

# La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di  
Fulvia de Luise e Irene Zavattero

STUDI  
E RICERCHE

22

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 22  
Direttore: Andrea Giorgi  
© Dipartimento di Lettere e Filosofia  
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO  
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

[http:// www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche](http://www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche)  
e-mail: [editoria@lett.unitn.it](mailto:editoria@lett.unitn.it)

**ISBN 978-88-8443-864-5**

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019  
Presso Supernova S.r.l. – Trento

# La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di  
Fulvia de Luise e Irene Zavattoni

Università degli Studi di Trento  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Sandra Pietrini

Irene Zavattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

## SOMMARIO

FULVIA DE LUISE, IRENE ZAVATTERO, Agire responsabilmente. Aspetti di un problema dall'Antichità al Medioevo	7
EVA CANTARELLA, Tra libertà dagli dei e volontà umana. L'origine omerica della libertà del volere	27
MARIA MICHELA SASSI, Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale	63
FULVIA DE LUISE, L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il <i>Protagora</i> e il mito di Er	87
SILVIA GASTALDI, Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele	131
CARLO NATALI, Il dibattito in lingua inglese sulla volontarietà dell'azione nel pensiero aristotelico, dal 1970 ad oggi	157
FRANCESCA MASI, Epicuro e la formazione del sé: <i>pathologikos e aitiologikos tropos</i>	183
PHILLIP MITSIS, Quanto moderna è la libertà del volere? Una matrice epicurea e qualche linea di influenza storica tra Lucrezio e Locke	205
STEFANO MASO, <i>Mentes caecus instiget furor</i> : 'akrasia' in Seneca?	239
ENRICO PIERGIACOMI, Azione o moto? Gli Epicurei su piante, animali e bambini	263
GIULIA GUIDARA, Il demone e la libertà di scelta dell'anima in Plotino: l'eredità del mito di Er in <i>Enneadi</i> III 4 [15]	295

GIOVANNI CATAPANO, La volontarietà del peccato e del retto agire nelle <i>Retractationes</i> di Agostino	321
LUIGI CATALANI, Il concetto di <i>voluntas propria</i> nelle fonti indirette del pensiero di Anselmo d'Aosta	343
RICCARDO SACCENTI, <i>Potentia, ratio e liberum arbitrium</i> . Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo	361
PASQUALE PORRO, Si può mangiare involontariamente? <i>Contingentia ad utrumlibet</i> e <i>contingentia in paucioribus</i> in Avicenna, Averroè e Alberto Magno	395
IRENE ZAVATTERO, Elementi dell' <i>akrasia</i> aristotelica nella ricezione duecentesca dell' <i>Ethica Nicomachea</i>	423
RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, <i>Vivo ego, iam non ego</i> . Un caso singolare di <i>incontinentia</i> in Tommaso d'Aquino e le sue fonti	453
GUIDO ALLINEY, Liberi di peccare. Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand sull'ostinazione dei dannati	481
MARIALUCREZIA LEONE, <i>Propter vehementiam passionis</i> : la debolezza acratice in Goffredo di Fontaines	505
FRANCESCO FIORENTINO, Il potere sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto	539
VALENTIN BRAEKMAN, Ockham et la possibilité de vouloir le mal <i>sub ratione mali</i>	569
<i>Indice dei nomi</i>	599

FULVIA DE LUISE

L'INVOLONTARIETÀ SOCRATICA DEL MALE  
E IL MACIGNO DELLA RESPONSABILITÀ PLATONICA.  
TRA IL *PROTAGORA* E IL MITO DI ER

1. *Libertà del volere e responsabilità morale tra Socrate e Platone*

Questo lavoro è un tentativo di ricostruzione della posizione platonica sulla libertà del volere e la responsabilità morale, attraverso i movimenti di vera e propria metamorfosi che investono la figura di Socrate nei dialoghi. In termini di metodo, non ci si propone di distinguere ciò che appartenne realmente a Socrate da ciò che Platone gli attribuisce, ma di restare all'interno della rappresentazione platonica che, mentre incorpora l'eredità socratica, ne ricostruisce la logica a diversi livelli, fino a guidare il personaggio Socrate a svilupparne potenzialità ignote al Socrate reale. Per enunciare subito il mio obiettivo, sosterrò che tra la notissima tesi dell'involontarietà del male, cardine del cosiddetto 'intellettualismo socratico', e le elaborazioni radicali in tema di responsabilità morale nella *Repubblica* platonica il filo si tende molto, ma non si spezza.

1.1. *Che cosa è socratico? La testimonianza di Aristotele*

Possiamo chiamare 'socratiche' alcune tesi che dovevano essere considerate tali all'interno dell'Accademia, trovando conferma indiretta in Aristotele, che, nel cuore della sua rifondazione del sistema delle virtù intorno alla *phronesis* (*EN* VI 13), riconosce la validità della soluzione socratica: la prima a mettere a fuoco l'esistenza di una base razionale comune a tutte le virtù, intese come forme di conoscenza e di ragionamento:

Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν: ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ὤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι

δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. [...] ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἔστιν: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησίς ἐστιν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.

Socrate nella sua ricerca in parte si mosse correttamente, in parte sbagliò: poiché pensò che tutte le virtù fossero forme di saggezza (*phroneseis*), sbagliò, ma poiché pensò che non fossero senza saggezza (*ouk aneu phroneseos*), disse bene» [...] «Virtù non è solo lo stato abituale secondo la retta ragione (*kata ton orthon logon*), ma anche quello fornito di corretto ragionamento (*meta orthou logou*). Corretto ragionamento (*orthos de logos*) riguardo a tali cose è la saggezza (*he phronesis*). Socrate riteneva che le virtù fossero ragionamenti (*logous*) – infatti pensava che tutte le virtù fossero scienze (*epistemas*) – ma noi pensiamo che invece siano fornite di ragionamento (*meta logou*). Quindi dalle cose dette risulta chiaro che non si può essere buoni nel senso più proprio e più alto (*kyrios*) senza saggezza, né il saggio può essere tale senza la virtù etica (*EN VI 13, 1144 b18-32*).<sup>1</sup>

Ammettendo questa specifica continuità tra la sua fondazione scientifica del pensiero morale e la tesi socratica che fissa la risolubilità di ogni virtù nel sapere, Aristotele ne accoglie il principio; e, pur preoccupandosi di evitare il collasso di tutte le virtù in un'unica forma di scienza e di modulare diversamente il rapporto con l'*orthos logos*, si richiama in modo evidentemente positivo alla dimostrazione condotta dal Socrate platonico nel *Protagora*.<sup>2</sup>

Difficile, poi, non leggere una risposta mirata a Socrate nella trattazione aristotelica della volontarietà dell'azione e dell'imputabilità della colpa a un soggetto che ignora che cosa siano il bene e la virtù (*EN III 1-3*). La lunga e ricchissima discussione di ciò che si debba intendere per volontario e involontario, con-

---

<sup>1</sup> Per le citazioni dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele, l'edizione italiana di riferimento è quella di Carlo Natali. La traduzione qui riportata introduce molte modifiche per una resa più letterale del testo.

<sup>2</sup> Sulla lettura aristotelica del Socrate del *Protagora*, come rappresentativa del Socrate storico, cfr. Irwin 2008.



dotta nei primi tre capitoli del libro III,<sup>3</sup> mira a stabilire un criterio di valutazione dell'uomo come principio di azione, imputabile per le azioni cattive, encomiabile per quelle buone che compie attraverso una scelta (*proairesis*), estendendo l'ambito del «volontario» a tutto «ciò il cui principio è in chi agisce» (Aristotele, *EN* III 3, 1111a 22-23). Lavorando a tracciare i confini del volontario e di ciò che può essere considerato oggetto di una scelta, Aristotele ha certo in mente la forza provocatoria dell'argomento socratico del *Protagora* (su cui torneremo più avanti in forma analitica), argomento che, salvando in ogni caso l'intenzione di bene dei desideri umani, rischia di rendere preterintenzionale ogni scelta erronea e obiettivamente cattiva. La sua risposta indiretta a Socrate consiste nell'escludere che l'ignoranza dei fini buoni possa giustificare azioni volontariamente intraprese per fini cattivi: «tutti i cattivi (*pas ho mochtheros*) ignorano ciò che si deve fare e ciò da cui ci si deve astenere ed è a causa di questo errore che diventano ingiusti e interamente cattivi (*kakoi*)» (III 2, 1110b 28-29).<sup>4</sup> Il punto che distingue radicalmente la posizione di Aristotele dalla tesi socratica dell'involontarietà del male, sta nel dare sostanza alla volontà cattiva, più o meno consolidata, che si rinviene in chi agisce abitualmente male, allo stesso modo in cui si riconosce il pregio di una volontà buona in chi agisce abitualmente bene, attribuendo

---

<sup>3</sup> Per un'analisi dettagliata della complessa e discussa sistemazione aristotelica delle forme del volere, si veda il contributo di Gastaldi in questo stesso volume.

<sup>4</sup> Secondo Aristotele, anche il fatto di cadere in stati passionali che sono in sé viziosi (come l'ira o l'ubriachezza), non può essere assunto come scusante, ma semmai come prova della mancanza di virtù nell'agente, che resta comunque responsabile del suo stato abituale difettoso e corrotto. Ignorare quale sia il proprio bene non giustifica chi sceglie il male: è un fatto che il cattivo «ignora ciò che gli è utile», ma ciò non significa che non voglia con tutte le sue forze ciò che effettivamente fa, perché «l'ignoranza (*agnoia*) che è insita nella scelta non è causa dell'involontarietà, ma della cattiveria (*mochtheria*)» (III 2, 1110b 30-32).

colpa o merito non solo all'azione, ma anche al carattere buono o cattivo di chi agisce.<sup>5</sup>

Facendo in modo di escludere che il desiderio di bene basti a qualificare come 'buona' la volontà, Aristotele rettifica quindi profondamente la posizione sostenuta da Socrate nel *Protagora*; 'socratica' resta però la preoccupazione per l'errore (che può condurre molto lontano dall'obiettivo eudemonistico per cui tutti agiscono) e la conseguente attenzione per una formazione etica che indirizzi la volontà al suo vero obiettivo. Come il Socrate del *Protagora*, Aristotele pensa che la disciplina del volere sia una forma di sapere, il cui referente è l'intelligenza pratica, anche se a trasmetterla basta l'abitudine assimilata con una buona educazione.

Un riferimento esplicito alle tesi di Socrate sulla potenza del sapere e i rischi dell'ignoranza si trova all'inizio della trattazione dell'*akrasia* nel libro VII:

δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὡσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὄλωσ ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας: οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοϊαν.

Sarebbe terribile (*deinon*) in effetti – come pensava Socrate – che, mentre è presente la scienza, qualcos'altro eserciti il comando (*kratein*) e la trascini (*perielkein*) come una schiava (*andrapodon*). E infatti Socrate combatteva tale discorso, sostenendo che non esiste l'incapacità di controllo (*ouk ouses akrasias*); e che nessuno agisce contro il meglio (*para to beltiston*), conoscendolo (*hypolambanonta*), ma per ignoranza (*di' agnoian*) (Aristotele, *EN VII 3*, 1145 b 23-27).

---

<sup>5</sup> Di conseguenza, nell'analisi aristotelica le forme del volere separano, con una precisa linea di discriminazione, anche i tipi umani. Tra chi non domina i propri moventi e chi li domina col giudizio corre la stessa differenza che separa l'animale *alogos* (o i bambini) dall'uomo in senso proprio: «chi non si sa dominare (*akrates*) agisce per desiderio impulsivo (*epithymon*), ma non secondo una scelta; chi si domina (*enkrates*) agisce secondo una scelta (*proairoumenos*), non per desiderio impulsivo» (III 4, 1111b 13-15).

La fonte di Aristotele è un denso passaggio del dialogo platonico, che viene quasi letteralmente citato, e su cui torneremo per illustrare la tesi contro-intuitiva che Platone attribuisce a Socrate:

δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρόν οὐδ' ἡγεμονικόν οὐδ' ἀρχικόν εἶναι: οὐδὲ ὡς περὶ τοιοῦτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς [352Ξ] διανοοῦμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελακομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων.

Questa è all'incirca l'opinione della maggioranza riguardo alla scienza (*peri epistemes*), che non ha alcun vigore (*ischyron*), capacità coordinatrice (*hegemonikon*) e di governo (*archikon*). E non solo i più ne hanno un simile concetto, ma sovente pensano che pur nell'uomo che la possiede non sia la scienza ad avere il governo, ma altro, ora la passione (*thymon*), ora il piacere (*hedonen*), ora il dolore (*lypen*), talvolta l'amore (*erota*), più spesso la paura (*phobon*), in una parola si mettono in testa che la scienza sia come un servo (*peri andrapodou*), trascinata qua e là (*perielkomenes*) da tutti gli altri (Platone, *Prot.* 352 b 3-c 2).<sup>6</sup>

La testimonianza di Aristotele ci aiuta a collocare il punto e il luogo in cui la posizione 'socratica' si definisce e trasmette come tale, secondo il filtro dell'Accademia.<sup>7</sup> Vale la pena di sottolineare che questa ripresa aristotelica del tema socratico è resa possibile dall'autonomia della rappresentazione del *Protagora*, rispetto alla direzione che Platone fa intraprendere al Socrate della *Repubblica*. Su questa autonomia fa leva metodologicamente questo studio per rintracciare le linee di evoluzione inter-

---

<sup>6</sup> Tutte le citazioni del *Protagora* di Platone sono riportate nella traduzione di Francesco Adorno.

<sup>7</sup> Resta questione molto controversa quanto la soluzione di Aristotele al problema dell'*akrasia* si avvicini a quella socratica, che salva il potere della scienza, attribuendo l'errore alla mancanza di sapere dell'incontinente. Sul tema cfr. Donini 1977.

na del pensiero platonico sulla libertà del volere e la responsabilità morale.

1.2. *Il Protagora e la Repubblica: due tappe del confronto 'socratico' con l'educazione dei poeti*

Nei testi platonici, benché ogni dialogo delinei una diversa prospettiva di indagine, alla figura di Socrate sembra affidata la continuità di un'intenzione di ricerca, che muove da temi canonici, come la virtù, immettendo criteri innovativi, come la forza del sapere e l'autonomia del volere, con la chiara finalità di contendere il terreno all'educazione poetica tradizionale e alle novità introdotte dai Sofisti sullo stesso solco.

Le scene rappresentate non contengono direttamente la posizione platonica, ma quanto Platone voleva trasmettere della storia del dibattito morale nell'Atene di epoca socratica. Per questo esse disegnano le tappe di un'evoluzione che si svolge nel tempo, in qualche modo *provocata* dal discorso di Socrate e elaborata in dialogo con interlocutori di diversa qualità. Tenendo conto della logica della rappresentazione drammatica, il *Protagora* e la *Repubblica* sono a mio parere i due dialoghi più importanti per individuare i punti di approdo della ricerca condotta da Platone attraverso Socrate, sulla libertà del volere e la responsabilità morale.<sup>8</sup>

Nel *Protagora*, Platone pone un Socrate nella piena fioritura della sua maturità<sup>9</sup> a confronto con il più grande sofista di età periclea e attribuisce al filosofo un ragionamento di emancipazione della volontà mediante il sapere, che implica un ripensamento radicale e sistematico dei moduli etici tradizionali,

---

<sup>8</sup> Ho sviluppato l'idea che il *Protagora* e la *Repubblica* rappresentino, rispettivamente, la versione 'socratica' e quella 'platonica' di una teoria sistematica della virtù in de Luise 2016. Sulla rappresentazione platonica del dibattito sulla virtù nel tempo socratico, cfr. de Luise 2017b.

<sup>9</sup> Tenuto conto di diversi fattori, tra cui il riferimento nel dialogo a un Alcibiade ancora adolescente, la data drammatica più probabile è il 432 a.C.

tratti dalla poesia e riproposti da Protagora come un'eredità comune.<sup>10</sup>

Nella *Repubblica*, con particolare riferimento ai libri II, III e X, il Socrate platonico si confronta con personaggi del più alto livello intellettuale e morale (Glaucone e Adimanto) e con loro si impegna in una resa dei conti definitiva con le ambiguità della poesia, concentrando le sue accuse sugli effetti di falsa coscienza e di irresponsabilità morale che essa induce. Questo Socrate, evidentemente cresciuto come portavoce della complessa elaborazione platonica, prende le distanze in modo assai più radicale dalla mitologia e dalla teologia dei poeti, affidando al puro ragionamento la rifondazione dell'etica pubblica; alla fine, però, si impadronisce anche del mito e, costruendo un racconto dell'Aldilà a messaggio rovesciato rispetto ai ben noti miti omerici e alle diverse forme di lamento tragico contro il triste destino degli eroi, spinge all'accettazione di una responsabilità assoluta sulla propria vita.

La mia tesi è che queste due scene di dialogo rappresentino i due gradini su cui si attesta la riflessione platonica in merito alle condizioni che garantiscono l'autonomia del soggetto morale, la volontarietà dell'azione e il controllo sulla vita: il primo, come rendiconto attendibile del contributo socratico alla definizione del rapporto tra sapere e volontà; il secondo, come sviluppo ipertrofico di un'idea di responsabilità morale che resta fondata sul sapere, ma trasforma gli obiettivi di chiarificazione della volontà, già impliciti nel cosiddetto 'intellettualismo socratico', in un programma di dominio perfetto sul proprio destino morale.

---

<sup>10</sup> Questa continuità è rivendicata dal personaggio Protagora (cfr. *Prot.* 316d 3-317c 1), che pronuncia un elogio della «sofistica» come «arte antica», identificabile con la *paideia* praticata dai poeti e rivendicata come propria anche dal retore, che aspira al riconoscimento come maestro di virtù.

## 2. *L'involontarietà del male nel Protagora*

La tesi che ‘nessuno fa il male volontariamente’ è stata spesso letta dagli interpreti come una forzatura iper-razionalista:<sup>11</sup> come se Socrate sostenesse il potere assoluto della ragione sulla volontà di un individuo, per cui conoscere il bene significa praticarlo, quale che sia la forza dei desideri irrazionali che alla ragione si contrappongono. In realtà ciò che spiega e regge il paradosso socratico sta soprattutto sul piano dell’analisi della volontà: dal discorso socratico emerge che volontà di bene è, per ciascun individuo e in ogni momento della sua vita, desiderare ciò che egli ritiene abbia il potere di renderlo felice, facendo della sua vita una buona vita (secondo il modello condiviso dell’*eu zen, eu prattein*). È per far trionfare *questa* volontà di bene che l’accento si sposta sulla cognizione che il soggetto ha dei suoi obiettivi e della coerenza con cui li persegue. Sarà quindi l’esigenza di chiarificazione della volontà a portare Socrate a identificare la virtù con una forma di sapere e a dimostrare che in questo senso essa è quanto basta per «salvare la vita» a tutti.<sup>12</sup>

Ma andiamo con ordine. Vale la pena di esaminare con cura il modo e i luoghi in cui la tesi viene enunciata, dapprima come una convinzione personale di Socrate, poi come risultato corroborato dall’indagine, in un percorso a più tappe che porta a sciogliere un falso dilemma morale, basato sull’opposizione del bene al piacere e sull’inutilità di avere cognizione del bene, perché il sapere è impotente di fronte alle attrattive del piacere e alla forza delle passioni.

---

<sup>11</sup> Sugli aspetti problematici della formula e delle sue implicazioni, un’ottima ricognizione si trova in Sassi 2015, 145-162.

<sup>12</sup> Cfr. *Prot.* 356c 8-357b 3.

2.1. *Come diventare buoni? Dai poeti alla tesi socratica che 'nessuno fa il male volontariamente'*

La tesi su cui si fonda questo ragionamento cruciale dell'etica socratica emerge per la prima volta a proposito di un detto del poeta Simonide sulla difficoltà di «diventare buoni» o di «mantenersi onesti»: <sup>13</sup> in un lungo passaggio (*Protagora* 338e 6-347a 5), che accoglie una vera sfida interpretativa tra Socrate e Protagora e che è solo apparentemente una digressione, <sup>14</sup> Socrate giunge a sostenere che 'essere buoni' in ogni campo significa possedere il sapere per agire nel modo migliore (*Prot.* 345a 1-4), da cui si ricava che 'essere cattivi' denota una condizione di mancanza di questa capacità (*Prot.* 345b 2-8), cosa che non può essere oggetto di scelta volontaria.

È in questo contesto che Socrate afferma perentoriamente:

ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν [345ε] σοφῶν ἀνδρῶν ἠγγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχροῖα τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχροῖα καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν.

io so questo (*oimai touto*), che nessun sapiente ritiene che l'uomo sbagli di propria volontà (*hekonta examartanein*) e volontariamente compia atti vergognosi e malvagi, ma sa bene che tutti coloro che agiscono in modo vergognoso e malvagio lo fanno involontariamente (*Prot.* 345d 9-e 4).

---

<sup>13</sup> La frase di Simonide «difficile (*chalepon*), sì, è divenire (*genesthai*) un uomo veramente buono» (339b 1) è posta da Protagora in contrasto con il dissenso manifestato dallo stesso poeta a proposito dell'affermazione di Pittaco «difficile (*kalepon*) è mantenersi (*emmenai*) onesto (*esthlôn*)» (339c 4-5). La difesa di Socrate invoca l'appoggio di Prodicco, specialista in sottigliezze lessicali, per sostenere che 'diventare buoni' e 'mantenersi buoni' sono concetti differenti; per cui il difficile sta nel diventare interamente buoni, non nel mantenersi tali, secondo l'interpretazione che Socrate dà di Simonide.

<sup>14</sup> Sull'interpretazione del carme di Simonide nel *Protagora*, cfr. Giuliano 1991. Sulla posizione di Simonide di Ceo, come referente storico reale di un dibattito che coinvolge diverse figure intellettuali di epoca socratica, si veda il contributo di Sassi in questo stesso volume.

Benché emerga all'interno di un esercizio di esegesi letteraria, la formula socratica è presentata come frutto di un ragionamento autonomo, applicabile *anche* a Simonide, ma solo per discolparlo e lasciargli una mezza qualifica di sapiente:

οὐ γὰρ οὕτως ἀπαίδευτος ἦν Σιμωνίδης, ὥστε τούτους φάναι ἐπαινεῖν, ὅς ἂν ἐκῶν μηδὲν κακὸν ποιῆ, ὡς ὄντων τινῶν οἱ ἐκόντες κακὰ ποιοῦσιν.

In realtà Simonide non era tanto incolto da sostenere d'intessere lodi di coloro che non fanno volontariamente il male, come se ci fosse uomo che fa il male di propria volontà (*Prot.* 345d 6-9).

Il passaggio successivo è un brusco abbandono del terreno della disputa letteraria e l'enunciazione chiara della preferibilità, in termini di valore e di serietà della ricerca, del parlare «in nome proprio», abbandonando la pratica di parlare attraverso la «voce estranea» dei poeti:

Περὶ μὲν ἁσμάτων τε καὶ ἐπῶν [347ξ] ἐάσωμεν, περὶ δὲ ὧν τὸ πρῶτον ἐγὼ σε ἠρώτησα, ὦ Πρωταγόρα, ἡδέως ἂν ἐπὶ τέλος ἔλθοιμι μετὰ σοῦ σκοπούμενος. καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιησεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. καὶ γὰρ οὔτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοισ δι' ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πτότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιοῦσι[347δ] τὰς ἀυλητρίδας, πολλοῦ μισθούμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν τῶν ἀυλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοισ σύνεισιν [...] οὔτῳ δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε συνουσίαι, ἐὰν μὲν λάβωνται ἀνδρῶν οἰοῖπερ ἡμῶν οἱ πολλοὶ φασιν εἶναι, οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὓς οὔτε ἀνερέσθαι οἶόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοί τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταῦτά φασιν τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὁ ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι: ἀλλὰ τὰς μὲν οὐνάτας συνουσίας [348α] ἐώσιν χαίρειν, αὐτοὶ δ' ἑαυτοῖς σύνεισιν δι' ἑαυτῶν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πείραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες. τοὺς τοιούτους μοι δοκεῖ χορῆναι μᾶλλον μιμῆσθαι ἐμέ τε καὶ σέ, καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιῆσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας.



Accantoniamo carmi e versi; io, Protagora, tornerei con piacere ai problemi intorno a cui ti ho interrogato prima, per venirme a capo, esaminandoli con te: in realtà mi sembra che il discutere di poesia si avvicini molto a quel che avviene nei simposi di gente che nulla vale e da piazza. Tali persone, infatti, per l'incapacità di intrattenersi fra di loro, mentre bevono insieme, con le proprie risorse, con la propria voce e con i propri discorsi, prive come sono di ogni educazione, fanno aumentare il prezzo delle suonatrici di flauto e pagando cara l'estranea voce (*allotrian phonen*) dei flauti, mediante tale voce s'intrattengono tra di loro [...] Così i trattenimenti come i nostri, qualora riuniscano uomini quali i più di noi dicono d'essere, non hanno affatto bisogno di estranea voce, né di poeti che non si possono neppure interrogare su quello che dicono; i più li citano nei loro discorsi, e v'è chi sostiene che il poeta la pensa in un certo qual modo, chi in un altro, discutendo su di un argomento impossibile a risolvere. Diciamo addio a tali trattenimenti, gli uomini buoni e belli trovino in se stessi la capacità di intrattenersi, mediante i propri discorsi, saggiando gli altri, e, a loro volta, dando prova di sé. Ecco, uomini come questi, mi sembra, dobbiamo soprattutto imitare, tu ed io, e accantonando i poeti, con i nostri soli mezzi, fare i nostri ragionamenti, sottoponendo ad esame la verità e noi stessi (*Prot.* 347b 9-348a 6).

Appare evidente che Platone attribuisce qui a Socrate il merito di aver tracciato una precisa linea di frattura metodologica tra poesia e filosofia, stabilendo le regole del confronto corretto tra interlocutori che parlano in nome proprio, rispondendo in prima persona della coerenza di quanto hanno sostenuto nel dialogo. A ciò si aggiunge l'invito rivolto a Protagora a pensare «insieme» su argomenti seri come la virtù, secondo la logica di un dialogo che rende «più sicuri» dei risultati raggiunti (laddove chi investe con un lungo discorso gli interlocutori, non fa che parlare da solo).<sup>15</sup>

La prospettiva qui delineata è quella di una ridefinizione condivisa dell'etica pubblica, che costituisca un 'sapere' sottoposto a verifica e non un retaggio ambiguo della memoria poetica comune.

---

<sup>15</sup> Cfr. *Prot.* 348d 1-349a 5.

## 2.2. *Le tappe del ragionamento di Socrate*

Il ragionamento di Socrate si sviluppa in diversi segmenti correlati che non hanno avuto la stessa fortuna presso gli interpreti, ma che risultano efficaci solo attraverso la loro interconnessione:

- a) la definizione di tutte le virtù come forme di sapere;<sup>16</sup>
- b) l'identificazione di una vita buona con una vita vissuta piacevolmente e del bene della vita con il piacere che si prova nel viverla;<sup>17</sup>
- c) l'enunciazione del paradosso dell'impotenza della scienza, secondo cui si conosce il bene e si fa il male perché «sopraffatti dai piaceri»;<sup>18</sup>
- d) la risoluzione del paradosso attraverso una cognizione adeguata dei piaceri e dei dolori, misurati nelle loro implicazioni sul bene dell'intera vita;<sup>19</sup>
- e) La scelta del piacere come unità di misura del bene e la proposta di avvalersi di un calcolo previsionale dei piaceri e dei dolori, messo a punto secondo il metodo di una «scienza metretica», per fare scelte realmente volontarie, basate sul nesso sapere/virtù.<sup>20</sup>

## 2.3. *Perché si fa il male?*

Soffermiamoci sulla tesi dell'impotenza del sapere e della virtù di fronte alla forza sopraffattrice del piacere. Essa descrive quella che appare una situazione di fatto, comunemente vissuta da molti, in cui il soggetto perde il controllo del fine per cui la sua volontà si muove. Socrate trasforma l'idea in un paradosso,

---

<sup>16</sup> Cfr. *Prot.* 349a 6-350c 5 e 359a 2-360e 5.

<sup>17</sup> Cfr. *Prot.* 351b 3-e 3.

<sup>18</sup> Cfr. *Prot.* 352b 1-e 2. Si trova qui il passo, già citato all'inizio (nota 4), a proposito dell'impotenza del sapere e del dominio delle passioni sulla volontà.

<sup>19</sup> Cfr. *Prot.* 353c 1-355b 3.

<sup>20</sup> Cfr. *Prot.* 355b 3-357e 4.

semplicemente negando che l'oggetto del desiderio possa essere altro che 'bene' per il soggetto che lo desidera e traendone le debite conseguenze in termini di strategie della volontà. Lo fa inscenando una sorta di commedia degli equivoci, in cui, con sicuro effetto comico, viene portata all'assurdo l'idea che si possa davvero agire contro se stessi, spinti da una forza estranea:

πάλιν τοίνυν, ἔφην ἐγώ, εἰ ἔροιιντο ἡμᾶς: 'τί οὖν φατε τοῦτο εἶναι, ὃ ἡμεῖς ἤττω εἶναι τῶν ἡδονῶν ἐλέγομεν;' εἵπομι' ἄν ἔγωγε πρὸς αὐτοὺς ὡδί: Ἀκούετε δὴ: πειρασόμεθα γὰρ ὑμῖν ἐγώ τε καὶ Πρωταγόρας φράσαι. ἄλλο τι γάρ, ὧ ἄνθρωποι, φατὲ ὑμῖν τοῦτο γίνεσθαι ἐν τοῖσδε, οἷον πολλάκις ὑπὸ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ἀφροδισίων κρατούμενοι ἡδέων ὄντων, γινώσκοντες ὅτι πονηρὰ ἐστίν, ὅμως αὐτὰ πράττειν; [353δ] πότερον ὅτι τὴν ἡδονὴν ταύτην ἐν τῷ παραχρῆμα παρέχει καὶ ἡδύ ἐστίν ἕκαστον αὐτῶν, ἢ ὅτι εἰς τὸν ὕστερον χρόνον νόσους τε ποιεῖ καὶ πενίας καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ παρασκευάζει; [...] οὐκοῦν τὴν μὲν ἡδονὴν διώκετε ὡς ἀγαθὸν ὄν, τὴν δὲ λύπην φεύγετε ὡς κακόν; συνεδόκει. τοῦτ' ἄρα ἡγείσθ' εἶναι κακόν, τὴν λύπην, καὶ ἀγαθὸν τὴν ἡδονήν, ἔπει καὶ αὐτὸ τὸ χαίρειν τότε λέγετε κακόν εἶναι, ὅταν μείζονων ἡδονῶν ἀποστερῆ ἢ ὅσας αὐτὸ ἔχει, ἢ λύπας μείζονας παρασκευάζῃ τῶν ἐν [354δ] αὐτῷ ἡδονῶν: [...] εἰ δὲ ἀρκεῖ καὶ μὴ ἔχετε μηδὲν ἄλλο φάναι εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν ὃ μὴ εἰς ταῦτα τελευτᾷ, τὸ μετὰ τοῦτο ἀκούετε. φημί γὰρ ὑμῖν τούτου οὕτως ἔχοντος γελοῖον τὸν λόγον γίνεσθαι, ὅταν λέγητε ὅτι πολλάκις γινώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος ὅτι κακὰ ἐστίν, ὅμως πράττει αὐτὰ, ἔξδὸν μὴ πράττειν, ὑπὸ τῶν ἡδονῶν [355β] ἀγόμενος καὶ ἐκπληττόμενος: καὶ αὐθις αὖ λέγετε ὅτι γινώσκων ὁ ἄνθρωπος τὰ γαθὰ πράττειν οὐκ ἐθέλει διὰ τὰς παραχρῆμα ἡδονάς, ὑπὸ τούτων ἠττώμενος.

Ebbene, dissi io, se ancora una volta ci chiedessero: “cosa sostenete che sia quello che noi dicevamo essere sopraffatti dai piaceri (*hetto einai ton hedonon*)?”, personalmente risponderai: “Stare a sentire, ché io e Protagora cercheremo di spiegarvelo. Non confessate, uomini, che vi succede proprio questo, in quei casi nei quali, ad esempio, e sovente avviene, vi fate dominare (*kratoumenoi*) dai cibi, dalle bevande, dagli amori, e, pur riconoscendo che sono cose cattive (*gignoskontes hoti ponera estin*), ugualmente le fate (*homos auta prattein*)?” – direbbero di sì. – E dunque, tu e io, interrogandoli di nuovo: “Ma per quale ragione dite che sono cattive (*ponera*)? Forse perché sul momento pro-

curano piacere (*hedonen*) e ciascuna è piacevole (*hedu*), o perché in seguito (*eis to hysteron chronon*) sono causa di malattie (*nosous*) e fonte di povertà (*penias*) e di altri simili guai? [...] Inseguite dunque il piacere (*hedonen*) come un bene (*hos agathon*) e fuggite il dolore (*lypen*) come un male (*hos kakon*)?” Sembrò anche a Protagora. – “Voi dunque ritenete che male e dolore coincidano (*kakon, ten lypen*), così come bene e piacere (*agathon, ten hedonen*), dal momento che chiamate male lo stesso godimento, qualora privi di piaceri più grandi (*meizonon hedonon*) di quelli che esso procura, e sia causa di dolori più grandi dei piaceri che offre” [...] Se vi contentate e non potete sostenere altro, che cioè il buono e il cattivo si riducono a piacere e dolore, ascoltate le conseguenze (*to meta touto*). Stando così le cose, vi dico che ne scaturisce un ragionamento da far ridere (*geloion*), quando affermate che l’uomo, pur conoscendo (*gignoskon*) che il male è male, ugualmente lo fa (*prattei*), anche se poteva non farlo (*me prattein*), trascinato e sopraffatto (*agomenos kai ekplettomenos*) dai piaceri; non solo, ma per altro verso, dite poi che l’uomo pur conoscendo il bene si rifiuta di farlo (*ouk ethelei*), vinto dai piaceri del momento (*Protagora 353c 1-d 4 + 354c 3-d 1 + 355a 3-b 3*).

L’angosciosa questione del perché si vuole il male, pur conoscendo il bene, si scioglie in un fenomeno di miopia cognitiva, che induce il soggetto a sopravvalutare piaceri e dolori vicini, ignorando la misura effettiva di quelli più lontani. Per Socrate, il problema non è che uno non voglia il (suo) bene, ma che non lo comprende; e l’ignoranza (cioè un difetto del sapere e non del volere) consiste in un errore di prospettiva, che, nascondendo il fine ultimo, rende opaco il percorso da scegliere. La ridefinizione socratica esclude perciò la volontarietà del male, derubricandola a ‘errore’. Si tratta di un’assoluzione per chi compie azioni vergognose e ingiuste? Dal contesto emerge semmai una denuncia della falsa coscienza su cui si fonda il paradosso dell’impotenza del sapere e della virtù; e insieme una ricerca delle cause del fenomeno, che sposta il peso della colpa dalla volontà (che vuole sempre il bene) alla capacità di intendere (che rende gli ignoranti irresponsabili, ma non incolpevoli).

#### 2.4. *La felicità come fine strategico e il calcolo dei piaceri*

Il desiderio di essere felici, come fine permanente della volontà, appare dunque garanzia di buona intenzione morale (nella prospettiva eudemonistica che caratterizza tutto il pensiero antico), ma non di riparo dalla possibilità di fare il male, per un errore di valutazione sulla strategia di lungo periodo, cioè nella prospettiva di una vita interamente buona.

Lo scandalo della posizione socratica, che non imbarazza solo i pensatori morali contemporanei, ma lo stesso Protagora nel contesto del dialogo platonico,<sup>21</sup> sta nell'accogliere integralmente il movente del piacere come proprio dell'agente, quale che sia il suo livello di cognizione sul bene della vita; sta nel rifiuto di distinguere a priori (secondo una retorica conformista e un moralismo di facciata) piaceri buoni e piaceri cattivi e soprattutto nell'idea (geniale) di poterli indifferentemente sommare tra loro, insieme ai dolori che essi generano, per guadagnare una prospettiva strategica rettificata dal sapere, ma interamente costruita dal punto di vista dell'agente. Con questa mossa si ottiene un risultato di enorme valore strategico: essa mette in mano al filosofo un'unità di misura applicabile senza distinzioni di qualità a tutto ciò che costituisce oggetto di desiderio o di ripulsa nel corso della vita.

A prima vista, le questioni che Socrate pone a Protagora sono del tutto inappropriate a fissare una linea di principio in ambito morale e controproducenti per la causa della virtù, che tutti già danno per persa sul piano dell'efficacia. Perché, si domanda Socrate, è necessario distinguere il bene dal piacere? Perché non accettare di identificarli, come peraltro già accade nella coscienza

---

<sup>21</sup> È Socrate e non Protagora (che sembra sinceramente preoccupato) a spingere in direzione di quella che appare un'immotivata concessione all'edonismo. Protagora cerca piuttosto di porre un argine alla prospettiva di misurare il bene in base al piacere, sostenendo che bisognerebbe limitarsi ad ammettere solo i piaceri buoni. Socrate guida invece il ragionamento a un esito più radicale, sostenendo, almeno in via ipotetica, che è possibile assumere senz'altro il piacere come indicatore di base del bene.

za comune? Ciò riguarda in primo luogo la classificazione delle cose desiderabili o temibili:

ἐγὼ γὰρ λέγω, καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἄρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθὰ, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; καὶ αὐθις αὐτὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καθ' ὅσον ἀνιαρὰ, κακά; [...] [351ε] τοῦτο τοίνυν λέγω, καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθὰ, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν ἐστίν.

Io intendo dire in quanto sono piacevoli (*kath'ho hedeia estin*) non sono anche buone (*agatha*), indipendentemente da ciò che ne possa derivare? Ed ugualmente: le cose dolorose (*ta aniaira*), in quanto dolorose, non sono anche cattive (*kaka*)? [...] Questo voglio dire, dunque: se in quanto piacevoli non siano anche buone, che è quanto domandare se il piacere, preso in sé (*ten hedonen auten*), non sia un bene (*agathon*) (*Prot.* 351 c 4-6 + 351e 1-3).

La risposta ricavabile dal testo è che nessun bene può essere pensato come tale se non introduce piacere e gioia nella vita, nessuna vita è buona se non racchiude il piacere di viverla. Il problema sta soltanto nel misurare la portata reale di piacere che ciascuna cosa o situazione desiderata è in grado di immettere nella dimensione intera della vita (al netto degli errori di prospettiva).

Il Socrate platonico non inventa la prospettiva del calcolo, ma rinnova l'idea già espressa dal Solone erodoteo<sup>22</sup> che per valutare una vita bisognasse sommare tutti i beni e i mali che essa contiene (cosa possibile solo dopo la morte, data l'imponderabilità della fortuna). La differenza è che in questo caso il calcolo è preventivo, studiato per orientare anche il più incallito edonista a pensare la vita come si deve, cioè nella prospettiva della sua interezza:

εἰ οὖν [356δ] ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μῆκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ σμικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἄρα ἡ μεταρτηκὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; ἢ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίησεν ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταῦτα καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν

<sup>22</sup> Erodoto, *Storie* I, 32.

καὶ ἐν ταῖς αἰρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ μικρῶν, ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα[356ε] δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον; [...] εἶεν, ὧ ἄνθρωποι: ἐπεὶ δὲ δὴ ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἰρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὕσα, τοῦ τε πλέονος καὶ ἐλάττονος καὶ[357β] μείζονος καὶ μικροτέρου καὶ πορρωτέρω καὶ ἐγγυτέρω, ἄρα πρῶτον μὲν οὐ μετρητικὴ φαίνεται, ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὕσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις; ἀλλ' ἀνάγκη. ἐπεὶ δὲ μετρητικὴ, ἀνάγκη δήπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη;

Ma allora, se la nostra felicità (*to eu prattein*) consistesse in questo, nell'usare e nel prendere il più grande [piacere ndr], nell'evitare e non usare il più piccolo, in cosa ci sembrerebbe consistere la salvezza della vita (*soteria tou biou*)? Nell'arte della misura (*metretike technē*), oppure nella forza dell'apparenza (*phainomenou dynamis*)? o la forza dell'apparenza ci svierebbe e ci farebbe spesso prendere e lasciare a caso le stesse cose, sia nelle nostre azioni (*en tais praxessin*) sia nella scelta del grande e del piccolo (*en tais hairesesin ton megalon te kai smikron*), mentre l'arte della misura, togliendo ogni efficacia a tale illusione (*phantasma*) e rivelando la verità (*delosasa de to alethes*), farebbe sì che l'anima riposando su di essa fosse tranquilla, e, in tal modo, salverebbe la vita (*esosen an ton bion*)? [...] Ebbene, uomini, poiché la salvezza della nostra vita (*he soteria tou biou*) si è rivelata consistere nella corretta scelta (*en orthe te hairesei*) del piacere e del dolore, dei più numerosi e dei meno, dei più grandi e dei più piccoli, dei più lontani e dei più vicini, non si rivelerà altrettanto evidente ch'essa sarà, innanzi tutto, arte della misura (*metretike*), poiché si tratta, appunto, di una ricerca dell'eccesso e del difetto (*hyperboles te kai endeias*) e della reciproca uguaglianza in cui si trovano piaceri e dolori?». – Necessariamente. – «Non solo, ma tale arte della misura non si risolverà necessariamente in un'arte e in una scienza (*technē kai epistēmē*)? (*Prot.* 356c 8-e 2 + 357a 5-b 4).

La scelta del piacere come unità di misura del bene appare dunque ipotesi di lavoro non fittizia nel tentativo di costruire una scienza della misura, una «metretica» dei piaceri capace di «salvare la vita» a tutti. Socrate si attende che la chiarificazione tecnica dei termini reali della scelta conduca il soggetto a una forma di volontà realmente libera, perché capace di evitare pericolose deviazioni e di muoversi verso il fine di una vita interamente buona, ricca di piacere, priva di rammarichi e di rimorsi.

In questo senso per Socrate non esiste virtù senza sapere: ogni virtù esprime sempre la capacità di guidare il comportamento a fini riconosciuti e consapevolmente voluti, mettendo ordine tra i desideri e dominando i moventi più immediati e istintivi dell'azione. Così il filosofo mette fine al paradosso dell'impotenza della virtù, pagando il prezzo di un equivoco sull'uso dell'ignoranza come discolpa. In realtà, addebitando il male delle scelte infelici a difetto di conoscenza, ogni responsabilità è demandata alla cognizione dell'agente e questa cognizione al suo impegno a voler sapere.

Sulla scena del *Protagora* troviamo la rappresentazione di ciò che Platone probabilmente riteneva il punto d'arrivo della ricerca di Socrate in ambito morale. La chiarificazione della volontà mediante il sapere è una scelta teorica che consente una completa ridefinizione del rapporto tra ragione e passioni, ed è un obiettivo praticabile, benché rappresenti un'enorme pretesa sul piano della formazione e della responsabilità individuale. La tesi esprime certamente la dimensione critica e costruttiva del socratismo, in una forma logica e perfezionista che Platone recepisce e non abbandona mai.

### 3. *La responsabilità morale nella Repubblica*<sup>23</sup>

Il disegno centrale della *Repubblica*, perseguito con coerenza nei primi nove libri, è la rifondazione di una *polis* degna di questo nome, in cui trionfi un sistema di etica pubblica costruito come un «paradigma» (*paradeigma*) di giustizia, che include tutti i cittadini, ma a diversi livelli di qualità morale e di responsabilità politica: un paradigma puramente razionale, laicamente sottratto al giudizio degli dei e indipendente da quello soggettivo degli uomini.

---

<sup>23</sup> Tutte le citazioni qui riportate sono tratte da Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998-2007.



Solo a conclusione del percorso fondativo, quando il paradigma ormai brilla alto nel cielo e si tratta solo di decidersi e di andarci subito ad abitare,<sup>24</sup> la questione della responsabilità individuale balza sorprendentemente in primo piano come un problema ancora aperto, su cui spendere nuove risorse educative, che oscillano tra il ragionamento persuasivo e la suggestione del mito.

Questa linea di frattura tra i primi nove libri e il decimo ha suscitato un complesso dibattito tra gli interpreti, una parte dei quali ha trovato regressivo, dopo la grandiosa costruzione di una dimensione etica puramente civile e indipendente da ogni credenza religiosa, il reinserimento dell'arcaica problematica dell'anima e del suo destino oltremondano.<sup>25</sup> Sconcertante è ap-

---

<sup>24</sup> Cfr. *Repubblica* IX per la localizzazione e l'uso del «paradigma in cielo». Socrate afferma che la città progettata «forse è posta in cielo come un modello, offerto a chi voglia vederlo, e avendolo di mira, insediarsi se stesso, ma non fa alcuna differenza se esiste da qualche parte o esisterà in futuro» (*Rep.* IX, 592b 1-3), perché la sua efficacia è certa e immediata. Sulla rilevanza del verbo *katoikizein* (colonizzare, andare ad abitare) per comprendere l'uso normativo e non utopico del paradigma, e in generale sullo statuto teorico del paradigma platonico, cfr. Vegetti 2000 e Vegetti 2009. Cfr. anche de Luise 2017a.

<sup>25</sup> L'idea che il mito di Er contenga aspetti di fastidioso regresso, rispetto alla laicità della fondazione della giustizia nella *kallipolis*, è sostenuta in particolare da Vegetti 2007 (*Introduzione al libro X*, 13-34), che, richiamando «i numerosi problemi di costruzione dialogica e di argomentazione teorica», in parte già rilevati da altri interpreti, sottolinea «il carattere indubbiamente anomalo del libro, sia dal punto di vista del raccordo con il resto dell'opera sia da quello della sua struttura interna» (17), giungendo a ipotizzare che esso sia sostanzialmente «estraneo alla temperie intellettuale e al processo compositivo in cui ha preso forma la *Repubblica*» (30). L'ispirazione «orfica» del mito di Er, il suo uso in funzione esortativa per la giustizia (con larvato richiamo al *Fedone* e al *Gorgia*, dove in questa veste compaiono altri miti dell'Aldilà), è apparsa anche ad altri interpreti un supplemento escatologico inutile e dannoso ai fini della fondazione di un'etica pubblica che i primi nove libri della *Repubblica* avevano già raggiunto. Forti dubbi sono stati espressi da Annas 1981 e 1982 sulla valenza etica intrinseca del mito che conclude il discorso platonico sulla giustizia. Può valere come sintesi di tutte le sue perplessità l'autentico sfogo con cui la studiosa, nel suo commentario alla *Repubblica*, conclude la critica del mito di Er: «The myth of Er is a painful

parso poi il dilatarsi del problema della scelta morale in uno scenario che comprende più vite, dove un'immensa responsabilità grava sull'anima nella scelta di ciascuna vita e si segnalano casi particolarmente inquietanti di scelta sbagliata, che fanno apparire irrilevanti gli equilibri raggiunti con la costruzione di una città interamente giusta. Non potrò entrare seriamente nel merito di queste questioni, ma mi preme rilevare, prima di dare succintamente la mia lettura di quanto propone il libro X in materia di volontà e responsabilità morale, che la libertà del volere individuale è nella *Repubblica* quasi un secondo filo conduttore, presente ben prima del libro X e strettamente connesso al problema dell'educazione morale che si evidenzia soprattutto nella critica alla poesia.

Una questione collega direttamente il II, il III e il X libro: come difendersi dai condizionamenti e come conseguire la libertà di un'autentica scelta morale?<sup>26</sup> Gli sviluppi del dialogo sono concordi nel denunciare il potere perverso e deresponsabilizzante delle immagini poetiche, che non perdono la loro pericolosità con la costruzione della *kallipolis*.

---

shock; its vulgarity seems to pull us right down to the level of Cephalus, where you take justice seriously when you start thinking about hell-fire. It is not only that the childishness of the myth jars; if we take it seriously, it seems to offer us an entirely consequentialist reason for being just, thus undermining Plato's sustained effort to show that justice is worth having for the agent in a non-consequentialist way» (Annas 1981, 349). Una rassegna dei rilievi di incongruità, per cui «il libro X è apparso per lo più un'appendice scarsamente funzionale e priva di unità al suo stesso interno» si può trovare in Cerri 2000, che di contro si impegna in una ricostruzione della logica interna della rappresentazione e dei legami compositivi che collegano l'*epos* del libro X alla struttura complessiva della *Repubblica*, riproponendo anche per il libro X criteri utilizzati in Cerri 1991 per sostenere la piena competenza comunicativa di Platone. In senso favorevole alla congruità e alla significatività etica del libro X, mi sono mossa in de Luise 2007 per l'approfondimento analitico dei contenuti morali del mito di Er.

<sup>26</sup> Sul tema della debolezza del volere nella *Repubblica* platonica, cfr. Dorter 2008.

### 3.1. *Continuità della critica all'irresponsabilità morale nei libri II e III e X.*

Nei primi libri della *Repubblica*, lo *status* morale dissestato della *polis* democratica appare un trionfo di «voci estranee» (per riprendere il tema della *allogria phone* segnalato a proposito del *Protagora*): a partire dalle tesi di Trasimaco, cattivo maestro di giustizia del libro I, il dialogo trasmette i veleni del 'si dice', dal sentito dire alle vere e proprie citazioni poetiche (omeriche, esiodee, liriche e tragiche), per far presente che queste voci hanno preso la guida dell'opinione pubblica, in modo tale da far vacillare la coscienza e la chiarezza del giudizio anche nei meglio formati e motivati. Se ne lamenta il nobile Glaucone che si dichiara in difficoltà per il fatto di avere «le orecchie assordate» (*Repubblica* II 358 c6-7) da quanti gli ripetono discorsi denigratori sulla giustizia e racconti esemplari a sostegno della rapacità naturale dell'uomo (secondo l'antropologia dell'«anello di Gige»<sup>27</sup> E il fratello Adimanto denuncia con lui le responsabilità dei poeti *theologoi* e dei custodi del culto religioso nel determinare una condizione di anomia morale diffusa nella *polis*, non contrastata dal timore degli dei.<sup>28</sup>

Nel prendere le redini dell'indagine sulle cause del pervertimento delle coscienze, *questo* Socrate accusa in modo diretto e circostanziato la poesia per i suoi contenuti e per la forza di pe-

---

<sup>27</sup> Il mito dell'anello di Gige racconta di un pastore divenuto re usando la virtù di un anello che rende invisibili e consente quindi di compiere occultamente ogni azione utile ai propri fini (II 359d 7-360c 5). La storia ha pesanti implicazioni sul piano antropologico ed etico: in condizioni di invisibilità sociale, nessun uomo potrebbe resistere alla tentazione di violare le regole e fare qualunque cosa (frode, furto, assassinio, tradimento) per perseguire il proprio vantaggio; la virtù morale è dunque legata all'apparenza e non alla sostanza dell'uomo.

<sup>28</sup> Adimanto sostiene l'inefficacia di un'educazione morale basata sul timore degli dei, che però fonda il rapporto con la divinità su una logica di scambio: sacrifici e rituali di purificazione, consigliati e praticati per ottenere il favore divino e cancellare le colpe, diventano un altro modo per perseguire i propri interessi, vanificando l'idea stessa di responsabilità morale.

netrazione che essa possiede con la rappresentazione drammatica (*mimesis*) di figure e storie esemplari. La colpa della poesia sta in generale nel fatto che essa induce imitazione (*mimesis*) e non riflessione; ma il pericolo di perversione delle coscienze sta più precisamente in alcune forme di rappresentazione ricorrente che riguardano le figure-modello di dei e eroi e che inducono nelle persone comuni l'idea di una completa irresponsabilità per quanto accade loro di subire e di fare.

Secondo il Socrate della *Repubblica*, la principale colpa della poesia omerica e tragica sta nel fornire una rappresentazione dell'esistenza umana in preda a fattori imponderabili, che tolgono all'individuo il controllo della propria vita, autorizzando tutti a scaricare sul Fato, sul caso, su ogni sorta di potenze attive nel cosmo la responsabilità delle proprie disgrazie, comprese quelle derivanti dalle proprie azioni. Il filosofo respinge in blocco come falsa l'attribuzione agli dei di intenzioni cattive e manipolatorie sul destino degli uomini, contrastando nettamente suggestioni e miti che sono materia ordinaria di drammatizzazione da parte dei poeti *theologoi*. La contestazione, condotta sul piano della verità, esclude la possibilità logica che un dio «essendo buono» possa essere inteso come «causa di mali» (II 380b 5-6), o che possa ingannare, producendo una «vera menzogna» nell'anima (II 382a 1-4). Ne derivano alcune linee-guida che i poeti della futura *kallipolis* dovrebbero seguire:

ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; τοιοῖδε πού τινες, ἦν δ' ἐγώ: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, αἰὲ δῆπου ἀποδοτέον, ἔάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπαισιν ποιῆ ἔάντε ἐν μέλεσιν ἔάντε ἐν τραγωδίᾳ. δεῖ γάρ. [379β] οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω; τί μῆν; ἀλλὰ μῆν οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν: ἦ γάρ; οὐ μοι δοκεῖ. ἄρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερόν βλάπτει; οὐδαμῶς. ὁ δὲ μὴ βλάπτει κακόν τι ποιεῖ; οὐδὲ τοῦτο. ὁ δὲ γε μὴδὲν κακόν ποιεῖ οὐδ' ἂν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον; πῶς γάρ; τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν; ναί. αἴτιον ἄρα εὐπραγίας; ναί. οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον. [379ξ] παντελῶς γ', ἔφη. οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν

δὲ ἀναίτιος: πολὺ γὰρ ἐλάττω τὰγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζῆτεῖν τὰ αἴτια, ἄλλ' οὐ τὸν θεόν.

Quali sarebbero le tracce (*hoi typoi*) circa la teologia (*peri theologias*)? Più o meno queste – dissi –: il dio (*ho theos*) va sempre senza dubbio descritto quale egli in effetti è (*on*), che lo si rappresenti in versi epici o lirici oppure nella tragedia. Non è dunque buono (*agathos*) il dio nella sua stessa realtà (*to onti*) e non è così che bisogna dire? Ma nulla di ciò che è buono (*ton agathon*) è nocivo (*blaberon*), non è così? Ma allora ciò che non è nocivo (*ho me blaberon*) nuoce (*blaptei*)? E ciò che non nuoce fa del male (*kakon ti poiei*)? E ciò che non fa nulla di male (*meden kakon poiei*) potrebbe essere responsabile (*aition*) di qualche male? Ma inoltre il buono (*agathon*) è utile (*ophelimon*)? È dunque responsabile (*aition*) di prosperità (*eupragias*)? Ciò che è buono (*agathon*) non è dunque responsabile di tutte le cose (*ouk ara panton*): ma è responsabile di quelle positive (*eu echonton aition*), irresponsabile di quelle cattive (*kakon anaition*). E dunque neppure il dio (*ho theos*), poiché è buono (*epeide agathos*), può essere responsabile (*aition*) di tutte le cose (*panton*), come dicono i più, ma per gli uomini sarà responsabile (*aition*) di poche cose, irresponsabile di molte (*pollon de anaitios*). I nostri beni sono infatti molto minori dei mali (*poly gar elatto t'agata ton kakon*), e i beni a nessun altro vanno fatti risalire, ma per i mali va cercata un'altra causa (*zetein ta aitia*), non certo il dio (*ou ton theon*) (*Rep.* II, 379a 5-c 7).

Questa sorta di teologia filosoficamente rettificata, costruita in negativo e fatta valere come una teodicea, punta a giustificare gli dei, ma soprattutto a escluderli interamente dalle faccende umane.<sup>29</sup> Si tratta della prima operazione che consente al Socra-

---

<sup>29</sup> Nel contesto della *Repubblica*, il riferimento al giudizio divino sulle vicende umane è programmaticamente escluso dalla ricerca della giustizia. Dimostrarne il valore «di per se stessa» (II, 358d 2-3; 366e 5-6; 367d 1-2) è precisamente quanto gli interlocutori chiedono a Socrate di fare, dopo aver denunciato l'ambiguità di una cultura religiosa che invita solo strumentalmente ad apparire giusti agli occhi degli dei (come a quelli degli uomini) per ottenerne il favore in questa vita e premi nell'aldilà; lasciando aperta anche la possibilità di corromperli, attraverso offerte e sacrifici che facciano dimenticare il male compiuto (364b-366b). Occorre quindi ignorare del tutto lo sguardo degli dèi e, come se non esistessero o non si curassero di noi, concentrarsi sul potere che la giustizia ha in sé di produrre felicità (367e). Tutto ciò appare coerente con la scelta praticata dai personaggi platonici di costruire

te platonico di stabilire i presupposti di una volontà di bene autonoma e razionale.

La seconda operazione consiste in una critica serrata a quanto la poesia racconta sul comportamento degli eroi di fronte al destino, che fornisce pessimi esempi agli uomini comuni, quando li rappresenta mentre si lamentano dell'Ade, della morte e di altre sventure:

τὰν Ἄιδου ἠγούμενον εἶναι τε καὶ δεινὰ εἶναι οἷε τινα θανάτου ἀδεῆ ἔσεσθαι καὶ ἐν ταῖς μάχαις αἰρήσεσθαι πρὸ ἥττης τε καὶ δουλείας θάνατον; οὐδαμῶς. δεῖ δὴ, ὡς ἔοικεν, ἡμᾶς ἐπιστατεῖν καὶ περὶ τούτων τῶν μύθων τοῖς ἐπιχειροῦσιν λέγειν, καὶ δεῖσθαι μὴ λοιδορεῖν ἀπλῶς οὕτως τὰ ἐν Ἄιδου ἀλλὰ μᾶλλον ἐπαινεῖν, ὡς οὔτε ἀληθῆ [386ξ] ἂν λέγοντας οὔτε ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσιν μαχίμοις ἔσεσθαι. δεῖ μέντοι, ἔφη. ἐξαλείψομεν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπὸ τοῦδε τοῦ ἔπους ἀρξάμενοι πάντα τὰ τοιαῦτα; 'βουλοίμην κ' ἐπάρορος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω / ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίσιος πολὺς εἶη / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Chi ritiene che l'Ade esista e sia tremendo (*ta Haidou deina*), pensi che potrà non temere la morte e in battaglia preferire la morte alla sconfitta e all'asservimento? Bisogna dunque, a quanto pare, che noi sovrintendiamo anche a coloro che si dedicano a raccontare questo genere di favole (*peri touton ton mython*), e raccomandiamo loro di non deplorare (*me loidorein*) così semplicemente i fatti dell'Ade (*ta en Haidou*), ma piuttosto di lodarli (*epainein*), perché altrimenti direbbero cose non vere (*oute alethe*) e neppure utili (*oute ophelima*) a chi si prepari per divenire un buon combattente. Cancelliamo dunque a cominciare dai versi che seguono, tutte le affermazioni dello stesso genere: «Vorrei essere bifolco, servire un padrone (*theteuemen allo andri*) / un diseredato, che non avesse ricchezza, piuttosto che dominare (*anassein*) su tutte l'ombre consunte (*nekyessi kataphthiménoisin*)» (*Rep.* III, 386b 4-c 8).<sup>30</sup>

---

interamente sul piano umano i criteri e i valori su cui dovrà fondarsi la città ideale; rinunciando da un lato ad attribuire agli dei mali e sventure, assumendosi dall'altro la responsabilità intellettuale e morale di produrre il bene nella dimensione 'laica' della politica, senza aspettarsi né premi nell'aldilà, né garanzie provvidenziali qui e ora.

<sup>30</sup> Parla Achille, in Omero, *Odissea* XI 489-491.

Peggio ancora, i poeti non si trattengono dal rappresentare gli eroi mentre compiono azioni incontrollate e talvolta indegne (*Rep.* III 390a-391e), ma ne rifiutano la responsabilità, sapendo che è sempre possibile invocare l'impellenza di passioni travolgenti, visto che perfino Zeus si dimostra incapace di frenare la sua furia erotica alla vista delle bianche braccia di Era (*Rep.* III 390b-c); e non solo di Era. Così la poesia, senza far conto dei suoi eventuali significati profondi,<sup>31</sup> insegna a tutti che possono permettersi lamenti e rabbia per le sofferenze che capita loro di subire, incolpando dei e demoni per ciò che accade, sia nell'intreccio casuale degli eventi sia per ciò che è la diretta conseguenza delle loro azioni.

Il libro X aggiunge nuovi argomenti per dimostrare l'effetto deresponsabilizzante della poesia, mettendo meglio a fuoco il gioco emozionale attivato dall'esperienza teatrale e criminalizzando la commozione simpatetica per le luttuose vicende degli eroi tragici: essa risulterà pericolosa, perché capace di indurre auto-indulgenza, quando qualcosa nella vita richiamerà i sentimenti già vissuti attraverso l'enfasi poetica e l'empatia indotta dall'arte. «L'accusa maggiore» alla poesia sarà appunto quella di riuscire a piegare in questo modo anche gli «uomini valenti (*epieikeis*)» (X 605c 5-7), rendendoli pronti a piangere su se stessi, come hanno pianto sul destino infelice degli eroi sulla scena tragica, nonostante siano stati a lungo educati all'auto-controllo (*enkrateia*):

εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις  
 συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῶσαι τε καὶ ἀποδύ-  
 ρασθαι ἰκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει δὲ τοιοῦτον οἶον  
 τούτων ἐπιθυμεῖν, τότε ἔστιν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν  
 πιμπλάμενον καὶ χαῖρον: τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε  
 οὐχ ἰκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνῆρσιν τὴν  
 φυλακὴν τοῦ [606β] θρηνώδους τούτου, ἅτε ἀλλότρια πάθη  
 θεωρῶν καὶ ἑαυτῶ οὐδὲν αἰσχρὸν ὄν εἰ ἄλλος ἀνὴρ ἀγαθός

<sup>31</sup> Sull'immediatezza degli effetti della rappresentazione poetica, a prescindere dall'interpretazione morale e allegorica del suo significato, cfr. de Luise, Farinetti 1998.

φάσκων εἶναι ἀκαίρως πενθεῖ, τοῦτον ἐπαινεῖν καὶ ἐλεεῖν, ἀλλ' ἐκεῖνο κερδαίνειν ἡγεῖται, τὴν ἡδονήν, καὶ οὐκ ἂν δέξαιτο αὐτῆς στερηθῆναι καταφρονήσας ὅλου τοῦ ποιήματος. λογίζεσθαι γὰρ οἶμαι ὀλίγοις τισὶν μέτεστιν ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεία: θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεινὸν οὐ ῥάδιον ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεισι κατέχειν.

Potresti por mente a questo: la parte dell'anima che a viva forza veniva tenuta a freno, in quei casi di sventure familiari, nella sua bramosia di piangere e lamentarsi a sufficienza fino a saziarsene, perché per natura è tale da desiderare proprio questo, è quella che negli spettacoli viene soddisfatta e rallegrata dai poeti; mentre la parte per natura migliore, poiché non è stata adeguatamente educata dalla ragione (*logo*) e neppure dall'abitudine (*ethei*), rallenta il controllo di quella parte lamentosa, in quanto, osservando lo spettacolo di passioni altrui (*allogria pathe*), non c'è niente di male (*ouden aischron*) se si elogia e si compiange (*eleein*) qualcun altro che, pretendendo di essere un uomo buono (*aner agathos*), mostra un'inopportuna afflizione (*akairos penthei*); essa ritiene piuttosto di guadagnarci qualcosa – il piacere – e non accetterebbe di disfarsene riversando il suo disprezzo sull'intero poema. Ben pochi, penso, sono in grado di ragionare sul fatto che inevitabilmente questo bel godere finirà per passare dalle vicende altrui alle proprie: nutrita e irrobustita la compassione (*to eleinon*) in quelle, non sarà facile tenerla sotto controllo nelle nostre sofferenze (*en tois heautou pathesi*) (*Rep.* X 606a 3-b 8).

Può essere interessante notare come il tema si conservi in Aristotele, che, dissentendo da Platone nella critica radicale alla poesia, riabilita il valore terapeutico delle emozioni suscitate dalle rappresentazioni teatrali,<sup>32</sup> pur tenendo fermo, nella trattazione etica, un modello di saldezza morale che richiama da vicino il ritratto anti-tragico del Socrate platonico.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Con la definizione della tragedia in *Poetica* 6, 24-28, Aristotele pone la «purificazione (*katharsis*)» dalle emozioni di pietà e paura come fine strategico della rappresentazione teatrale.

<sup>33</sup> Delineando la figura dell'uomo buono, nel libro I dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele gli attribuisce una potenza di virtù tale da determinare il più alto grado di felicità (*eudaimonia*) in ogni circostanza, comprese quelle che richiedono doti eccezionali di sopportazione di fronte alle avversità. Deprivando di ogni valore il cattivo esempio del virtuoso reso infelice dal destino, Aristotele esclude che la virtù possa mai essere del tutto soverchiata dal peso



Per il lettore del libro X, la sorpresa è scoprire che Platone stesso si fa carico di indicare una via per emendare la poesia delle sue colpe, proponendo, attraverso Socrate, un nuovo mito sul destino umano e sul modo di affrontarlo, il cui intento correttivo si rende evidente in diversi modi. Il più interessante, anche per l'effetto di 'teatro nel teatro' che suggerisce, è il modo in cui il racconto di Er proietta nell'Aldilà gli effetti diseducativi della poesia, rappresentando come eroi tragici, inetti e irresponsabili, alcune delle anime in attesa di reincarnarsi e impegnate a scegliere la loro prossima vita. Il caso peggiore è quello dell'uomo che aveva scelto «per stoltezza e avidità» una vita da tiranno e, vedendone troppo tardi le implicazioni, si affannava a dire che aveva sbagliato vita:

ἐπειδὴ δὲ κατὰ σχολὴν σκέψασθαι, κόπτεσθαι τε καὶ ὀδύρεσθαι τὴν αἴρεσιν, οὐκ ἐμμένοντα τοῖς προορηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ προφήτου: οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν, ἀλλὰ τύχην τε καὶ δαίμονας καὶ πάντα μᾶλλον ἀνθ' ἑαυτοῦ.

Quando poi l'ebbe considerata con calma, si percuoteva il petto e lamentava la sua scelta, senza prestar fede agli ammonimenti del banditore, perché non incolpava se stesso per questi mali, ma la fortuna, i demoni, ogni cosa salvo se stesso (*Rep.* X 619c 3-6).

La storia si rende particolarmente inquietante quando veniamo a sapere che l'anima incapace di fare una scelta corretta, e comunque di assumersene la responsabilità, era stata

---

delle circostanze sfavorevoli: chi ha le qualità per essere felice *in ragione* della sua virtù, manterrà nel modo più stabile di tutti la sua condizione, poiché «sempre e più di ogni altra cosa compirà (*praxeî*) e mediterà (*theoresei*) le azioni secondo virtù. Sopporterà benissimo l'avvicinarsi delle sorti, in ogni caso del tutto elegantemente, come chi è davvero buono e tetragono. Senza rimprovero (*aneu psogou*)» (*EN* I, 11, 1100b 19-22). L'espressione *aneu psogou*, attribuita all'uomo capace di resistere e di usare i benefici della virtù in circostanze avverse, indica appunto il rigetto del lamento tragico, già disprezzato dal Socrate platonico, e l'obbligo, per il virtuoso, di contare sulle proprie forze per capire e affrontare la realtà in cui si trova a vivere. Per la continuità del tema anti-tragico sulla linea che congiunge Socrate, Platone e Aristotele, cfr. de Luise 2014.

nella vita precedente perfettamente giusta, grazie all'ottimo ordinamento politico in cui era vissuta, che potrebbe corrispondere alla *kallipolis* platonica:

εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἠκόντων, ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει [619δ] ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετεληφότα.

Era questi uno di coloro che venivano dal cielo, e nella vita precedente aveva vissuto in una costituzione ben ordinata, partecipando alla virtù (*aretas meteilephota*) per un'abitudine priva di filosofia (*ethei aneu philosophias*) (*Rep.* X 619c 6-d 1).

Per quale motivo Platone presenta un caso così sconcertante da indurre alcuni interpreti a leggervi il fallimento dell'intera costruzione platonica?<sup>34</sup> Per formulare un'ipotesi è necessario immergersi nei simbolismi e nella logica del mito di Er, in cui Platone condensa tutto il suo estremismo in materia di responsabilità morale.<sup>35</sup>

### 3.2. *La dimensione demonica in Platone. Una digressione*

L'accusa che l'anima irresponsabile rivolge a potenze aliene, nella sua grottesca imitazione dello stile tragico, richiede almeno una breve digressione sulla presenza di una dimensione 'demonica', che chiama in causa il destino e la libertà del volere,

---

<sup>34</sup> Cfr. Annas 1982 e 1981.

<sup>35</sup> Per la giustificazione analitica di questa lettura del mito, rimando al mio studio in de Luise 2007. Sull'interpretazione d'insieme del mito di Er, cfr. Ferrari 2006, Halliwell 2007. Sul ruolo del mito nell'economia del dialogo e più specificamente per la connessione tra II, III e X libro in chiave di rivisitazione dell'*epos*, cfr. Cerri 2000. Sui diversi aspetti della teoria della *mimesis* nella *Repubblica*, cfr. Gastaldi 1998 e 2007. Sul significato estetico ed etico della rappresentazione che Platone dà della *mimesis* poetica, cfr. Halliwell 2005 e il più recente studio di Capra 2017, che, a partire dall'immagine della poesia come «specchio» della realtà in *Repubblica* X, ricostruisce l'intenzione critica, sostitutiva e normativa, della mitopoiesi platonica che culmina nel mito di Er.

nel discorso platonico:<sup>36</sup> in rapporto alla figura di Socrate, ma anche ai 'demoni' evocati in diversi contesti, prevalentemente ma non solo escatologici, in relazione alle esigenze di guida dell'anima alla ricerca del suo destino.

a) *Daimonion*. A partire dall'*Apologia*, il Socrate platonico rivendica a sé l'insorgenza di «qualcosa di divino e di demonico (*moi theion ti kai daimonion gignetai*)», nella forma di una «voce» che gli vieta di mettere in atto qualcosa che ha in mente, ma non gli dice mai che cosa fare (*Apol.* 31c 7-d 4). Nella *Repubblica* (VI 496c 3-5), un «*daimonion semeion*» segnala la singolarità della «natura filosofica» di Socrate, la cui inalterabilità in una città corrotta è certo dovuta a qualcosa di «divino (*theion*)» (497c 2); nel *Fedone*, demonica appare la capacità dell'anima (socratica) di istituire un dominio sui desideri del corpo e di scegliere per sé una forma di vita separata (secondo la formula *haute kath'hauten* e contro l'idea dell'anima-armonia)<sup>37</sup> che la porterà infine a uscire purificata dal ciclo delle vite, conservando il suo sapere e la sua virtù.

b) *Daimones*. Quanto ai demoni e alle loro influenze, nel *Fedro* Socrate dichiara addirittura infestato da presenze demoniche il luogo dove si svolge il dialogo (il prato delle ninfe), e al loro influsso attribuisce l'ispirazione a comporre un discorso poetico (ma empio) contro l'amore (in cui risuonano ditirambi o addirittura esametri), prima che la sua coscienza gli imponga di ritrattare e compensare con una «palinodia» quella rappresentazione 'sinistra' dell'amore. Nel *Simposio*, demone mediatore è Eros, che, da un lato, è figura di *ogni* desiderio umano, dall'altro, una guida che orienta a cercare con la bellezza un tramite tra il divino e l'umano.

---

<sup>36</sup> Di grande interesse è il tentativo fatto da Trabattoni 2014 di ricostruire i termini in cui Platone rappresenta il demonico in relazione al destino. Pur nella difficoltà di rintracciare una trama coerente di pensiero attraverso il linguaggio e i riferimenti ambigui del mito, il saggio mostra con chiarezza che gli elementi figurati del demonico si collocano sempre in contesti in cui è in gioco l'orientamento dell'anima e la libertà del volere.

<sup>37</sup> Cfr. Trabattoni 1988.

Quello che è certo, però, è che in nessuno degli ambiti evocati da Platone l'influsso demonico risulta determinante senza una precisa scelta da parte di chi riceve l'indicazione e l'impulso. Vlastos 1991 ha sostenuto con qualche ragione<sup>38</sup> che in Socrate troviamo la riduzione del *daimonion* a figura della coscienza, pensando al modo in cui Platone lo presenta.

Platonica è certo l'idea che la mente sia il teatro di un conflitto<sup>39</sup> e che il demonico ne abbia parte dall'interno, benché la psicologia popolare, fuorviata dai poeti, tenda a trattare come demoni i propri impulsi dissonanti e a considerarli 'altro' rispetto alla coscienza, al giudizio e alla volontà. Per la tradizione, era un *daimon* il carattere (*ethos*) individuale che fa da guida nel corso dell'esistenza, come recita proverbialmente il detto di Eraclito: «Per l'uomo il carattere (*ethos*) è il suo demone (*daimon*)» (Eraclito *fr.* 119).<sup>40</sup> Ma di che natura è il rapporto che lega l'individuo al suo carattere (più in generale alle influenze che lo hanno reso tale), e in che senso il carattere lo guida o lo trascina, come secondo la mitologia popolare fanno i demoni? Avere presente lo sfondo di questa problematica è utile per attribuire un senso preciso alle operazioni proposte nei dialoghi.

Troviamo in Platone, e significativamente nello stesso contesto della *Repubblica*, sia una rappresentazione completamente interiorizzata del conflitto tra diverse istanze psichiche (nella psicologia del libro IV), sia la rappresentazione mitologica di presenze demoniche esterne all'anima (con l'attribuzione di un

---

<sup>38</sup> Cfr. Sassi 2015 sull'argomento, che, nella prospettiva aperta della sua *Indagine su Socrate*, dedica un capitolo al *daimonion* socratico (cap. XII *Segni e disegni divini*, 163-175).

<sup>39</sup> Il modello psichico che incorpora il conflitto è, esplicitamente, l'anima tripartita della *Repubblica* e del *Fedro*; ma anche il modello del *Fedone* prevede una dissociazione tra la parte dell'anima che pensa e la parte che ascolta, turbandosi, le richieste del corpo.

<sup>40</sup> Sull'importanza del tema in Eraclito, cfr. Centrone 2007, in cui lo studioso sottolinea che il nesso carattere/*daimon* è fondamentale antecedente all'elaborazione socratico-platonica; con la differenza che in Eraclito l'imperativo alla cura dell'anima è «valido in assoluto, a prescindere dalla sua mortalità o immortalità» (148).

demone-guida all'anima nel racconto di Er, a conclusione del libro X).

La mia tesi è che le due rappresentazioni non si contraddicano, ma rispondano a una logica solo in parte diversa: la prima, incardinata nel quadro dell'isomorfismo città-anima, mostra la possibilità di dominare il conflitto intrapsichico attraverso un modello politico di giustizia, che è la fonte comune di controllo morale per uomini di diversa qualità; la seconda, proiettata al di là di ogni dimensione civile, mira a istituire nel soggetto morale una forma di controllo psichico indipendente, tendenzialmente assoluto e accessibile solo a uomini di altissima qualità (quali sono appunto gli interlocutori di Socrate).

### *3.3. La responsabilità individuale secondo Er. La logica del mito in quattro mosse*

Il mito di Er rappresenta lo sviluppo in chiave perfezionista del tema della responsabilità morale e della volontarietà dell'azione, già ampiamente messo a fuoco attraverso la critica della poesia. L'analisi del quadro simbolico mostra con quanta serietà e precisione Platone si serva del mito per far piombare un macigno di responsabilità morale sugli individui, dichiarando che essi sono sempre sostanzialmente liberi di mettersi sulla strada di una vita buona, quali che siano le circostanze e le influenze che subiscono.

Il messaggio trasmesso attraverso la visione dell'Aldilà può essere sintetizzato attraverso pochi punti del discorso dell'araldo (*Rep.* X 617 d7-e5), che si rivolge alle «anime effimere» in attesa di reincarnarsi:

1) *Scelta del proprio demone:*

οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε

non sarà un demone a scegliere voi, ma voi sceglierete il demone (617e 1-2).

- 2) *Scelta del tipo di vita e dei suoi vincoli:*  
 πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρεῖσθω βίον ᾧ  
 συνέσται ἐξ ἀνάγκης  
 il primo indicato dalla sorte per primo scelga il tipo di vita  
 cui sarà necessariamente vincolato (617e 2-3).
- 3) *Libertà di scegliere la virtù:*  
 ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων  
 πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει  
 La virtù non ha padrone e ognuno ne avrà una parte  
 maggiore, se le tributerà onore, o minore nel caso  
 contrario (617e 3-4).
- 4) *Responsabilità dell'individuo, irresponsabilità del dio:*  
 αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀνάιτιος  
 La responsabilità è di chi sceglie: un dio non è  
 responsabile (617e 4-5)

A ciò si aggiunge il commento-prescrizione di Socrate, sintetizzabile in un'unica questione: quale sapere permetterà all'anima di fare una buona scelta e di conservare l'identità virtuosa già acquisita? La risposta è data dapprima in forma enigmatica: occorre preoccuparsi solo di quel sapere che permetta di fare una scelta tra una vita migliore e una peggiore. Il parametro di valore da usare per la scelta risulta però univoco: migliore sarà la vita che consentirà all'anima di diventare più giusta, peggiore quella che la renderà più ingiusta. Su questo criterio si baserà il calcolo del valore di ogni singolo fattore che componga un determinato tipo di vita:

ἐνθα δὴ, ὡς ἔοικεν, ᾧ φίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος  
 ἀνθρώπῳ, καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα [618ξ] ἐπιμελητέον ὅπως  
 ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ  
 μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, ἐάν ποθεν οἶός  
 τ' ἢ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατόν καὶ  
 ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα,  
 τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν αἰεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι:  
 ἀναλογιζόμενον πάντα τὰ νυνδὴ ὄρθέντα καὶ συντιθέμενα  
 ἀλλήλοις καὶ διαιρούμενα πρὸς ἀρετὴν βίου πῶς ἔχει,  
 εἰδέναι τί κάλλος πενία ἢ πλοῦτῳ κραθὲν καὶ [618δ] μετὰ  
 ποίας τινὸς ψυχῆς ἕξεως κακὸν ἢ ἀγαθὸν ἐργάζεται, καὶ τί

εὐγένειαί καὶ δυσγένειαί καὶ ἰδιωτεῖαι καὶ ἀρχαὶ καὶ ἰσχύες καὶ ἀσθένειαί καὶ εὐμαθίαι καὶ δυσμαθίαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν φύσει περὶ ψυχῆν ὄντων καὶ τῶν ἐπικτήτων τί συγκεκριαννύμενα πρὸς ἄλληλα ἐργάζεται, ὥστε ἐξ ἀπάντων αὐτῶν δυνατὸν εἶναι συλλογισάμενον αἰρεῖσθαι, πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα, τὸν τε χεῖρω καὶ τὸν ἀμείνω [618ε] βίον, χεῖρω μὲν καλοῦντα ὅς αὐτὴν ἐκεῖσε ἄξει, εἰς τὸ ἀδικωτέραν γίνεσθαι, ἀμείνω δὲ ὅστις εἰς τὸ δικαιοτέραν. τὰ δὲ ἄλλα πάντα χαίρειν ἐάσει: ἐωράκαμεν γὰρ ὅτι ζῶντί τε καὶ τελευτήσαντι αὕτη κρατίστη αἴρεσις. ἀδαμαντίνως δὴ [619α] δεῖ ταύτην τὴν δόξαν ἔχοντα εἰς Ἄιδου ἰέναι, ὅπως ἂν ἢ καὶ ἐκεῖ ἀνέκπληκτος ὑπὸ πλοῦτων τε καὶ τῶν τοιούτων κακῶν, καὶ μὴ ἐμπεσῶν εἰς τυραννίδας καὶ ἄλλας τοιαύτας πράξεις πολλὰ μὲν ἐργάσῃται καὶ ἀνήκεστα κακά, ἔτι δὲ αὐτὸς μείζω πάθῃ, ἀλλὰ γνῶ τὸν μέσον αἰεὶ τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα ἐκατέρωσε καὶ ἐν τῷδε τῷ βίῳ κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν παντὶ τῷ ἔπειτα: οὕτω γὰρ[619β] εὐδαιμονέστατος γίνγεται ἄνθρωπος.

E sta proprio lì, caro Glaucone, tutto il rischio per un uomo; e soprattutto per questo occorre prendersi cura che ognuno di noi, trascurando le altre conoscenze, ricerchi ed apprenda questa sola conoscenza, di sapere se si è in grado di apprendere e di trovare chi farà di noi un uomo capace, per il suo sapere, di discernere la via degna da quella malvagia, e di scegliere, in ogni occasione e ovunque, la migliore di quelle possibili. Si tratta, ragionando comparativamente su tutte le cose di cui ora si è detto, unite tra loro o separate, nel loro rapporto con la virtù della vita, di sapere che cosa di cattivo o buono produca la bellezza commista con povertà o ricchezza, e in quale condizione dell'anima ciò avvenga, e quali effetti producano, mescolandosi tra loro, origini nobili o oscure, vite private e cariche di potere, forza e debolezza, facilità e difficoltà di apprendere, e ogni simile carattere, che sia proprio dell'anima per natura oppure acquisito, in modo da essere capaci, traendo le conclusioni da tutto questo, di scegliere avendo di mira la natura dell'anima, fra la vita peggiore e quella migliore, chiamando peggiore quella che la porterà a diventare più ingiusta, migliore quella che la renderà più giusta. A tutto questo darà l'addio: abbiamo visto che questa è la scelta migliore per la vita e per la morte. Bisogna infatti avviarsi verso l'Adè mantenendo forte come l'acciaio questa opinione, per non farsi piegare neppure laggiù dall'attrazione delle ricchezze e di simili altri mali e non gettarsi verso le tirannidi, e altre attività dello stesso genere, che porterebbero a commettere molti mali irreparabili e a patirne in prima persona di ancora maggiori e sapere invece come scegliere la forma di vita intermedia tra queste, evitando gli eccessi in entrambi i sensi, sia in questa vita presente sia in

ognuna di quelle che la seguiranno. Così l'uomo può diventare massimamente felice (*Rep.* X 618b 7-619b 1).

Il linguaggio figurale del mito di *Repubblica X* è lo stesso usato nel contesto escatologico del *Fedone*, dove decisivo appare il ruolo della guida demonica per orientarsi nelle situazioni che presentano diverse opzioni alternative.<sup>41</sup> Ma in *Repubblica X*, l'aspetto demonico della scelta è ricondotto al potere dell'anima in due modi: 1) il demone assume la guida della vita solo dopo la scelta che l'anima ne fa, ponendo *quel* demone a guida del suo destino; 2) la scelta della virtù resta nelle mani dell'agente, qualunque vita egli abbia scelto di vivere, mentre si ribadisce l'assoluta irresponsabilità del dio.

Disprezzo e ridicolo si erano già riversati a più riprese su chi attribuisce ad altri la colpa dei suoi errori; ma l'obbligo a caricarsi l'intera responsabilità della propria vita, come se ogni suo

---

<sup>41</sup> Nel *Fedone*, la guida del demone è definita utile per superare le incertezze sulla direzione da prendere, di cui è disseminato il percorso dell'anima: «Perché nient'altro l'anima ha con sé, andando nell'Ade, all'infuori della sua cultura e della sua educazione, che è ciò appunto, come dicono, che grandemente giova o nuoce a chi muore, subito al principio del suo viaggio nell'al di là. E si dice così: che dunque, appena uno cessa di vivere, il suo demone, quello che lo ha avuto in sorte durante la vita, lo conduce in un certo luogo; quando poi, quelli che sono stati ivi radunati, si siano lasciati giudicare, allora bisogna che di lì passino nell'Ade, [e] e per guida hanno appunto colui al quale è stato assegnato di condurre le anime da questo luogo nell'Ade. E, dopo subita laggiù quella sorte che debbono subire e aspettato quel tempo che devono aspettare, un'altra guida li riconduce qua; e questo avviene entro molti e lunghi periodi di tempo. E la strada non è come dice il Tèlefo [108a] di Eschilo: «... semplice via conduce all'Ade» egli dice; e invece a me pare che non sia né semplice né una sola; altrimenti non servirebbero guide; e nessuno mai si sbaglierebbe per andare in alcun luogo, se la strada fosse una sola. In realtà pare ci siano molte biforcazioni e trivii» (*Phaed.* 107d-108a). L'assegnazione del demone nel *Fedone* è parsa ad alcuni interpreti casuale e tale da accentuare l'incontrollabilità del destino avuto in sorte dall'individuo. Se fosse così (ma non è necessario ammetterlo, perché il testo dice che è il demone a ricevere in sorte l'individuo, e questo non esclude che sia stato l'individuo a sceglierlo), le indicazioni di *Repubblica X* sarebbero fortemente correttive, studiate per lasciare all'individuo la massima responsabilità proprio in quella scelta che orienterà poi l'anima nel suo percorso nella vita o tra vita e vita.



aspetto fosse il risultato di una scelta, è la pretesa specifica del mito. Si tratta ancora di fare un calcolo, e, come nel *Protagora*, il fine è immaginare e progettare un'intera vita buona; ma qui il criterio selettivo del bene, il filtro della virtù e della felicità, è definito sulla base dell'intera ricerca della *Repubblica* come nient'altro che giustizia.

### 3.4. *Un passo indietro al libro IX: un avvertimento e una prescrizione per purificare i pensieri*

L'esigenza di istituire un controllo che investa anche le dimensioni più profonde dell'anima non è d'altra parte lasciata soltanto al mito. Una trattazione seria e argomentata del rischio di restare preda delle parti peggiori di sé è presentata in apertura del libro IX,<sup>42</sup> dove improvvisamente balzano in primo piano i desideri di trasgressione (*paranomoi*), che appaiono come veri demoni nascosti alla coscienza. Il testo afferma che essi «sorgono in ognuno (*engignesthai panti*)» (IX 571b 5) e ribadisce con insistenza che «anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati, è senza dubbio presente una forma di desideri terribile, selvaggia e illegale, che si manifesta chiaramente appunto nel sonno» (IX 572b 2-5). Il motivo di ciò è che, nella dinamica psichica dell'uomo civile, essi vengono respinti nell'area più estrema e meno visibile della mente, ai margini della vita cosciente. Per questo nelle persone ben educate essi si rivelano solo nei sogni, dove si allenta il controllo della coscienza sull'azione e l'immaginazione resta libera di giocare con i desideri.<sup>43</sup> Solo l'uomo tirannico ha l'ardire di portare fuori dai so-

---

<sup>42</sup> Cfr. *Rep.* IX 571b-d.

<sup>43</sup> L'analisi della dialettica onirica desideri/censura contenuta nel libro IX della *Repubblica*, è uno degli aspetti più penetranti della psicologia platonica, senza dubbio il più importante precedente filosofico dell'analisi freudiana. L'influenza del modello platonico sull'elaborazione di Freud è ormai da tempo oggetto di importanti studi, sia nella prospettiva documentata dei riferimenti diretti (praticata con risultati definitivi da Santas 1988 e 2006) sia in quella dell'analisi degli effetti teorici (la *Wirkungsgeschichte*), che ha prodot-

gni quei desideri inconfessabili, rovesciando la funzione essenziale dell'anima, che è quella di dar vita a un ordine, e lasciando che essa si chiuda in un delirio di potenza, ponendosi contro la sua stessa natura. Sorge qui l'esigenza di diventare consapevoli del radicamento di questo tipo di desideri nell'inconscio e della necessità di curarli con opportuni esercizi, quando si è ancora in tempo.<sup>44</sup> Se è vero che questi desideri si nascondono «in ciascuno di noi», troviamo in questo contesto il primo avvertimento rivolto a Glaucone e Adimanto, che, in quanto individui sostanzialmente 'giusti', sono certi delle loro buone intenzioni morali e motivati a difenderle da ogni influenza esterna. A questi individui Socrate spiega che è necessario preoccuparsi anche dei sogni, se si vuole che le motivazioni profonde siano definitivamente purificate e il criterio della giustizia si insedi permanentemente nell'anima. Perciò dà chiare indicazioni sugli esercizi da svolgere prima di dormire, auspicando che la ripetizione del rituale purificatorio abbia un effetto progressivo globale sulla personalità, conducendo l'intera anima a essere in pace con se stessa.<sup>45</sup> Veicolo di questa strategia di recupero a sé dell'anima

---

to risultati importanti, attraverso il confronto delle strategie costruttive e del linguaggio tra Freud e Platone. In una prospettiva più generale è importante il saggio di Oudai Celso 2006, che dedica pagine interessanti alle «ascendenze platoniche» del modello del sogno come appagamento allucinatorio del desiderio (pp. 73-77). L'analogia strutturale Platone-Freud sul piano della dinamica psichica è stata dimostrata efficacemente in relazione al libro IV da Stella 2001, mentre un'ampia analisi degli aspetti degenerativi del desiderio e delle strategie di controllo nel libro IX, è stata svolta da Solinas 2005. Cfr. anche Solinas 2008, per la corrispondenza di alcune fondamentali scoperte freudiane, nello studio dei fenomeni legati alla costruzione civile della psiche, con la potente analisi platonica del libro IX.

<sup>44</sup> Ho approfondito la questione dei desideri *paronomoi* e quella degli esercizi necessari alla cura prolungata dell'anima in de Luise 2009.

<sup>45</sup> In *Rep.* IX 586d 4-587a 6, Socrate conclude il processo di legittimazione di tutti i piaceri compatibili con il governo della ragione, attribuendo il massimo di verità all'anima intera (*hapases tes psyches*) e alla sua parte filosofica, che è in grado di accoglierli tutti, laddove esista il sostegno di un contesto civile appropriato. In questa prospettiva, cfr. de Luise 2005 e 2011. Un collegamento tra questi passi e il percorso oltremondano delle anime narrato dal mito di Er è sostenuto, in diversa prospettiva, da Cürsgen 2002, nel corso

intera è innanzitutto il dubbio su se stessi, un dubbio che deve investire lo strato superficiale di innocenza della coscienza civilizzata, per riconoscere come propri anche i desideri che si vorrebbero dimenticare. Possiamo immaginare, collegando la relativa inconsapevolezza dell'anima di cui qui si parla con i comportamenti irresponsabili descritti nel contesto del mito di Er, che siano proprio queste aspirazioni segrete a spiegare l'incongrua scelta dell'anima vissuta, in un contesto politico ben ordinato, da persona giusta, ma «per abitudine (*ethei*) senza filosofia (*aneu philosophias*)» (*Rep.* X 619c 8).

### 3.5. *La sostituzione dei poeti e un mito che salva la vita*

Per valutare in conclusione il ruolo del mito di Er nella continuità del discorso platonico, conviene partire dalla fine, cioè dalla conclusione del racconto e del dialogo, in cui Socrate spiega che credere a questo mito ci salverà la vita:

---

di un'analisi dedicata ai miti platonici della *Repubblica* e alla loro lettura nella tradizione neoplatonica. Lo studioso suppone che l'esigenza di completare il percorso di progresso interiore con esercizi supplementari abbia il suo proseguimento anche nello spazio tra vita e vita, che il mito di Er racconta, sottolineando la fatica delle anime nel percorso che le porta al luogo della visione e della scelta esistenziale: solo grazie a un duro allenamento, esse «dominano con la ragione, il coraggio e la temperanza, la parte desiderante dell'anima nel bere [l'acqua della dimenticanza] e conservano così abbastanza sapere per poter trasferire queste virtù nella loro nuova vita» («Sie beherrschen durch Vernunft, Tapferkeit und Besonnenheit irhen begehrenden Seelenteil beim Trank und erhalten sich dadurch genug Wissen, um diese Tugenden in ihrem neuen Leben fortführen zu können»); solo così esse avranno «la possibilità di imparare ad ogni stazione della loro peregrinazione» («die Möglichkeit, auf jeder Station irher Wanderung zu lernen»), cioè a conservare il sapere della virtù dopo ogni vita, realizzando una forma di «apprendimento non passivo» («das Lernen nicht als passive Aufnahme»). Questa interpretazione considera le pratiche di controllo dell'inconscio, indicate dal testo platonico nel libro IX, come allusioni che non vanno soltanto in direzione del sogno, ma in quella della morte e del passaggio ad altra forma di vita, fino all'abbandono della dimensione esistenziale. L'analogia tra il sonno e la morte è il tramite che consente il trasferimento del tema dell'esercizio di purificazione dalla dimensione esistenziale a quella trans-individuale dell'anima.

καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, [621ξ]  
καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς  
Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ  
μυανθησόμεθα.

E così, Glaucione, il racconto è stato salvato e non si è perduto. E potrà salvare anche noi se gli prestiamo fede, e così attraverseremo felicemente il fiume di Lete e non contamineremo la nostra anima (*Rep.* X 621b-c).

Se invece risaliamo al principio della storia, vediamo che il mito è introdotto con una attestazione di veridicità che lo pone in aperta opposizione al racconto dell’Aldilà contenuto nella *nekylia* di Odisseo:

ἄλλ’ οὐ μέντοι σοι, ἦν δ’ ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ,  
ἄλλ’ ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἡρῶς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος  
Παμφύλου.

Non starò certo a recitarti un racconto di quelli narrati ad Alcinoo (*Alkinou*), ma la storia di un uomo valoroso (*alkimou*), Er figlio di Armenio, originario della Pamfilia (*Rep.* X 614b 2-4).

I racconti di Odisseo ad Alcinoo sono appunto quelli che includono la spaventosa visione dell’Ade, dove anche per gli eroi ha fine ogni possibile felicità. È quindi esplicita l’intenzione platonica di sostituire le credenze sul destino dell’anima indotte dalla poesia con nuove convinzioni sul modo di concepire le scelte che ‘salvano la vita’. Non c’è forse bisogno di sottolineare che i termini coinvolti (scelta, salvezza, vita, verità, virtù, calcolo) richiamano quelli discussi nel *Protagora* a carico della «metretica» dei piaceri che dovrebbe indirizzare il percorso di un’intera vita.

Qual è dunque il messaggio di salvezza che questa ‘storia vera’ trasmette, in sostituzione dei miti dell’Aldilà della tradizione poetica? Innanzitutto l’idea che la battaglia per la virtù sia più lunga e più impegnativa di quanto si pensi mirando a una forma ordinaria di ‘vita buona’; ma accanto ad essa la certezza che il destino di un essere umano non dipende, almeno in ultima istanza, dal complesso algoritmo di fattori e circostanze che condi-

zionano la vita di ciascuno. La perentoria ma ambigua formula «non sarà un demone a scegliere voi, ma voi sceglierete il demone (all'*hymeis daimona airèsesthe*)» (617e 1) contiene una precisazione rilevante per l'imputabilità etica di chi sbaglia: al soggetto pertiene l'intera responsabilità delle scelte morali che compirà nel corso della vita, benché esse possano essere in parte attribuite a predisposizioni vincolanti del carattere (per esempio, tendenze aggressive o mansuete), di cui l'individuo vorrebbe non assumersi la responsabilità. Che esse debbano intendersi come 'volute' dal soggetto significa legare integralmente l'individuo alla sua identità morale: ciascun individuo deve sapere che ogni aspetto di sé gli appartiene, compreso ciò che gli viene d'istinto e lo trascina ad agire in un certo modo, *come se* si trattasse di una forza aliena. Non è un 'altro' in lui a farlo agire (demone o passione caratteriale che sia), ma qualcosa che emerge da ciò che lui è e vuole essere.

Il mito impone dunque di pensare che la forma di vita in cui ciascuno si trova rappresenti e esprima la sua identità personale. E tuttavia vieta di attribuire un valore assoluto a quello che potremmo chiamare un auto-condizionamento, perché in ogni scelta si manifesta l'identica sfida radicale tra bene e male, tra giustizia e ingiustizia. E nessuna anima è tanto degenerata da non poter più scegliere la virtù: basta che sia in grado di riconoscerla.

Sapere e volontà sono ancora uniti come nel modello 'socratico', ma nessuna scusante sembra poter essere più ammessa in nome dell'ignoranza: esclusa ogni accusa al destino e alle tentazioni che il contesto propone all'individuo, la responsabilità resta intera per ciascuna circostanza in cui sia in gioco la possibilità di agire bene o male, perché nessun demone potrebbe imprigionare una virtù che «non ha padrone» e spingerla ad essere, suo malgrado, ingiusta.

## Bibliografia

- F. Adorno, Platone, *Protagora*, traduzione e introduzione di Id., Laterza, Bari 1996.
- J. Annas, *An introduction to Plato's 'Republic'*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- J. Annas (1982), *Plato's Myths of Judgement*, «Phronesis», XXVII (1982), pp. 119-143.
- A. Capra (2017), *Seeing through Plato's Looking Glass. Mythos and Mimesis from Republic to Poetics*, «Aisthesis», 1, 1 (2017), pp. 75-86.
- B. Centrone, *Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima*, in R. Bruschi (a cura di) *Gli irraggiungibili confini*, ETS, Pisa 2007, pp.131-149.
- G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1991.
- G. Cerri, *Dalla dialettica all'epos: Platone*, Repubblica X, *Timeo e Crizia*, in G. Casertano, *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo Editore, Napoli 2000, pp. 7-34.
- D. Cürsgen, *Die Rationalität des Mythischen: der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus*, de Gruyter, Berlin-New York 2002.
- M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio*, Carocci, Roma 2014.
- F. de Luise, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, libri VIII-IX, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 539-591.
- F. de Luise, *Il mito di Er: significati morali*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VII (libro X), Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 311-366.
- F. de Luise, *Curarsi dell'anima intera. Esercizi avanzati*, «Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade», 24 (2009) ISSN 1677-8693 pp. 61-102 disponibile online all'indirizzo [www.antiguidadeonline.org](http://www.antiguidadeonline.org).

- F. de Luise, *La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della kallipolis*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXVI, 3 (2011), pp. 389-407.
- F. de Luise, *Senza rabbia. La virtù stoica contro il sentimento tragico della vita*, «La società degli individui», 51, XVII, 3 (2014), pp. 7-19.
- F. de Luise, *La revisione platonica del catalogo delle virtù*, in A. Brancacci, G. Gastaldi, S. Maso, *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 51-97.
- F. de Luise, *Platone ispiratore di More? Perché la Repubblica di Platone non è un'utopia*, in F. Ghia, F. Meroi (a cura di), *Thomas More e la sua 'Utopia'. Studi e prospettive*, Olschki, Firenze 2017a, pp. 17-28
- F. de Luise (a cura di), *Il teatro platonico della virtù*, Editrice Università degli Studi di Trento, Collana Studi e Ricerche 11, Trento 2017b.
- F. de Luise, G. Farinetti, *Hyponoia*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. II (libri II e III), Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 393-402.
- P.L. Donini, *Incontinenza e sillogismo pratico nell'Etica Nicomachea*, «Rivista critica di storia della filosofia», 32 (1977) pp. 174-192.
- K. Dorter, *Weakness and Will in Plato's Republic*, in T. Hoffman (ed.), *Weakness of Will from Plato to the Present*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008, pp. 1-21.
- G.R.F. Ferrari, *Le mythe d'Er*, in M. Dixsaut (dir.), *Études sur la 'République' 2*, Vrin, Paris 2006, pp. 283-296.
- S. Gastaldi, *Paideia/mythologia*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. II, libri II-III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 333-392.
- S. Gastaldi, *La mimesis e l'anima*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VII, libro X, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 93-149.

- F.M. Giuliano, *Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carne simonideo nel Protagora*, «Studi classici e orientali», XLI (1991), pp. 105-190.
- S. Halliwell, *La mimèsis reconsidéré: une optique platonicienne*, in M. Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon I. De la justice*, Vrin, Paris 2005, pp. 43-63.
- S. Halliwell, *The Life-and-Death Journey of the Soul: Myth of Er*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion of Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 445-473.
- T.H. Irwin, *Aristotle reads the Protagoras*, in T. Hoffman (ed.), *Weakness of Will from Plato to the Present*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, pp. 22-41.
- C. Natali, *Aristotele. Etica Nicomachea*, testo greco rivisto, introd., trad. e note a cura di Id., Laterza, Roma-Bari 1999.
- Y. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- G. Santas, *Two Theories of Love*, Blackwell, Oxford 1988.
- G. Santas, *Plato on Pleasure as the Human Good*, in H.H. Benson (ed), *A Companion to Plato*, Blackwell, Oxford 2006, pp.308-321.
- M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015.
- M. Solinas, *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. VI, libri VIII-IX, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 471-498.
- M. Solinas, *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*, Firenze University Press, Firenze 2008.
- M. Stella, *Freud e la Repubblica: l'anima, la società, la gerarchia*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. III, libro IV, Napoli 2001, pp. 287-336.
- F. Trabattoni, *La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone*, in «Elenchos», IX, 1 (1988), pp. 53-74.



- F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in De Caro, Mori, Spinelli 2014, pp. 15-38.
- M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- M. Vegetti, 'Beltista eiper dynata'. *Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in Platone, *La Repubblica*, vol. IV, Libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 107-147.
- M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, voll. I-VII, libri I-X, Bibliopolis, Napoli-Roma 1998-2007.
- M. Vegetti, *Introduzione*, a Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VII, libro X, Bibliopolis, Napoli 2007a, pp. 13-34.
- M. Vegetti, Platone, *La Repubblica*, traduzione, introduzione e note di M. Vegetti, BUR, Milano 2007b.
- M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009.
- G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (trad. it. *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998).

Dalla notte (omerica) dei tempi la nostra cultura riflette sul problema dell'attribuzione di responsabilità, le cui implicazioni in termini di consapevolezza, intenzione, libertà, costrizione, consenso, volontà sono così complesse da sfuggire a una soluzione univoca, così impegnative che ogni definizione dei termini coinvolti dà luogo a un modo diverso di intendere i soggetti umani, la loro virtù, la qualità dei loro caratteri e delle loro interazioni: cioè, in una parola, a una differente antropologia. A questa unità tematica si è ispirato un progetto di ricerca comune, tra filosofia antica e medievale, con l'obiettivo di indagare le radici e la prima elaborazione di un dibattito secolare, tutt'ora aperto e al centro della riflessione contemporanea internazionale.

---

FULVIA DE LUISE, già professoressa di Storia della filosofia antica all'Università di Trento, si occupa in particolare di ermeneutica dei testi platonici e degli sviluppi antichi e moderni di alcune problematiche di carattere etico e politico (modelli antropologici, felicità e virtù, forme del potere politico, questioni di genere in filosofia). Ha pubblicato numerosi saggi su Platone, un manuale di storia della filosofia per i Licei (2010); per Einaudi, con G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* (2001) e *I filosofi parlano di felicità* (2014). Tra i suoi saggi recenti: *Why is Diotima Socrates' first teacher?* (2014), *L'atopie comme paradoxe politique. Voyage intertextuel à la recherche du Socrate platonicien* (2020).

IRENE ZAVATTERO, è professoressa di Storia della filosofia medievale all'Università di Trento. Le sue ricerche riguardano in particolare la storia dell'etica medievale. Ha pubblicato numerosi saggi sui primi commenti all'*Ethica Nicomachea* redatti alla Facoltà delle Arti di Parigi nella prima metà del Duecento. Dirige la collana *Flumen Sapientiae. Studi di storia della filosofia medievale* (Aracne editrice). Nella serie *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, ha curato l'edizione critica di Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, prop. 66-107 (2003), e, con Coralba Colomba, di Ulrico di Strasburgo, *De summo bono* VI, 4, 1-15 (2017).