

Hos pharmakon chresimon: il mito come ‘rimedio retorico’ nella Kallipolis platonica

Alice Orrù

Sapienza Università di Roma
alike94@gmail.com

Abstract The paper aims to investigate the relationship between rhetorical and medical fields in Plato’s dialogues through the lens of myth as a “useful remedy”. For Plato myth is a middle way between truth and lie, as well as health and disease, justice and injustice, good and evil. In this way, it can have both an educational and a therapeutic function in the ideal city only after a “surgical” selection of the typical contents of traditional poetry. Plato also criticizes traditional rhetoric and medicine: while rhetorical persuasion is aimed only at itself, Hippocratic medicine is unqualified to be the highest *techné* because it deals only with the body and not with the soul, unlike philosophy. The rhetoric-medicine link gets more complicated considering the refoundation of a healthy mythology, as the myth of “noble lie” shows. The noble lie constitutes a necessary political remedy to preserve city health and aims to persuade rulers and citizens (regarded as patients) to have a common ancestry and different tasks to be undertaken within the city. However, in the last century, this complex intersection between rhetoric and medicine gave rise to mystifications and misunderstandings of Plato’s intentions, as Popper and the following debate demonstrates.

Keywords: Plato, Myth, Rhetoric, Health, Medicine

Received 18/01/2021; accepted 28/05/2021.

0. Introduzione

Alla *vexata quaestio* su cosa sia il mito in Platone si potrebbe rispondere aristotelicamente che esso si dice in molti modi, assumendo la filosofia platonica un comportamento camaleontico nei confronti della mitologia. I dialoghi platonici sono costellati di miti, generalmente ereditati dalla tradizione mitologica precedente, con una funzione esplicativa e “paideutica”. Tuttavia, il mito non prevede la narrazione di un fatto realmente accaduto, costituendo piuttosto una distorsione della realtà. La sua utilità per una corretta educazione dipende dalla componente persuasiva, che se finalizzata esclusivamente a sé stessa diventa controproducente. Il racconto favolistico deve necessariamente portare con sé un insegnamento morale funzionale all’educazione della *psyche* e conseguentemente della *polis*. Il carattere pervasivo del mito trova la sua giustificazione nell’impianto filosofico platonico per il fatto di costituire un *trait d’union* tra *aletheia* e *pseudos*. In virtù di questa dualità, definendo il mito come un rimedio (*pharmakon*), Platone si serve degli strumenti e della terminologia retorica (persuasione),

medica (farmaco) e mitopoietica (mito) criticandone tuttavia gli intenti originari (in particolare mediante l'opposizione *technai-empeiriai*) e instaurando un rinnovato connubio tra retorica e medicina sotto l'occhio vigile della filosofia, funzionale alla costruzione della *Kallipolis*, emblema di giustizia e salute. Platone si dimostra anche un 'medico della retorica', esperto nel dosaggio della potenza persuasiva, prestando tuttavia il fianco, nel secolo scorso e anche oggi, a cattive interpretazioni e usi mistificatori che gli hanno portato accuse ingenerose da parte della critica.

1. Tra *aletheia* e *pseudos*: la funzione educativa e terapeutica della parola come farmaco

Parlare di *mythos* implica necessariamente il *logos*, una relazione terminologica al tempo stesso antitetica e progressiva: il mito è opposto al *logos* e, in quanto *pseudos*, è una sua negazione; tuttavia esso lo precede in quanto elemento prerazionale, costituendo una via di accesso e spiegazione, una *methodos* precedente l'avvento del *logos*. Platone risulta così erede di una pluralità di tradizioni: da una parte la mitologia esiodea e omerica, dove non si ha contrapposizione tra *mythos* e *logos*, dall'altra la tradizione a lui precedente (Pindaro, Democrito, Erodoto e Tucidide) che attribuisce a *mythos* l'accezione negativa di *pseudos*¹. Nell'ambito stesso della narrazione, i personaggi dei dialoghi platonici si collocano spesso sulla sottile linea del vero-falso: nel *Gorgia* Socrate introduce il mito escatologico (523a-527e) non come una favola (*mythos*) ma come «una storia (*logon*), perché quello che sto per raccontar[e] ha un contenuto di verità (*alethe*)» (Platone, *Gorgia*, 523a, trad. it.: 297), convinzione poi ribadita in conclusione del racconto stesso (524a). Nel *Fedro* invece, ascoltata la narrazione socratica del mito di Theuth sull'invenzione della scrittura (274c-277a)², l'omonimo protagonista commenta: «Ti riesce facile, Socrate, inventare discorsi egiziani o di qualsiasi altro paese ti venga in mente» (Platone, *Fedro*, 275b, trad. it.: 301).

La dualità *mythos-logos* ricalca dunque quella *pseudos-aletheia*, che si complica nella *Repubblica* con l'ulteriore suddivisione dello *pseudos* in menzogna nelle parole e menzogna nei fatti (*pseudesthai e logo e ergo*, 382a). Discutendo con Adimanto, Socrate afferma che la menzogna nelle parole, in quanto «un'imitazione dello stato dell'anima [...] non una menzogna del tutto pura [...] diventa allora utile a mo' di farmaco (*hos pharmakon chresimon*)» (Platone, *Repubblica*, II, 482b-d, trad. it.: 429); così avviene nella narrazione dei racconti (*mythologiai*) dove lo *pseudos* viene approssimato il più possibile all'*aletheia*.

Nel contesto della «fenomenologia della formazione della *polis*» (Vegetti 1999: 18) esposta da Socrate in *Repubblica* II-III emerge una co-implicazione tra la dimensione educativa (*paideia*) e quella della salute (*hygieia*). Parlando con Glaucone, Socrate si sofferma (372e) sul radicarsi della dualità giustizia-ingiustizia nella *polis*, contrapponendone una sana (*hygies*) a una 'infiammata' (*phlegmainousa*), corrispondente alla 'lussuosa' (*tryphosa*). Quest'ultima incarna la città malata, dove si assiste a uno scompenso funzionale dei suoi abitanti, privilegiando l'interesse del singolo individuo invece di quello politico collettivo, con il trionfo dell'ingiustizia sulla giustizia dovuto alla persuasione fine a sé stessa, veicolando il male (*kakon*) piuttosto che il bene (*agathon*)³: attraverso il mito dell'anello di Gige (359d-360d), di probabile derivazione erodotea,

¹ Un'ampia bibliografia a riguardo si trova nella nota introduttiva di Ferrari 2006; si veda inoltre il volume curato da Collobert, Destrée e Gonzalez (2012). Le funzioni del mito sono state oggetto di innumerevoli studi: Droz 1992 ne identifica cinque, mentre Ferrari 2006 e Most 2012 otto.

² Si veda Moore 2012, che tratta l'aspetto del *pharmakon* con la funzione di richiamare alla memoria.

³ La corrispondenza platonica tra bello (*kalon*), buono (*agathon*) e giusto (*dikaion*) riuniva in sé gli ambiti estetico e morale secondo la concezione della *kalokagathia* tipica dell'aristocrazia ateniese del V secolo.

Glaucone presenta la giustizia come un male minore necessario perché soggetti a costrizione.

Nel contesto della salute cittadina e della ricerca di un'adeguata terapia emerge la critica platonica ai poeti⁴, testimoni (*martyras*, 364c) dei discorsi sugli dèi ma autori di falsi racconti (*mythous pseudeis*, 377d) sul loro riguardo. Socrate distingue tra racconti maggiori e minori (*tous meizous kai tous elattous*, 377c), i primi di produzione prevalentemente omerica ed esiodea, i secondi relativi alla dimensione dell'*oikia*, le favole narrate ai bambini dalle madri o dalle balie. La *mythopoia*, l'operazione di (ri)elaborazione dei miti, assume un carattere 'chirurgico': oltre a formare i narratori, i governanti devono selezionare i racconti, accettando (*enkrinein*) quelli ben narrati e rifiutando (*apokrinein*) quelli distorti l'immagine divina⁵, affinché le anime dei fanciulli siano plasmate secondo schemi definiti (*typous*, 379a) che affermino l'equazione *theos = agathon*. Il disaccordo con i *typoi* porterebbe la città dallo stato di *hygies* a quello di *phlegmainousa*, poiché essa smetterebbe di essere virtuosa in quanto i racconti tradizionali educano al piacere e all'ingiustizia piuttosto che al bene e al giusto.

Per evitare che il *polites* tenda all'assenza di sapere serve una forte operazione persuasiva, che sia creduta: come già nel *Gorgia*, si profila dunque la distinzione tra scienza (*episteme*) e credenza (*pistis*), dove la *dynamis* del retore gioca un ruolo cruciale dovendo puntare a una completa persuasione dell'uditorio non in direzione del falso (*pseudos*) ma del verosimile (*eikos*), approssimandosi cioè al vero (*alethes*). Oltre alla questione morale⁶, emerge la relazione tra retorica e medicina, che costella anche gli altri dialoghi e svela tutta la complessità della prospettiva platonica. In 456b *Gorgia* spiega che per la sua *dynamis* un retore è in grado di persuadere più di quanto non faccia un medico, lasciando emergere la differenza tra *technè* ed *empeiria* cui si riferisce Socrate in 463a-465d: per le *technai*, la salute del corpo è governata dalla ginnastica e dalla medicina, mentre quella dell'anima dalla politica, il cui livello 'genuino' è costituito dalla legislazione e dalla giustizia. Tuttavia, complice l'adulazione (*kolakeia*), nelle *technai* si insinuano le *empeiriai*, forme di abilità travestite da arti, come la *pistis* rispetto all'*episteme*: alla ginnastica e alla medicina corrispondono rispettivamente cosmetica e gastronomia, mentre alla legislazione e alla giustizia la sofistica e la retorica. Alla definizione positiva di retorica data da *Gorgia* come arte (*technè*) persuasiva si contrappone quella negativa socratica di «equivalente nell'anima di ciò che è la gastronomia per il corpo» (Platone, *Gorgia*, 465d, trad. it.: 109)⁷.

L'opposizione *technai-empeiriai* diventa il terreno di confronto tra Socrate e *Gorgia*, con la medicina oggetto di contesa delle due parti: alla tesi gorgiana dell'analogia retorica-medicina si sostituisce quella socratica giustizia-medicina, implicante un ripristino di quella moralità messa fuori gioco dalla retorica. Secondo Levin, la dualità *technai-empeiriai* nel *Gorgia* mette in primo piano «a soul-body division by partitioning activities into those promoting the good and the harm of each» (Levin 2014: 20), alla base

⁴ Sul rapporto tra Platone e i poeti Destrée, Herrmann 2011.

⁵ Cerri 1991 e Gastaldi 1998 sottolineano la ripetizione del verbo *krinein* accompagnato dalle diverse preposizioni.

⁶ Su questo Broze 1986. Mentre *Gorgia* (454b) definisce la retorica come l'arte della persuasione (*technè tes peithous*) esercitata nelle riunioni pubbliche in merito a ciò che è giusto (*dikaia*) o ingiusto (*adika*), per Socrate invece essa, fondata sulla *pistis* e non sull'*episteme*, non sa insegnare ma solo persuadere (455a). Su questo, anche Levin 2014.

⁷ Cosa riaffermata anche poco dopo (500e-501b). Una versione simile del nesso *technè-empeiria* si ritrova anche in *Fedro* 260e (*technè-tribè*), dove la retorica viene definita la *technè* che guida le anime mediante i discorsi (*psychagogia dia logon*, 261a). Sulla correlazione oppositiva tra medicina e gastronomia, debitrice degli studi ippocratici, Plastira-Valkanou 1998 motiva la correlazione retorica-gastronomia in quanto *Gorgia* è retore e nativo di Leontini, patria della gastronomia. Si veda anche Levin 2014 e l'ampia bibliografia ivi citata.

dell'*agon* platonico con la medicina con sua acme nella *Repubblica*. Tuttavia, nel *Gorgia* e nel *Fedro* (questo non trattato da Levin) c'è una posizione moderatamente positiva nei confronti della medicina, cui viene assegnato quel ruolo di *techne* che invece nel *Simposio* e poi nella *Repubblica* le verrà sottratto a favore della filosofia. Nel *Fedro* poi, nell'ottica di una (ri)fondazione della retorica sull'*episteme* e sull'*aletheia* in quanto disciplina psicagogica, Socrate riprende il rapporto medicina-retorica (270b), rispettivamente *technai* del corpo e dell'anima che si serviranno di farmaci e cibo (*pharmaka kai trophen*) per dotare l'uno di salute e vigore (*hygieian kai rhomen*) e l'altra di persuasione e virtù (*peitho kai arethen*), richiamando il nesso *physis-eudaimonia*.

Contrariamente all'atteggiamento sofistico, l'educazione platonica si serve del mito come *chresimon pharmakon* per stabilire una condizione di benessere dell'anima. Platone fa ricorrere Socrate allo strumento mitologico per costruire la via maestra di accesso alla verità, collocandosi nello scarto tra *techne* ed *empeiria* come in quello tra *dike* e *adikia*: «se abbiamo commesso un reato [...] bisogna costringere noi stessi e gli altri [...] a presentarsi al giudice [...] come si fa col medico quando deve cauterizzare o tagliare» (Platone, *Gorgia*, 480b-c, trad. it.: 157).

Costituendo un antidoto alle malattie di *psyche* e *soma*, il mito diventa per Platone un "rimedio retorico", perché non menzogna nei fatti (*ergo*) ma nelle parole (*logo*), svolgendo un ruolo simile a quello di Eros nel *Simposio* come intermediario (*ti metaxy*, 202a) tra sapienza e ignoranza. Assolvendo la funzione di *pharmakon* nella terapia per la prevenzione della *hygieia* cittadina, il mito non ha solo l'obiettivo di correggere la cattiva condotta di vita ma anche di spingere a scegliere quella giusta, e per far ciò Platone

had to use both dialectic on the one hand and myth and dialogue on the other. As a result, his own writings [...] are all forms of *muthologia*. [...] Plato may well be constructing a *muthologia*, but he is doing so within the horizon, and by the constraints, of *logos* (Most 2012: 23-24).

2. Preservare la salute della *Kallipolis*: l'*agon* platonico con la medicina

L'approccio platonico verso la medicina tradizionale ippocratica è tutt'altro che unitario, perché sembra verificarsi una sorta di climax ascendente e discendente tra i tre gruppi "temporali" di dialoghi platonici. Se in quelli del primo periodo (*Gorgia*) la medicina è ancora collocata nel rango delle *technai*, nei dialoghi della maturità (*Fedro*, *Simposio* e poi *Repubblica*) essa perde gradualmente terreno a favore della filosofia, l'unica a meritare la denominazione di *techne* perché si occupa della salute dell'anima oltre a quella del corpo. Questa rivalità, come definita da Levin, tra Platone e la scienza medica viene meno solo nelle *Leggi*, appartenente al periodo della tarda maturità e vecchiaia⁸.

Sebbene per alcuni aspetti superiore in quanto *techne*, secondo Platone la medicina non può essere la massima arte, come sostenuto negli scritti ippocratici. Già nel *Gorgia* si presenta infatti «a need for marked revision of existing medical authority, since doctors must not treat those deemed physically incurable or psychically irremediable from the standpoint of virtue» (Levin 2014: 42). In particolare, la *querelle* tra Platone e l'eredità ippocratica si articola sul terreno dei tre grandi appetiti o *epithymiai* (cibo, bere e piacere sessuale): gli scritti medici oscillano tra una posizione neutrale e una più eziologica, che connette gli appetiti alla malattia, con un atteggiamento permissivo nei confronti dei piaceri, il cui soddisfacimento può essere o meno opportuno a seconda del momento. Se per gli ippocratici tale soddisfacimento non è diretta fonte di malattia, per Platone invece è dannoso e pericoloso, come dimostra la rappresentazione dell'insaziabilità

⁸ Per la periodizzazione dei dialoghi platonici si fa riferimento a Trabattoni 2009.

dell'anima attraverso l'immagine del vaso forato (*tetremenos pithos*, 493b). Mediante il soddisfacimento delle *epithymiai* la medicina «contributes to the very corruption that, if it becomes irremediable, renders an existence no longer worth continuing» (Levin 2014: 62). Nell'ottica platonica della superiorità della *psyche* sul *soma*, ciò conduce inevitabilmente all'assegnazione di un ruolo preminente alla *techne* della giustizia (*dikaiosyne*) rispetto a quella medica: similmente in *Repubblica* III, rispetto all'istituzione della giustizia e della medicina nella città ideale, emerge la superiorità dei giudici rispetto ai medici, perché ai primi, e non ai secondi, spettano la cura e il giudizio sulle malattie dell'anima (409e-410a). In riferimento al *Gorgia*, Levin parla di una «microcosmic hybrid» (*Ivi*: 66) della medicina per la grande difficoltà nel riconoscere i propri limiti (in questo simile alla retorica), nonostante non le si neghino i meriti per la fondamentale distinzione *technai-empiriai* – come si evince dall'immagine del timoniere, la cui arte è affine a quella medica e opposta all'abilità retorica perché, come tutte le arti, sono state «escogitate per salvare la vita alla gente» (Platone, *Gorgia*, 512d, trad. it.: 265).

Anche *Fedro* 270b-c è stato oggetto di un ampio dibattito, e partire dagli anni '60 del '900 sono emerse due correnti interpretative contrapposte: da un lato, coloro che ritengono che Platone abbia una visione “causale e dialettica” della medicina, limitata a quella dietetica; dall'altro coloro che, in maniera più condivisibile, sostengono che la medicina ippocratica platonica enuclei soprattutto una dimensione cosmologica e meteorologica⁹. Sorge in questo contesto una problematicità tra la correlazione di retorica e medicina in quanto *technai* (270b) e la distinzione tra Ippocrate e discorso vero (*Hippokrates te kai ho alethes logos*, 270c) rispetto a ciò che si dice sulla natura, dove Platone sembra distinguere tra la conoscenza della natura del corpo, di competenza di Ippocrate e degli Asclepiadi, e quella della natura dell'anima e della natura in generale (*tau holou physeos*), spettante all'*alethes logos*¹⁰.

Nel *Simposio*, contro la tesi di Erissimaco della medicina come arte divina, Platone ne afferma l'impossibilità ad assolvere la funzione di massima *techne* per la sua incapacità di rendere conto di *physis* ed *eudaimonia*, lasciando emergere il ruolo della filosofia come arbitro. Come nota Levin,

Because the *Gorgias* used medicine mainly as a positive point of comparison with knacks, it focused on the microcosm (i.e., the human sphere) [...] the *Symposium* goes beyond it by directly criticizing medicine through the *Gorgias*' lens and by showcasing its approach to *physis* as including the macrocosm (i.e., the cosmos writ large) (Levin 2014: 74).

⁹ Su questo dibattito Joly 1983. Il riferimento principale della prima interpretazione è Jouanna, che riprende le precedenti posizioni di Cambiano e Vegetti: «La médecine de l'Hippocrate platonicien n'est pas une médecine cosmologique ou météorologique; c'est une médecine causale et dialectique» (Jouanna 1977: 26). La seconda linea interpretativa è rappresentata da Mansfeld: il metodo scientifico ippocratico ripreso da Platone ha «three aspects: 1) a selection from Presocratic cosmology of ingredients suitable to the existing art of medicine; 2) the[ir] use [...] to sort out a division of the human body into types; 3) the investigation of the active and passive capacities of these different types of bodies within the framework [...] of natural philosophical theory» (Mansfeld 1980: 356). Quest'ultima prospettiva è condivisa anche da Joly, il quale sostiene che nel *Fedro* venga attribuita a Ippocrate «une médecine liée à une doctrine du Tout, à une cosmologie de type présocratique [...] une météorologie (au sens moderne) des facteurs ambiants» (Joly 1983: 420).

¹⁰ Questa l'opinione di Di Benedetto, intervenuto nella discussione aperta da Joly: «L'accenno a Ippocrate [...] dà effettivamente l'impressione di qualcosa di marginale e incidentale. È difficile che da ciò che precede o da ciò che segue *Phaedr.* 270 b-c si possano trarre delle indicazioni positive sulla medicina ippocratica» (Joly 1983: 422).

In *Repubblica* II-III¹¹, oltre a un tentativo di riforma della scienza medica¹², emerge un approccio medico-terapeutico nella sfera morale-politica, cioè una “prevenzione paideutica” della salute cittadina. Se gli scritti ippocratici si concentrano sulla modalità di cura delle malattie e di somministrazione del farmaco, nella *Repubblica* l'intento di Platone è solamente la preservazione della salute; rientrando in essa, la dieta alimentare va perciò sottratta alla sfera di competenza medica, ristretta sia sul versante diagnostico che prognostico, in quanto «medicine is rightly deployed only for those who are healthy both by nature and in lifestyle» (Levin 2014: 117), come mostra il mito di Asclepio fondatore della disciplina, il quale «non tentò con graduali interventi dietetici [...] di prolungare all'uomo una vita cattiva [...] ma chi non fosse in grado di vivere per il periodo prestabilito, non pensava lo si dovesse curare, in quanto inutile a sé stesso e alla città» (Platone, *Repubblica*, III, 407d-e, trad. it.: 505-507).

La rescissione del legame tra medicina e dieta alimentare sottrae inevitabilmente alla medicina anche la gestione delle *epithymiai*, che spetta solamente ai filosofi in quanto giudici ed esperti dell'anima e per questo unici adatti a governare per il nesso inscindibile *psyche-soma* (409a). Asclepio per questo, in quanto medico, deve essere anche un politico, che cura il corpo e l'anima mirando alla salute della *polis*. Il medico, come il narratore di miti, deve essere educato ad agire nell'interesse della città, avendo entrambi un dovere nei confronti dei cittadini loro pazienti. La *mythopoia* diventa così un'arte “medica” nel campo etico-politico, poiché alla *technè* medica corrisponde quella retorica, la cui *dynamis* persuasiva è diretta, prima che ai cittadini, ai governanti.

3. Per una ‘sana’ *mythopoia*: il mito come ‘nobile menzogna’

La critica in genere individua nei miti dei dialoghi caratteristiche comuni, sia perché narrazioni monologiche e psicagogiche collocate all'inizio o alla fine di un'esposizione dialettica, sia perché narrati da un interlocutore anziano a un pubblico di giovani ascoltatori, sia per il riferimento a fonti antiche reali o fittizie e il trattare fatti non verificabili la cui autorità deriva dalla tradizione¹³. Ne è un esempio in *Repubblica* III la nobile menzogna (414b-415d), revisione del mito esiodeo dei metalli narrato ne *Le opere e i Giorni* (vv. 109-201), presentata come un espediente (*mechane*, 414b) che è però un *pharmakon*. Il breve racconto si rivolge ai governanti e al resto della città e ha per protagonisti le tre stirpi metalliche oro, argento, ferro e bronzo, in cui i destinatari dovranno rispecchiarsi. Esso è calato in un doppio contesto di svolgimento (414d-e): il primo, veritiero, ma da credere fittizio, per il fatto che l'allevamento e l'educazione (*etrepomen te kai epaideuomen*) impartiti a governanti, soldati e cittadini devono essere da loro stessi creduti un sogno (*hosper oneirata*)¹⁴; il secondo, fittizio, ma da credere vero, per il loro essere stati plasmati e allevati (*plattomenoi kai trephomenoi*) nel grembo della terra (*hypo ges entos*), loro madre e nutrice (*hos peri metros kai trophou*).

Alcuni studi hanno visto nel mito della nobile menzogna un'analogia¹⁵ con l'allegoria della caverna presentata in *Repubblica* VII (514a-517a), dove Socrate «speaks of

¹¹ Per Vegetti (1996: 64) «la diagnosi della patologia sociale tracciata nei libri II e III della *Repubblica*, la sua eziologia, la sua terapia, sembrano così largamente ispirate ai testi della medicina dietetica». Emerge qui la visione dietetica e non cosmologica della medicina platonica già esposta nei suoi lavori degli anni '60 sulla medicina in Platone. Il riconoscimento di una sfera cosmologica nella medicina platonica si ritrova invece in Levin 2014 a proposito della *microcosmic hybris* della medicina ippocratica.

¹² Per Levin (2014: 109) «Plato does not relinquish the notion that medicine holds up well compared with certain other activities (e.g., rhetoric/sophistry)».

¹³ Si fa riferimento all'appendice A in Most 2012.

¹⁴ Sul sogno Rowett 2016 e Calabi 1998.

¹⁵ Rowett individua due principali differenze: 1) nel mito autoctono i bambini lasciano il grembo sotterraneo, mentre in quello della caverna solo i filosofi riescono a fuggire verso la luce; 2) nella caverna

underground experience as being a kind of dream» (Rowett 2016: 73). In entrambi si ritrova infatti l'idea del grembo materno, da intendere non in senso biologico ma come una sorta di gestazione educativa dei futuri cittadini, dove, in modo anticonvenzionale, non c'è traccia di gerarchia sociale. Contrariamente a un'interpretazione totalitaria del mito (es. Popper), sembra piuttosto che Platone «must have known he was breaching the norms of the democratic political ideology of his own time and place» (Schofield 2007: 140). L'imbarazzo di Socrate sottolineato da Glaucone – «Come sembri esitante a parlare!» (Platone, *Repubblica*, III, 414c, trad. it.: 527) – è da imputare alla «inibizione ideologica» che renderebbe il mito difficilmente credibile ai cittadini sia per la probabile non verificabilità dell'evento¹⁶, ma soprattutto a causa del messaggio sovversivo che scardina ogni privilegio sociale ereditario¹⁷. I primi a essere persuasi devono essere i governanti¹⁸, che dovranno a loro volta mentire e somministrare il farmaco della menzogna. L'uso dell'inganno è finalizzato al solo scopo di mantenere l'ordine sociale e politico della *Kallipolis*, in modo che ogni cittadino agisca nell'interesse della città secondo il proprio *ergon*.

L'applicazione concreta della *hygies mythopoia* emerge da un breve confronto con il mito esiodeo dei metalli. La narrazione platonica è frutto di un'accurata selezione di ciò che è necessario all'educazione e alla persuasione dei governanti e della cittadinanza: permangono la figura materna della terra (v. 157), la comune discendenza delle razze (v. 108) e la classificazione metallica¹⁹, mentre, diversamente dal mito platonico, in Esiodo c'è una ciclicità temporale delle razze²⁰. Viene meno in Platone anche l'elemento conflittuale (*Eris*), riflesso della condizione malata di *stasis* da cui la *polis* deve guarire, applicando chirurgicamente la terapia mitopoietica attraverso l'asportazione della dualità costitutiva *Dike-Hybris* e dell'immagine della divinità come *aition kakon*, oltre alla sostituzione della degradazione delle età esiodee con la gerarchia metallica rispecchiante quella delle classi sociali secondo la propria funzione nella *Kallipolis* e, isomorficamente, la tripartizione *psyche, soma e polis*²¹.

In una prospettiva 'eunomica', i cittadini nascono come tali non con la prima nascita biologica, ma con una seconda (ri)nascita educativa, che permette loro di essere classificati secondo le attuali abilità dopo un periodo di comune scolarizzazione nel grembo materno dell'educazione statale, con l'assorbimento progressivo e selettivo dei propri metalli. Il mito è destinato a tutte le classi sociali della *polis* e a tutte le generazioni a venire attraverso un espediente che di volta in volta renda lo *gennaion pseudos* credibile. C'è tuttavia un discrimine tra i governanti e il resto della città, in quanto i primi, filosofi, sanno e capiscono che si tratta di un sogno, quindi non vanno tanto persuasi a credere nella menzogna, quanto nella sua doverosa utilità: nell'allegoria della caverna «they use

si ha una fuga e un ritorno dei filosofi, nel mito autoctono no. Perciò quest'ultimo è confinato «to the underground part of the Cave myth» (Rowett 2016: 77).

¹⁶ Definendolo come qualcosa di fenicio (*phoinikikon*, 414c), Platone riprende qui il mito di Cadmo di Sidone, che seminati a Tebe denti di drago fece nascere la stirpe tebana di nobili guerrieri.

¹⁷ Su questo Rowett 2016.

¹⁸ Rowett 2016 sottolinea il ruolo di *malista* (414c) e *proton* (414d), a indicare la necessità di priorità di persuasione dei governanti rispetto al resto della città.

¹⁹ In Esiodo le stirpi metalliche sono cinque: oro, argento, bronzo, eroi, ferro. Vernant parla di un «cycle complet de décadence» (Vernant 1966: 252) col carattere di relazione 'chiasmica' tra *Dike* e *Hybris*. Platone elimina la quarta stirpe degli eroi e accorpa la terza (bronzo) e la quinta (ferro), ottenendo solo stirpi metalliche, in funzione del mito sotterraneo e dell'assorbimento 'paideutico' dei metalli durante la gestazione nel grembo della madre terra.

²⁰ «Je reconnais chez Hésiode l'existence d'une temporalité [...] Il n'y a pas [...] une chronologie, mais des genealogies [...] Le passé se stratifie en une succession de races» (Vernant 1966: 249-250).

²¹ In *Repubblica* IV la tripartizione dell'anima in razionale (*logistikon*), collerica (*thymoeides*) e desiderativa (*epithymetikon*) corrisponde a quella politica tra governanti, difensori militari e sudditi.

the Noble Lie like a ladder, which they need until they have climbed out of the cave» (Rowett 2016: 75). Il mito perciò non può essere considerato «mere fiction but rather a metaphor for the truth and a source of understanding, not a source of deception» (*ibidem*).

La revisione del mito esiodeo in un'ottica 'salutare' attribuisce ai narratori di miti la funzione di "Asclepii retorici", che devono servirsi opportunamente dello *psendesthai en logois* «in order to prevent someone in a mad or anoetic state from harming himself or others» (Zembaty 1988: 544-545). Con l'obiettivo primario di radicare il senso civico dei governanti, la nobile menzogna è tutt'altro che una forma di propaganda per il controllo delle masse perché, nonostante persuada i cittadini di una loro falsa nascita e educazione, essa è nobile «because it communicates in symbolic form truths about the good city, its foundation in human nature, and the behaviour it requires» (Schofield 2007: 159).

4. Funzione educativa o totalitaria? Il percorso del mito "politico" tra compromessi e ambiguità

In 414d-e le tre occorrenze del lessema *trophe* sono accompagnate rispettivamente dal verbo *paideuein*, dal verbo *plattein* e dal sostantivo *meter*²²: se la prima occorrenza (*etrepomen te kai epaideuomen*) mostra una semplice analogia tra momento nutritivo e educativo, la seconda (*plattomenoi kai trepomenoi*) rimanda metaforicamente a un prendere e assumere una forma, come il successivo *demiourgoumene*. La terza occorrenza (*peri metros kai trophoi*), come la seconda, rimanda alla divisione tra i miti maggiori narrati dai poeti e i minori narrati da balie e madri: «Convinceremo sia le balie sia le madri (*tas trophous te kai meteras*) a raccontare ai bambini le storie ammesse, mettendo più impegno nel formare (*plattein*) le anime con le favole che i corpi con le mani» (Platone, *Repubblica*, II, 377c, trad. it.: 411).

A ciò si collega il «paradigma di stato [...] di tipo etico-naturalistico» (Ghibellini 2004: 315) della terra come comune madre e nutrice, che si intreccia con la tematica della comune discendenza (*syngeneia*), punto di partenza della narrazione mitologica socratica. Il modello celeste (*en ourano isos paraidegma*, 592b) della *Kallipolis* è stato accusato da più parti di enucleare un'ideologia discriminatoria e razzista²³, soprattutto per essere divenuto nel Novecento l'archetipo delle riflessioni totalitarie: in particolare, il nazionalsocialismo ha interpretato e 'usurato' in chiave eugenetica il mito dei metalli (spogliato dell'essere uno *genmaion pseudos*) nell'ottica di un processo di purificazione e persecuzione razziale ispirato a una presunta teoria delle «radici biologiche della *kalokagathia*» (Vegetti 2009: 83). Da quest'usurpazione nasce l'accusa popperiana di "moralità totalitaria" a Platone e al mito dei metalli (ereditari e aventi caratteristiche razziali²⁴), definito perciò mito 'del sangue e del suolo':

Plato's utilitarian and totalitarian principles overrule everything [...] The motive of Plato's wish that the rulers themselves should believe in the propaganda lie is his hope of increasing its wholesome effect, i.e. of strengthening the rule of the master race, and ultimately, of arresting all political change (Popper 1945: 122).

²² A tal proposito Hahn 1969.

²³ Oltre alla 'tradizione anglofona' rappresentata da Popper, Rowett 2016 ne ricorda anche una recente 'francese', rappresentata da Irigaray e Loraux, che ritiene il mito della nobile menzogna screditò il ruolo delle madri nello stato; per Rowett ciò non è vero in quanto il mito ha un fondamento educativo e non biologico.

²⁴ Contro questa concezione Rowett 2016.

Nei decenni successivi si è sviluppato un dibattito tra sostenitori e oppositori di Popper. Vlastos critica l'interpretazione popperiana della giustizia platonica come ineguaglianza, simile a quella tardo-ottocentesca di Grote²⁵, ritenendo che Platone anticipi la distinzione aristotelica di *dikaio-syne* come uguaglianza 'proporzionale' e come giustizia 'virtuosa' opposta alla *pleonexia* (come Glaucone in *Repubblica* II); diversa è l'idea platonica di 'fare il proprio', cioè «doing one's best to contribute to the happiness and excellence of everyone in the *polis*, and to that alone» (Vlastos 1977: 18). In Platone, secondo Vlastos, la centralità della dimensione morale è enucleata dall'imparzialità, virtù propria solo dei governanti filosofi, dimostrando così come la giustizia platonica sia tutt'altro che un'uguaglianza proporzionale.

Di diverso avviso è Brown, che si colloca a metà tra la visione popperiana e quella di Vlastos. Divergendo da Popper, Brown considera la nobile menzogna «an important truth, not a lie [...] a disturbing truth (within the political theory)» (Brown 1998: 14), intendendo il termine 'totalitario' come priorità della *polis* sull'individuo. Popper imputa a Platone sia una 'versione forte' di questo significato (la città come un organismo con i cittadini sue parti organiche, come ingranaggi di una macchina, dove la felicità dell'individuo sta semplicemente in quella della città), sia una 'debole' (l'individuo dovrebbe subordinare la sua azione e felicità allo stato). Diversamente, Brown condivide con Vlastos l'idea di una corrispondenza tra felicità di tutti i cittadini e quella della *polis*, giudicando la sua visione eccessivamente benigna nell'intendere la felicità della città come mera abbreviazione di quella dei cittadini.

Usurpatori e accusatori hanno tralasciato l'elemento di 'fratellanza', che emerge nel mito della nobile menzogna ben due volte (415a: *en te polei adelphoi e syngeneis ontes pantes*). Lungi dal presentare una diversità di nascita, l'unico obiettivo di Platone è la funzione all'interno della *polis*, la cui difesa comporta necessariamente quella di ognuno dei *politai*: «it is an exercise not in eugenics but in *eunomics* [...] in the ideal *eunomic polis*, guided wholly by truth, by justice, there is no stranger» (Hannaford 1996: 34). Sembra quasi che Platone sia rimasto vittima del meccanismo di mistificazione denunciato in merito alla poesia tradizionale: il mito da lui narrato è stato rivestito di significati spesso decontestualizzati dalla denuncia del disordine politico-morale dell'Atene post-guerra del Peloponneso, dove gli interessi dei singoli predominavano su quelli della collettività. Il termine *syngeneia*, in sé spoglio di implicazioni razziali, indica che l'appartenenza a uno specifico *genos* è posteriore al periodo di gestazione nel grembo della madre terra e dettata unicamente dalla finalità di soddisfare la funzione per cui si è stati educati «consent[endo] alla società politica nel suo complesso di ottenere un beneficio» (Ghibellini 2004: 324).

La doppia definizione in quanto *pharmakon*, cioè rimedio se in funzione di una *hygieia polis*, ma veleno se realmente falso, espone il mito a una forte ambiguità. Nell'ottica del parallelismo politico-medico tra giustizia e salute, il mito diventa uno strumento per il raggiungimento della giustizia in quanto suo fondamento. Esso non è portatore di un'idea di diseguaglianza, ma piuttosto di una «fundamental equality in man's nature with respect to justice being the excellence of his distinctive, defining function» (Hall 1967: 31).

²⁵ La *Grote-Popper hypothesis* vede nell'identità platonica tra la felicità della *polis* e quella degli individui la creazione di un 'super-individuale', corrispondente alla totalità astratta dei cittadini. Per Vlastos, invece, al beneficio per la comunità corrisponde espressamente quello reciproco per i cittadini.

5. Conclusioni

Concludendo, il mito platonico si inserisce in un contesto molteplice sia in quanto verosimile, come intermediario nella dimensione verità-menzogna, sia in quanto farmaco, che cela sul piano medico una non completa affidabilità dello strumento, il cui uso spetta solo al filosofo. Inoltre, il complesso rapporto di Platone con la medicina è fondato sul nesso inscindibile anima-corpo, con la priorità della prima sul secondo anche rispetto alla cura. In chiusura, rimane la centralità della persuasione e della parola, con una retorica 'risanata', indirizzata esclusivamente al benessere della città, e una medicina spogliata degli elementi del sostrato ippocratico dannosi per il corpo, per l'anima e per tutta la *polis*.

Platone sottopone dunque il mito a un'operazione chirurgica e farmacologica attraverso un accurato dosaggio della componente persuasiva, a sua volta rimedio e terapia per una sana educazione. Tuttavia, affinché prevalga la giustizia sull'ingiustizia e la salute sulla malattia, il *pharmakon* deve assolvere unicamente la funzione di rimedio per evitare letali controindicazioni. Nella *Kallipolis* regno dell'*eunomia* il mito costituisce il principio di una 'retorica salutare', uno strumento in sé deprecabile ma nobilitato dal suo fine giusto e sano.

Bibliografia

Brown, Lesley (1998), *How Totalitarian is Plato's Republic?*, in Ostenfeld, Erik N., ed., *Essays on Plato's Republic*, Aarhus University Press, Aarhus, pp. 13-27.

Broze, Michèle (1986), «Mensonge et justice chez Platon», in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 40, n. 156-157 (1/2), pp. 38-48.

Calabi, Francesca (1998), *La nobile menzogna*, in Vegetti, Mario, a cura di, *Platone, Repubblica*, vol. II, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 445-457.

Cerri, Giovanni (1991), *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano.

Collobert, Catherine, Destrée, Pierre, Gonzalez Francisco J. (2012), eds, *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston.

Destrée, Pierre, Herrmann, Fritz-Gregor (2011), eds, *Plato and the Poets*, Brill, Leiden-Boston.

Droz, Geneviève (1992), *Les mythes platoniciens*, Éditions du Seuil, Paris (*I miti platonici*, traduzione di Paolo Bollini, Dedalo, Bari 1994).

Esiodo, *Opere*, a cura di Aristide Colonna, UTET, Torino 1977.

Ferrari, Franco (2006), *I miti di Platone*, BUR-Rizzoli, Milano.

Gastaldi, Silvia (1998), *Paideia/mythologia*, in Vegetti, Mario, a cura di, *Platone, Repubblica*, vol. 2, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 333-92.

Ghibellini, Alberto (2004), «La nobile menzogna in Platone», in *Giornale di Metafisica*, n. 26, pp. 301-32.

Hahm, David E. (1969), «Plato's Noble Lie and Political Brotherhood», in *Classica et Mediaevalia*, n. 30, pp. 211-27.

Hall, Robert W. (1967), «On the Myth of the Metals in the *Republic*», in *Apeiron*, vol. 1, n. 2, pp. 28-32.

Hannaford, Ivan (1996), *Race. The History of an Idea in the West*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, D.C.

Joly, Robert (1983), *Platon Phèdre et Hippocrate; vingt ans après*, in Lasserre, F., Mudry, Ph., eds, *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du IV Colloque International Hippocratique, Lausanne 21-26 septembre 1981*, Droz, Genève, pp. 407-422.

Jouanna, Jacques (1977), «La Collection Hippocratique et Platon (Phèdre 269c-272a)», in *Revue des Études Grecques*, vol. 90, pp. 15-28.

Levin, Susan B. (2014), *Plato's Rivalry with Medicine. A Struggle and Its Dissolution*, Oxford University Press, New York.

Mansfeld, Jaap (1980), «Plato and the Method of Hippocrates», in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 21, pp. 341-362.

Moore, Christopher (2012), *The Myth of Theuth in the Phaedrus*, in Collobert, Catherine, Destrée, Pierre, Gonzalez Francisco J., eds, *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston, pp. 279-303.

Most, Glenn W. (2012), *Plato's Exoteric Myths*, in Collobert, Catherine, Destrée, Pierre, Gonzalez Francisco J., eds, *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston, pp. 13-24.

Plastira-Valkanou, Maria (1998), «Medicine and Fine Cuisine in Plato's Gorgias», in *L'Antiquité Classique*, vol. 67, pp. 195-201.

Platone, *Fedro*, a cura di Roberto Velardi, BUR-Rizzoli, Milano 2006.

Platone, *Gorgia*, a cura di Giuseppe Zanetto, BUR-Rizzoli, Milano 1994.

Platone, *Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, BUR-Rizzoli, Milano 2007.

Platone, *Simposio*, introduzione di Vincenzo di Benedetto, traduzione e note di Franco Ferrari, BUR-Rizzoli, Milano 1986.

Popper, Karl R. (1945), *The Open Society and Its Enemies. Vol. I The Spell of Plato*, Routledge & Kegan Paul, London.

Rowett, Catherine (2016), «Why the Philosopher Kings will believe the Noble Lie», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 50, pp. 67-100.

Schofield, Malcolm (2007), *The Noble Lie*, in Ferrari, Giovanni R. F., ed., *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, pp. 138-164.

Trabattoni, Franco (2009), *Platone*, Carocci, Roma.

Vegetti, Mario (1996), «*Komposi Asklepiades*: la critica di Platone alla medicina nel III libro della *Repubblica*», in *Polybistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, vol. 72, pp. 61-75.

Vegetti, Mario (1999), *Guida alla lettura della Repubblica*, Laterza, Roma-Bari.

Vegetti, Mario (2009), *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma.

Vernant, Jean-Pierre (1966), «Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point», in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, vol. 40, pp. 247-276.

Vlastos, Gregory (1977), *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, in North, Helen F., ed., *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, J. Brill, Leiden, pp. 1-40.

Zembaty, Jane S. (1988), «Plato's *Republic* and Greek Morality on Lying», in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n. 4, pp. 517-545.