi resi perfettamente conto di quale fosse la vera attitudine di Dionigi per la filosofia e, ovviamente, non potei fare a meno d'esserne irritato.

Nel frattempo si era giunti nel periodo estivo, quello ideale per i viaggi per mare, e io non sapevo se prendermela più con Dionigi che non con me stesso o con quei tali che mi avevano spinto *[E]* per la terza volta a venirmene a questo stretto di Scilla *a misurarmi nuovamente con la fatale Cariddi*[64].

In ogni caso, ero deciso a dire a Dionigi che m'era impossibile restare finché lui trattava in modo così oltraggioso Dione. Ma quello mi rassicurava e mi pregava di rimanere, ritenendo che non avrebbe fatto una bella figura se io me ne fossi andato sui due piedi a riferire il suo comportamento. Siccome, però, questo non bastava a convincermi, disse che *[346 A]* avrebbe provveduto di persona al mio viaggio di ritorno. Peraltro, era tale la mia rabbia, che se mi si fosse impedito di partire, mi sarei imbarcato su una qualunque nave da carico, incurante dei rischi: dopotutto era evidente che io ero la vittima e non l'autore di una prepotenza.

La proposta di Dionigi e la risposta di Platone

Dionigi, a tal punto, vedendo che non avevo nessuna intenzione di restare e che anzi ero lì lì per andarmene, mise in atto questo artificio per farmi rimanere durante il periodo buono per la navigazione. Il giorno dopo si presentò a casa mia e mi fece

questo discorso convincente: «Nei nostri rapporti sgombriamo il campo *[B]* da ciò che spesso è stato per noi motivo di disaccordo: Dione e la sua vicenda. Per amor tuo io mi comporterò così nei suoi riguardi. Mi par giusto che lui, ritornato in possesso dei suoi beni, se ne stia ad abitare nel Peloponneso, non come un condannato all'esilio, ma con la possibilità di far ritorno qui, non appena io, lui e voi che gli siete amici non abbiamo trovato una base d'accordo comune; nient'altro che questa: che non cospiri più contro di me.

«Tu, i tuoi familiari, e i familiari di Dione che sono ancora qui vi farete garanti di ciò, mentre lui stesso offrirà garanzie per voi. Il denaro che gli si invia, *[C]* sarà depositato nel Peloponneso e ad Atene presso persone di vostra fiducia: Dione potrà riscuoterne gli interessi, ma non ne potrà disporre senza una vostra autorizzazione. In verità io diffido alquanto di lui, e non vorrei che divenendo legittimo proprietario delle sue ricchezze, che non sono esigue, le usasse poi contro di me. Di te, invece, e dei tuoi mi fido molto di più.

Vedi dunque se questa proposta ti soddisfa e nel caso resta qui ancora un anno; dopo di che, preso il denaro, te ne andrai col giungere della buona stagione. *[D]* So bene che Dione ti sarà molto riconoscente se gli renderai questo favore».

Questo discorso non mi piacque affatto e tuttavia gli comunicai che per l'indomani avrei preso una decisione in proposito e gliela avrei comunicata. Così, infatti, rimanemmo d'accordo. In seguito, quando fui solo, con l'animo in subbuglio, riflettei fra me e me. La prima considerazione che orientò la mia scelta fu la seguente: *[E]* «Bene, ammettiamo pure che Dionigi non abbia nessuna intenzione di mantenere quel che ha promesso, può comunque, non appena io sia partito, inviare lui stesso o fare inviare da qualcuno dei suoi innumerevoli amici una lettera a Dione, riferendogli in maniera persuasiva la proposta che ora mi fa; e cioè come lui sia favorevole ad essa e come io, invece, per nulla preoccupandomi dei casi suoi, non l'abbia voluta accettare. E, oltre a ciò, se il suo desiderio era davvero quello che io non partissi, poteva pur sempre, senza neppur bisogno *[347 A]* di dare ordini precisi ai nocchieri, limitarsi a lasciar trapelare la notizia – e certo non gli sarebbe stato difficile – che salpavo contro i suoi desideri; in tal caso, chi mai avrebbe avuto il coraggio di imbarcarmi sulla sua nave non appena avessi varcato la soglia della casa di Dionigi? E in effetti, come ulteriore complicazione, c'era il fatto che io risiedevo proprio nel giardino annesso alla sua casa e nessun ufficiale di guardia mi avrebbe lasciato libera uscita senza un suo esplicito ordine.

«Se, però – pensavo –, io decidessi di rimanere per quest'anno, mi si offre la possibilità di informare Dione della situazione in cui mi trovo e del mio comportamento. Che se poi Dionigi mantenesse sia pure solo in parte gli impegni presi, *[B]* il mio modo di agire non risulterebbe del tutto ridicolo, perché, in fin dei conti, ad una stima esatta, il patrimonio di Dione rischia di superare i cento talenti. Qualora poi le cose andassero come si può prevedere che vadano, non so proprio che cosa mi resterebbe da fare. Ad ogni modo mi pare di non aver altra scelta che pazientare ancora un anno per avere l'opportunità di portare allo scoperto alla luce dei fatti le macchinazioni di Dionigi».

Tale, dunque, fu la mia decisione e il giorno dopo parlai a Dionigi in questi termini: «Ho pensato *[C]* di restare, ma non credere che io abbia

il potere di disporre dei beni di Dione; pertanto, spediamogli insieme uno scritto che gli esponga i termini del nostro patto, e che gli chieda se è d'accordo. Qualora non lo fosse, chiediamogli di farci sapere al più presto quali sono le sue controproposte. Nel frattempo tu lascia tutta la sua proprietà così com'è».

L'astuzia di Dionigi

Ecco dunque il contenuto del nostro discorso, su cui, più o meno, raggiungemmo un accordo. A questo punto le navi salparono, e io avevo perso la possibilità dell'imbarco. Fu allora che *[D]* a Dionigi venne in mente di informarmi che solo la metà del patrimonio toccava a Dione e che l'altra metà toccava al figlio. Aggiunse poi che era sua intenzione mettere in vendita tutto, dopo di che una metà l'avrebbe data a me perché la portassi a Dione, e l'altra metà l'avrebbe riservata per suo figlio. Questa era, a suo giudizio, la soluzione più giusta.

Naturalmente, fui molto contrariato da queste parole, ma capii subito che a tal punto era ridicolo contrastarlo ancora; mi limitai ad aggiungere che bisognava aspettare la lettera di autorizzazione di Dione e nel contempo spedirgliene una per ragguagliarlo su queste novità. Dionigi però non perse un momento, e con infantile precipitazione *[E]* vendette tutto il patrimonio, dove, come e a chi volle. In seguito, con me non tornò più sull'argomento, e altrettanto feci io con lui. In tale maniera, non dissi più una parola della faccenda di Dione, tanto, ne ero certo, non avrei potuto far nulla di più.

Ecco, dunque, fino a qual punto mi sono spinto nella difesa della filosofia e degli amici.

Dopo di ciò, la mia vita *[348 A]* e quella di Dionigi si svolgevano più o meno così: io lì a guardar fuori, come un uccello che aspetta solo di spiccare il volo, lui lì a tentarle tutte per tenermi tranquillo, senza però nulla voler restituire delle cose di Dione. Agli occhi di tutta la Sicilia, però, ci professavamo amici.

La sommossa dei veterani

Avvenne che, contrariamente alle abitudini del padre, Dionigi decidesse si ridurre la paga ai veterani della milizia mercenaria, e che i soldati, adirati, si unissero solidali e proclamassero il loro dissenso. *[B]* Egli tentò di piegarli con la forza, chiudendo le porte dell'acropoli, ma questi si portarono subito sotto le mura, al ritmo di un canto di guerra feroce e minaccioso. Dionigi, intimorito, cedette totalmente alle loro rivendicazioni, anzi andò oltre le stesse richieste dei peltasti riuniti in assemblea. Di lì a poco si diffuse la voce che la responsabilità di tutta la vicenda fosse di Eraclida.

Il tranello teso da Dionigi a Eraclida

Eraclida, avuto sentore di questa voce, si tolse di mezzo e passò alla clandestinità. Dionigi *[C]* avrebbe voluto catturarlo, ma non sapendo come fare convocò Teodota nel suo giardino, per combinazione proprio nel momento in cui facevo la mia passeggiata.

Io non potei ascoltarli mentre parlavano e quindi non conosco tutto l'altro che si dissero; so solo – e me lo ricordo bene – quello che in mia presenza Teodota disse rivolto a Dionigi: «Platone, posto che mi riesca di portar qui Eraclida a discolparsi dalle accuse che attualmente gli sono mosse e posto che Dionigi decida che debba andarsene dalla Sicilia, vorrei convincere Dionigi di quel che a mio giudizio è giusto, e cioè che Eraclida sia autorizzato a portare con sé nel viaggio verso il *[D]* Peloponneso sia

il figlio che la moglie, e che lì possa fissare dimora senza tramare a suo danno e godendo delle rendite dei propri beni.

«Già una volta l'ho convocato, ma lo rifarò ancora; e non è detto che non mi dia retta, magari rispondendo alla mia prima chiamata, magari a quest'ultima.

«Pertanto, nel caso che gli riesca di sorprenderlo o qui o in aperta campagna, vorrei pregare Dionigi di non *[E]* fargli alcun male, ma di limitarsi a trasferirlo in un altro paese, finché almeno non muti parere. Sei d'accordo su questo punto?», chiese lui rivolgendosi a Dionigi.

«Sono d'accordo – rispose lui –: anche se fosse sorpreso in casa tua non ne avrebbe alcun danno oltre quello che si è appena stabilito».

Ma ecco che il giorno dopo, sul far della sera, vengono da me Euribio e Teodota[65] tutti trafelati e sconvolti.

E Teodota mi chiede: «Platone, c'eri anche tu ieri, quando Dionigi si era detto d'accordo con noi, riguardo al trattamento da riservare a Eraclida?».

«Altro che», risposi io.

«Ora però – disse –, i peltasti sono stati sguinzagliati nei dintorni alla caccia di Eraclida e c'è il rischio che egli sia proprio qui da queste parti.

«Devi, dunque, *[349 A]* assolutamente venire con noi da Dionigi».

La rottura definitiva fra Platone e Dionigi

Andammo e ci introducemmo alla sua presenza. Siccome gli altri due se ne stavano ritti in piedi, piangendo in silenzio presi io a parlare.

«Costoro temono che tu abbia preso, sul conto di Eraclida, decisioni diverse rispetto a quello che ieri si era pattuito, dal momento che, a quanto mi risulta, lo si è visto aggirarsi da queste parti».

A sentire tali parole Dionigi si infiammò di collera e divenne di tutti i colori, come appunto capita a chi è in preda all'ira. Teodota si prostrò allora ai suoi piedi, *[B]* e tenendogli la mano si sciolse in lacrime, implorandolo di non compiere una tale azione.

Intervenni io per rincuorarlo: «Suvvia, Teodota, Dionigi non oserà tradire gli impegni che non più tardi di ieri ha preso con noi».

Ma quello guardandomi con l'occhio del vero tiranno, disse: «A te io non ho fatto nessuna promessa né grande né piccola».

«E no, per gli dèi! – replicai –. Hai promesso che avresti evitato quello che quest'uomo ora ti implora di non fare». Detto questo, gli voltai le spalle e uscii.

Lui, poi, *[C]* seguitò a braccare Eraclida, ma Teodota riuscì ad avvertirlo di darsi alla fuga. Dionigi allora mandò Tisia[66] e i suoi peltasti con l'ordine di inseguirlo, ma Eraclida non perse tempo e, come si disse in seguito, riuscì a trovar scampo in una zona controllata dai Cartaginesi.

Dopo questi avvenimenti il primitivo progetto di Dionigi di non restituire a Dione le sue ricchezze sembrò trovare una logica giustificazione nell'inimicizia nata nei miei confronti.

Per prima cosa, infatti, egli mi fece sloggiare dall'acropoli, col *[D]* pretesto che le donne avrebbero dovuto fare un sacrificio della durata di dieci giorni proprio nel giardino dove ero alloggiato, e che pertanto io avrei dovuto restarmene fuori ospite di Archedemo[67] per tutto questo tempo. Mentre mi trovavo lì Teodota mi convocò e, davvero furioso per tutto quello che era successo, diede sfogo alla sua rabbia contro Dionigi. Dionigi, però, venne a sapere del mio incontro con Teodota, e colse quest'altro pretesto *[E]*, non dissimile dal precedente, per giustificare la rottura di

ogni rapporto con me, mandandomi anzi un tizio a chiedermi se davvero io ero stato convocato da Teodota e se mi ero incontrato con lui.

«Certamente», gli risposi.

E quello: «In tal caso, Dionigi mi ha dato l'ordine di riferirti che non ti comporti per niente bene preferendogli ad ogni occasione Dione e gli amici di Dione».

Ecco, dunque, quel che mi mandò a dire, né mi fece più ritornare nella sua reggia, dando ormai per scontato che, essendo amico di Teodota e di Eraclida, fossi per ciò stesso suo nemico; oltre a tutto lui mi riteneva ostile per il fatto che l'intero patrimonio di Dione era ormai andato perduto. *[350 A]* Da quel momento fui alloggiato lontano dall'acropoli fra i mercenari.

La partenza da Siracusa

In seguito, vennero a me delle persone, fra le quali c'erano anche dei servi di origine ateniese, e quindi miei concittadini, con la notizia che fra i peltasti si erano diffuse calunnie sul mio conto e che qualcuno di loro aveva perfino minacciato di uccidermi se mi avesse preso.

Alla fine escogitai questo piano per salvarmi.

Comunicai ad Archita[68] e agli altri amici tarantini la situazione in cui mi trovavo. Questi, con la scusa di fare una ambasceria a nome della loro città inviarono una nave da trenta remi e uno dei loro, *[B]* Lamisco[69], il quale, presentatosi a Dionigi lo pregava per me, comunicandogli la mia volontà di andarmene e supplicandolo di non frapporre ostacoli alla mia partenza.

Quello acconsentì e mi lasciò andare offrendomi le provvigioni per il viaggio.

Tuttavia, per quanto concerne i beni di Dione, né io osai chiederli, né tanto meno qualcuno me li restituì.

L'incontro con Dione a Olimpia

L'opposizione di Platone al progetto di spedizione contro Dionigi

Arrivato nel Peloponneso, a Olimpia, incontrai Dione che era spettatore delle gare, e lo ragguagliai sull'accaduto. Questi, chiamato Zeus a testimone, non esitò ad esortare me, *[C]* i miei familiari e i miei amici a prepararci per punire Dionigi: noi, a sua detta e a suo giudizio, avremmo dovuto vendicarci perché in quanto ospiti eravamo stati ingannati e lui perché ingiustamente era stato scacciato e mandato in esilio.

A tali parole io gli concessi di chiamare a raccolta i miei amici, purché essi fossero consenzienti, ma, per quanto mi riguardava gli dissi così: «Fosti proprio tu, col concorso di altri, a spingermi, direi quasi a costringermi, a condividere cibo, casa e sacrifici con Dionigi. E Dionigi, forse condizionato da non poche calunnie, dovette pensare che ero in combutta con te per cospirare contro di lui e contro la tirannide, e tuttavia non mi uccise; *[D]* certo lo trattenne il rispetto. E poi non ho più l'età di scendere in guerra a fianco di qualcuno.

«Ritenetemi, invece, vostro alleato se, spinti dal desiderio di un reciproco amichevole legame, vorrete fare qualcosa di buono. Finché avete intenzioni di male, rivolgetevi ad altri».

Queste furono le mie parole, motivate dal fatto che ormai non ne potevo più del mio inutile e inconcludente vagare per la Sicilia.

Tuttavia, essi non mi diedero retta, né si fecero persuadere dai miei tentativi di riconciliazione, e così furono responsabili di tutti i mali che piombarono loro addosso. E pensare che li avrebbero tutti evitati – almeno per quanto è possibile ad esseri umani –

se *[E]* Dionigi avesse restituito i beni a Dione e avesse deposto la sua ira contro di lui, dato che, per quanto concerne Dione, avrei avuto sia la volontà che la possibilità di trattenerlo senza particolari difficoltà. Ora invece che si sono scagliati gli uni contro gli altri hanno raggiunto il colmo della disgrazia. *[351 A]*

Apologia di Dione e del suo operato

Eppure, le intenzioni di Dione non erano diverse da quelle che io riconosco come mie né da quelle che qualunque altro uomo equilibrato dovrebbe avere: si trattava, nell'esercizio del potere e delle pubbliche funzioni, di disporsi a fare ogni bene possibile, rivestendo le cariche più alte, e ciò a tutto vantaggio del proprio potere, degli amici e della propria città. Questo, però, non è possibile farlo arricchendo se stesso, gli amici e la città, tramando e organizzando congiure, rivelandosi spiritualmente povero e privo di autocontrollo, per debolezza succube dei piaceri; *[B]* e neppure può realizzarsi se, dichiarandoli nemici, si mettono a morte i ricchi proprietari per dilapidarne i beni, chiamando a partecipare alla festa anche amici e compari, affinché nessuno abbia a lamentarsi d'essere rimasto povero. Lo stesso dicasi per chi ottiene onori dalla propria città in cambio di benefici procurati distribuendo per decreto di legge al popolo le ricchezze di pochi, oppure per chi, detenendo il controllo di una grande città che ha potere su tante altre più piccole, assegna alla propria i beni delle *[C]* più deboli, contro ogni criterio di giustizia.

A tali condizioni è evidente che né Dione né alcun altro si disporrebbe di propria volontà ad assumere un potere che non cessa mai d'essere portatore di sciagure per sé e per la propria stirpe; sceglierebbe invece una forma di costituzione e di legislazione improntata a perfetta giustizia, tale che per reggersi abbia bisogno del minor numero possibile di condanne capitali e di esili.

Orbene, Dione agiva proprio seguendo questo criterio, preferendo patire un torto piuttosto che farlo, anche se poi metteva ogni cura per non subirlo.

Nonostante ciò fu colpito proprio quando era lì lì per piegare *[D]* i nemici; ma la sua sorte non fu poi così strana. Infatti, un uomo santo quand'è circondato da empi, un uomo di senno che usa la ragione, non potrà mai completamente sbagliarsi sul conto di anime siffatte. Però, non deve stupirci se la sua sorte è quella del buon nocchiero, a cui non sfugge affatto l'incipiente burrasca, ma non ne sa prevederne la furia e l'insolita forza; ed è proprio questo fattore imprevisto a travolgerlo con la sua violenza.

Del tutto simile fu il motivo che portò Dione al fallimento. Non ignorava certamente la malvagità di quelli che furono causa della sua disfatta, ma non poteva immaginare a quali livelli di bestialità, *[E]* di bassezza di ogni altro genere e di avidità insaziabile potessero spingersi.

Qui si sbagliò e perciò venne atterrato; e questo fu senz'altro un grave lutto per la Sicilia. *[352 A]*

Conclusione della lettera

Quali siano i miei suggerimenti dopo quanto vi ho narrato, più o meno ve l'ho già riferito e lo ritengo detto una volta per tutte.

Quanto poi alle ragioni che hanno determinato il mio secondo viaggio in Sicilia e che io ho menzionato, mi è parso necessario esporvele, dato lo strano e insolito modo in cui si svolsero i i fatti. Se, pertanto, questa mia ricostruzione degli eventi sarà sem-

brata a qualcuno ben fondata e se le mie spiegazioni dei fatti l'avranno nel complesso convinto, allora vorrà dire che quanto vi ho appena riferito sarà stato efficace al punto giusto e non avrà bisogno di altre aggiunte. *[B]*

LETTERA OTTAVA

Scopo della lettera

Platone ai parenti e agli amici di Dione con l'augurio di felicità.

Mi sforzerò di esporvi, nel limite delle mie capacità, quale genere di pensieri potrebbe assicurarvi una vita felice. Con questo spero di dare utili suggerimenti non solo a voi – anche se a voi soprattutto sono diretti –, *[C]* ma pure, in secondo luogo, a tutti i Siracusani, e in terzo luogo addirittura ai vostri nemici e antagonisti, a condizione, naturalmente, che non ci sia qualcuno di loro che sia responsabile di un qualche atto sacrilego, perché le colpe di questo tipo non ammettono espiazione né vi è alcuno in grado di purificarle[70]. Ordunque badate bene a quello che mi accingo a dirvi.

L'invito di Platone alla pace

Le cause della situazione politica della Sicilia

Deposta la tirannide, presso di voi, sull'intero territorio della Sicilia, è divampato un conflitto generale su questi punti: una parte di voi è decisa a riprendersi il potere, un'altra a portare fino in fondo il movimento di liberazione dalla tirannide.

In tali circostanze i più ritengono che il partito migliore *[D]* sia quello di consigliare quelle mosse che recano il maggior danno possibile ai nemici e il maggior vantaggio agli amici; ma il fatto è che non è per nulla facile nuocere molto agli altri senza subire altrettanto danno.

Per rendersi conto di questa verità non c'è bisogno di andare molto lontano; è sufficiente guardare alla situazione attuale della Sicilia dove gli uni sono all'offensiva e gli altri si difendono, *[E]* contrattaccando. E così, di questa materia anche voi potrete essere ogni volta buoni maestri solo che vi mettiate a raccontare agli altri quel che accade, perché certamente di fatti significativi non ne mancano. Quel che si trova raramente, e se si trova è difficile da realizzare, sono quei rimedi che risultano esssere di vantaggio ad amici e nemici, o che, per lo meno, arrecano il minor danno possibile. Ecco perché questa mia proposta e questo mio tentativo di dimostrazione hanno tutto l'aspetto di una preghiera. Ed è giusto che sia una preghiera, *[353 A]* perché ogni nostro discorso e ogni nostro progetto deve essere al suo inizio rivolto agli dèi. Da parte nostra, poi, la riterremo esaudita, se essa varrà a suggerirci il discorso che andiamo a incominciare. Ora, sia voi che i vostri nemici, fin dall'inizio delle ostilità[71], siete stati completamente in balia di un'unica dinastia, quella che elessero i vostri antenati che erano giunti agli stremi, quando cioè per la Sicilia greca si profilava il gravissimo pericolo della totale rovina e di cadere completamente in mano ai barbari, ad opera dei Cartaginesi.

In quelle circostanze essi scelsero Dionisio[72] – il quale, essendo giovane e combattivo, *[B]* era quanto mai adatto alle azioni militari – e Ipparino[73] che, data la sua età piuttosto avanzata, fungeva da consigliere; a costoro per la salvezza della Sicilia conferirono, a quanto si dice, la pienezza dei poteri, e il titolo di tiranni. In seguito, vuoi che se ne attribuisca il merito a una sorte divina, o a un dio, vuoi che lo si

ascriva al valore dei capi, oppure all'una e all'altra causa aggiunte al coraggio dei cittadini, resta il fatto che, comunque la si intenda, la salvezza fu raggiunta, e fu la salvezza di un'intera generazione. Pertanto, *[C]* se le cose stanno in questi termini è giusto per noi tutti riserbare gratitudine per quei salvatori.

Se poi, negli anni che seguirono, la tirannide non fece buon uso del potere che la Città le aveva delegato, bisogna pur dire che di queste colpe essa ha già pagato il fio, e ancora ne pagherà.

Lo scontro fra i Greci favorisce le mire dei Cartaginesi

Ma, allo stato attuale delle cose quali sono le pene veramente giuste? Se a voi fosse data la possibilità di evitare senza gravi rischi e sforzi <la soggezione> a quei tiranni, oppure questi senza difficoltà fossero in grado di riprendersi il potere, allora non sarebbe neppure il caso di darvi quei suggerimenti che mi accingo a darvi.

Ora *[D]* è necessario che ognuno di voi, a qualsiasi fazione appartenga, non vi scordiate di tutte le volte in cui vi illudeste d'essere a un passo dal coronamento di ogni vostro progetto, e di come, puntualmente, questo passo si sia poi rivelato l'origine di altri infiniti guai; guai seri, di cui non si intravede mai la fine, e quella che sembra la conclusione di uno di essi che ci assilla da tempo si lega poi, nella realtà, con un altro che sopravviene, cosicché *[E]* si profila il pericolo che sia il partito dei tiranni, sia quello popolare finiscano distrutti per questo ciclico rinnovarsi di sciagure. A tal punto, se gli eventi evolveranno come purtroppo si prevede, in tutta la Sicilia scomparirà la lingua greca, e prenderà il sopravvento una dinastia di Fenici o di Oschi[74]. Bisogna dunque, che i Greci mettano ogni impegno per porre rimedio a una tale situazione. E se poi uno avesse in serbo una soluzione migliore e più adeguata di quella che sto per esporre, la faccia pubblica e *[354 A]* con tutti i meriti gli toccherà il titolo di amico dei Greci.

Bisogna che legge e misura divengano sovrane

L'invito rivolto al partito dei tiranni

Per quanto mi riguarda, io mi sforzerò di dare sulla situazione attuale un giudizio totalmente sincero, ispirandomi a un principio di giustizia e imparzialità. Parlerò ai contendenti come farebbe un arbitro; rivolgerò il mio consiglio, sempre il solito, a ciascuna delle parti in causa: a quelli che esercitano la tirannide e a quelli che la subiscono.

Ora, assunta la veste di consigliere di un tiranno, gli farei la proposta di rifiutare sia il nome che l'esercizio della tirannide, e di modificarla, appena possibile, in una forma di monarchia. *[B]* E questa possibilità esiste, come ha dimostrato quell'uomo sapiente e virtuoso di nome Licurgo. Costui, in effetti, osservando che i suoi parenti d'Argo e Messene si erano trasformati da re in tiranni, e in ambedue i casi s'erano rovinati con le proprie mani, trascinando nella caduta le rispettive città, per timore che la medesima sorte toccasse alla sua stessa stirpe e città, trovò la soluzione di porre, a fianco del tiranno, l'assemblea degli anziani e pure gli efori che ne limitassero il potere.

Fu così che l'istituto monarchico poté salvarsi e queste dinastie si perpetuarono mantenendo alta la propria fama; e in effetti ciò avvenne perché fu la legge *[C]* ad avere sovrana autorità sugli uomini e non gli uomini sulla legge.

Ecco dunque il suggerimento che il mio discorso vuole dare a ciascuno; a

coloro che desiderano diventare tiranni do il consiglio di stare il più possibile alla larga da quest'ideale di felicità che è proprio di uomini insaziabili e incolti. Raccomando piuttosto di fare ogni sforzo per trasformare la tirannide in una forma di monarchia in cui domini la legge, e che serbino per sé solo quelle onorificenze che sono conformi alle leggi e alla libera volontà degli uomini. *[D]*

L'invito rivolto al partito democratico

A chi, invece, si pone come ideale la libertà dei costumi e fugge come fosse un male il giogo della servitù faccio questa raccomandazione. Si guardi dall'inesauribile desiderio di una libertà insensata, se vuole evitare di incorrere nella medesima malattia che afflisse i suoi antenati, quando per un esagerato rifiuto dell'autorità, ebbero a patire le conseguenze del loro eccessivo amore per la libertà.

In effetti, prima dell'avvento al potere di Dionigi e di Ipparino, i Siciliani conducevano quella che credevano una vita felice, circondati dal lusso, dettando ordini ai loro stessi comandanti. Addirittura uccisero a colpi di pietra, senza alcun regolare processo, i dieci comandanti che vennero prima di *[E]* Dionigi, per non soggiacere ad alcuna autorità neppure se giusta e legittima, e preferendo essere in qualsiasi modo assolutamente liberi. Da qui vennero le tirannidi.

In verità, il male peggiore si ha quando servitù e libertà, restano l'una e l'altra senza misura; ma qualora esse sian misurate allora si ha il bene maggiore. La sottomissione a Dio è conforme a misura; quella agli uomini è invece fuori di ogni misura. Ora, per gli uomini di senno Dio è la legge; *[355 A]* per gli stolti Dio è il piacere[75]. Essendo questa la situazione, invito gli amici di Dione ad estendere a tutti i Siracusani il mio consiglio che peraltro fu anche di Dione. Vi darò, dunque, quel suggerimento che lui stesso ora vi darebbe se ancora vivesse e avesse la possibilità di parlare.

Ebbene – potremmo chiederci –, di quale tenore sarebbe la proposta di Dione sulla situazione odierna? Sarebbe questa.

Il discorso di Dione ai Siracusani

Superiorità dei valori spirituali

«Innanzi tutto, Siracusani, scegliete delle leggi *[B]* che non abbiano l'aria di rivolgere i vostri pensieri e desideri verso la ricchezza e il denaro. Dei tre ordini di realtà che esistono – l'anima, il corpo e le ricchezze –, la virtù dell'anima è quella che va valutata più di ogni altra cosa, quella del corpo occupa il secondo posto, in quanto vien dopo la virtù dell'anima[76].

«Terzo ed ultimo per importanza è l'onore riservato alle ricchezze, in quanto hanno valore strumentale rispetto all'anima e al corpo[77]. *[C]*

«Ora, solo un ordinamento che sia in grado di rispettare questa gerarchia può essere da voi ritenuto legge santa, in quanto chi ad esso si attiene è veramente felice, mentre il chiamare felici i ricchi è un parlare da sciocchi, un discorso insensato da donne e bambini, che per di più ha il potere di rendere insensato anche chi si lascia convincere. Invece, se tradurrete in leggi le mie proposte, saranno i fatti stessi a dimostrarvi che i miei consigli sono veri: e la prova dei fatti è in ogni circostanza quella più veritiera. *[D]*

Una costituzione monarchica soddisferebbe i due partiti in lotta

«Siccome la Sicilia versa in condizioni di grave pericolo, e voi non avete forza sufficiente per imporvi né voi siete così deboli da lasciarvi sottomettere, forse la soluzione più giusta sa-

rebbe che tutti vi atteniate a una via di mezzo nell'assumere queste leggi. E sarebbe forse anche la soluzione più vantaggiosa per ciascuno, per quelli di voi che rifuggono dalla spietata durezza della tirannide e per quelli che i tiranni vorrebbero reimporre, perché, dopotutto, furono proprio gli avi di costoro che – cosa tutt'altro che trascurabile – salvarono i Greci dai barbari, dandoci oggi la possibilità di discutere su questa costituzione. Se allora fossero stati sconfitti, ora non avremmo più alcuna opportunità né di discussione né di speranza.

«Ordunque, ci sia per gli uni tanta libertà *[E]* quanta se ne può godere in un regime monarchico, per gli altri l'autorità di un regime monarchico tenuto a render conto del suo operato, dove le leggi prevalgono su tutti gli altri cittadini e anche sui re, quando dovessero violarle.

«A queste condizioni, con animo sincero, con retta intenzione e con l'aiuto degli dèi eleggete un re. Il primo sia mio figlio, per il duplice debito di riconoscenza che avete con me e con mio padre: in effetti fu mio padre che, a suo tempo, liberò dai barbari *[356 A]* la città, e sono io che oggi per la seconda volta vi libero dai tiranni; un fatto di cui voi stessi siete testimoni.

«Come suo successore eleggete quello che porta lo stesso nome di mio padre, il figlio di Dionigi, a motivo dell'aiuto che ci ha fornito e della santità del suo comportamento[78]. Non dimenticate che egli, pur essendo figlio di un tiranno, ha scelto di lottare per la libertà della patria, guadagnandosi, al posto di una tirannide dalle ore contate e fondata sul sopruso, una fama imperitura per sé e per tutta la sua stirpe.

«Il terzo che dovrete chiamare ad essere re dei Siracusani – posto che sia lui che la Città di Siracusa siano consenzienti – è proprio quello *[B]* che ora comanda la schiera dei nemici, e cioè Dionigi figlio di Dionisio[79], a condizione però che egli acconsenta a trasformare il suo regime politico in una forma di monarchia, o per paura dei guai a cui va incontro, o per compassione della sua patria e dell'abbandono in cui versano i templi e i monumenti funebri; e in ogni caso per evitare che, per la sua volontà di vincere a tutti i costi, vada in rovina ogni cosa con gran soddisfazione dei barbari. Questi tre re, sia che conferiate loro lo stesso potere dei sovrani di Sparta, sia che gliene sottraiate una parte in seguito ad accordi, li dovrete eleggere nel modo *[C]* che già prima vi ho descritto, ma che vorrei ascoltaste un'altra volta.

La costituzione che Dione proporrebbe

«Se la famiglia di Dionigi e di Ipparino fosse disposta per rispetto a voi e per salvare la Sicilia a porre fine ai mali attuali, guadagnandosi fama non solo nel presente, ma anche per la discendenza futura, allora, posto che ciò avvenga, dovrete, come ho già detto, convocare una delegazione di ambasciatori di loro scelta e nel numero che essi concordano, dotata di ampi poteri per stipulare un accordo di pace; e a questo punto non importa se i suoi membri siano tutti indigeni, o tutti stranieri, o in parte indigeni e in parte stranieri. *[D]*

«Una volta convocati, essi per prima cosa, proporranno delle leggi e una forma di governo nella quale ai re si attribuisca la suprema direzione del culto e di quelle altre funzioni che si addicono a chi può vantare vecchi meriti nei confronti dello Stato. Eleggeranno poi trentacinque guardiani delle leggi dotati del potere di decidere, col beneplacito dell'assemblea e del popolo, la guerra e la pace.

Istituiranno poi vari tribunali competenti per ogni genere di reato, ma sui delitti che comportano la pena di morte o l'esilio giudicheranno quei trentacinque, coadiuvati da giudici che di volta in volta verranno scelti fra i magistrati in carica nell'anno precedente; *[E]* uno solo per ciascun settore della magistratura e precisamente quello che è parso essere il migliore e il più onesto. Una giuria così formata, sentenzierà dunque nell'anno successivo nei processi in cui è in gioco la pena capitale, o quella del carcere o dell'esilio.

«Il re, però, non potrà assolvere al ruolo di giudice in queste cause, *[357 A]* in quanto, la sua carica di sacerdote implica che non venga contaminato da casi di morte, di carcere e di proscrizione.

Invito all'unità di azione

«Queste dunque sono le istituzioni che quando ero ancora in vita progettavo per voi, e che anche ora ritengo adatte. E del resto, una volta liquidati i nemici col vostro aiuto, certamente le avrei realizzate secondo le previsioni, se delle Erinni travestite da ospiti non me l'avessero impedito.

«Se poi gli eventi fossero andati nel modo desiderato, avrei colonizzato tutto il territorio della Sicilia, scacciando i barbari occupanti che non si allearono a noi *[B]* nella lotta contro la tirannide, per riportare nelle case in cui un tempo nacquero i loro padri gli originari abitanti dei territori ellenici. Ora il mio consiglio è che voi tutti, unanimemente, condividiate questi stessi principi, li mettiate in pratica e chiamiate anche altri a contribuire a questa impresa. E se qualcuno si rifiutasse, vi esorto a considerarlo alla stregua di un nemico pubblico.

Non è questa un'impresa impossibile, perché se, per caso, un'idea fosse concepita da due anime diverse come la migliore possibile, il ritenerla irrealizzabile sarebbe certamente *[C]* da sciocchi. Le due anime di cui parlo sono quelle di Ipparino, figlio di Dionigi, e quella di mio figlio.

«Se sono consenzienti loro due, allora non vedo perché un accordo con tutti gli altri Siracusani, almeno con quelli che hanno a cuore le sorti della loro patria, debba essere impossibile da trovarsi.

«Con le vostre preghiere venerate tutti gli dèi, e poi quegli esseri a cui toccano onori inferiori a quelli divini; convincete ed incitate amici e avversari con dolcezza e assolutamente non desistete prima che *[D]* il nostro attuale progetto, come un sogno divino che si presenti a gente sveglia, non abbia per opera vostra piena, felice e manifesta attuazione».

LETTERA NONA

Platone ad Archita di Taranto[80] con l'augurio di felicità.

Sono arrivati da noi gli amici di Archippo e Filonida[81], *[E]* portando la lettera che tu avevi loro affidato, nonché tue notizie. Hanno sbrigato senza intralci gli affari politici, che del resto non erano particolarmente impegnativi. Ci hanno poi ragguagliato sul tuo conto, dicendo che sei un po' di malumore, perché non riesci a scrollarti di dosso il peso dei pubblici uffici. Ora non c'è il minimo dubbio che nella vita la cosa migliore è dedicarsi ai propri interessi, *[358 A]* soprattutto se uno ha la possibilità di coltivare quelli che tu hai scelto di coltivare. Però devi anche considerare questo fatto: che nessuno di noi esiste per sé solo e che una parte della nostra vita la dobbiamo destinare al servizio della patria, un'altra ai genitori, un'altra ancora agli amici, e infine una parte consistente se la prendo-

no i casi della vita; così se è la patria stessa a chiamarci a svolgere pubbliche funzioni, mi sembra sconveniente non obbedirle. *[B]* Inoltre, agendo in tal modo, si lascerebbe spazio a uomini di scarso valore, che si danno alla vita politica non certo ispirati dai migliori ideali.

Ma di questo ho già parlato abbastanza.

In questo periodo ci stiamo occupando di Echecrate[82], e ce ne occuperemo anche in futuro, per l'affetto che ci lega a te, a suo padre Frinione e, perché no, anche a questo giovanetto. *[C]*

LETTERA DECIMA

Platone ad Aristodoro[83] con l'augurio di felicità.

Mi hanno riferito che tu sei fra i più stretti amici di Dione, che lo sei oggi e che lo sei stato sempre, e che fra le persone portate alla filosofia sei quello che ha maggiori attitudini per la sapienza, perché son proprio la saldezza d'animo, la fedeltà, e la sincerità quelle che io chiamo vera filosofia. Invece, tutte le altre forme di sapere e di abilità che mirano ad altri scopi io penso sarebbe meglio definirle finezze inessenziali. Stammi bene e continua a vivere come finora hai vissuto. *[D]*

LETTERA UNDICESIMA

Platone a Laodamante[84] con l'augurio che sia felice.

Te l'ho già detto nella precedente lettera che sarebbe assai meglio che tu venissi ad Atene per discutere di persona di tutti gli argomenti di cui mi scrivi. Però, dal momento che, a quanto dici, ciò ti è impossibile, oltre a questa ci sarebbe un'altra soluzione, di cui peraltro fai menzione nella lettera: e cioè che io e Socrate, potendolo, veniamo da te. Tuttavia, in questo periodo *[E]* Socrate è debilitato da un attacco di stranguria, e per quanto riguarda me, non sarebbe affatto bello che, venendo lì, fallissi lo scopo per cui tu mi hai chiamato. Oltre a tutto io non ho molte speranze di riuscire nell'impresa – per spiegartene i motivi in modo esauriente mi occorrerebbe un'altra lettera e niente affatto breve – e, data la mia età, non ho più nemmeno il fisico adatto per viaggiare, affrontando i rischi che gli spostamenti per terra e per mare comportano, soprattutto oggi in un periodo in cui tutto nei viaggi nasconde un'insidia.

Un suggerimento, tuttavia, lo posso dare, *[359 A]* e non solo a te ma a tutti i fondatori di colonie: si tratta di un consiglio, che, secondo Esiodo, a dirlo, sembra una cosa da poco, ma che a pensarlo è tutt'altro che facile. <Eccolo, dunque>: sbagliano di grosso quelli che si illudono che sia sufficiente porre delle leggi, non importa quali, per dare organizzazione a uno Stato e intanto non si preoccupano che ci sia un'autorità sovrana che quotidianamente sorvegli il comportamento della popolazione, di modo che schiavi e liberi assumano atteggiamenti maschi e temperanti. È dunque, se fra voi già ci sono uomini all'altezza *[B]* di un tale ufficio, tanto di guadagnato; ma se aveste bisogno di un educatore non credo che ci sia fra voi né uno in grado di educare, né qualcuno in grado d'essere educato; non vi resterebbe in tal caso altra soluzione che pregare gli dèi. Del resto anche altre Città del passato si trovarono, al momento della fondazione, nella stessa situazione in cui voi ora vi trovate, eppure in seguito goderono di una buona guida, quando in coincidenza con drammatici avvenimenti, una guerra o altre circostanze, in quelle occasioni sorse un uomo di

perfetta virtù, investito di un grande potere. È, dunque, assolutamente necessario *[C]* che voi pensiate bene a quello che vi ho detto prima di gettarvi a capofitto in questa impresa e non la prendiate alla leggera credendo di cavarvela facilmente. Stammi bene.

LETTERA DODICESIMA

Platone ad Archita di Taranto con l'augurio di felicità.

Gli appunti che tu ci hai inviato sono stati da noi accolti con entusiasmo e *[D]* con gioia e non è mancata da parte nostra una vivissima ammirazione per l'autore, che anzi ci è parso un degno discendente di quei suoi antichi avi. Costoro, stando a quanto si dice, sarebbero i Mirii[85], quella popolazione troiana che emigrò dalla città ai tempi di Laomedonte; gente virtuosa, se si vuol credere alla tradizione. Quanto ai miei appunti, che sono l'oggetto della tua lettera, non hanno ancora la veste definitiva che dovrebbero avere; in ogni caso te li mando. *[E]* Sul fatto che vadano gelosamente custoditi, sia io che te siamo d'accordo, sicché non occorre che insista nel raccomandartelo[86]. *[360A]*

LETTERA TREDICESIMA

Platone a Dionigi tiranno di Siracusa con l'augurio di felicità.

Già l'inizio di questa lettera sia per te garanzia che essa viene proprio da me. Quella volta in cui avevi ospiti i giovani di Locri[87] e avevi posto lontano da me, ti alzasti per venirmi accanto e mi dicesti qualcosa di gentile, almeno così mi parve *[B]* e sembrò anche a uno di questi bei giovani che mi sedeva vicino.

Costui allora ti aveva detto: «Certo, Dionigi, che Platone ti ha dato molto in fatto di sapienza».

E tu rispondesti: «E di molte altre cose ancora, perché già dallo stesso invito che gli rivolsi ho tratto immediato vantaggio».

Cerchiamo dunque di mantenere questo rapporto, affinché abbia a incrementarsi il servigio che ciascuno di noi reca all'altro. E io proprio di questo mi preoccupo, inviandoti dei testi pitagorici, alcune *Divisioni*[88] e insieme, come si era convenuto a suo tempo, anche un uomo, *[C]* da cui tu e Archita, qualora venga a trovarti, potreste trarre buon frutto. Il suo nome è Elicone[89] ed è originario di Cizico, discepolo di Eudosso[90] e profondo conoscitore di tutte le sue dottrine. È stato pure allievo di un discepolo di Isocrate[91] e di Polisseno[92], appartenente alla cerchia di Brisone[93]. E, cosa rara in uomini di questa formazione, non si direbbe affatto scorbutico e dal carattere scontroso; al contrario parrebbe un tipo socievole e simpatico. *[D]* Questo lo affermo, ma con una certa paura di sbagliare, perché si tratta pur sempre di giudicare un uomo, che fra i viventi non è certo vile, ma che è volubile, tranne alcune rare eccezioni e solo per taluni aspetti. Ora, proprio perché avevo qualche timore sul suo conto e non mi fidavo fino in fondo, l'ho tenuto d'occhio, l'ho frequentato e ho raccolto informazioni presso i suoi concittadini, e non ne è risultato niente a suo danno.

In ogni caso, sorveglialo anche tu e prendi le tue precauzioni. Soprattutto, se ti resta del tempo libero *[E]* segui le sue lezioni e per il resto pratica la filosofia. Se non puoi manda un altro ad istruirsi da lui, per poter poi, quando avrai tempo, a tua volta educarti, progredendo in te stesso e nella considerazione della gente: in tal modo non smetterò di esserti utile. Ma di questo argomento ho parlato abba-

stanza. *[361 A]*

Riguardo alla cose che per lettera mi chiedi di inviarti, ti ho fatto costruire l'Apollo e te lo porterà Leptine[94]; è opera di un artista giovane ma valente di nome Leocare[95]. Fra i suoi lavori ce n'era un altro che mi sembrava piuttosto bello e così l'ho acquistato, con l'intenzione di donarlo a tua moglie che ha avuto cura di me sia nella buona che nella cattiva salute, in un modo degno di me e di te. Consegnaglielo, salvo che tu non sia di avviso diverso.

Colgo pure l'occasione per mandarti dodici anfore di vino dolce per i bambini e due di miele. *[B]*

Ci sarebbero stati anche dei fichi, se non fossimo arrivati quando ormai la raccolta era terminata, e per quanto riguarda le bacche di mirto conservate erano ormai andate a male. Un'altra volta ci metteremo più attenzione.

Sulle piante ti darà ragguagli Leptine.

Il denaro necessario per queste spese e per alcuni tributi statali l'ho avuto da Leptine, al quale ho detto la cosa che mi pareva più consona alla nostra dignità, cioè la verità; ossia che era mia la somma – più o meno sedici mine – sborsata per la nave Leucadia.

Questo è il denaro, dunque, che mi sono fatto versare: *[C]* tanto ne ho speso, ed eccomi qui a inviarvi questi oggetti.

Per quanto concerne la mia e la tua situazione finanziaria qui ad Atene, questo è il resoconto. Come ti ho già comunicato, io userò il tuo denaro allo stesso modo in cui uso i soldi degli altri amici: ne spenderò il meno possibile, giusto lo stretto necessario e quello che, a mio giudizio, si conviene a me e a chi me l'ha dato.

Ora però mi trovo in una situazione tutta particolare. Ho a mio carico alcune figlie, quattro in tutto, di mie nipoti morte al tempo in cui rifiutai la corona che tu mi proponevi; una di queste è già in età da marito, un'altra ha otto anni, la terza ne ha appena compiuto tre e la quarta non ha ancora un anno. A queste tocca a me, con l'aiuto degli amici, fare la dote, almeno a quelle che si mariteranno quando io sono ancora in vita; alle altre no, si arrangeranno. Certo se i loro padri, al momento delle nozze, fossero più ricchi di quanto sia io, cesserebbe per me l'obbligo di provvedere alla dote, ma intanto sono io il più facoltoso, e già ho fatto la dote alle loro madri *[E]* con l'aiuto di Dione e di altri. Una di queste va in moglie a Speusippo[96], figlio di una sua sorella. Per lei ci vorranno non più di trenta mine, che è una dote confacente alla nostra condizione sociale. Se poi mia madre dovesse morire mi occorrerebbero non più di dieci mine per costruirle la tomba.

Ecco qual è più o meno il mio fabbisogno di denaro nella situazione attuale. Ma se per il mio viaggio da te dovessero presentarsi spese impreviste o per bisogni privati o per le tasse, come ti ho detto a suo tempo, mi atterrò strettamente a questa condotta: farò di tutto per ridurre al minimo *[362 A]* le spese, ma quello che va oltre le mie disponibilità sarà a tuo carico.

Vediamo ora quale sia l'ammontare delle spese a cui far fronte col tuo denaro depositato qui ad Atene. In primo luogo, se si deve finanziare l'allestimento di un coro o qualcosa di analogo, contrariamente a quello che mi aspettavo, non c'è alcun ospite disposto a farti prestito. Se poi si presentasse l'occasione per qualche affare importante, sarebbe conveniente pagare alla consegna, anziché aspettare e prender tempo fino all'arrivo di un tuo uomo di fiducia; ciò potrebbe essere di danno, e oltre a rendere difficile l'operazione, sareb-

be per te poco dignitoso.

Del resto, io stesso *[B]* ho avuto la prova di ciò quella volta che per acquistare alcuni oggetti preziosi che mi avevi scritto di mandarti, inviai Erasto da Andromede di Egina[97], vostro ospite, cui mi avevi detto di far ricorso in caso di bisogno. Questi mi rispose come era logico attendersi da un uomo, e cioè che già in precedenza si era sobbarcato delle spese per tuo padre e che era stato risarcito con difficoltà. Si diceva quindi disposto solo a un piccolo prestito e non di più. Fui così costretto a ricorrere a Leptine[98], il quale merita d'essere lodato non tanto perché mi ha dato il denaro, quanto perché me l'ha dato volentieri, dimostrando il suo affetto per te *[C]* non solo a parole, ma anche a fatti, in questa come in altre occasioni.

D'altra parte, è necessario che io ti faccia conoscere, caso per caso, quali atteggiamenti nei tuoi confronti, a mio giudizio, siano buoni e quali siano di natura opposta. Per quanto concerne gli interessi economici bisogna poi che ti parli chiaro, sia per una questione di onestà, sia per esperienza diretta del comportamento dei tuoi amici. Quelli che dovrebbero di volta in volta inviarti un bilancio delle spese di cui sanno bene di doverti dar notizia, non vogliono farlo, per non rischiare di irritarti. *[D]*

E dunque abituali in tal senso e obbligali a parlarti di questa o di quest'altra faccenda, perché è necessario che tu, per quanto è possibile, sia al corrente di tutto, sia in grado di decidere e nulla ti sfugga. Questo sarebbe di grandissimo vantaggio in vista del governo, perché ora come in futuro non potrai negare che una spesa oculata e un debito saldato puntualmente costituiscono, oltre al resto, anche una garanzia per la salvaguardia del tuo patrimonio. Stai dunque attento che quegli stessi che si professano curatori dei tuoi interessi non vadano calunniandoti presso la gente, perché il tuo buon nome non ci guadagna certamente se ti fanno passare per un uomo poco socievole. *[E]*

A tal punto vorrei parlarti di Dione, dal momento che, prima dell'arrivo delle lettere che tu mi preannunzi, non ho altri temi da affrontare. Per quanto riguarda quegli argomenti che non vuoi che io tocchi con lui, non solo non li ho trattati, ma neppure sfiorati; comunque mi sono sforzato di capire come eventualmente prenderebbe la situazione, se bene o male, e ne ho tratto l'impressione che, qualora si verificasse, ne sarebbe non poco turbato. Peraltro direi che nei tuoi confronti Dione si comporta come si deve, sia per come parla di te, sia per come agisce. *[363 A]*

All'amico Cratino, fratello di Timoteo[99], regaleremo una corazza da oplita di quelle in dotazione alla fanteria che si possono ripiegare, e alle figlie di Cebete tre tuniche di sette cubiti, non quelle di Amorgo che son troppo care, ma di lino di Sicilia. Non ignorerai certo il nome di Cebete, che ricorre con quello di Simmia[100] nei dialoghi socratici dove discute con Socrate nel dialogo *Sull'anima*[101]. È una persona a noi tutti cara e di buon carattere. *[B]*

Penso che tu non ti sia dimenticato del contrassegno che io metto sulle lettere per distinguere quelle importanti dalle altre; tienilo comunque presente e facci sempre attenzione, perché sono in molti quelli che mi spingono a scrivere e non è facile rifiutarsi esplicitamente. Le lettere dal contenuto serio incominciano con la parola «dio», quelle un po' meno serie con la parola «dèi».

Anche gli ambasciatori – e fra di loro soprattutto Filagro, il tale che quella volta aveva la mano malata – mi hanno pregato di scriverti; ed è natu-

rale perché non fanno che tessere dovunque le nostre lodi con convinzione. Pure *[C]* Filaide di ritorno dal Gran Re, *mi* ha parlato di te e se la lettera non fosse così lunga ti riferirei le sue parole. In ogni caso puoi fartele riferire da Leptine.

Se sei deciso a mandarmi la corazza o qualche altro oggetto che ti ho chiesto, scegli tu a chi consegnarli, altrimenti puoi darli a Terillo che è sempre in giro per mare; è un mio fidato amico nonché esperto di ogni genere d'arte, e soprattutto di filosofia. È genero di quel Tisone che rivestiva la carica di edile quando salpammo.

Stammi bene, coltiva la filosofia ed esorta gli altri giovani a fare altrettanto. *[D]* Un caro abbraccio ai compagni di gioco e raccomanda a tutti e ad Aristocrito[102] di impegnarsi, qualora fosse loro recapitato un qualche mio scritto o una lettera per te, ad informartene al più presto, e a ricordarti di dar seguito alle mie richieste. E ora non perdere tempo, e restituisci subito i soldi a Leptine; fallo quanto prima, di modo che anche gli altri al vedere questo gesto, siano in seguito più disponibili a farci ulteriori crediti. *[E]*

Iatrocle, l'uomo che ho affrancato insieme con Mironide[103], in questo momento sta navigando verso di te con tutti gli altri che ti ho mandato. Assumilo pure al tuo servizio, perché ha un debole per te; puoi servirti di lui come meglio credi. Conserva questa lettera, o per lo meno un sunto del suo contenuto, e sii sempre te stesso.

NOTE

[1] Questo personaggio non ci è noto per altra fonte.

[2] Euripide, fr. 956 Nuack.

[3] Verso di autore ignoto, citato dal Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Leipzig 1889, sotto *Tragica adespota*, fr. 279.

[4] Versi di autore anonimo, raccolti dal Bergk in *Poetae Lyrici Graeci*, III, sotto *Lyrica adespota*, al fr. 138.

[5] Fu probabilmente un discepolo del pitagorico Archita di Taranto (cfr. *Lettera VII*, 339 A-B) e fu in più occasioni mediatore fra Platone e Dionigi; cfr., in particolare, *Lettera VII*, 349 D.

[6] Su Dione, citato appena sopra, si veda quanto si dice nella *Presentazione*. Di Cratistolo non si sa nulla. Polisseno fu, invece, un sofista, su cui cfr. Reale, *Storia...*, V, *Schedario dei pensatori antichi...*, *s.v.*, e, sotto, la nota 87.

[7] Su Simonide, il celebre poeta greco, si veda la nota 12 all'Ipparco, la nota 44 al Protagora e la nota 11 al *Gorgia*. Ierone, appena sopra citato, fu re di Siracusa. Presso la sua corte soggiornò per un certo periodo Simonide. Pausania fu il famoso generale spartano vincitore di Platea (479 a.C.). Ricordiamo che Simonide dedicò un'elegia ai vincitori di Platea.

[8] Su Periandro, cfr. *Teagete*, nota 12; *Protagora*, nota 99 e *Repubblica*, I 336 A. Su Talete, Anassagora e Solone (quest'ultimo considerato come uno dei Sette Saggi), cfr. Reale, *Storia...*, I, rispettivamente, pp. 53-58; 162-170; 206-213. Su Pericle, cfr. in particolare *Alcibiade maggiore*, note 3, 22, 24 e *Protagora*, note 15, 49, 50. Su Creso, cfr. nota 343 a *Repubblica*, VIII; Su Ciro cfr. note 4 e 32 all'*Alcibiade maggiore*. Su Creonte e Palamede, cfr. rispettivamente *Alcibiade maggiore*, nota 36 e *Apologia di Socrate*, nota 65; *Fedro*, nota 137 (e su Palamede in quanto scopritore della matematica, si veda *Repubblica*, VII 522 D e nota 301; *Leggi*, III 677 D). Su Minosse, cfr. *Fedone*, nota 5; *Alcibiade maggiore*, nota 35; *Gorgia*, nota 93 e l'omonimo dialogo, *passim*. Polidio fu un mago di Corinto che restituì la vita a Glauco, figlio di Minosse. Tutti gli altri personaggi qui citati sono personaggi omerici o della mitologia molto noti e non hanno bisogno di alcuna presentazione.

[9] Su Archedemo cfr. sopra, nota 5. La piccola sfera di cui si parla potrebbe essere un modellino della sfera celeste; ma la cosa è tutt'altro che certa.

[10] L'enigma, stando ai termini in cui è presentato, risulta insolubile. Potrebbe essere però una testimonianza dell'attitudine a celare negli scritti i nuclei filosofici fondamentali, riservati all'oralità.

[11] Tutto il passo è una ripresa approssimativa della *Lettera VII*, 341 C.

[12] Su Polisseno cfr. sopra, nota 6.

[13] Forse si tratta di un sofista, peraltro assai poco noto.

[14] Era il medico di Dionigi.

[15] Su Speusippo, primo successore di Platone all'Accademia, cfr. Reale, *Storia...*, III, pp. 98-106.

[16] Sia Egesippo figlio di Aristone, appena sopra citato, che Lisicide, sono personaggi a noi sconosciuti.

[17] È la formula con cui si aprono tutte le altre *Lettere* platoniche.

[18] Filistide o Filisto di Siracusa fu un uomo politico consigliere di Dionigi II, che suggerì al tiranno l'esilio di Dione. Fu sconfitto dai seguaci di Dione nel 356 a.C. e morì suicida.

[19] Sulla funzione del proemio delle leggi, cfr. *Leggi*, IV 719 E - 724B; in particolare, IV 722 C - 724 B e note afferenti.

[20] Si ripresentano, non però con lo stesso rigore storico, episodi e personaggi della *Lettera VII*, 348 A - 349 C. I nomi qui menzionati sono quelli di personalità di spicco della vita politica siracusana, di cui però oggi poco o nulla sappiamo, oltre a quello che ci dice Platone.

[21] Su Archedemo cfr. nota 5. Di Aristocrito, invece, non sappiamo nulla.

[22] L'espressione, peraltro piuttosto oscura, può significare che la rabbia di Dionigi alla fine si manifestò.

[23] Su Stesicoro di Imera e sulla sua celebre *Palinodia*, cfr. *Fedro*, nota 65.

[24] Si tratta della spedizione di Dione e dei suoi seguaci contro Dionigi, che in un primo tempo portò alla conquista di Siracusa (354 a.C.)

[25] Licurgo fu il mitico fondatore della costituzione spartana; su di lui si veda *Leggi*, III 692 A e nota 112. Su Ciro cfr. sopra, nota 8 e *Leggi*, III 693 D - 694 C.

[26] Cfr. sopra, nota 20.

[27] Si tratta di Perdicca III, re di Macedonia, e fratello di Filippo che tenne il potere dal 365 al 360 a.C.

[28] Eufreo di Oreo era un giovane allievo dell'Accademia, che Platone raccomanda a Perdicca, perché questo gli affidi un ruolo di responsabilità nel suo regno.

[29] Ermia fu tiranno di Atarneo nella Misia. Frequentatore lui stesso dell'Accademia, donò ai due platonici Erasto e Corisco un terreno ad Asso, per fondarvi una scuola filosofica. Qui operò nei primi anni di attività Aristotele.

[30] Cfr. nota precedente. Erasto e Corisco, ambedue originari di Scepsi, furono molto vicini ad Aristotele nel suo periodo di Asso.

[31] Il primo viaggio in Sicilia avvenne nel 389/388 a.C.

[32] Ipparino, figlio di Dionigi I e nipote di Dione. Presumibilmente la sua età, al momento in cui Platone scrive la lettera doveva essere di 20/25 anni.

[33] Si tratta della famosa magistratura dei Trenta Tiranni, emanazione del partito aristocratico che prese il potere in Atene, dopo la vittoria di Sparta nella guerra del Peloponneso (404 a.C.).

[34] Si tratta di Crizia, cugino della madre di Platone, e di Carmide, zio materno di Platone. Sui due cfr. le *Presentazioni* ai dialoghi omonimi.

[35] La vittima predestinata era Leonte di Salamina; cfr. *Apologia di Socrate*, 32 C-E.

[36] Nel 401/400 a.C.

[37] Platone si riferisce al ritorno in Atene dei democratici di Trasibulo, che, effettivamente, anche per la mediazione di Pausania, concessero un'ampia amnistia agli avversari.

[38] Cfr. *Repubblica*, VI 498 C - 499 A.

[39] Si tratta di Dionigi I di Siracusa, il quale morì nel 367 a.C.

[40] Si intenda Dionigi II, figlio di Dionigi I di Siracusa.

[41] Si tratta di Gomata, su cui cfr. nota 124 a *Leggi*, III.

[42] Cfr. *Leggi*, III 695 C-E.

[43] Gelone, della famiglia dei Dinomenidi, fu il tiranno di Gela e conquistò Siracusa. A capo di una vasta coalizione di città siciliane sconfisse i Cartaginesi nella battaglia di Imera, intorno al 480 a.C.

[44] Si tratta qui di Callippo e Filostrato, i quali poi tradirono e, a quanto sembra, uccisero Dione. Callippo fu uno scolaro dell'Accademia; è quindi chiaro il motivo per cui Platone si senta in dovere di prendere le distanze dall'omicida di Dione, dicendo che il rapporto fra Callippo e Dione era nato fuori dell'ambiente accademico.

[45] È un riferimento all'usanza dioffrire nei banchetti la terza libagione a Zeus Salvatore; cfr. sotto, 340 A; *Filebo*, 66 D; *Carmide*, 17 D e *Repubblica*, IX 583 B.

[46] Successore a Siracusa del fratello Gelone (cfr. nota 43), di cui continuò la politica espansionistica in Sicilia ai danni dei Cartaginesi e degli Etruschi.

[47] Si tratta forse della guerra contro i Lucani, la quale, però, non si combatté in territorio siciliano.

[48] Tiranno di Taranto ed esponente di spicco della filosofia pitagorica. Su di lui cfr. Reale, *Storia...*, V, *Schedario dei pensatori antichi...*, s.v.

[49] Cfr. nota 5.

[50] Ossia per lo scampato pericolo nei suoi tre avventurosi viaggi in Sicilia del 388/387, del 366/365 e del 361/360. Tuttavia il passo può ugualmente rendersi in questo modo: «...fui debitore della terza coppa a Zeus Salvatore». Cfr. sopra, 334 D.

[51] Inizia qui uno dei passi fondamentali a sostegno dell'esistenza delle Dottrine non scritte e del fatto che esse dovessero diffondersi solo per il tramite dell'oralità e non della scrittura. Su questo testo, che costituisce uno dei punti di forza della nuova esegesi di Platone, cfr. le estese analisi di Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 94-104, pp. 105-121, e in particolare, p. 107, dove il lettore troverà una chiara esposizione schematicadei temi qui trattati.

[52] Sul significato di σύγγραμμα (= scritto) e sulla confutazione di molte false interpretazioni del termine e del suo contesto, cfr. T. Szlezák, *Platone e la scrittura della Filosofia...*, *Appendice III*, pp. 472-488.

[53] È questo il metodo costantemente seguito da Platone nei dialoghi: disseminare qua e là nei punti chiave allusioni che i pochi «capaci» – cioè i discepoli istruiti sulle «cose di maggior valore» – avrebbero saputo interpretare nel modo giusto, mentre ai profani sarebbero passati del tutto inosservati

[54] Sul significato di questo excursus filosofico, in rapporto alle Dottrine non scritte, cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone...*, decima ediz. (1991), pp. 96 ss.

[55] In greco: ὄνομα.

[56] In greco: λόγος.

[57] In greco: εἴδολον.

[58] In greco: ἐπιστήμη.

[59] In greco: τὸ ζωγραφούμενόν τε καὶ ἐξαλειφόμενον, corrispondente all'εἴδολον della nota 57.

[60] Fu uno degli Argonauti, che secondo la tradizione aveva una vista straordinaria.

[61] Sul fatto che la dialettica per definizione tratta degli opposti, cfr. anche quanto si dice in *Protagora*, 360 D; *Fedone*, 97 D e *Leggi*, VII 816 D s.

[62] Cfr. Omero, *Iliade*, VII 360 e XII 234.

[63] Platone usa qui una locuzione dialettale beotica ἴττω Ζεύς, anziché ἴστω Ζεύς, ecco perché precisa «come dicono i Tebani».

[64] Omero, *Odissea*, XII 428.

[65] Su questo personaggio e su Eraclione, subito sotto citato, cfr. la nota 20. Teodota era lo zio di Eraclida.

[66] Personaggio che non ci è noto per altra fonte.

[67] Su Archedemo cfr. nota 5.

[68] Su Archita cfr. nota 66 al *Gorgia*.

[69] Personaggio a noi sconosciuto.

[70] Probabilmente è qui preso di mira Callippo, l'omicida di Dione. Cfr. P. Innocenti, in Platone, *Lettere*, Milano 1986, p. 231, nota 1.

[71] Si intenda l'inizio della guerra civile fra Dione e Dionigi II, nel 357 a.C.

[72] Si intenda Dionigi I.

[73] Ipparino il Vecchio, da non confondersi con l'omonimo suo nipote, figlio di Dionigi I (cfr. nota 32) e con Ipparino figlio di Dione (cfr. nota 77). Ipparino il Vecchio, padre di Dione e suocero di Dionigi I.

[74] Di Fenici, cioè di Cartaginesi, e di Oschi, in quanto di tale origine erano molti mercenari dei vari tiranni siciliani.

[75] Cfr. quanto si dice in *Leggi*, IV 715 B - 716 C.

[76] Cfr. *Gorgia*, 477 C.

[77] Cfr. *Repubblica*, I 329 D - 331 C.

[78] Facciamo notare che in questo passo (dall'inizio del capoverso in 355 E) si parla di tre personaggi tutti col nome di Ipparino. Ipparino, figlio di Dione; Ipparino, padre di Dione e Ipparino figlio di Dionigi I; cfr. nota 72.

[79] Ossia Dionigi II.

[80] Su Archita cfr. nota 68.

[81] Si tratta di due Pitagorici di Taranto. A questo proposito sorgono, però, problemi cronologici, in quanto l'Archippo pitagorico, alla data in cui si immagina scritta questa lettera, avrebbe dovuto essere ultracentenario

[82] Se si trattasse dell'Echecrate protagonista del *Fedone* (cfr. *Presentazione* a questo dialogo), non si vede come sarebbe possibile chiamarlo «giovanetto». Potrebbe forse essere un Echecrate pitagorico di Locri. Cfr. Innocenti, Platone, *Lettere*, nota 10, p. 225 e i rimandi ivi contenuti.

[83] Personaggio a noi sconosciuto.

[84] Si tratta di Laodamante di Taso, un matematico seguace di Platone.

[85] I Mirii erano gli antenati dei Lucani. Da ciò si desume che il falsario facesse riferimento all'opera dello pseudo-Ocello Lucano, *Sull'origine del tutto*, che in tal modo sarebbe stata accreditata addirittura dall'autorità di Platone.

[86] Il testo della *Lettera* si conclude con l'annotazione ἀντιλέγεται ὡς οὐ Πλάτωνος («si contesta che sia di Platone»), a dimostrazione che questa *Lettera* fu ritenuta falsa fin dall'antichità.

[87] Si ricorda che quando Dionigi II fu scacciato da Siracusa, nel 357 a.C., trovò rifugio a Locri.

[88] Probabilmente parti di opere platoniche, esemplificanti il metodo della diairesi –

come si trova ad esempio, nel *Sofista* 218 C - 221 E –, e da cui forse attinse anche Aristotele nelle sue *Divisioni*.

[89] Elicone di Cizico fu discepolo di Eudosso e anch'egli, come il maestro, astronomo.

[90] Su Eudosso di Cnido cfr. Reale, *Storia...*, III, pp. 90-93.

[91] Fu uno dei più grandi retori greci del IV secolo. Su di lui cfr. la nota 204 al *Fedro*.

[92] Di Polisseno ricordiamo che nell'antichità fu ritenuto l'inventore del celebre argomento del «Terzo uomo», diretto a confutare la teoria delle Idee. Cfr. Reale, *Storia...*, III, pp. 75 s.

[93] Brisone fu un rappresentante della Scuola megarica, su cui cfr. Reale, *Storia...*, III, pp. 75 s.

[94] Si tratta forse del pitagorico che uccise Callippo, in tal modo vendicando la morte di Dione; cfr. note 44 e 45.

[95] Leocare fu uno scultore ateniese che collaborò con Scopa al Mausoleo di Alicarnasso.

[96] Su Speusippo, primo successore di Platone nell'Accademia, cfr. Reale, *Storia...*, III, pp. 98-106.

[97] Forse si tratta dell'Erasto di Scepsi destinatario, insieme a Corisco della *Lettera VI*. Su di lui cfr. nota 30. Andromede fu invece un ricco finanziere di Egina.

[98] Cfr. nota 89.

[99] Cratino è a noi sconosciuto, mentre Timoteo fu un grande personaggio politico ateniese, vincitore della battaglia navale di Alizia, contro gli Spartani, nel 375 a.C.

[100] Su Simmia e Cebete, personaggi del *Fedone*, cfr. la *Presentazione* a questo dialogo.

[101] Ossia il *Fedone. Sull'anima* è appunto il sottotitolo di questo dialogo.

[102] Filagro, Aristocrito, Filaide, Terillo e Tisone, qui sopra citati, sono personaggi sconosciuti.

[103] Sono dei liberti di Platone dei quali nulla si sa.

INDICE

Prefazione, di G. Reale VII

Introduzione generale al pensiero di Platone, di G. Reale XI

Notizie su Platone, sui suoi scritti, sulla bibliografia, sui lavori fatti in parallelo a quest'opera e sui collaboratori, di G. Reale LXI

EUTIFRONE, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 2
Testo 4
Note 18

APOLOGIA DI SOCRATE, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 22
Testo 24
Note 47

CRITONE, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 52
Testo 54
Note 65

FEDONE, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 68
Testo 71
Note 123

CRATILO, Presentazione, traduzione e note di M. L. Gatti
Presentazione 132
Testo 135
Note 184

TEETETO, Presentazione, traduzione e note di C. Mazzarelli
Presentazione 192
Testo 195
Note 257

SOFISTA, Presentazione, traduzione e note di C. Mazzarelli
Presentazione 262
Testo 264
Note 311

POLITICO, Presentazione, traduzione e note di C. Mazzarelli
Presentazione 316
Testo 318
Note 369

PARMENIDE, Presentazione, traduzione e note di M. Migliori
Presentazione 374
Testo 378
Note 417

FILEBO, Presentazione, traduzione e note di C. Mazzarelli
Presentazione 426
Testo 428
Note 477

SIMPOSIO, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 482
Testo 486
Note 528

FEDRO, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 536
Testo 539
Note 584

ALCIBIADE MAGGIORE, Presentazione, traduzione e note di M. L. Gatti
Presentazione 596
Testo 599
Note 629

ALCIBIADE MINORE, Presentazione, traduzione e note di M. L. Gatti
Presentazione 634
Testo 635
Note 645

IPPARCO, Presentazione, traduzione e note di M. L. Gatti
Presentazione 648
Testo 650
Note 657

AMANTI, Presentazione, traduzione e note di M. L. Gatti
Presentazione 660
Testo 661
Note 668

TEAGETE, Presentazione, traduzione e note di M. T. Liminta
Presentazione 670
Testo 673
Note 682

CARMIDE, Presentazione, traduzione e note di M. T. Liminta
Presentazione 688
Testo 690
Note 709

LACHETE, Presentazione, traduzione e note di M. T. Liminta
Presentazione 714
Testo 717
Note 735

LISIDE, Presentazione, traduzione e note di M. T. Liminta
Presentazione 740
Testo 743
Note 759

EUTIDEMO, Presentazione, traduzione e note di M. L. Gatti
Presentazione 764
Testo 767
Note 797

PROTAGORA, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 806
Testo 810
Note 851

GORGIA, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 860
Testo 864
Note 932

MENONE, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 938
Testo 941
Note 967

IPPIA MAGGIORE, Presentazione, traduzione e note di M. T. Liminta
Presentazione 972
Testo 975
Note 996

IPPIA MINORE, Presentazione, traduzione e note di M. T. Liminta
Presentazione 1004
Testo 1006
Note 1017

IONE, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 1022
Testo 1024
Note 1034

MENESSENO, Presentazione, traduzione e note di M. T. Liminta
Presentazione 1038
Testo 1041
Note 1053

CLITOFONTE, Presentazione, traduzione e note di R. Radice
Presentazione 1060
Testo 1061
Note 1066

REPUBBLICA, Presentazione, traduzione e note di R. Radice
Presentazione 1068
Testo 1082
Note 1346

TIMEO, Presentazione, traduzione e note di G. Reale
Presentazione 1348
Testo 1353
Note 1412

CRIZIA, Presentazione, traduzione e note di R. Radice
Presentazione 1418
Testo 1420
Note 1433

MINOSSE, Presentazione, traduzione e note di R. Radice
Presentazione 1436
Testo 1437
Note 1446

LEGGI, Presentazione, traduzione e note di R. Radice
Presentazione 1448
Testo 1460
Note 1745

EPINOMIDE, Presentazione, traduzione e note di R. Radice
Presentazione 1768
Testo 1770
Note 1788

LETTERE, Presentazione, traduzione e note di R. Radice
Presentazione 1792
Testo 1795
Note 1839

NELLA COLLANA IL PENSIERO OCCIDENTALE:

Aurelio Agostino, *La Città di Dio*
A cura di Luigi Alici.

Marziano Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*
A cura di Ilaria Ramelli.

Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo* (2ª ediz.)
A cura di Gianni Vattimo. Introduzione di Giovanni Reale.

Thomas Hobbes, *Leviatano*
Testo inglese a fronte del 1651. Testo latino in nota del 1668.
A cura di Raffaella Santi.

David Hume, *Trattato sulla natura umana*
Testo inglese a fronte. A cura di Paolo Guglielmoni.

Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*
Testo greco a fronte. A cura di Claudio Moreschini.

Platone, *Tutti gli scritti* (3ª ediz.)
A cura di Giovanni Reale.

Plotino, *Enneadi*
Testo greco a fronte. A cura di Giuseppe Faggin.

Karl R. Popper, *Tutta la vita a risolvere problemi.*
Scritti sulla conoscenza, la storia e la politica
Testo tedesco a fronte. A cura di Dario Antiseri.

Gerolamo Saccheri, *Euclide liberato da ogni macchia*
Testo latino a fronte. A cura di Imre Toth e Elisabetta Cattanei.
Traduzione di Pierangelo Frigerio.

Seneca, *Tutte le opere*
A cura di Giovanni Reale.

Stoici antichi, *Tutti i frammenti*
Raccolti da Hans von Arnim. Testo greco e latino a fronte.
A cura di Roberto Radice. Presentazione di Giovanni Reale.

Karol Wojtyła, *Tutte le opere letterarie*
Presentazione di Giovanni Reale. Saggi introduttivi di Bores̷law Taborski.