

LA DOTTRINA DELL'ANIMA NE LA REPUBBLICA DI PLATONE

Di Giovanni Costa

- | | |
|---|---------------|
| 1. Introduzione. | pg. 2 |
| 2. Le tre parti della città ideale di Platone. | pg. 5 |
| 3. La corrispondenza tra la città e l'anima umana. | pg. 12 |
| 4. La relazione delle parti tra loro. | pg. 18 |
| 4.1 Le virtù, forze che portano a
compiere quanto è loro proprio
le tre parti, sia della città che dell'anima. | pg. 18 |
| 4.2 La relazione delle tre parti, sia della città
sia dell'anima, tra di loro. | pg. 24 |
| 5. Bibliografia. | pg. 28 |

1. Introduzione.

Nel suo Commento alla Repubblica di Platone, Proclo fa presente (DISS. I, 9,17) che Platone, nel V libro de le LEGGI (739bss), afferma che prima e migliore forma di governo è quella in cui vi è una completa comunanza di tutto; secondo il filosofo, questa forma di governo è propria degli dei ed, anche, di certi esseri divini per natura *πρώτην εἶναι καὶ ἀρίστην πολιτείαν, ἐν ἣ ἅσα κοινωνία πάντων ἐστίν, γυναικῶν παίδων κτημάτων χρημάτων, εἴτε θεῶν οὔσαν εἴτε θείων τινῶν φύσει*, (DISS. I, 9.18) (*che prima ed ottima forma di governo è quella in cui vi è ogni comunanza di tutte le cose, donne, figli, beni, denari, la quale è propria degli dei o di alcuni esseri divini per natura*). In effetti, il fatto che sia propria di esseri divini, conferma quanto esposto a Sez. 2, pg. 9 che, nella città ideale di Platone, la comunanza dei beni e delle donne vale solo per le due classi superiori, i guardiani ed i guerrieri-ausiliari, la terza classe, i chrematisti¹, possiede beni propri². Proclo afferma che questa forma di governo è *παράδειγμα πολιτείας οὔσαν τῆς τῶ ὄντι θείας*. (DISS. I, 9.21) (*è esempio della forma di governo veramente divina*). Invero, ne le LEGGI, Platone indica questa come prima forma di governo, subito dopo il filosofo scrive, *διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλη χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ' ἐχομένους ταύτης τὴν ὅτι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναμιν. ἦν δὲ νῦν ἡμεῖς ἐπικεχειρήκαμεν, εἴη τε ἂν γενομένη πως ἀθανασίας ἐγγύτατα καὶ ἡ μία δευτέρως*: (LEGGI, 739e) (*perciò, invero, è necessario non cercare altrove un esempio di forma di governo, ma, tenendosi stretti questa, andare in cerca di quella che sia massimamente di tale qualità*³

¹ Χρηματιστής = χρημάτων ποριστής (SCHOLIA in RSP. 330) (*uno che guadagna ricchezza*).

² Vorrei chiarire la questione della comunanza dei beni, delle donne e dei figli ne la Repubblica. Alla Sez. 2 pg. 9 ritengo di dimostrare che la comunanza dei beni vale per le due classi superiori e non per i chrematisti; per quanto riguarda la comunanza delle donne e dei figli, ricordiamo, *τίς ἡ κοινωνία τοῖς φύλαξιν ἡμῖν παίδων τε πέρι καὶ γυναικῶν ἔσται καὶ τροφῆς νέων ἔτι ὄντων*, (RSP. 450c) (*quale, per i guardiani, sarà la comunanza riguardo alle donne, ai figli ed al loro allevamento, mentre sono ancora giovani*). Non sono menzionati i chrematisti, quindi questa comunanza non li riguarda, inoltre talvolta Platone, col termine φύλαξ (guardiano) designa sia i soldati od ausiliari, sia i governanti veri e propri, vedasi Sez. 2 pg. 9 con RSP. 416c, 416d, 417a, di conseguenza, la comunanza dei beni, delle donne e dei figli vale solamente per queste due classi. A conferma di questo, si possono, ulteriormente, citare i seguenti passi, *Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδεμίαν μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας...* (RSP. 457c) (*Queste donne di questi uomini tutti siano tutte in comune e nessuna conviva in privato con nessuno; ed i figli...*) (ταύτας - τούτων hanno l'anafora, quindi, da quanto precede, si intende "le donne guardiane" e "gli uomini guardiani" (sull'anafora di οὗτος vedasi Sez. 1, nota 3) ἡ τῶν γυναικῶν τε καὶ παίδων κοινωνία τοῖς φύλαξιν; (RSP. 464a) (*i guardiani hanno donne e figli in comune?*); ἡ κοινωνία τοῖς ἐπικούροις τῶν τε παίδων καὶ τῶν γυναικῶν. (RSP. 464b) (*la comunanza delle donne e dei figli per gli ausiliari*). A questo punto diciamo che Proclo interpreta giustamente Platone quando afferma che la prima ed ottima forma di governo, cioè questa della Repubblica è propria di dei o di alcuni esseri divini. Infatti, il filosofo assegna ai governanti qualcosa di divino che i chrematisti, la classe inferiore, non possiede, citiamo *εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι*, (RSP. 383c) (*se i nostri guardiani devono diventare pii e divini*) e, direi determinante, *Οὐκοῦν ἵνα καὶ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ ὁμοίου ἄρχηται οἷονπερ ὁ βέλτιστος, δούλον αὐτόν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου καὶ ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον ἄρχον, οὐκ ἐπὶ βλάβῃ τῇ τοῦ δούλου οἰόμενοι δεῖν ἄρχεσθαι αὐτόν,....., ἀλλ' ὡς ἄμεινον ὄν παντὶ ὑπὸ θεοῦ καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι*, (RSP. 590c) (*Orbene, affinché il siffatto uomo (artigiano e lavoratore manuale RSP. 590c) sia retto da un principio uguale quale quello da cui è governato l'uomo ottimo, diciamo che egli deve essere servo di quell'uomo ottimo ed avente in sé il principio divino che governa, non ritenendo noi che egli debba essere governato in vista del danno del servo,.....ma in quanto è assolutamente meglio essere governati da un uomo divino e saggio*). Artigiano e lavoratore manuale sono tipici chrematisti, vedasi sez. 2 pg. 6 - 7; le due classi superiori hanno, al contrario di questi, un principio divino e, di conseguenza, la comunanza, come chiarisce Proclo, dei beni, delle donne e dei figli.

³ Per la traduzione di ταύτης e di τὴν τοιαύτην nel senso che ambedue esprimono l'anafora, cioè riprendono concetti precedentemente espressi, in questo caso la forma di governo de la REPUBBLICA, ovvero la prima delle tre che Platone nomina, si specifica quanto segue;

ταύτης (da οὗτος), qui ricordiamo che Apollonio Dyscolo scrive *Ὅμηρικά μέντοι τὸ ἐκεῖνος καὶ τὸ οὗτος οὐ δεικνῦσιν τὰ ὑπ' ὅσιν, ἀναφέρουσι δέ, δεῖ νοεῖν ὅτι ἡ ἐκ τούτων δεῖξις ἐπὶ τὸν νοῦν φέρεται, ὥστε τὰς μὲν τῆς ὄψεως εἶναι δεῖξεις, τὰς δὲ τοῦ νοῦ. (SINT. II,12) (Quando, certamente, i pronomi ἐκεῖνος ed οὗτος non indicano quanto è sotto la vista, ma rimandano all'indietro, si deve pensare che la deissi proveniente da questi si riporta all'intelletto, cosicché vi sono deissi della vista e deissi dell'intelletto*). Ora, la prima forma di governo è stata menzionata appena poco prima,

secondo attitudine. Invero, quella che ora noi abbiamo intrapreso potrebbe essere in qualche modo vicinissima all'immortalità e, in secondo luogo⁴, l'unica;). Quindi, Platone nomina la terza forma di governo, affermando che la prenderà in considerazione in seguito, per passare subito alla descrizione della seconda, quella propria de le LEGGI. Quello che qui preme osservare è che il filosofo si tiene “stretta questa” e va, così, in cerca della seconda forma di governo “che sia massimamente di tale qualità”, come si pensa di avere dimostrato in nota, ambedue queste espressioni sono riferite alla prima forma, quella de la REPUBBLICA di cui Platone parla subito prima. La seconda forma di governo, che egli ha intrapreso a descrivere, potrebbe essere vicinissima all'immortalità, cioè alla prima forma, riguardo alla quale il filosofo scrive, ἡ μὲν δὴ τοιαύτη πόλις, εἴτε που θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν αὐτὴν οἰκοῦσι πλείους ἑνός, (LEGGI, 739d) (*In tale stato, dove sia dei, sia figli di dei abitano e sono più di uno*), infatti, gli dei e, forse, anche i figli degli dei sono immortali; inoltre, la seconda potrebbe essere l'unica forma di governo possibile, invero essa è “in secondo luogo, l'unica”. Se, poi, teniamo presenti le connessioni anaforiche di ταύτης e di τὴν τοιαύτην di LEGGI, 739e, cit. Sez. 1, pg. 2, che ci rimandano proprio alla prima forma di governo, possiamo trarre le prime conclusioni, cioè i due lavori, la REPUBBLICA e le LEGGI, sono connessi, l'uno completa e spiega l'altro, le due forme di governo descritte sono interdipendenti.

Oltre a questo, ricordiamo che, prima della lettura de la REPUBBLICA, come specifica Proclo nella Dissertazione I 5,27s del suo Commento, è necessario aver esaminato accuratamente sette punti e, il settimo è; ἑβδόμον τὴν δι' ὅλου τοῦ συγγράμματος διήκουσαν τῶν δογμάτων ἀκολουθίαν ὑπ' ὅσιν ἀγαγεῖν καὶ ἐπιδειῖσαι, καθάπερ αὐτὸς ἐν τῷ Φαίδρω φησίν, ὡς εἰς ἑνὸς ζῶου μέρη τε καὶ μέλη συντεταγμένα πρὸς ἄλληλα σύστασιν τὴν πραγματείαν ἅπασαν ἀπηκριβωμένην· ἐν γὰρ ταύτῃ τῇ διεξόδῳ καὶ τὸ πλῆθος τῶν κεφαλαίων ἔσται γνῶριμον, καὶ ἡ ἐν αὐτοῖς εἰρομένη τάξις κατάδηλος ὀφθήσεται, καὶ ὅπως εἰς τὸν ἕνα βλέπει πάντα σκοπόν. (DISS. I, 6,24s) (*Settimo, far vedere e presentare la consequenzialità delle dottrine filosofiche che attraversa tutta l'opera, come egli dice nel FEDRO (264c), come tutta quanta l'opera sia stata lavorata con cura quale concorso nelle parti e nelle membra di un unico essere vivente; infatti, in questa esposizione sarà nota anche la gran quantità dei punti principali e la disposizione che è stata detta in loro si vedrà chiaramente e si vedrà come tutte le cose abbiano lo sguardo rivolto verso l'unico scopo*). Ora, dall'edizione del Commento di Proclo in bibliografia, risulta che il riferimento al FEDRO è, Ἀλλὰ τόδε οἴμαι σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. (FEDRO 264c) (*Ma, io ritengo, tu potresti dire quanto segue, è necessario che ogni ragionamento sia stato formato come un qualche essere vivente, ragionamento avente come un qualche corpo di sé stesso, cosicché né sia senza capo né senza piedi, ma abbia parti mediane ed estremità convenienti le une alle altre ed interamente scritte*). Dunque, nella REPUBBLICA troviamo una gran quantità di parti principali, tutte le dottrine filosofiche sono consequenziali e tutto ha lo sguardo rivolto verso un unico scopo. Platone, nel luogo citato del FEDRO, afferma proprio che ogni ragionamento deve essere connesso, non deve essere senza capo né piedi, orbene, se l'autore della REPUBBLICA afferma questo riguardo al ragionamento, non vedo perché essa, che è, appunto, un ragionamento, non dovrebbe avere queste proprietà.

quindi è ben presente all'intelletto, sia essa è stata menzionata precedentemente e, quindi, si ha l'anafora. Di conseguenza, ταύτης si riferisce alla prima forma di governo, del resto, come si potrebbe riferire alla seconda?

Τὴν τοιαύτην, per la traduzione di questo con “di tale qualità”, sia si ricorda l'impiego anaforico di tale pronome come da Ausführliche Grammatik II, §647 A.7 e ΓΡΑΜΜΑΤΑ § 126 § 125 (Il pronome οὗτος indica, di solito, persona o cosa già nominata o di cui si parla.). Per un esempio, in Platone, di impiego di τοιοῦτος con articolo in senso anaforico, si veda nota 2 pg. 2 (RSP. 590c).

Per concludere, direi che anche l'avverbio ἄλλῃ (*altrove*) indichi un altrove da questa prima forma, ora, poiché “non è necessario cercare altrove...ma tenendosi stretta questa”, direi che il “questa” (ταύτης) sia proprio quella prima forma di governo di cui si è appena parlato.

⁴ Per la traduzione con “in secondo luogo”, si ricorda καὶ τὸ δεῦτερον δευτέρως (LEGGI, 696e) (*e il secondo in secondo luogo* (viene onorato)).

Nella Dissertazione I, Proclo enumera questi sette punti principali (DISS. I, 6,1ss), dandone le caratteristiche essenziali, poi passa alla loro esposizione dettagliata, è un peccato che ci è pervenuta solamente la porzione iniziale, sino a parte dell'esposizione del terzo punto e che, quindi, il resto, compreso il settimo punto è perduto.

Ora io esaminerò il libro IV de la REPUBBLICA e nemmeno tutto, vedrò le connessioni di questo con le altre parti di quest'opera, colle LEGGI ed altri dialoghi di Platone, ma è chiaro che tutto quello che potrò fare sarà ben poca cosa riguardo sia alla REPUBBLICA, sia alla connessione di questa con le LEGGI e con gli altri dialoghi. Inoltre, mi pare che le note 3, Sez. 1, 6, Sez. 3 ed 1, Sez. 4.2 sui pronomi presentino un buon esempio della difficoltà, sia dei testi greci, sia di Platone in particolare.

Io qui lamento una certa scarsità di edizioni delle opere dei grammatici greci che non permette, a volte, di venire a capo di tutte le particolarità della lingua. Come per apprendere a fondo una lingua moderna ci si rivolge a chi è di lingua madre in tale lingua, così, a mio avviso, per imparare a fondo il Greco antico ci si deve rivolgere ai grammatici di lingua madre Greco antico, quale è Apollonio Dyscolo che, poi, è tutt'altro che l'unico. Bisogna riconoscere che vi sono molte buone opere grammaticali di autori non greci, ma questi non sono di lingua madre.

Ora, visto che siamo in un'introduzione, esaminiamo cosa Proclo ci dice riguardo allo scopo del dialogo. Vi sono due opinioni, ugualmente valide; la prima è che l'argomento del dialogo riguarda la giustizia, la seconda è che l'argomento sia la forma di governo. Rimando al Commento di Proclo, Dissertazione I,7,5 – 11,4, per l'esposizione dettagliata degli argomenti. Riguardo alla seconda opinione, qui voglio ricordare che il titolo de la REPUBBLICA, in Greco è Πολιτεία, vale a dire "forma di governo", quindi, se questo è il titolo, è ragionevole che l'opera relativa miri proprio a descrivere la forma di governo. Del resto Platone dà questa definizione, Πολιτεία κοινωνία πλήθους ἀνθρώπων αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν· κοινωνία πλήθους ἔννομος. (DEF. 413e⁵) (*Forma di governo, comunanza d'una moltitudine di uomini, che basta per sé per il benessere; comunità d'una moltitudine regolata per mezzo di leggi.*). Dunque, coloro che sostengono questa seconda tesi, affermano che la REPUBBLICA presenta la migliore "comunità d'una moltitudine regolata per mezzo di leggi", questo basandosi su εἰπόντες ἀρετῆ πρώτην πολιτείαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην (LEGGI, 739b) (*avendo detto la forma di costituzione che è prima per virtù, la seconda e la terza;*), si nota che, subito dopo segue la prima forma, quella de la REPUBBLICA, di conseguenza, questa è la prima per virtù, seconda, sarà quella esposta ne le LEGGI.

⁵ Sono le DEFINITIONES, pubblicate in PLATONIS SCRIPTA GRAECE OMNIA, Vol. IX.

2. Le tre parti della città ideale di Platone.

Al capitolo I del suo breve trattato SULLE VIRTU' E SUI VIZI, Aristotele scrive, τριμεροῦς δὲ τῆς ψυχῆς λαμβανομένης κατὰ Πλάτωνα, τοῦ μὲν λογιστικοῦ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ φρόνησις, τοῦ δὲ θυμοειδοῦς ἢ τε πραότης καὶ ἡ ἀνδρεία, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἢ τε σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια, ὅλης δὲ τῆς ψυχῆς ἢ τε δικαιοσύνη καὶ ἡ ἐλευθεριότης καὶ ἡ μεγαλοψυχία. (*Poiché Platone giudica l'anima di tre parti, la virtù della parte ragionevole è l'intelligenza, della parte iraconda lo è la mitezza e la virilità, della parte che desidera lo è la moderazione e la temperanza, la virtù di tutta l'anima è la giustizia, la liberalità e la grandezza d'animo.*) Ora, Platone scrive dell'anima e delle sue suddivisioni nel TIMEO, 69dss, nel FEDRO, 253css e, massimamente, nella REPUBBLICA, al capitolo IV ed, anche, al capitolo IX, 580dss.

A questo punto si presenta il problema, nel capitolo IV della REPUBBLICA, il principale sull'anima, Platone non usa mai l'espressione μέρος τῆς ψυχῆς (*parte dell'anima*) od una equivalente, allora, come Aristotele afferma che, secondo lui, l'anima è τριμερής? In effetti, Platone scrive, ad esempio, τοῦ ἐπιθυμητικοῦ (RSP. 442a) (*della (parte) che desidera*), qui ἐπιθυμητικοῦ è un aggettivo che viene trasformato in sostantivo grazie all'aggiunta dell'articolo, così si può pensare di poter tradurre come "parte che desidera", ma è solamente una supposizione. Si possono vedere numerosi casi analoghi, ad esempio, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, (RSP. 439d) (*denominando ragionevole (la parte) dell'anima con cui si ragiona, invece, quella (parte) con cui si desidera vivamente, si ha fame e si ha sete e si è turbati riguardo agli altri desideri, irrazionale e che desidera,*) Si veda anche RSP. 436a 440e, 441a, 441e, 442c, 580d.

In effetti, possiamo leggere, σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μὴ. (RSP. 435c) (*abbiamo incontrato una riflessione riguardo all'anima, se essa possiede o meno queste tre specie.*); poi, possiamo citare anche τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη (RSP. 443d) (*i generi presenti nell'anima*). A questo proposito, si veda, anche, RSP. 440e. Ora, sia εἶδος (*specie, classe*) che γένος (*genere*) sono di genere neutro, come μέρος (*parte*), per cui quell'articolo davanti, per esempio, ad ἐπιθυμητικοῦ potrebbe sottintendere uno di questi, anziché μέρος. Qui, dunque, si deve trovare una risposta.

A questo punto, bisogna considerare che Platone suddivide, nei cap. II – IV della REPUBBLICA, la città ideale in tre classi che egli, spesso, denomina γένος (*genere, classe*), a volte, anche, εἶδος (*specie, classe*), ma con significato diverso, infatti, Ἄλλ' ὅταν γε οἶμαι δημιουργὸς ὢν ἢ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει, ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύϊ ἢ ἄλλῳ τῷ τοιούτῳ εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῆ ἰέναι, (RSP. 434a) (*Ma, ritengo, qualora qualcuno che sia per natura artigiano o qualche altro tipo di persona dedita ad attività lucrative, quindi, eccitato o dalla ricchezza o dall'abbondanza o dal potere o da qualcosa d'altro di simile, tenti di passare nella classe dei guerrieri,*) qui vi è il concetto di φύσις (*natura*), cioè una persona la cui natura sia tale da collocarlo nella classe di coloro che esercitano attività lucrative, che è una εἶδος, tenta di passare ad un'altra εἶδος, essa, allora, vuole mutare la sua natura, quindi questo concetto di εἶδος specifica la natura della persona.

Quali, allora, sono questi tre generi, vediamo, δημιουργὸς ὢν ἢ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει.....εἰς τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος ἐπιχειρῆ ἰέναι, ἢ τῶν πολεμικῶν τις εἰς τὸ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος ἀνάξιος ὢν, (RSP. 434a) (*qualcuno che sia per natura artigiano o qualche altro tipo di persona dedita ad attività lucrative tenti di andare nella specie della parte guerriera, o qualcuno dei guerrieri tenti di andare nella specie della parte deliberativa e che custodisce, pur essendone indegno.*). Anche altrove egli parla di tre generi, pur con parole leggermente differenti, χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκείοπράγία, ἐκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, (RSP. 434c) (*l'occuparsi delle cose proprie del genere dedito ad attività lucrative, del genere ausiliare e protettore, del genere atto a custodire, quando ciascuno di questi compie quanto*

è suo proprio.) Quindi, anche, ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπιχουρητικόν, βουλευτικόν (RSP. 440e) (*ovvero come nella città, la costituirebbero tre generi, quello dedito ad attività lucrative, quello ausiliare e protettore e quello atto a deliberare*). Chiaramente, questi generi sono delle classi di cittadini, classi che, avendo ognuna una sua natura specifica (φύσις), sono, anche, delle specie (εἶδος). Ma sono tre raggruppamenti di cittadini che, insieme, formano la totalità della città, di conseguenza, sono sue parti. Platone ce lo conferma, Τῷ μικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμη, τῷ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις (RSP. 428e) (*Quindi, per la classe e la parte più piccola che è in essa, quella che regge e governa e per la scienza che è in essa, la città sarebbe tutta sapiente, in quanto è stata fondata secondo natura;*), poi, anche, εἰς τοῦτο τὸ μέρος ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς; (RSP. 429b) (*verso quella parte che combatte e scende in campo per essa?*). Ecco, dunque, due generi di quelli che costituiscono la città, quello dei deliberatori e quello ausiliare e protettivo, cioè quello che combatte e scende in campo, sono identificati colla parola μέρος (*parte*). Quindi, come è logico, i tre costituiscono le parti componenti della città.

Nel capitolo IV della REPUBBLICA, Platone, in analogia alla città, divide l'anima dell'uomo in tre specie, che, poi, sono anche le sue parti, λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές in corrispondenza dei tre generi presenti nella città, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν (RSP. 440es). Nonostante le parole diverse, queste due triplici combinazioni di generi sono corrispondenti, esaminiamone la ragione. Il genere χρηματιστικόν della città corrisponde alla parte ἐπιθυμητικόν dell'anima dell'uomo. Vediamo il perché, si ricorda τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἐνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσεῖπεν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὁ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὐτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν ἐπιθυμητικόν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρημάτων δὴ, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι.

Καὶ ὀρθῶς γ', ἔφη.

Ἄρ' οὖν καὶ τὴν ἡδονὴν αὐτοῦ καὶ φιλίαν εἰ φαῖμεν εἶναι τοῦ κέρδος, μάλιστ' ἂν εἰς ἓν κεφάλαιον ἀπεριδοίμεθα τῷ λόγῳ, ὥστε τι ἡμῖν αὐτοῖς δηλοῦν, ὅποτε τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ μέρος λέγοιμεν, καὶ καλοῦντες αὐτὸ φιλοχρημάτων καὶ φιλοκερδῆς ὀρθῶς ἂν καλοῖμεν; (RSP. 580ds) (*quanto alla terza specie, a causa del suo essere multiforme, non avremmo da denominarla con un nome suo proprio, ma la denominammo conformemente a ciò che essa aveva come massimo e fortissimo in sé stessa; infatti, la denominammo "che desidera" a causa della veemenza dei desideri, sia riguardo al cibo che al bere che ai piaceri d'amore che di quanti altri si accompagnano a questi e, invero, amante dei denari perché per mezzo di questi si soddisfano massimamente tali desideri.*

E giustamente, invero, egli disse.

Forse, dunque, se diciamo che anche il piacere e l'affezione di questa specie sono il guadagno, ci appoggeremo assai grandemente col discorso su di un'unica parte principale, cosicché qualcosa ci sarebbe chiaro, che, quando significhiamo questa parte dell'anima, la potremmo denominare giustamente anche definendola amante delle ricchezze e del guadagno?

Essa, allora, è la parte che desidera, cosa? Il cibo, il bere, i piaceri dell'amore e quanti altri ve ne sono di analoghi. Essa è amante del denaro e del guadagno perché tramite questi si possono soddisfare i sopra menzionati desideri.

Ora esiste anche una χρηματιστικὴ τέχνη (*arte del denaro, chrematistica*), la quale libera dalla povertà, Χρηματιστικὴ μὲν ἄρα πενίας ἀπαλλάττει, ἰατρικὴ δὲ νόσου, δίκη δὲ ἀκολασίας καὶ ἀδικίας. (GORGIA, 478a) (*L'arte del denaro allontana dalla povertà, la medicina dalla malattia, la giustizia dalla sfrenatezza e dell'ingiustizia.*) e Τίς οὖν τέχνη πενίας ἀπαλλάττει; Οὐ χρηματιστικὴ; (GORGIA, 477e) (*Quale arte allontana dalla povertà? Non forse l'arte del denaro?*).

Dunque, chi è un χρηματιστής? Egli è una persona che assolve un compito che allontana dalla povertà la città, chiaramente, per mercede, ad esempio, δημιουργός ὢν ἢ τις ἄλλος χρηματιστής (RSP. 434a) (*essendo artigiano o qualche altro chrematista*), esempi ne sono, οἰκοδόμος, γεωργός, ὑφάντης, σκυτοτόμος (RSP. 369d) (*architetto, contadino, tessitore, calzolaio*), poi ἔμποροι (RSP. 371a) (*mercanti*), ecc. In effetti, tutti questi, soddisfano i desideri riguardo al cibo, al bere ed a

quant'altri simili. Ecco, quindi, l'analogia, la classe o genere dei chrematisti che lavora per soddisfare la parte che desidera dell'anima dell'uomo. Sì, però c'è da prestare attenzione, Platone scrive, anche,

Βία δὴ καὶ οὗτος ἄρχων τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν, ὅσαι ἀναλωτικαὶ μὲν, χρηματιστικαὶ δὲ μή· αἱ δὲ οὐκ ἀναγκαῖαι κέκληνται.

Δῆλον, ἔφη.

Βούλει οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἵνα μὴ σκοτεινῶς διαλεγώμεθα, πρῶτον ὀρισώμεθα τὰς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μή;

Βούλομαι, ἦ δ' ὅς.

Ὅκοῦν ἄς τε οὐκ ἂν οἰοί τ' εἶμεν ἀποτρέψαι, δικαίως ἂν ἀναγκαῖαι καλοῖντο, καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελούσιν ἡμᾶς; τούτων γὰρ ἀμφοτέρων ἐφίεσθαι ἡμῶν τῇ φύσει ἀνάγκη. ἦ οὐ;

Καὶ μάλα.

Δικαίως δὲ τοῦτο ἐπ' αὐταῖς ἐροῦμεν, τὸ ἀναγκαῖον.

Δικαίως.

Τί δέ; ἄς γέ τις ἀπαλλάξειεν ἂν, εἰ μελετῶ ἐκ νέου, καὶ πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐνοῦσαι δρῶσιν, αἱ δὲ καὶ τούναντίον, πάσας ταύτας εἰ μὴ ἀναγκαίους φαῖμεν εἶναι, ἄρ' οὐ καλῶς ἂν λέγοιμεν;

Καλῶς μὲν οὖν.

Προελώμεθα δὴ τι παράδειγμα ἐκατέρων αἱ εἰσιν, ἵνα τύπῳ λάβωμεν αὐτάς;

Οὐκοῦν χρή.

Ἄρ' οὖν οὐχ ἡ τοῦ φαγεῖν μέχρι ὑγείας τε καὶ εὐεξίας καὶ αὐτοῦ σίτου τε καὶ ὄψου ἀναγκαῖος ἂν εἴη;

Οἶμαι.

Ἦ μὲν γέ που τοῦ σίτου κατ' ἀμφοτέρα ἀναγκαῖα, ἦ τε ὠφέλιμος ἦ τε μὴ παῦσαι ζῶντα δυνατή.

Ναί.

Ἦ δὲ ὄψου, εἴ πῃ τινα ὠφελίαν πρὸς εὐεξίαν παρέχεται.

Πάνυ μὲν οὖν.

Τί δὲ ἡ πέρα τούτων καὶ ἀλλοίων ἐδεσμάτων ἢ τοιούτων ἐπιθυμία, δυνατὴ δὲ κολαζομένη ἐκ νέων καὶ παιδευομένη ἐκ τῶν πολλῶν ἀπαλλάττεσθαι, καὶ βλαβερὰ μὲν σώματι, βλαβερὰ δὲ ψυχῇ πρὸς τε φρόνησιν καὶ τὸ σωφρονεῖν; ἄρα γε ὀρθῶς οὐκ ἀναγκαῖα ἂν καλοῖτο;

Ὅρθότατα μὲν οὖν.

Οὐκοῦν καὶ ἀναλωτικὰς φῶμεν εἶναι ταῦτας, ἐκεῖνας δὲ χρηματιστικὰς διὰ τὸ χρησίμους πρὸς τὰ ἔργα εἶναι;

Τί μήν;

Οὕτω δὲ καὶ περὶ ἀφροδισίων καὶ τῶν ἄλλων φήσομεν;

Οὕτω.

Ἄρ' οὖν καὶ ὄν νυν δὴ κηφῆνα ὠνομάζομεν, τοῦτον ἐλέγομεν τὸν τῶν τοιούτων ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν γέμοντα καὶ ἀρχόμενον ὑπὸ τῶν μὴ ἀναγκαίων, τὸν δὲ ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων φειδωλόν τε καὶ ὀλιγαρχικόν; (RSP. 558dss)

(Costui, invero, anche costringe i piaceri entro di lui, quanti sono consumistici ma non quanti sono utilitari, i quali consumistici si dicono, certamente, non necessari.

E' evidente, egli disse.

Permetti, dunque, io, invece, dissì, affinché non discutiamo al buio, per prima cosa dobbiamo definire i piaceri necessari e quelli che non lo sono?

Lo voglio, disse quello.

Orbene, si denominerebbero piaceri necessari quelli che non saremmo in grado di rimuovere e quanti, qualora siano soddisfatti, ci sono utili? Infatti, è necessario, secondo la nostra natura, desiderare ardentemente ambedue questi. O no?

Ed è grandemente necessario.

Giustamente, dunque, diremo che vi è in loro il necessario.

Giustamente.

Cosa, invero? Quei piaceri che si potrebbero allontanare, se ci si esercitasse sin da giovane e che, pur essendo presenti non operano relativamente a nessun bene e, anche, quelli che lo fanno, tutti questi, se dicessimo che non sono necessari, non diremmo forse bene?

Diremmo bene, certamente.

Dobbiamo, allora, scegliere un qualche esempio di quali siano ambedue, affinché li comprendiamo per mezzo del loro genere?

Certamente, bisogna.

Forse, dunque, non sarebbe necessario il piacere di mangiare sino alla salute ed alla vigoria sia dello stesso frumento che della carne?

Ritengo così.

Certamente, il piacere del frumento è necessario secondo ambedue, esso è utile per la salute e rende possibile, riguardo alla vigoria, non smettere dal vivere.

Sì, proprio così.

Così il piacere della carne, se, in qualche modo esso offre qualche utilità per la vigoria.

Così è, senza dubbio.

E poi, sarebbe possibile che il desiderio, che, oltre che questi, riguardasse anche cibi diversi o siffatti, essendo tolto dai giovani e raffrenato via dalla moltitudine mediante l'educazione, venga rimosso, in quanto dannoso sia per il corpo, sia per l'anima relativamente alla saggezza ed all'essere temperante? Forse esso sarebbe giustamente denominato non necessario?

Certamente, molto giustamente.

Orbene, dobbiamo denominare questi piaceri consumistici mentre i primi li denominiamo utilitari, a causa dell'essere utili per le opere?

Perché, dunque?

Così, invero, diremo, anche riguardo ai piaceri d'amore ed agli altri?

Diremo così.

Forse, dunque, anche colui che or ora denominavamo un fuco, dicevamo che costui è pieno di siffatti piaceri e desideri ed è governato dai piaceri non necessari, mentre colui che è dominato dai piaceri necessari lo denominavamo economo ed oligarchico?(vedi RSP 552c e RSP 548as)).

Qui si vede che Platone distingue i piaceri ἀναλωτικός (consumistici) e χρηματιστικός (crematistici od utili per le opere), possiamo dedurre che egli, nella sua città ideale, vede solamente una parte χρηματιστικόν, cioè che lavora per i piaceri necessari, mentre nell'anima umana vi è una parte ἐπιθυμητικόν, cioè che riguarda tutti i desideri, anche gli ἀναλωτικός (consumistici).

In effetti, il χρηματιστής (= χρημάτων ποριστής) è una persona che si guadagna denaro per soddisfare i desideri, vedasi RSP. 580d-e cit. pg. 6, Platone specifica anche la natura di questa classe di cittadini, δημιουργὸς ὧν ἢ τις ἄλλος χρηματιστής φύσει, ἔπειτα ἐπαιρόμενος ἢ πλούτῳ ἢ πλήθει ἢ ἰσχύι ἢ ἄλλῳ τῷ τοιούτῳ (RSP. 434a) (essendo artefice o qualche altra persona per natura dedita ad attività lucrative, quindi uno che è eccitato o dalla ricchezza o dall'abbondanza o dal potere o da qualcosa d'altro di simile). Queste persone sono, quindi, mosse dal desiderio di guadagno, d'abbondanza, di potere, ecc. Nella città ideale di Platone, questa classe di cittadini non è né ricca né povera, infatti,

Τοὺς ἄλλους αὐτῶν δημιουργοὺς σκόπει εἰ τὰδε διαφθείρει, ὥστε καὶ κακοὺς γίνεσθαι.

Τὰ ποῖα δὴ ταῦτα;

Πλοῦτος, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πενία.

.....

Ἔτερα δὴ, ὡς ἔοικε, τοῖς φύλαξιν ἠϋρήκαμεν, ἃ παντὶ τρόπῳ φυλακτέον ὅπως μήποτε αὐτοὺς λήσει εἰς τὴν πόλιν παραδύντα. (RSP. 421d)

(Considera, dunque, se quanto segue rovina gli altri artefici, cosicché essi diventano anche malvagi.

Quali sono queste cose?

Ricchezza e povertà, io dissi.

.....

Invero, abbiamo trovato altre cose (ricchezza e povertà) per i guardiani, le quali si deve badare in ogni modo affinché non sfugga mai loro quando si siano insinuate nella città.)

E' compito dei guardiani vegliare affinché essi stiano nel giusto mezzo.

Poi vengono le altre due classi, l'ἐπικουρητικόν ed il βουλευτικόν dette anche πολεμικοῦ e φυλακικοῦ rispettivamente. Il primo corrisponde a quelle persone quali i soldati ed i poliziotti che difendono la città sia dai nemici esterni che da quelli interni, il secondo corrisponde ai governanti. Qui si deve osservare che Platone, spesso, denomina φύλακας anche la classe dei guerrieri, ad esempio, τοῦ φύλακας ὡς ἀρίστους εἶναι παύσει αὐτούς,.....

ὄσων δέονται ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου σὺφρονές τε καὶ ἀνδρεῖοι,....

ἀντὶ φυλάκων. (RSP. 416c, 416d, 417a) (*li distoglie dall'essere ottimi guardiani,.....di quanto necessitano uomini temperanti e coraggiosi dati alla guerra,.....anzichè guardiani,*). Qui è chiaro che i guardiani sono "uomini temperanti e coraggiosi dati alla guerra", cioè soldati. Di conseguenza, a questo livello, Platone, con la parola φύλακας, identifica sia i governanti che i soldati, perché? La risposta è semplice, ambedue queste classi di cittadini non possiedono ricchezze, infatti, χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἀεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπέου, οὐδὲ ὅσια τὴν ἐκείνου κτήσιν τῇ τοῦ θνητοῦ χρυσοῦ κτήσει συμμειγνύοντας μιαίνειν, διότι πολλὰ καὶ ἀνόσια περὶ τὸ τῶν πολλῶν νόμισμα γέγονεν, τὸ παρ'ἐκείνοις δὲ ἀκήρατον (RSP. 416e) (*ed è necessario dire loro che hanno sempre nell'anima un pezzetto d'oro ed uno d'argento perché mandato da Dio da parte degli dei e non hanno per niente bisogno dell'oro e dell'argento umani, né è cosa santa che essi, mescolando il possesso di quello al possesso dell'oro mortale, lo profanino, perché sono avvenuti molti ed empì fatti intorno al denaro della moltitudine, mentre l'oro che è presso di quelli è puro;*). Dunque, ambedue le classi¹ non hanno bisogno di moneta (oro ed argento umani), infatti, intorno al denaro sono avvenuti molti ed empì fatti. Queste due classi di cittadini ricevono un compenso per il loro servizio di guardiani pari al sostentamento di cui necessitano uomini dediti alla guerra (RSP. 416d, cit. Sez. 2, pg. 9), questo fatto viene ribadito, οἱ δὲ μηδὲν ἀπολαύουσιν ἀγαθὸν τῆς πόλεως, οἷον ἄλλοι ἀγροῦς τε κεκτημένοι καὶ οἰκίας οἰκοδομοῦμενοι καλὰς καὶ μεγάλας....(RSP. 419a) (*mentre essi non traggono alcun vantaggio dalla città, come altri che possiedono campi e che si edificano case belle e grandi..*), quindi la terza classe, quella poi più ampia, ha delle proprietà, anche se, nella città ideale di Platone, vi sono i guardiani a sorvegliare che non si insinuino in essa né ricchezza né povertà, ambedue presentano i loro inconvenienti². Platone riconosce una classe unica di guardiani, dalla quale, poi, vengono scelti i governanti, infatti, Ἐκλεκτέον ἄρ' ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων τοιοῦτους ἄνδρας, οἱ ἂν σκοποῦσιν ἡμῖν μάλιστα φαίνωνται παρὰ πάντα τὸν βίον, ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται συμφέρειν, (RSP. 412d) (*Si devono scegliere, dunque, dagli altri guardiani uomini tali che ci sembrino massimamente avere di mira durante tutta la vita ciò che ritengano conveniente alla città,*) Essi sono τελέους φύλακας (RSP. 428d) (*guardiani perfetti*).

Ora, la classe dei soldati corrisponde alla parte θυμοειδὲς dell'anima, infatti, Platone specifica, τὸ θυμοειδὲς οὐ πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμέν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκμεῖν ἀεὶ ὄλον ὠρμηῆσθαι;

¹ Che siano ambedue le classi lo si deduce dal fatto che hanno in sé l'oro e l'argento divini; infatti, l'oro rappresenta i governanti e l'argento i soldati o gli ausiliari, ἀλλ'ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσοῦ ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν: ὅσοι δ'ἐπικούροι, ἄργυρον: σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς. (RSP. 415a) (*ma il dio formandovi, quanti di voi erano idonei a governare, a loro mescolò oro nella generazione, perciò sono tenuti in moltissimo pregio; quanti, invece, sono ausiliari, egli mescolò loro argento; poi, mescolò ferro e rame ai contadini ed agli altri lavoratori.*).

² Ambedue queste classi sono pagate solamente col vitto, Platone lo ribadisce, Ναί, ἦν δ'ἐγώ, καὶ ταῦτά γε ἐπίστιοι καὶ οὐδὲ μισθὸν πρὸς τοῖς σιτίοις λαμβάνοντες ὥσπερ οἱ ἄλλοι, ὥστε οὐδ'ἂν ἀποδηῆσαι βούλωνται ἰδίᾳ, ἐξέσται αὐτοῖς, οὐδ' ἐταίρας δίδοναι, οὐδ' ἀναλίσκειν ἂν ποι βούλωνται ἄλλοσε,..(RSP. 420a) (*Si, io dissi e, per questo, essi sono pagati col solo vitto, non prendendo, oltre ai pasti, nessuna mercede, come gli altri, cosicché essi non desiderano neppure andarsene singolarmente dalla patria, né sarà loro possibile né pagare delle cortigiane, né spendere in qualunque altro modo appunto essi vogliono..*). Questi ricevono come mercede solamente il vitto, a differenza degli altri, i cosiddetti chrematisti, i quali, quindi, ricevono qualcosa di più del vitto, questo ricevere più del vitto è confermato anche da RSP. 419a, pg. 9.

Καὶ μάλα.

Εἰ οὖν φιλότικον αὐτὸ καὶ φιλότιμον προσαγορεύοιμεν, ἧ ἔμμελῶς ἂν ἔχοι; (RSP. 581a)

(Non diciamo forse che tutta la parte ardente ha sempre agognato al dominare, al vincere ed al farsi onore?)

E grandemente.

Se, dunque, denominiamo questa parte amante della vittoria e dell'onore, sarebbe disposta veramente convenientemente?).

Infine, la terza classe della città, quella dei governanti o guardiani, detta anche βουλευτικοῦ (RSP. 434b), corrisponde alla parte λογιστικόν dell'anima, questa è, anche, la classe dei filosofi, infatti, Ἀλλὰ μὴν καὶ δι' οὗ γε δεῖ ὄργάνου κρίνεσθαι, οὐ τοῦ φιλοκερδοῦς τοῦτο ὄργανον οὐδὲ τοῦ φιλοτίμου, ἀλλὰ τοῦ φιλοσόφου.

Τὸ ποῖον;

Διὰ λόγων που ἔφαμεν δεῖν κρίνεσθαι, ἧ γάρ; (RSP. 582d)

(Ma, anche quello strumento per mezzo del quale si deve giudicare non appartiene né a chi è amante del guadagno né a chi è amante dell'onore, ma al filosofo.

Quale strumento'

Abbiamo sopra detto che si deve giudicare per mezzo della ragione. Non è vero?).

Platone, al paragrafo 580dss de la REPUBBLICA, associa tre piaceri alle tre specie dell'anima, che, come si vedrà, sono le parti della città; il piacere di guadagnare e di avere denari corrispondente alla parte crematistica, il piacere di dominare, vincere e farsi onore, corrispondente alla parte ardente (θυμοειδής), ed, infine, il piacere di apprendere ed il piacere della sapienza che tende a conoscere la verità. Sono tre generi d'uomo, φιλόσοφον, φιλότικον, φιλοκερδές (RSP. 581c) (*filosofo, amante della vittoria, amante del guadagno*), ad ognuno dei quali corrisponde il relativo piacere. Ora, Ὅτε δὴ οὖν, εἶπον, ἀμφισβητοῦνται ἐκάστου τοῦ εἶδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς ὁ βίος, μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον ζῆν μὴδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἡδίων καὶ ἀλυπότερον, πῶς ἂν εἰδεῖμεν τίς αὐτῶν ἀληθέστατα λέγει;

Οὐ πάνυ, ἔφη, ἔγωγε ἔχω εἰπεῖν.

Ἀλλ' ὧδε σκόπει· τίμη χρῆ κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι; ἄρ' οὐκ ἐμπειρία τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ; ἢ τούτων ἔχοι ἂν τις βέλτιον κριτήριον; (RSP. 581e) (*Dunque, io dissi, dal momento che, i piaceri di ciascuna specie e la stessa vita sono nel dubbio non solo riguardo al vivere in modo migliore come più turpe, non, peraltro, riguardo al vivere in modo peggiore come più virtuoso, ma riguardo allo stesso vivere in maniera più grata e più esente da dolore, come potremmo sapere quale di loro designa i caratteri più onesti?*

³ Si è tradotto ἀληθέστατα con "caratteri più onesti", questo perché πρόσωπον, ου, τό = persona, carattere, è neutro, (vedi voce ROCCI) come ἀληθέστατα, per cui è ammissibile che esso sottintenda questo sostantivo; sia perché si fa riferimento ai tre generi d'uomini di cui a RSP. 581c (γένος, ους, τό = genere), i quali individuano, appunto, i caratteri principali delle persone. Che ἀληθινός determini anche esseri umani è dimostrato da, Τὸ μὲν τοίνυν τῶν μαῖων τοσοῦτον, ἐλαττον δὲ τοῦ ἐμοῦ δράματος. Οὐ γὰρ πρόσσεσι γυναιξίν ἐνίοτε μὲν εἶδωλα τίκτειν, ἔστι δ' ὅτε ἀληθινά, τοῦτο δὲ μὴ ῥάδιον εἶναι διαγνῶναι. (TEET. 150a) (*Quindi, questo è il compito delle levatrici, esso è inferiore al mio ministero. Infatti, non accade mai alle donne di partorire immagini, ma sempre (il PASSOW, voce ὅτε, dà οὐκ ἔστι ὅτε οὐ Hdt. 2,120, "ogni volta") esse partoriscono esseri umani ed accade che non sia facile riconoscere ciò.*). Quindi ἀληθινά connesso a τίκτειν (*partorire*) ed a μαῖων (*levatrici*) significa, chiaramente, persone, esseri umani.

Quanto a λέγει, tradotto con "designa", "definisce", ricordiamo, τῆς νῦν πολιτείας, ἦν νομοθετούμενοι λέγομεν, (LEGGI, 832c) (*della forma di governo di cui trattiamo, che andiamo definendo per mezzo del porre leggi.*).

Qui i protagonisti del dialogo le LEGGI stanno, appunto, definendo uno stato, ἐκ τῶν εἰρημένων ἐκλέξαντες, τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες, (LEGGI, 702d) (*prendendo spunto dalle cose dette, formiamo colla ragione uno stato, come costruendolo dalle fondamenta.*). Questo è l'inizio della formazione del nuovo stato, poi si continua, Πειρώμεθα προσαρμόττοντες τῇ πόλει σοι, καθάπερ παῖδες πρεσβῦται, πλάττειν τῷ λόγῳ τοὺς νόμους. (LEGGI, 712b) (*Imprendiamo, come vecchi figli, accordandoci riguardo alla tua città, a formare le leggi colla ragione.*). Cui segue, immediatamente dopo, Ἀλλὰ τίνα δὴ ποτε πολιτείαν ἔχομεν ἐν νῷ τῇ πόλει προστάττειν; (LEGGI, 712b) (*Ma quale mai forma di governo abbiamo in mente di dare allo stato?*). Poi, si prosegue, dimostrando che essi stanno disponendo leggi, a livello di dialogo, ad esempio, ἀπείροις ἀνδράσι νομοθετοῦμεν (LEGGI, 752b) (*stiamo legiferando per uomini inesperti*) e Ἐπειδὴ νομοθετεῖν μὲν μέλλομεν, (LEGGI, 770a) (*Dato che stiamo per legiferare.*). Quindi, si giunge a LEGGI 832c, a questo punto basta tenere presente, τάξασθαι μὲν καὶ νομοθετήσασθαι ἐορτάς

Io non ho proprio nulla da dire.

Ma rifletti così, con cosa conviene siano giudicati i caratteri devono essere giudicati bene? Non forse con scienza, con intelligenza e con ragione? O si potrebbe avere un criterio migliore di questi?)

Il filosofo è esperto dei piaceri propri degli altri due generi d'uomini, ma non viceversa, l'uomo amante del guadagno, qualora apprenda come è per natura l'esistente, non è necessario che assaggi e che diventi esperto di quanto sia dolce questo piacere, piuttosto ciò non gli risulta facile anche se si sforza. Così, sia il ricco che il coraggioso e sapiente sono lodati dalla moltitudine, così tutti sono esperti di cosa sia l'essere onorati, ma solo il filosofo sa quale piacere dia la contemplazione dell'essere. Quindi,

Ἐμπειρίας μὲν ἄρα, εἶπον, ἔνεκα κάλλιστα τῶν ἀνδρῶν κρίνει οὗτος. (RSP. 582d) (*Certo, io dissi, a causa dell'esperienza, costui sceglie i generi ottimi⁴ degli uomini*).

Ma si è detto che si deve giudicare con scienza, intelligenza e ragione (RSP. 581e, cit. Sez. 2, pg. 10), questo è lo strumento per eccellenza del filosofo. Allora,

Ἐπειδὴ δ'ἐμπειρία καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ;

Ἀνάγκη, ἔφη, ἃ ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι. (RSP. 582e) (*Ma, giacché (vengono giudicate) per esperienza, saggezza e ragione?*

E' necessario, egli disse, che siano verissimi i caratteri degli uomini lodati dal filosofo e dall'erudito. (vedasi Sez. 2, nota 3 per la traduzione di ἀληθέστατα con "persone onestissime").

Il piacere più gradito sarà quello che riguarda quella parte dell'anima con cui apprendiamo e la vita più gradita sarà quella di colui nel quale governa questo principio, che sia così è dimostrato da, Πῶς δ'οὐ μέλλει, ἔφη, κύριος γοῦν ἐπαινέτης ὧν ἐπαινεῖ τὸν ἑαυτοῦ βίον ὁ φρόνιμος. (RSP. 583a) (*Certamente; egli rispose, infatti, il saggio loda la propria vita essendo pienamente padrone di lodarla.*).

Così Platone sia ha determinato il governo dei filosofi come parte λογιστικόν (*razionale*) della città, sia ha mostrato come la loro vita sia la più gradita e dolce. Qui si conclude, per noi, la parte riguardante la città ideale.

(LEGGI, 828a) (*ordinare e fissare per legge le feste*) per riconoscere che si sta dando forma, definendo e determinando lo stato in oggetto, ponendo leggi quindi, questo è il significato di λέγει, qui tradotto con "designa", "definisce". Di conseguenza, è giustificata e plausibile la traduzione di ἀληθέστατα λέγει con "determina – designa i caratteri più onesti."

⁴ Per la traduzione di κάλλιστα τῶν ἀνδρῶν con "gli ottimi tra gli uomini", si veda, κρίνασα δ'ἀστῶν τῶν ἐμῶν τὰ βέλτατα (Esch. EUMEN. 487) (*dopo aver scelto gli ottimi tra i miei concittadini*).

3. La corrispondenza tra la città e l'anima umana.

Nel capitolo precedente abbiamo visto come Platone divida in tre parti la città stata dotata delle leggi e della forma di governo migliori, quella forma, tenendosi stretta la quale, bisogna andare in cerca di quella che sia massimamente di tale qualità (LEGGI, 739es, vedasi sez.1, pg. 2). In questo capitolo, invece, passeremo a vedere come ciò si rifletta nella sua concezione dell'anima. La città ideale del filosofo è giusta quando ciascuno dei tre generi o parti presenti in essa si occupa delle cose proprie e compie la propria funzione, Τοῦτο μὲν ἄρα ἀδικία. πάλιν δὲ ὧδε λέγωμεν· χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκείοπράγία, ἐκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τούναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι; (RSP. 434c) (*Questo, allora, è ingiustizia. Al contrario, diciamo così, l'occuparsi delle cose proprie del genere che svolge attività lucrative, dell'ausiliario e protettore e di quello dei custodi, quando ognuno di questi assolve il proprio compito nella città, all'opposto dell'ingiustizia, sarebbe giustizia e mostrerebbe la città come giusta?*). Platone spiega questo concetto, qualora un falegname intraprenda ad esercitare il mestiere di un calzolaio o viceversa, avviene un danno, anche se non grande, ἄρα σοὶ ἂν τι δοκεῖ μέγα βλάψαι πόλιν; (RSP. 434a) (*Forse ti sembra in qualche modo danneggiare grandemente una città?*). Invece, vi è un danno grave qualora vi sia uno spostamento tra le classi; infatti, ogni uomo si colloca, per natura, in una delle tre classi, ad esempio, χρηματιστῆς φύσει (RSP. 434a) (*chrematista per natura*), non deve, quindi, avvenire questo spostamento. Platone è chiaro, Ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῆ πόλει καὶ ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία. (RSP. 434b) (*Dunque, il darsi da fare fuori dalle proprie competenze ed il trasferimento dei tre generi l'uno nell'altro è un grande danno per la città e, molto giustamente, potrebbe essere esattamente denominato malvagità.*).

Di qui si passa alla giustizia nel singolo uomo,

Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ γε ταῦτόν ἂν τις προσείποι μεῖζόν τε καὶ ἔλαττον, ἀνόμοιον τυγχάνει ὄν ταῦτη ἢ ταῦτόν προσαγορεύεται, ἢ ὅμοιον;

Ὅμοιον, ἔφη.

Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται. (RSP. 435a) (*Forse, dunque, io dissi, ciò che si potrebbe denominare maggiore ed anche minore, pur essendo la medesima cosa, avviene che sia diverso da questa (giustizia) alla quale si attribuisce il medesimo fatto, o avviene che sia uguale (Rif. a RSP. 368d)?*

Avviene che sia uguale, egli rispose.

Così, dunque, un uomo giusto non differirà per niente dalla città giusta secondo la stessa specie della giustizia, ma sarà uguale.

Nella città giusta vi sono tre generi o specie, ognuna delle quali esegue il proprio compito (RSP. 434c cit. Sez. 3, pg. 12), un uomo giusto, secondo la specie della giustizia, non differisce per niente dalla città giusta (RSP. 435a-b cit. Sez. 3, pg. 12), poiché egli ha entro di sé le tre medesime specie che si sono viste all'inizio. Infatti, Platone scrive,

Ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριτὰ γένη φύσεων ἐνόητα τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν, σώφρων δὲ αὐτὴ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ' ἅττα πάθη τε καὶ ἔξεις.

Ἀληθῆ, ἔφη.

Καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὃ φίλε, οὕτως ἀξιόσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιόσθαι τῇ πόλει. (RSP. 435b)

(Ma, certamente, una città sembrò essere giusta quando i tre generi di nature che sono in essa assolvevano ciascuno il proprio compito, temperante e, inoltre, anche virile e sapiente a causa di alcune svariate commozioni e stati fisici o morali di questi generi¹.

¹ Vedasi, Δῆλον δὲ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία. (RSP. 427e) (*E' evidente che essa è sapiente, virile, saggia-temperante e giusta.*). Come si dimostrerà alla Sez. 4.1, pg. 20s e nota 4, queste sono le quattro virtù. Si afferma qui che tre di esse (sono commozioni o stati fisici e morali dei tre generi o classi che compongono la città e che

E' verità, egli disse.

Così, dunque, o amico, riterremo che il singolo uomo, poiché ha nella sua anima le medesime specie, a causa delle medesime commozioni che quelle specie dei medesimi nomi, viene giustamente ritenuto (analogo) alla città.

Le commozioni o stati fisici o morali sono tre, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως (RSP. 433b) (*saggezza-temperanza, virilità e intelligenza*), la δικαιοσύνη (*giustizia*) dà a queste la facoltà di nascere ed, una volta nate, di conservarsi, finché è presente. Come si è visto in nota 1 queste sono le quattro virtù, vedasi Sez. 4.1.

In ciascun uomo sono presenti le medesime specie a causa delle medesime commozioni che sono presenti nella città, cioè vi sono le tre parti dell'anima e le quattro virtù; in effetti, esse giungono a questa a partire dai singoli individui. Infatti, sarebbe assurdo pensare che il θυμοειδής (*animosità*) sia stata trasmessa alla città da dei forestieri quali gli Sciti, lo stesso vale per il φιλομαθής (*desiderio d'apprendere*) e per il φιλοχρήματων (*desiderio di ricchezze*) (RSP. 435e – 436a).

Questa è una prima dimostrazione del fatto che nell'anima di ciascun uomo vi sono le stesse tre parti che vi sono nella città. La seconda è data dalla connessione, τὸν ἕνα.....,τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, (RSP. 435b) (*il singolo.....poiché ha nella sua anima le medesime specie*), con Ταῦτα μὲν ἄρα, ἣν δ' ἐγώ, μόγις διανενεύκαμεν, καὶ ἡμῖν ἐπιεικῶς ὁμολόγηται τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἐνὸς ἐκάστου τῇ ψυχῇ γένη ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμόν. (RSP. 441c) (*Certo, io dissi, noi abbiamo accennato con fatica e da noi è stato convenientemente riconosciuto che questi medesimi generi ed uguali per numero sono presenti nella città e nell'anima di ogni singolo uomo*). La dimostrazione che nell'anima dell'uomo sono contenute queste tre parti è compresa tra questi due passi, “poiché egli ha nella sua anima le medesime specie”.....”viene giustamente ritenuto analogo alla città”.

A questo punto Platone inizia a dimostrare che queste tre proprietà dividono in tre parti l'anima dell'uomo. Questo si basa sul principio che la medesima cosa non può, allo stesso tempo, compiere cose opposte, infatti, Δῆλον ὅτι ταῦτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὕρισκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω. (RSP. 436b) (*E' evidente che la medesima cosa non sarà in grado di fare o di subire insieme le cose opposte, secondo il medesimo aspetto e riguardo al medesimo aspetto, cosicché qualora per caso scopriamo che in esse² avvengono queste cose, sapremo che non sarebbero un'unica medesima cosa, ma più d'una*). Ora, nella nostra anima, vi sono aspetti in contraddizione, invero, Ἄρ' ἂν οὖν, ἣν δ' ἐγώ, τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαι τινοῦ λαβεῖν τῷ ἀπαρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θεῖς εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων; οὐδὲν γὰρ ταύτῃ διοίσει. (RSP. 437b) (*Forse, dunque, io invero dissi, tu giudicheresti che tutti i fatti di questo tipo sono tra quelli che sono gli uni opposti agli altri, sia delle opere che delle commozioni, cioè l'approvare rispetto al ricusare, il desiderare prendere qualcosa rispetto al ributtare ed il trarre a sé rispetto al respingere? Infatti, sotto l'aspetto delle cose fatte o subite non c'è alcuna differenza*). La risposta a questa domanda

la quarta, la giustizia, consiste nel fatto che ciascuno di questi generi assolve il suo compito. Infatti, τὰ μὲν τρία ἡμῖν ἐν τῇ πόλει κατῴπται, ὡς γε οὕτωσι δόξαι· τὸ δὲ δὴ λοιπὸν εἶδος, δι' ὃ ἂν ἔτι ἀρετῆς μετέχοι πόλις, τί ποτ' ἂν εἴη; δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη. (RSP. 432b) (*Abbiamo considerato questi tre caratteri specifici nella città (sapienza, virilità e saggezza-temperanza), in quanto che pare così; il carattere specifico restante, per mezzo del quale la città, oltretutto, potrebbe partecipare della virtù, quale mai potrebbe essere? Veramente è evidente che questo è la giustizia*). (per la traduzione di εἶδος si veda Γενόμενον γὰρ κρείσσον λόγου τὸ εἶδος τῆς νόσου (Thuc. II,50) (*Poiché il carattere specifico della peste aveva superato l'apprezzamento*). Anche la quarta qualità, la giustizia, è un carattere specifico, come le altre tre, infatti, esso è “restante”, ma è un carattere specifico che risiede nelle tre classi della città e che consiste nel fatto che ognuno assolve il suo compito, es. RSP. 435b.

² Il pronome αὐτοῖς è anaforico, si riferisce a qualcosa di precedentemente nominato, che, qui, si identifica colle tre parti, μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμούμεν δ' αὖ τρίτῳ. (RSP. 436a) (*con una delle facoltà che sono in noi apprendiamo, con una seconda diventiamo ardenti, colla terza desideriamo*). Così, se si troverà che ciascuna di queste parti compie funzioni in contraddizione tra sé, sapremo che sono parti distinte.

conferma la veridicità dell'enunciato, Ἄλλ, ἦ δ' ὄς, τῶν ἐναντίων. (RSP. 437b) (*Certamente³, disse quello, sono delle cose opposte.*). Si prosegue affermando che la sete e la fame e, assolutamente, i desideri e, oltre a questi, il desiderare ed il volere vanno poste in quelle specie che sono state appena menzionate cioè il desiderare prendere qualcosa ed il trarre a sé. Di contro, τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν οὐκ εἰς τὸ ἀπωθεῖν καὶ ἀπελαύνειν ἀπ' αὐτῆς καὶ εἰς ἅπαντα τὰναντία ἐκείνοις θήσομεν; (RSP 437c) (*Non forse porremo anche il non volere e non desiderare né bramare e scacciare da essa (l'anima) in tutto quanto è opposto a quelli (la sete, la fame ed i desideri)?*). Di conseguenza, vi è una qualche unica specie dei desideri, Τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων ἐπιθυμιῶν τὴν φήσομεν εἶναι εἶδος, καὶ ἐναργεστάτας αὐτῶν τούτων ἦν τε δίψαν καλοῦμεν καὶ ἦν πείναν; (RSP 437d) (*stando così queste cose, diremo che vi è una qualche specie dei desideri e determineremo, come più evidenti di questi stessi, quello come sete e quell'altro come fame?*).

A questo punto Platone scrive, Οὐκοῦν τὴν μὲν ποτοῦ, τὴν δ' ἐδωδῆς; (RSP. 437d) (*Orbene, diremo che l'uno è desiderio di bevanda e l'altro è desiderio di cibo?*). Qui si usano due sostantivi, “bevanda” e “cibo”, in relazione a “sete” ed a “fame” (desideri di ...), ora i primi due sostantivi si possono determinare con aggettivi, quali molto – poco (cibo – bevanda), caldo – freddo, buono – cattivo ed, anche, migliore – peggiore ecc., cioè sete e fame di determinate bevande o cibi. Quindi il desiderio riguarderà qualcosa di particolare. Qui si comincia a rispondere, αὐτὸ δὲ τὸ διψῆν οὐ μὴ ποτε ἄλλου γένηται ἐπιθυμία ἢ οὐπὲρ πέφυκεν, αὐτοῦ πόματος, καὶ αὐτὸ πεινῆν βρῶματος; (RSP. 437e) (*Forse, allora, l'aver sete in sé difficilmente può essere desiderio di altro che di ciò che esso è per natura, di bevanda di per sé e, quindi, l'aver fame in sé è desiderio di cibo in sé⁴?*).

Quindi, ciascun desiderio in sé lo è solamente di ciascuna cosa in sé, quanto è congiunto riguarda, invece, questo o quello, infatti, alla frase precedente, si soggiunge, Οὕτως, ἔφη, αὐτὴ γε ἢ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὗ πέφυκεν, τοῦ δὲ τοίου ἢ τοίου τὰ προσγιγνώμενα. (RSP. 437e) (*Così, egli disse, ciascun desiderio in sé lo è solamente di ciascuna cosa in sé di cui lo è per natura, invece, quanto è congiunto riguarda il così e così.*).

E' il concetto della “cosa in sé”, l'idea astratta della cosa, esiste, quindi un'idea astratta di sete che non possiede particolari caratteristiche (τοίου ἢ τοίου), come pure un'idea astratta di bevanda. Così via riguardo alla fame, al cibo, ecc. Infatti, Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναι του, τὰ μὲν ποιά ἅττα ποιοῦ τινός ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ δ' αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἐκάστου μόνον. (RSP. 438a) (*Ma, certamente, io dissi, quante cose sono tali da essere di qualcosa, le une sono determinate e sono di qualcosa di determinato⁵, come mi sembra, mentre ogni cosa in sé è, solamente, di ogni cosa in sé.*).

Infatti, il maggiore ed il minore, ad esempio, sono tali in quanto sono, rispettivamente, maggiori e minori di qualcosa.

³ Per la traduzione di ἀλλὰ con “certamente”, si deve tenere presente, Ἄλλ, οὕτως, ἔφη, ἔχει, ὃ Σώκρατες. (PROT. 330b) (*Certamente, disse, è così, o Socrate.*) e Ἀλλὰ βούλομαι. (GORGIA, 449a) (*Eccome se lo voglio.*).

⁴ Per la traduzione di questa frase si deve constatare che essa è chiusa da un ; (punto interrogativo), ma che non inizia con nessuna parola che esprima un'interrogazione. Per risolvere questa difficoltà consideriamo tutto il capoverso, Ἄρ' οὐν,.....; ἢ ἐὰν μὲν....., ἐὰν δὲ.....; ἐὰν δὲ....., ἐὰν δὲ.....; αὐτὸ δὲ τὸ διψῆν.....;(RSP. 437d) (*Forse, dunque.....? Ovvero qualora....., qualora, invece..... qualora, invece..... qualora, invece.....? Forse, allora, l'aver sete in sé.....?*). La parola ἄρα posta all'inizio del capoverso rappresenta un'interrogazione, ad essa viene data un'alternativa per mezzo della congiunzione ἢ e l'interrogazione viene ripresa alla fine del capoverso per mezzo del δέ, quindi, idealmente, la frase in considerazione sarebbe Ἄρα αὐτὸ δὲ τὸ διψῆν.....;

Per la traduzione di οὐ μὴ con “difficilmente”, il PASSOW (voce οὐ, E, IV, 1) scrive che questa espressione contiene una prevedibile negazione, equivale a “difficilmente”, infatti, καὶ ἦν νικῆσωμεν, οὐ μὴ ποτε ὕμιν Πελοποννήσιοι ἐς τὴν χώραν ἄνευ τῆς τῶνδε ἵππου ἐσβάλωσιν, (Thuc. IV, 95,2) (*e, se vinciamo, difficilmente i Peloponnesiaci, privati della loro cavalleria, possono invadere la nostra terra.*). Per la traduzione di αὐτοῦ πόματος con “bevanda in sé” e di αὐτὸ τὸ διψῆν con “l'aver sete in sé”, si veda ROCCI, voce, αὐτός, 4; “così αὐτός serve a denotare l'idea astratta, la cosa in sé; τὸ δίκαιον αὐτό,.....αὐτὴ δικαιοσύνη, il giusto in sé,.....la giustizia in sé.”

⁵ Per la traduzione di ποιός con “determinato”, si rimanda a Ἄρ' οὐ τῶ ποιά τις εἶναι, οἷα ἐτέρα οὐδεμία τῶν ἄλλων; (RSP. 438d) (*Non forse per l'essere una certa determinata scienza quale nessun'altra delle altre?*) Il ποιός indica, chiaramente, che quella scienza possiede delle caratteristiche specifiche che nessun'altra scienza possiede, è un determinata scienza.

Anche nel campo delle scienze avviene il medesimo fatto, vi è un'idea astratta di scienza che è scienza di un'idea astratta d'apprendimento, ed una scienza determinata che è scienza di un qualcosa di determinato, infatti, ἐπιστήμη μὲν αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ ὅτου δὴ δεῖ θεῖναι τὴν ἐπιστήμην, ἐπιστήμη δὲ τις καὶ ποιὰ τις ποιοῦ τινος καὶ τινός. (RSP. 438c) (*scienza, di per sé è scienza di cognizione di per sé, ovvero è scienza di qualunque cosa di cui si debba determinare la scienza, ma una qualche e determinata scienza lo è di qualcosa di determinato e di specifico*⁶). Così ci si sta avvicinando alla conclusione di tutto il ragionamento, ὅσα ἐστὶν οἷα εἶναι του, αὐτὰ μὲν μόνα αὐτῶν μόνων ἐστὶν, τῶν δὲ ποιῶν τινῶν ποιὰ ἅττα. (RSP. 438d) (*quante cose sono tali da essere di qualcosa, solo quelle in sé sono di sole quelle in sé, alcune determinate, invece, sono di alcune determinate*). Quindi, ad esempio, esiste una determinata sete di una determinata bevanda, ma la sete in sé, nel suo concetto astratto, non è né di molto, né di poco, né di buono né di cattivo e così via, ma è una sete in sé di una bevanda in sé. Così, anche, per la fame e gli altri desideri dell'uomo; in questo modo Platone risponde all'obiezione che il desiderio riguardi qualcosa di particolare.

Ora, se qualcosa trattiene la persona quando questa, ad esempio, ha sete, ci sarà in essa qualche parte diversa che la trattiene, Οὐκοῦν εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνθέλκει διψῶσαν, ἕτερον ἂν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πιεῖν; οὐ γὰρ δὴ, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἄμ' ἂν τάναντία πράττοι. (RSP. 439b) (*Orbene, se mai qualcosa tiri in senso contrario l'anima quando ha sete, vi potrebbe essere in essa qualcosa di diverso dal principio che ha sete e che porta a bere come un animale feroce? Noi diciamo, certamente, la medesima parte non potrebbe operare contemporaneamente azioni opposte colla sua medesima parte⁷ riguardo alla medesima cosa*). E' il principio riportato in RSP. 436 b, Sez. 3, pg. 13, Platone riporta qui, ulteriormente, l'esempio delle mani dell'arciere, non è giusto dire che esse respingono e, contemporaneamente, tirano l'arco; è più corretto affermare che una mano respinge e l'altra tira. Sono due parti, due principi differenti. Così nell'anima dell'uomo, per il momento, sono determinati due principi o parti, infatti, Οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ' ἐγώ, ἀξιῶσομεν αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον. (RSP. 439d) (*Non certamente in modo irragionevole, io invero dissi, noi riterremo che siano due parti e diverse le une dalle altre, in quanto noi denominiamo razionale la parte dell'anima con cui si ragiona e, invece, quella con cui si desidera vivamente, si ha fame e si ha sete e si è eccitati passionatamente riguardo agli altri desideri, la denominiamo irrazionale e che desidera, compagna di certe soddisfazioni e piaceri*). Così sono definite due specie presenti nell'anima, si giunge, quindi, alla terza, la parte ardente o impulsiva (θυμοειδής).

Platone dimostra che questo principio non è parte né della parte che desidera, né di quella razionale; si può citare; Οὗτος μέντοι, ἔφην, ὁ λόγος σημαίνει τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνιότε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὄν ἄλλῳ. (RSP. 440a) (*Certamente, dissi, questo ragionamento significa che, talvolta, la collera contrasta con i desideri come se fossero l'una diversa dall'altro*). Quanto segue spiega ed amplia il concetto, Οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι, ἔφην, πολλαχοῦ αισθανόμεθα, ὅταν βιάζονταί τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμῖαι, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντοιν σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου; ταῖς

⁶ La traduzione di τινός che presenta l'accento, mentre, essendo enclitico non dovrebbe averlo, presenta delle difficoltà, l'Ausführliche Grammatik I, §90,5 ricorda l'esempio, ὅταν ἀποκρίνηται τέχνης τινός ὄνομα. τινός γὰρ ἐπιστήμην ἀποκρίνεται οὐ τοῦτ' ἐρωτηθεῖς. (TEET. 147b) (*quando si risponda il nome di una qualche singola arte. Risponde, infatti, conoscenza di una certa cosa, mentre non era stato interrogato in questo*). Qui ci riguarda il primo τινός, io ritengo, che si possa interpretare come "nome di una qualche singola arte", siamo confortati in ciò dal successivo esempio presentato dal testo citato ὁ τις ἄνθρωπος (Aristotele) (*il singolo uomo, in opposizione alla specie*). Il ΓΡΑΜΜΑΤΑ, § 32, specifica che le enclitiche hanno l'accento, tra l'altro, quando sono pronunciate con enfasi. Così per i successivi casi in cui si incontra τινός.

⁷ Qui gli SCHOLIA ci soccorrono nella traduzione, Τῷ αὐτῷ] τῷ ἑαυτοῦ μέρει. ἡ μὲν γὰρ ἐπιθυμία ἄγει πρὸς τὸ πιεῖν, ὁ δὲ λόγος ἀνθέλκει. (SCHOLIA, 439) (*colla sua parte. Infatti, il desiderio porta al bere, la ragione tira in senso contrario*.)

δ'ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα, αἰροῦντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν, οἷμαί σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτὲ ἐν σαυτῷ τοῦ τοιούτου αἰσθέσθαι, οἷμαί δ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ. (RSP. 440a) (*Non forse, dunque, dissi, anche altrimenti, noi spesso percepiamo che, quando dei desideri sforzano qualcuno contro la ragione, egli oltraggia sé stesso e si adira contro quanto viene sforzato in lui, e percepiamo che, come i due elementi (desiderio e ragione) sono in contrasto, la collera della siffatta persona diventa alleata della ragione? Invece, noi percepiamo che egli ha acconsentito ai desideri quando la ragione faceva vedere che non ci si doveva opporre, ritengo che tu potresti dire di⁸ accorgerti che talvolta una cosa siffatta sia avvenuta in te stesso e, ritengo, di accorgerti pure, che, talvolta, sia avvenuta in un altro.*). Qui i due elementi, i desideri e la parte ardente sono in contrasto, i desideri sforzano, anche, contro la ragione, sono due elementi in opposizione, quindi, sulla base del principio che la medesima cosa non può, allo stesso tempo, compiere cose contrastanti (RSP. 436b, cit. pg. 13), essi sono due parti distinte. Dopo ciò si presentano due esempi in cui la parte che si adira è sottoposta ed ubbidiente alla parte ragionevole e si allea con essa. Allora essa sarebbe solamente un aspetto della parte ragionevole e le parti dell'anima sarebbero due e non tre. Se la parte che si adira si rivelerà diversa da quella che ragiona, solo allora, le parti dell'anima saranno tre, come si è visto che sono tre le parti della città. Di conseguenza, Platone procede a dimostrare che la parte che si adira è distinta dalla razionale, infatti, Ἄλλ' οὐ χαλεπὸν, ἔφη, φανῆναι· καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τουτό γ' ἂν τις ἴδοι, ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθύς γενόμενα μεστά ἐστί, λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν, οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε. (RSP. 441a) (*Ma non è difficile, disse, che ciò appaia; infatti, si potrebbe vedere ciò nei fanciulli, perché si sono senz'altro riempiti di ardore⁹, mentre alcuni uomini non mi sembrano mai partecipare della ragione e la moltitudine, talvolta, mi sembra parteciparne troppo tardi.*). Vista la nota appena sopra, qui si interpreta che i fanciulli si riempiono d'ardore e ne restano pieni, il participio aoristo, col verbo εἰμί esprime uno stato durevole, quindi i fanciulli cresciuti, cioè gli uomini, sono pieni d'ardore. Difatti, noi, da piccoli, abbiamo poca razionalità, ma siamo facili ad adirarci, crescendo acquistiamo razionalità, anche se alcuni ne acquistano poca o non l'acquistano mai. Ritengo che qui il ragionamento di Platone sia, se da piccoli abbiamo ardore e manchiamo di razionalità, se, inoltre, alcuni uomini, ne sono privi anche da adulti, vuol dire che razionalità ed ardore sono due parti diverse dell'anima.

Si prosegue coll'ultima prova, il verso di Omero,
 στήθος δὲ πλῆξας κραδίην ἠνίπατε μύθῳ· (OD. XX, 17)
 (*battuto poi il petto, rimproverò il cuore con la ragione¹⁰;*)

⁸ Qui si è, dapprima, idealmente tradotto con “non potresti dire di non accorgerti”, per, poi, passare alla forma equivalente, “potresti dire di accorgerti”. Si deve notare che il testo greco presenta un'unica negazione, οὐκ ἂν φάναι; la traduzione adottata, l'unica che dà un senso alla frase, si giustifica in base ad Ausführliche Grammatik II §514.1A.6. “Talvolta la negazione della frase principale espande la sua forza persino alla frase subordinata.” Si riporta il primo dei due esempi ivi presenti, οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ? Πλήθει οὐδενὶ γνησιῶς ἐναντιούμενος, (AP. SOCR., 31e) (*Infatti, non vi è nessun uomo che si salverà se non si oppone legittimamente a voi ed alla restante assemblea.*).

⁹ Per la traduzione di γενόμενα μεστά ἐστί, ci si rifà ad Ausführliche Grammatik II, §353, 4A.3, “Questo modo d'esprimersi si trova con particolare frequenza quando il participio, alla maniera d'un aggettivo (spesso anche in connessione con aggettivi), attribuisce al soggetto un segno caratteristico, una qualità durevole, uno stato duraturo”, Si riportano numerosi esempi, tutti col participio perfetto o presente, tranne uno unico col participio aoristo. A questo punto si deve andare a verificare. L'esempio col participio aoristo, nel suo contesto è, τῶν γὰρ ταῦτα τὰ χωρία προσχωσάντων ποταμῶν ἐνὶ τῶν στομάτων τοῦ Νείλου, ἐόντος πενταστόματου, οὐδεὶς αὐτῶν πλήθεος πέρι ἄξιος συμβληθῆναι ἐστί. Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι ποταμοὶ, οὐ κατὰ τὸν Νεῖλον ἐόντες μεγάθεα, οἵτινες ἔργα ἀποδεξάμενοι μεγάλα εἰσὶ. (Erod. II, 10, 2s) (*Infatti, dei fiumi che hanno riempito di terra alluvionale queste regioni, nessuno è degno di essere paragonato per estensione ad una delle foci del Nilo che ha cinque foci. Vi sono poi, anche, altri fiumi che non sono conformi al Nilo per grandezza, i quali hanno mostrato grandi opere.*). Qui è chiaro che le “grandi opere” sono qualcosa di analogo al “riempito di terra alluvionale”, cioè qualcosa di duraturo. Possiamo vedere, anche un altro esempio, tratto dal ROCCI, che, nel suo contesto è, ἔστιν δὲ ποῖον τοῦπος; οὔτε γὰρ θρασὺς οὔτ' οὖν προδείσας εἰμὶ τῷ γε νῦν λόγῳ. (Soph. EDIP. TIR. 89s) (*Allora, di quale natura è il racconto? Io, infatti, né sono impavido né ho temuto (concepito timore) per il presente discorso.*). Qui “impavido” è uno stato duraturo cui risulta analogo “concepito timore”, quindi temo anche adesso, perciò qui si attribuisce al soggetto una qualità durevole.

¹⁰ Per la traduzione di μύθῳ con “con la ragione” si è partiti considerando il verso d'Omero,

Qui è con la ragione che si rimprovera il cuore, cioè la parte ardente, vi è, quindi, un'opposizione tra le due parti e, di conseguenza, esse sono distinte. Si noti che nel TIMEO, Platone colloca la parte ardente dell'anima proprio nel petto, inteso come parte del corpo compresa tra il diaframma ed il collo (TIMEO, 70a). Quindi, vi è una singolare corrispondenza tra il nostro filosofo ed il poeta, se rammentiamo la nota di cui sopra, ci accorgiamo, di conseguenza, della verità di quanto afferma Aristotele, i poeti espongono qualcosa di φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον (*più filosofico ed ammirevole*), non favole.

Dunque, i principi presenti nell'anima dell'individuo sono tre distinti e sono gli stessi che sono presenti nella città. Nel prossimo capitolo vedremo cosa compiano questi principi e quali siano le loro relazioni ed i loro rapporti.

Μῦθον μυθεῖσθην, τοῦ εἵνεκα λαὸν ἄγειραν. (OD. III, 140)

(*loro due davano ragione di perché avevano radunato il popolo*).

τοῦ εἵνεκα = di perché, direi sia chiaro che dare il perché di un fatto è darne la ragione, di conseguenza, qui μῦθον è "ragione".

Sono confortato in questo dal parere di due eminenti studiosi, F. Ellendt che nel Lexicon Sophocleum, alla voce Μῦθος scrive; *Velut λόγος sed poetarum usibus reservatum*; e H. Bonitz, che nell'Index Aristotelicus, voce μῦθος scrive; 2. *In doctrina artis poeticae quam habeat nozioni varietatem μῦθος exposuit Vhl Poet. I 31-34. Significat enim μῦθος ea pragmata sive ficta sive facta, quae poesi subiecta sunt*. Qui è importante "*sive ficta sive facta*", cioè il mito può avere come argomento sia fatti inventati che fatti veri. Nell'avere come oggetto fatti veri il μῦθος corrisponde al λόγος e, perciò, avrebbe ragione l'Ellendt quando scrive che esso è la medesima cosa che il λόγος, ma riservato agli usi dei poeti.

Nell'Index Aristotelicus, voce μῦθος, si cita a prova del fatto che il mito è l'argomento della poesia; οὐ πάντως εἶναι ζητήτων τῶν παραδεδομένων μῦθων, περὶ οὓς αἱ τραγῳδία εἰσὶν ἀντέχεσθαι. (Arist. POET. 1451b23) (*non si deve cercare d'attenersi a tutti i costi ai miti tradizionali che le tragedie prendono ad argomento*.); πρῶτον μὲν γὰρ οἱ ποιηταὶ τοὺς τυχόντας μῦθους ἀπηρίθμουν (Arist. POET. 1453a18) (*una volta i poeti raccontavano le trame che capitavano*) e τοὺς μὲν οὖν παρελημμένους μῦθους λύειν οὐκ ἔστιν (Arist. POET. 1453b22) (*Non si possono disfare le trame tradizionali*). In particolare, dalla prima citazione si vede che il μῦθος è l'argomento, la trama della tragedia, in senso più ampio, della poesia. Ora, è compito del poeta non dire ciò che è avvenuto, ma ciò che potrebbe avvenire, ciò che è possibile che avvenga, infatti, Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμμετρα διαφέρουσιν (.....)· ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει, (Arist. POET. 1451 a36ss) (*Da quanto si è detto risulta chiaro che compito del poeta non è raccontare ciò che è avvenuto, ma ciò che potrebbe avvenire secondo verosimiglianza o necessità. Lo storico ed il poeta non differiscono tra loro per il fatto di esprimersi in versi o in prosa (.....), ma differiscono in quanto uno dice le cose accadute e l'altro cose che possono accadere. Perciò, anche, la poesia è più filosofica e più ammirevole della storia; infatti, la poesia espone piuttosto i fatti universali, mentre la storia narra fatti singoli*).

Qui sorge una difficoltà nella traduzione, le due espressioni, οἷα ἂν γένοιτο, indicano fatti che si sarebbero potuti realizzare nel passato, che si possono realizzare nel presente o che si potranno realizzare nel futuro? Γένοιτο è un ottativo aoristo, senza aumento temporale, cosa indica? In realtà Apollonio Dyscolus tratta della congiunzione ἂν nel De La Construction (Sintassi), III, 21, ma molto sinteticamente e rimanda al suo trattato Sulle Congiunzioni, questo ci è pervenuto incompleto e manca anche questa parte. Di conseguenza, non possiedo un testo grammaticale di autore di lingua madre Greca antica che possa confermarmi e sostenermi. Personalmente ed a livello di supposizione, direi che ci si riferisce a fatti che sarebbero potuti avvenire, puntando anche sul τὰ δυνατὰ. Di conseguenza, il μῦθος potrebbe contenere sia fatti inventati che veri ed essere, per questo, sinonimo di λόγος, ma, ripeto è un'ipotesi.

Continuando, incontriamo il διό, qui i due vocabolari, ROCCI e PASSOW, sono chiari, διό = διὰ ὅ, per cui riporta una causa riferita a quanto precede. Se ne deduce che, per il fatto che lo storico narra fatti avvenuti realmente, mentre il poeta narra fatti che potrebbero avvenire (con le osservazioni di cui sopra), la poesia è più filosofica e più ammirevole della storia; il fatto che essa esponga fatti universali, unito al fatto che essa è più filosofica, ci mostra che, secondo sapienza essa mostra verità, concetti con una validità più estesa del singolo fatto. Il fatto che la trama, il contenuto, cioè il μῦθος corrisponda a fatti realmente avvenuti è, quindi, di secondaria importanza, questi riguardano lo storico, il poeta si occupa di fatti generali e più filosofici, cioè della sapienza che si ricava da quanto narra il poeta.

A questo punto, torniamo all'inizio, il mito è, secondo Aristotele, qualcosa di generale e di più filosofico, la sua verità risiede nella sapienza che trasmette (φιλο – σοφία), quindi esso possiede una razionalità, un λόγος, ma, in questo senso di comunicare sapienza, non avvenimenti reali. Di conseguenza, la traduzione di μῦθῳ con "ragione" può essere, a mio parere, ritenuta corretta.

Certo è che le particolarità grammaticali e sintattiche del testo possono essere interamente risolte solo da una persona di lingua madre greca antica.

4. La relazione delle tre parti tra loro.

4.1 Le virtù, forze che portano a compiere quanto è loro proprio le tre parti, sia della città che dell'anima.

Le virtù, che, come si vedrà, secondo Platone sono quattro, formano un concetto particolarmente importante sia ne la REPUBBLICA, sia ne le LEGGI che in altre opere di Platone. Per iniziare, ricordiamo che il filosofo ci fornisce questa definizione di virtù, Ἀρετὴ διάθεσις ἢ βελτίστη· ἕξις θνητοῦ ζώου καθ'αὐτὴν ἐπαινετὴ· ἕξις καθ'ἣν τὸ ἔχον ἀγαθὸν λέγεται· κοινωνία νόμων δίκαια· διάθεσις, καθ'ἣν τὸ διακεῖμενον τελείως σπουδαῖον λέγεται· ἕξις ποιητικῆ εὐνομίας. (Defin.¹ 411) (*Virtù disposizione bellissima; stato morale dell'essere vivente mortale lodevole di per sé; disposizione morale secondo la quale si dichiara bene ciò che la possiede; giusta comunanza di leggi; disposizione secondo la quale si dichiara ammirevole quanto è perfettamente determinato secondo di essa; stato morale che produce buone leggi.*). Da questa definizione si deduce che la virtù è un qualcosa che riguarda sia il singolo essere vivente, sia lo stato, infatti, essa è “giusta comunanza di leggi” e “produce buone leggi”; tra poco vedremo proprio questo.

Ora, nella REPUBBLICA 352d, Platone chiarisce che vi sono molte cose che hanno una loro specifica funzione, ad esempio, gli occhi hanno la funzione di vedere e le orecchie di sentire, così, la funzione di ciascuna cosa è ciò che essa sola può fare o che essa fa meglio di ogni altra. Se una cosa ha una sua funzione, allora esiste anche una sua virtù, ad esempio, gli occhi non potrebbero assolvere la loro funzione senza la virtù loro propria, ma con un difetto in luogo della virtù. Così, anche, le orecchie, private della virtù loro propria assolverebbero male la propria funzione. Anche l'anima ha la sua funzione, che è, τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα (RSP. 353d) (*il soprintendere, governare e prendere consiglio e tutte le siffatte azioni*), quindi vi è anche una sua virtù, senza la quale l'anima non potrà svolgere bene le sue opere. Un'anima cattiva soprintenderà e governerà male, mentre l'anima buona assolverà bene questi compiti. A questo punto Platone scrive, Οὐκοῦν ἀρετὴν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν; (RSP. 353e) (*Non abbiamo forse appena convenuto² che la giustizia è la virtù dell'anima, l'ingiustizia il suo vizio?*). Come risulta dalla nota, Platone, con ciò intende significare che, con questo, egli ha definito appunto la virtù dell'anima, che è la giustizia; risulta, anche, che questa è la virtù per mezzo della quale l'anima governerà e soprintenderà bene, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα (ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι) εὖ πράττειν (RSP. 353e) (*mentre (è necessario) coll'anima buona fare bene tutte queste cose (governare e soprintendere)*). Chiaramente, qui il filosofo è estremamente sintetico e, almeno a mio avviso, estremamente criptico. Si potrebbe pensare che l'aoristo indicativo συνεχωρήσαμεν rimandi a qualcosa di precedente ne la REPUBBLICA, che, almeno per quanto io ho potuto constatare, non c'è; di conseguenza, se volessimo ampliare e verificare quanto qui presentato, dovremmo andare ad esaminare le altre opere di Platone. In questo modo il discorso si farebbe estremamente ampio, fuori dallo scopo che mi sono proposto. Voglio, qui ricordare S. Tommaso che, verso la fine della sua vita, quando aveva già composto tutte le sue opere, scrisse “Raynalde, non possum, quia omnia quae scripsi videntur michi palee”^e, nuovamente, “videntur

¹ Le Definitiones- OPOI, sono a stampa in PLATONIS SCRIPTA GRAECE OMNIA, vol. IX.

² Per la traduzione di συνεχωρήσαμεν con “abbiamo appena convenuto” pur trattandosi di un aoristo indicativo, si deve notare che;

a) In quanto precede de la REPUBBLICA, Platone non nomina mai una δικαιοσύνη ψυχῆς, la parola ψυχή risulta in quanto precede, solamente in RSP 330e, in RSP. 345b ed in RSP. 353d.

b) L'aoristo indicativo, come scrive Rudolfus Kohlmann in De Verbi Graeci Temporibus §10, “Simile est, quod animi omnino affectus, quum ipsa verba praecesserit, aoristo, pronuntiat, ut Sophocles, Phil. 1314 Neoptolemum ad Philoctetem, qui patrem eius modo praedicasset, haec facit eloquente ἦσθην πατέρα τὸν ἄμὸν εὐλογοῦντά σε (i.e. laetitia captus sum, quum patris laudes ex te audirem). Quindi l'aoristo presenta, anche, un'azione appena conclusa.

*michi palee respectu eorum et revelata sunt michi*³; io, che sono sia molto meno intelligente sia, anche, più ignorante di S. Tommaso, mi rendo conto che, di fronte a Platone, corro il rischio di scrivere proprio cose di paglia, se non di prendere qualche cantonata, perciò non proseguo oltre coll'indagine sull'anima, pensando che, forse, sono andato anch'io troppo in là.

Ora, ne le LEGGI, il filosofo scrive che il legislatore di una forma di governo divina deve porre le leggi badando a tutta la virtù nel suo complesso, infatti, Ὡσπερ τό τε ἀληθές οἶμαι καί τό δίκαιον ὑπέρ γε θείας διαλεγόμενους λέγειν, οὐχ ὡς πρὸς ἀρετῆς τι μόριον, καί ταῦτα τό φαυλότατον ἐτίθει βλέπων, ἀλλά πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, (LEGGI, 630d) ((Dovevamo dire) *Come ritengo di dire il vero ed il giusto, quando discutiamo riguardo alla forma divina di governo* (πολιτείας vedasi SCHOLIA, 630), *che il legislatore (Minosse) poneva le leggi non guardando verso una qualche parte della virtù e, per questo, la peggiore, ma guardando verso tutta la virtù.*) Dunque, le leggi di una forma divina di governo, quale quella di Creta, hanno di mira la virtù. Queste leggi, πάντα γὰρ τὰγαθὰ πορίζουσιν. διπλᾷ δὲ ἀγαθᾷ ἐστίν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα: ὃ δὴ πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστίν ἀγαθῶν, ἢ φρόνησις, δεῦτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία. (LEGGI 631bs) (*Esse, infatti, procurano tutti i beni. Vi sono, invero, due specie di beni, quelli umani e quelli divini; quindi, quello che è primo dei beni divini è l'intelligenza, secondo, poi, la saggia disposizione dell'anima per mezzo dell'intelletto, da questi, mescolati con la virilità, deriverebbe il terzo, la giustizia, il quarto, poi, è la virilità.*). Dunque, le leggi d'una costituzione divina guardano verso tutta la virtù ed esse procurano i beni divini, cioè sono rivolte verso di questi, quindi questi sono le virtù ed esse sono quattro (σώφρων → σωφροσύνη = saggezza, temperanza).

Le virtù sono qualcosa di divino, ὁπόταν μὲν ἀρετῇ θεῖα προσμείξασα (LEGGI 904d) (*quando si sia unita ad una virtù divina*), anche ἀρετῇ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν παραγίγηται, (MENONE, 99e) (*la virtù non sarebbe per natura né si potrebbe insegnare, ma sarebbe presente per un destino divino senza intelletto in coloro in cui essa vi sia*). Nelle Definitiones, Platone dà le precise definizioni di queste quattro virtù, si rimanda all'opera.

Ora, passiamo a vedere come queste quattro virtù si dispongono sia nell'uomo che nella città. Qui ci sarà indispensabile il Commento di Proclo, egli rileva che Platone inizia dalle virtù presenti nei generi politici quasi egli volesse vedere, scritto in lettere più grandi, ciò che è scritto nell'uomo per mezzo di lettere più piccole (DISS. VII,217,6ss). Così siamo rimandati a RSP. 368d, per chiarezza e non volendo citare passi molto ampi, riporto quanto segue, εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστίν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καί ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες. (RSP. 368e) (*Se volete, dunque, per prima cosa cerchiamo nella città cosa mai essa (la giustizia) sia; quindi esaminiamo così, considerando anche in ciascun singolo l'uguaglianza del maggiore nell'idea del minore.*).

Come fa vedere Proclo, il filosofo, per prima cosa, dispone secondo un ordine progressivo i tre generi politici, chrematisti, ausiliari e custodi. In effetti, Platone scrive che la città nasce perché ciascuno di noi non è autosufficiente, ma ha bisogno di molte cose, il nostro bisogno crea la città (RSP. 369bs). Di conseguenza, il primo genere che viene nominato è quello dei chrematisti, infatti, l'arte chrematista libera dalla povertà la città (vedasi Sez. 2, pg. 6). In secondo luogo, si passa al genere degli ausiliari o guerrieri, infatti, può, anche, essere necessario fare la guerra, (RSP. 373e), pertanto, la città deve avere un esercito, per formare questo ci vogliono degli specialisti, che qui Platone denomina guardiani, τὸ τῶν φυλάκων ἔργον, (RSP. 374e) (*il compito dei guardiani*). In terzo luogo, vi sono i guardiani della città, Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδῆς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσσεσθαι φύλαξ πόλεως. (RSP. 376c) (*Pertanto, chi voglia essere per noi un ottimo guardiano della città sarà filosofo, animoso, pronto e forte secondo natura*). Questi sono i governanti, la stirpe dei filosofi, infatti, καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθῆς εἴη συνέσει τε καὶ ἀγνοία ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον; (RSP. 376b) (*E come non*

³ Vedasi INTRODUZIONE A TOMMASO D'AQUINO di S. Vanni Rovighi, pg. 37

potrebbe essere amante dell'apprendimento chi determina quanto è proprio in base alla coscienza e quanto è altrui in base all'ignoranza?). Platone prosegue dicendo che amare l'apprendimento è la stessa cosa che essere filosofo; qui siamo a RSP. 376c, di cui sopra, quindi questi guardiani sono i governanti, il genere atto a deliberare. Ricordiamo che Platone riconosce una classe unica di guardiani, dalla quale vengono scelti i governanti (vedasi RSP. 412d, Sez. 2, pg. 9). Così, come afferma Proclo, il filosofo ha disposto in ordine i generi politici.

Dopo aver trattato di altri argomenti, anche se tutti connessi e riguardanti, in linea di massima, l'educazione, Platone giunge al passo, οἴμαι ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ᾠκίσται, τελῶς ἀγαθὴν εἶναι.

Ἀνάγκη γ', ἔφη.

Δῆλον δὴ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικάια. (RSP. 427e)

(Ritengo che la nostra città, se è stata giustamente fondata, sia perfettamente buona.

E' necessità, invero, egli disse.

E' chiaro, perciò, che essa è sapiente, virile, temperante e giusta.)

In primo luogo, la città sarà saggia, virile, temperante e giusta, cioè possiederà le quattro virtù di cui in LEGGI 631bs (Sez. 4.1, pg. 19)⁴. In secondo luogo, perché dall'essere la nostra città

⁴ A questo punto si deve fare una precisazione, in LEGGI 631bs, Platone denomina la prima delle virtù con φρόνησις, qui, invece, per designare la città perfettamente buona usa l'aggettivo σοφὴ che, di conseguenza, starebbe ad indicare il possesso del primo sostantivo. Qui la questione si fa molto complessa, la critica dice che RSP 427 indica le quattro virtù, anzi, in questo passo si vede la prima teorizzazione nella letteratura greca delle quattro virtù cardinali, sì, ma σοφός, ἢ, ὅν sta a significare "sapiente". Io cercherò di dare una risposta, nei limiti delle mie competenze, voglio, però, citare Friedrich W. Nietzsche che, ne Sull'Avvenire Delle Nostre Scuole, III Conferenza, scrive, "Tutti gli uomini che in uno splendido momento d'illuminazione si siano persuasi dell'unicità e dell'inavvicinabilità dell'antichità ellenica e combattendo faticosamente con sé stessi abbiano difeso questa convinzione...". Ora procediamo, Τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν; (FED. 65a) (Cosa, poi, riguardo alla stessa acquisizione dell'intelligenza?), qui, almeno io, comprendo dal contesto che si tratta di un'acquisizione da parte del φιλό-σοφος, quindi la φρόνησις ha qualcosa da fare colla σοφία (sapienza). E' mia opinione che anche RSP 496a e MENONE 98ds abbiano il medesimo significato, poi abbiamo,

ΙΠΠΙΑΣ Ὑπὸ πανουργίας πάντων μάλιστα καὶ φρονήσεως.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ Φρόνιμοι μὲν ἄρα εἰσὶν, ὡς ἔοικεν.

ΙΠΠΙΑΣ Ναὶ μὰ Δία, λίαν γε.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ Φρόνιμοι δὲ ὄντες οὐκ ἐπίστανται ὅτι ποιοῦσιν, ἢ ἐπίστανται;

ΙΠΠΙΑΣ Καὶ μάλα σφόδρα ἐπίστανται· διὰ ταῦτα καὶ κακουργοῦσιν.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ Ἐπιστάμενοι δὲ ταῦτα ἃ ἐπίστανται πότερον ἀμαθεῖς εἰσιν ἢ σοφοί;

ΙΠΠΙΑΣ Σοφοὶ μὲν οὐδ' αὐτὰ γε ταῦτα, ἕξαπατᾶν. (IPPIA MIN. 365e)

(IPPIA Soprattutto per falsificazione di tutte le cose e per intelligenza.

SOCRATE Dunque sono intelligenti, a quanto sembra.

IPPIA Sì, per Zeus e grandemente.

SOCRATE Ma, essendo intelligenti, sanno o non sanno ciò che fanno?

IPPIA Lo sanno e assai bene; a causa di queste cose essi operano male.

SOCRATE Conoscendo queste cose che essi conoscono, sono stolti o sono sapienti?

IPPIA Sono sapienti, certamente, in queste stesse cose, nell'ingannare.)

Qui si vede, sono intelligenti, quindi sanno e, perciò, sono sapienti. Ora,

τίμη χρῆ κρῖνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι; ἄρ' οὐκ ἐμπειρία τε καὶ φρονήσις καὶ λόγος; ἢ τούτων ἔχει ἂν τις βέλτιον κριτήριον;

.....

Ἐμπειρίας μὲν ἄρα, εἶπον, ἔνεκα κάλλιστα τῶν ἀνδρῶν κρῖνει οὗτος,

Πολύ γε.

Καὶ μὴν μετὰ γε φρονήσεως μόνος ἐμπειρος γεγονὼς ἔσται.

.....

Διὰ λόγων που ἔφαμεν δεῖν κρῖνεσθαι. ἦ γάρ;

Ναὶ.

Λόγοι δὲ τούτου μάλιστα ὄργανον.

.....

Ἐπειδὴ δ' ἐμπειρία καὶ φρονήσις καὶ λόγος.

Ἀνάγκη, ἔφη, ἃ ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι. (RSP. 582as) (vedi Sez. 2, pg. 10)

perfettamente buona ne consegue che possiederà queste quattro qualità? Platone non giustifica questa consequenzialità.

Ricordiamo LEGGI 631bs (Sez. 4.1, pg. 19), “Esse, infatti, procurano tutti i beni, quelli umani e quelli divini”, poi, sono elencate le quattro virtù, di conseguenza, la città che possiede questi è perfettamente buona.

Ora, seguendo Proclo (DISS. VII, 219,17ss), il filosofo ha già individuato tre generi d’uomini nella città, passa quindi a considerare secondo quale genere la città può essere considerata saggia, coraggiosa, temperante e giusta. Vediamo cosa scrive Platone, egli comincia dalla sapienza (RSP. 428a), nella città vi sono molte scienze (per l’equivalenza ἐπιστήμη – φρόνησις vedasi pg 20, nota 4), ma essa non può essere denominata sapiente (σοφή) grazie alla scienza dei mobili in legno, a quella degli oggetti in bronzo od a quella che fa nascere i frutti dalla terra. Esiste una scienza particolare, infatti, ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ’ ἡμῶν οἰκισθείση παρά τισι τῶν πολιτῶν, ἧ οὐκ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευέται, ἀλλ’ ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὄντινα τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ; (RSP. 428c) (*Vi è una qualche scienza, presso alcuni dei cittadini della città da noi fondata, per mezzo della quale non si delibera riguardo a qualcosa di specifico (vedi Sez. 3, nota 6) di quanto è nella città, ma riguardo ad essa nella sua interezza, in quale modo essa attenda ottimamente a sé stessa ed alle altre città?*). Questa è la scienza dei guardiani e risiede nei guardiani perfetti, grazie a questa la città sa deliberare bene, essa è l’unica di

(Con cosa conviene che siano giudicati bene i caratteri che devono essere giudicati bene? Non forse con esperienza, con intelligenza e con ragione? O si potrebbe avere un criterio migliore di questo?)

.....
Certo, io dissi, a causa dell’esperienza, costui (il filosofo) giudica gli ottimi degli uomini. Grandemente, invero.

E, certamente, egli solo sarà diventato esperto conformemente alla saggezza.

.....
Per mezzo di ragionamenti, come io penso, dicevamo che si deve giudicare, non è vero?
Sì.

I ragionamenti sono massimamente strumenti di costui (il filosofo).

.....
Ma, poiché sono giudicati con esperienza, intelligenza e ragione?

E’ necessario, egli disse, che siano più veri i caratteri degli uomini lodati dal filosofo e dall’erudito. (Vedi. Sez. 2, pg. 10-11). Dunque, la φρονήσις, insieme all’ἐμπειρία ed al λόγῳ è un qualcosa in base alla quale si giudica, in base alla quale giudica il sapiente (φιλό-σοφος). Ma possiamo comprenderne ancora meglio il significato, Platone ce ne dà l’etimologia, una delle due, col verbo all’indicativo, cioè realtà, non possibilità come la seconda etimologia, è, Ἡ φρόνησις: φορᾶς γάρ ἐστι καὶ ροῦ νόησις. (CRAT. 411d) (*L’intelligenza; infatti, essa è intendimento di movimento e di corrente.*). Ora, νόησις da νοῦς e di questo Platone ci dà ampie spiegazioni, esso è presente nell’anima, esso rappresenta la salvezza di ogni cosa (LEGGI 961d), nelle navi, il capitano ed i marinai, combinando insieme i sensi con l’intelletto atto a pilotare la nave, salvano sé stessi e quanto riguarda la nave (LEGGI 961e). Così vi è una salvezza per gli eserciti e per gli ammalati, essa è il loro scopo e si raggiunge grazie all’intelletto dello stratego e del medico, rispettivamente. Di conseguenza, vi è un intelletto ed uno scopo anche dell’uomo di stato (LEGGI 962a), lo stato stesso deve avere in sé la capacità di conoscere il suo scopo, questa capacità si incarna nel politico. Già all’inizio de le LEGGI si è detto che le leggi devono tendere ad un unico scopo e che questo è la virtù (LEGGI 630d, Sez. 4.1, pg. 19). Allora si sono stabilite quattro specie di virtù, ora,

ΚΛΕΙΝΙΑΣ Νοῦν δέ γε πάντων τούτων ἡγεμόνα, πρὸς ὃν δὴ τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ τούτων τὰ τρία δεῖ βλέπειν. (LEGGI 963a) (*E l’intelletto è la guida, verso la quale devono rivolgere lo sguardo tutte le altre cose e le tre di queste virtù.*).

Perché le “tre di queste virtù”, io qui ritengo di trovare conferma che la φρόνησις già riguarda l’intelletto di per sé, per cui va esclusa, in questo caso, dalle quattro virtù. Più in là si riprendono le quattro virtù, confermando, anche, quali sono, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνησις (LEGGI 964b e 965d).

Possiamo riportare la definizione che Platone stesso ci fornisce,

Φρόνησις δύναμις ποιητικὴ καθ’ αὐτὴν τῆς ἀνθρώπου εὐδαιμονίας: ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν· διάθεσις καθ’ ἣν κρίνομεν τί πρακτέον καὶ τί οὐ πρακτέον. (DEFIN. 411) (*Intelligenza è una potenza che, di per sé, produce il benessere dell’uomo; scienza del bene e del male; disposizione secondo la quale giudichiamo ciò che si deve fare o non fare.*).

Concludendo, la φρόνησις è “scienza del bene e del male”, intendimento (da νοῦς) di ciò cui deve tendere lo stato, cioè intendimento delle cose che i suoi cittadini devono fare o meno; ora, poiché ne la REPUBBLICA sono i filosofi a governare, questa è proprio sapienza (σοφία). Che ne la REPUBBLICA siano i filosofi a governare è dimostrato da RSP. 473as, 441e, la sapienza è la scienza di chi governa, RSP. 428es, quindi scienza del bene e del male, appunto come la φρόνησις.

tutte le scienze che merita il nome di sapienza (RSP. 429a). Abbiamo visto il rapporto tra σοφία e φρόνησις (Sez. 4.1, nota 4), ora si giunge al coraggio, (RSP. 429a), esso è ἀνδρεία (virilità) ed è propria di quella parte della città che scende in campo e combatte per essa. Grazie a questa parte, essa è in grado di mantenere la propria opinione su quanto è cattivo, secondo quanto sia stato prescritto dal legislatore nell'educazione. Di conseguenza, il coraggio consiste, anche, nel conservare l'opinione sorta in noi per opera della legge in mezzo ai dolori, ai piaceri, ai desideri ed alle paure. Esso è una virtù politica (RSP. 430c).

Ora, siamo alla σωφροσύνη (*temperanza*), a questo proposito, Proclo, nel suo Commento, scrive, τοῦ δὲ χρηματιστικοῦ σωφρονεῖν ὀφείλοντος· ἡ γὰρ τῶν ἀναγκαίων εὐπορία ταύτης μάλιστα δεῖται τῆς ἀρετῆς, (DISS. VII, 220,2s) (*poi è dovere del genere crematistico essere temperante; infatti, l'abbondanza dei generi necessari ha massimamente bisogno di questa virtù.*). Dunque, questa virtù è quella di cui hanno massimamente necessità i chrematisti, ma essa non è loro esclusivamente propria, né è solamente propria della corrispondente parte dell'anima, quella che desidera (ἐπιθυμητικόν). Infatti, Platone scrive συμφωνία τινὶ καὶ ἁρμονία προσέεικεν μᾶλλον ἢ τὰ πρότερον. (RSP. 430e) (*essa (la temperanza) è maggiormente simile ad una qualche sinfonia ed armonia che non le precedenti.*). Nell'anima di uno stesso individuo coesistono una parte migliore ed una peggiore, così, anche nelle città, i desideri, i piaceri ed i dolori semplici e moderati che si governano con l'intelletto e coll'opinione si trovano in pochi ed ottimi per natura ed educazione. D'altro canto, vi sono moltissimi e svariatissimi desideri e piaceri e dolori nei fanciulli, nelle donne e nei servitori e nella mediocre moltitudine di liberi. Quando questa maggioranza viene dominata dalla minoranza, la città di Platone sarà più forte dei piaceri e dei desideri. Ma, poiché nella città di Platone vi è accordo (ἡ αὐτὴ δόξα ἔνεστι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἀρχομένοις περὶ τοῦ οὐστινας δεῖ ἄρχειν. (RSP. 431d) (*vi è la medesima opinione nei governanti e nei governati riguardo a coloro che è necessario governino.*), la temperanza risiede in ambedue, essa si estende su tutta la città mettendo in accordo tutte le sue parti. La conseguenza è ὅστε ὁρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι,....(RSP. 432a) (*cosicché possiamo molto giustamente definire temperanza questa concordia,.....*).

Così abbiamo assegnato tre virtù, resta la quarta, la giustizia, il filosofo tratta di questa in RSP. 432b – 434d. Essa consiste nel fatto che ciascuno, nella città, deve svolgere una sola attività, quella a cui la sua natura è, di per sé, massimamente portata e non impegnarsi in troppe faccende. Qui Platone scrive, Δοκεῖ μοι, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῆ. καίτοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὐροιμεν. (RSP. 433b) (*A me sembra, io dissi, che quanto resta nella città, oltre alle cose che abbiamo considerato, temperanza, virilità e consiglio, sia ciò che fornì a tutti quelli la forza d'ingenerarsi, fino a che potesse essere presente. Nondimeno dicemmo che, se avessimo trovato i tre, l'elemento restante sarebbe stato la giustizia (rif. RSP. 427e)⁵*). Dunque, la giustizia è quella virtù che ha fornito alle altre tre la forza d'ingenerarsi. Essa consiste nel fatto che ognuno assolva il proprio compito, notando bene che se, ad esempio, un falegname prova a fare il lavoro del calzolaio o viceversa, non avviene un gran danno, ma che questo è grandissimo qualora un chrematista passi nelle classi superiori od un guerriero passi nella classe dei consiglieri o guardiani.

Conclusa, così, la trattazione sulla città, Platone passa dal grande al piccolo, cioè riferisce al singolo uomo quanto verificato per la città. Da RSP. 435c a RSP. 441c, il filosofo tratta delle tre parti dell'anima, argomento della sezione 3.

Determinate le tre parti, Platone specifica come si distribuiscano le virtù,

Καὶ ἀνδρείον δὴ οἶμαι τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἓνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασώζη διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγεληθὲν δεινόν τε καὶ μὴ.

Ὅρθῶς γ', ἔφη.

⁵ Ulteriore prova che le quattro qualità, σοφία, ἀνδρεία, σώφρων, δικαία di cui a RSP. 427e, si riferiscono alle quattro virtù.

Σοφὸν δὲ γε ἐκείνῳ τῷ μικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἤρχεν τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρῆγγελλεν, ἔχον αὐτὸ κάκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος ἐκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.

Πάνυ μὲν οὖν.

Τί δέ; σῶφρονα οὐ τῆ φιλία καὶ συμφωνία τῆ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένῳ τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῶ;

Σωφροσύνη γοῦν, ἣ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου. (RSP. 442bs)

(E, veramente, io ritengo noi denominiamo virile ciascun singolo uomo, quando la sua parte ardente conservi fedelmente, nel mezzo di dolori e di piaceri, quanto sia stato prescritto dalla ragione come eccellente o meno.

Giustamente, invero, egli disse.

Poi denomineremo sapiente ogni singolo uomo secondo quella piccola parte per mezzo della quale la parte razionale (riferito a τῷ λογιστικῷ, RSP. 441e) comandava in lui e prescriveva, avendo anche essa in sé la scienza di quanto è conveniente per ciascuna cosa e per il tutto insieme di tutte le tre parti.

Così è.

Cosa, invero? Diciamo che la singola persona è temperante per l'amicizia e l'accordo di queste stesse parti, quando la parte che governa e le due governate convengono che debba governare la parte razionale e non si ribellano ad essa.

Certamente, egli disse, temperanza non è nient'altro che questo, sia della città che del singolo.)

Qui abbiamo i tre aggettivi ἀνδρεῖον, σοφόν, σῶφρονα che, in base a RSP. 427e, Sez. 4.1, pg. 20) corrispondono ed individuano tre delle quattro virtù, qui abbiamo, virilità, sapienza e temperanza.

Ora giungiamo alla quarta, la giustizia, Platone ne tratta in RSP 442d – 444a. In analogia a quanto avveniva nella città, la giustizia consiste nel fatto che ognuna delle tre parti dell'anima, nell'uomo compiano ciascuna il proprio dovere. La δικαιοσύνη (*giustizia*) è tale che ciascuno, non avendo permesso che fatti discordanti si trovino entro di lui, né che le parti presenti nell'anima si diano da fare l'una nel campo dell'altra, ma avendo veramente ben disposto le cose proprie ed avendo comandato a sé stesso ed essersi dato una regola ed aver congiunto le tre parti, diventato assolutamente uno, sapiente ed adattato, ormai agisca sempre così, quando fa qualcosa o riguardo al possesso delle ricchezze od, anche, riguardo alla servitù del corpo o quando operi qualcosa di pubblico o riguardante i propri interessi, pensando e determinando quale azione bella e giusta quella che conservi e, contemporaneamente, compia questa qualità (la giustizia) ed agisca ritenendo che sia sapienza la scienza che soprintende a questa azione (RSP. 443cs). Questa è la quarta virtù, la giustizia.

Così abbiamo completato l'esame delle virtù, nella città come a grandi lettere e, poi, nel piccolo del singolo uomo, ci resta da esaminare l'interazione delle tre parti della città e dell'anima umana tra di loro.

4.2 La relazione delle tre parti, sia della città sia dell'anima, tra di loro.

Alla Sezione 2, pg. 5-6, abbiamo visto come Platone divida la sua città ideale in tre generi, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν (RSP. 440e) (*crematistico, ausiliare, deliberativo*); vediamo le relazioni reciproche delle tre parti.

Grazie al genere βουλευτικόν (*deliberativo*), la città sarà εὐβουλον (*di buon consiglio*) (RSP. 428d), questa sarà la classe che presiede e governa τῷ προεστώτι καὶ ἄρχοντι (RSP. 428e) (*grazie alla (classe) che presiede e governa*).

Il genere ἐπικουρητικόν (*ausiliare*) sarà quella parte della città che combatte e scende in campo per essa (RSP. 429b). In questa parte, la città possiede la facoltà di salvaguardare la propria opinione, infatti, διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην ἢ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν,.....(RSP. 429b) (*a ragione dell'aver in quella parte una tale forza che conserverà l'opinione riguardo ai fatti intollerabili,.....*). Il coraggio di questa parte è una forma di salvaguardia (σωτηρίαν RSP. 429c) e lo è dell'opinione che la legge, chiaramente della città, crea in noi sulle cose intollerabili e su quali esse siano. Platone riafferma, poi, di denominare e ritenere coraggio τὴν δὴ τοιαύτην δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν τε πέρι (RSP. 430b) (*la siffatta forza e salvaguardia costante della retta opinione e delle leggi riguardo ai fatti intollerabili*). Questa retta opinione deve formarsi coll'educazione, altrimenti essa non è legittima. Quindi si afferma che il coraggio, virtù di questa parte è politico (RSP. 430c), cioè riguardante la città – stato. Qui si deve fare un'osservazione importante, come si vedrà trattando l'analogia parte dell'anima umana, questo genere non è solamente ubbidiente, ma partecipa in forma secondaria al governo, presumo che per questo Platone definisca la sua virtù πολιτικὴν (*politica*). Il fatto che sia obbediente ai governanti lo deduciamo da, τοὺς ἐπικούρους ὡςπερ κύνας ἐθέμεθα ὑπηκόους τῶν ἀρχόντων...(RSP. 440d) (*stabilimmo gli ausiliari ubbidienti ai governanti come dei cani*). Il fatto, però, che questo genere partecipi all'attività di governo, seppure in forma secondaria, giustifica il fatto che da esso vengono scelti i governanti (Sez. 2, pg. 9) e che ambedue non possiedano ricchezze (Sez. 2, pg. 9).

Quanto alla terza parte, il χρηματιστικόν, il filosofo nota che, soprattutto nei ragazzi, nelle donne, nei servi e nella moltitudine mediocre dei cosiddetti uomini liberi, si trovano desideri e piaceri d'ogni sorta (RSP. 431c). Questi sono i chrematisti, uomini liberi, i loro desideri vengono dominati dai desideri e dall'intelligenza presenti nei pochi, cioè nei governanti. Dunque, la classe dei chrematisti è una classe governata e non partecipa in nessun modo all'attività di governo.

Passiamo alle corrispondenti parti dell'anima, Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου; (RSP. 441e) (*Non forse alla parte razionale spetta governare, poiché essa è sapiente e possiede la previdenza e la cura su tutta l'anima, mentre alla parte ardente spetta essere ubbidiente ed alleata di questa?*). Direi qui sia chiara la funzione della parte razionale, la parte ardente, invece, risulta sia ubbidiente, sia alleata dell'altra parte. Talvolta, la parte ardente lotta coi desideri, come qualcosa di diverso (RSP. 440a), in molte circostanze, invece, la collera si allea colla ragione, infine, Τί δὲ ὅταν ἀδικεῖσθαι τις ἠγῆται; οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ καί, διὰ τὸ πεινῆν καὶ διὰ τὸ ριγοῦν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πάσχειν, ὑπομένων καὶ νικᾷ καὶ οὐ λήγει τῶν γενναίων, πρὶν ἂν ἢ διαπράξῃται ἢ τελευτήσῃ ἢ ὡςπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ παρ'αὐτῷ ἀνακληθεῖς κραῦνθῃ; (RSP. 440c) (*Cosa, allora, qualora qualcuno ritenga di subire ingiustizia? Non forse in questo caso egli bolle e si sdegna e combatte come alleato a ciò che sembra giusto e, attraverso l'essere affamato e a causa dell'essere preso dal terrore e del sopportare tutte queste cose, resistendo a tutte queste cose anche le vince e non desiste dalle cose nobili prima che non le abbia mandate ad effetto o che sia morto o che sia stato ammansito, come un*

cane che sia stato chiamato dal pastore, dal ragionamento riguardo¹ a sé stesso?). Dunque, spesso, la parte ardente “combatte come alleato della ragione”, essa partecipa al governo dell’uomo, sebbene in maniera ridotta.

Quanto alla parte che desidera (ἐπιθυμητικόν), essa è completamente governata dalle altre due. Essa, in ogni uomo, occupa la parte maggiore dell’anima, così come i chrematisti sono la parte maggiore della città, è insaziabile di ricchezze e deve essere sorvegliata dalle altre due per evitare che cresca troppo rimpinzandosi dei piaceri del corpo e, quindi, non assolva più al suo compito.

Per approfondire, possiamo ricordare che Platone scrive, καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὅσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, (RSP. 443d) (*ed avendo accordato le parti, che sono tre, come semplicemente tre limiti dell’armonia, della nota più alta², della più bassa e della mediana e se avviene che vi siano altre frammezzo*). Plutarco nota che si potrebbe essere in imbarazzo se la corda di mezzo corrisponda alla parte ardente od a quella razionale (MORALIA, Quaestiones Platonicae, VIII). Ma non è possibile che la parte superiore non sia la razionale, ma un’altra. Ognuna delle altre due parti ha la disposizione ad essere governata dalla parte razionale ed a seguirla, nessuna delle due a governarla ed ad essere seguita. Alla parte ardente appartiene la corda di mezzo, poiché ad essa appartengono sia l’essere governata che il governare poiché essa sia è sottoposta alla riflessione sia

¹ La traduzione di παρ’αὐτῷ con “riguardo a sé stesso” non è attestata né dal ROCCI né dal PASSOW, tuttavia, ritengo sia l’unica che riesca a dare un significato compiuto alla frase nel suo complesso. Si può giustificare la traduzione di παρὰ con dativo tramite “riguardo a”, ricordando queste frasi di Platone,

τίνες ἄριστοι φύλακες τοῦ παρ’αὐτοῖς δόγματος, τοῦτο ὡς ποιητέον ὃ ἂν τῇ πόλει αἰεὶ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι. (RSP. 413c) (*quali siano i migliori custodi del principio che li riguarda, che essi devono sempre fare ciò che ritengono essere ottimo per la città*). Mi pare che “principio – decreto” (δόγματος) abbia un oggetto, cioè riguardi qualcuno o qualcosa, infatti, poi, si dice cosa è questo principio che li riguarda, fare l’ottimo per la città.

ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίας τε καὶ ἐπιδοαῖς,τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. (RSP. 364bs) (*Ciarlatani ed indovini andando alle case dei ricchi li persuadono che vi è per loro (i ricchi) una forza apprestata dagli dei grazie a sacrifici ed incantesimi,poiché, come dicono, essi persuadono gli dei a prestare loro (ai ricchi) aiuto*). Qui è evidente che σφισιν (senza accento) si riferisce ai “ricchi”, per analogia, possiamo pensare che anche σφίσι (con accento, il primo), si riferisca ai ricchi e non sia riflessivo. Questo comproverebbe la traduzione “per loro”, o “riguardo a loro”. Apollonio Dyscolo presenta, tra gli altri, il seguente esempio di uso riflessivo μετὰ σφίσιν εἶχον ἀντιζομένην (II. XXII, 474, in DE PRONOM. 98) (*La sorreggevano tra loro smarrita*), ma specifica che, presso Omero una e la medesima persona serve ad ambedue i casi, sia che l’azione passi ad una persona diversa dal soggetto, sia che ritorni al soggetto, i pronomi riflessivi sono un’invenzione posteriore (DE PRONOM., 44). Quindi, siamo sulla buona strada, perseveriamo. Nel DE PRONOMINE 42.5 il nostro grammatico scrive Ὅμοίως αἱ προθέσεις παρατιθέμεναι ὀρθοτονοῦσι, κατ’ἐμέ, δι’ἐμέ, περὶ ἐμοῦ. (*ugualmente i pronomi posti presso preposizioni ricevono il retto accento....*). Qui abbiamo παρὰ σφίσι, quindi il pronome è presso una preposizione e, di conseguenza, è accentuato. Constatiamo, per completezza, che Apollonio scrive, Δέον οὖν, ὡς προείρηται, τὰ ἐν δυσὶ τρίτοις νοοῦμενα, εἴτε κατ’ἀπόλυσιν, ὡς τὸ ἐγκλινόμενον, εἴτε κατ’ὀρθὸν τόνον ἀνεγνώσθη ἔνεκα διαστολῆς ἢ ἄλλης τινὸς συντάξεως, εἰς ἀπλᾶς μεταλαμβάνειν (DE PRON. 46,16) (*E’ necessario, dunque, come si è prima detto, che le persone pensate in due terze persone, sia che siano state riconosciute assolutamente, come la persona enclitica, sia che, a causa di separazione o di una qualche altra costruzione, siano state riconosciute secondo retto accento, siano tradotte in pronomi semplici*); le persone pensate in due terze persone diverse, cioè il complemento diverso dal soggetto, “a causa di separazione o di qualche altra costruzione”, ammettono il retto accento. Questo è il nostro caso, a causa della presenza di una preposizione vi è “una qualche altra costruzione”, quindi il retto accento. Questo vale anche per le terze persone, mentre gli esempi di DE PRONOMINE 42,5 erano tutti alla prima ed alla seconda persona.

Altro caso di retta accentuazione del pronome personale è l’antidiastole (ἀντιδιαστολή) di cui a DE PRONOMINE 46 e SINTASSI, I, 20.

² Si ricorda, in base al ROCCI; ὑπάτος = sommo, ὑπάτη (χορδή) = la corda più alta di tono e la più bassa come posizione; νεάτος = il più basso, νεάτη (χορδή) = la corda più alta di tono e la più bassa come posizione; μέσος = mediano, μέση (χορδή) = la corda mediana di tono e di posizione.

Per quanto riguarda i toni e gli accordi della lira, gli SCHOLIA a RSP. 443, rimandano a Tolomeo ed agli altri musicisti; purtroppo non posso accedere alle loro opere. Qui voglio far notare che il ROCCI, voce λύρα, specifica che la lira aveva prima 4 poi 7 corde, il Commento di Proclo parla di διὰ πασῶν (DISS. VII, 213,14), che il ROCCI specifica essere accordo di 8 note, poi le note musicali sono 7. Infine, ὄρος, οὐ, ὄ è, anche, “limite, norma” (ROCCI), per cui le tre note, più alta, più bassa e mediana sono i tre limiti o la norma di tutte le 7-8 note, le tre note limite. Questo giustifica la traduzione adottata.

domina e raffrena il desiderio quando esso non obbedisca alla riflessione. Chiaramente, la corda inferiore (νεάτη) appartiene alla parte che desidera.

Questa distinzione secondo luogo è analoga a quella che Platone opera in TIMEO 69dss, ove egli pone la parte razionale o principio divino nella testa dell'uomo; la parte che partecipa del coraggio e dell'ira, essendo bellicosa, egli la pone tra il diaframma ed il collo perché ubbidiente alla ragione ed in accordo con essa, fermi a forza i desideri; la parte dell'anima che è desiderosa di cibi e di bevande e di quante cose essa ha necessità a causa della natura del corpo, egli la colloca tra il diaframma e l'ombelico, dove chi ha creato l'uomo ha posto una mangiatoia per il nutrimento del corpo.

Un'altra rappresentazione dell'anima impiegata da Platone è quella della biga con l'auriga e due cavalli (FEDRO 246as e 253cs). Qui, l'auriga rappresenta la parte razionale, mentre, dei cavalli, l'uno il filosofo lo fa vedere indocile riguardo ai desideri ed assolutamente sregolato, *περὶ ὅτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων*, (FEDRO 253e) (*irto di peli intorno alle orecchie, ottuso, con difficoltà ubbidiente alla frusta insieme agli speroni.*); invece fa vedere l'altro cavallo, che rappresenta la parte ardente, grandemente ubbidiente alla ragione e suo alleato. Come nell'esempio delle tre note, l'auriga rappresenta la parte superiore cui sono sottoposte le altre due, il cavallo migliore dei due è la nota mediana ed è mediano tra i tre ed il cavallo peggiore rappresenta la nota più bassa di posizione e la parte dell'anima che desidera. Però, Plutarco nei MORALIA, Quaestiones Platonicae VIII, rileva come Platone tolga la forza eccessiva di ciascuna parte per mezzo del farle cantare insieme ed in accordo (*avendo accordato le parti che sono tre come semplicemente tre note limite dell'armonia*, RSP. 443d cit. Sez. 4.2, pg. 25) e, in senso opposto, egli non permette assolutamente che esse non si eccitino né si addormentino.

Plutarco scrive, *τῷ χαλᾶν καὶ ἐπιτείνειν καὶ ὅλως συνῶδᾶ καὶ σύμφωνα ποιεῖν ἐκατέρου τὴν ὑπερβολὴν ἀφαιρῶν καὶ πάλιν οὐκ ἔῶν ἀνίσθαι παντάπασιν οὐδὲ καταδαρθάνειν· τὸ γὰρ μέτριον καὶ σύμμετρον ὀρίζεται μεσότητι*. (QUAEST. PLAT. VIII, 1009a) (*poiché Platone, per mezzo del rilasciare e del tendere e del fare interamente cantare insieme ed in accordo, toglie la forza eccessiva di ciascuna parte e, in senso opposto, non permette assolutamente che essa né si ecciti né che si addormenti; infatti, ciò che è misurato e conveniente viene determinato dalla medietà.*). Questo è riferito alle tre corde o note, le tre parti dell'anima, che Platone scrive *συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας* (RSP. 443d cit. Sez. 4.2, pg. 25) (*avendo accordato le parti, che sono tre, come tre note limite dell'armonia.*), è chiaro che, poiché si produce proprio un'armonia, ciascuna delle tre parti viene privata della sua forza eccessiva e non ha il sopravvento. Si può confermare che questa considerazione di Plutarco circa quanto è misurato e conveniente sia presente in Platone, anche a derivare dal paragone che egli fa dell'anima con la biga con l'auriga e due cavalli; infatti, il filosofo scrive, *καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις*. (FEDRO 246b) (*e, per prima cosa, il nostro governante dirige la biga, poi il primo dei suoi cavalli è bello e buono ed è conformemente a tali cose, il secondo cavallo è contrario e conformemente alle cose opposte³; quindi, di necessità, il dirigerli è malagevole e difficile.*).

Quindi, i due cavalli presentano due parti dell'anima in opposizione, l'auriga rappresenta la ragione che decide tra queste forze, essa è nel mezzo delle due, come l'auriga è nel mezzo tra i due cavalli. Qui vediamo il concetto di Platone ripreso e riespresso da Plutarco, "ciò che è misurato e conveniente viene determinato dalla medietà" (QUAEST. PLAT. VIII, 1009a cit. Sez. 4.2, pg. 26). Il saggio di Cheronea conclude questo suo breve scritto, *ὥσπερ ἢ τοῦ λόγου δύναμις ἀντιλαμβανομένη κινουμένων ἀλόγως τῶν παθῶν καὶ συναρμόττουσα περὶ αὐτὴν εἰς τὸ μέτριον ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς μεσότητα καθίστησι*. (QUAEST. PLAT. VIII, 1009b) (*cosicché la potenza della ragione,*

³ Per la traduzione di ἐκ τοιούτων e di ἐξ ἐναντίων con "conformemente a tali cose" e con "conformemente alle cose opposte", rispettivamente, ci si è rifatti al PASSOW, voce ἐκ, IV,2, pg. 819, dove si legge che ἐκ congiunto col neutro d'un aggettivo, spesso serve alla costruzione d'una espressione avverbiale; seguono moltissimi esempi che ritengo probanti.

impadronendosi delle commozioni che si agitano irrazionalmente e corrispondendo di per sé stessa alla misura, presenta un punto di mezzo dell'insufficienza e dell'eccesso.).

Questo ci presenta il paragone della biga con l'auriga ed i due cavalli del FEDRO di Platone, di ciò si ricorda anche Aristotele, quando scrive, καὶ διὰ ταῦτ'οὖν τῆς μὲν κακίας ἢ ὑπερβολῆ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δ'ἀρετῆς ἡ μεσότης·

.....

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. Μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ'ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ'ἔλλειψιν·....(ETH. NIC. 1106b33ss) (*E, per queste ragioni, dunque, l'eccesso è il difetto sono propri del vizio, mentre la medietà è propria della virtù;.....*

.....

Quindi, la virtù è una disposizione concernente la scelta, che è nel mezzo relativamente a noi, determinata in base a quel criterio che l'uomo saggio determinerebbe. Medietà tra due vizi, quello conforme all'eccesso e quello conforme all'insufficienza.).

NOTA

Si è acconsentito contro voglia coll'uso attuale di riportare la traduzione in lingua moderna accanto ai testi greci; devo avvertire che non condivido questa prassi. L'uso dei filologi ottocenteschi, come si può verificare anche dalle opere in bibliografia, era di non riportare la traduzione. Ritengo che ciò sia giustificato dai problemi di traduzione del greco, se ne sono evidenziati alcuni, quali l'anfora e la deissi dei pronomi, nel testo e nelle note e si rimanda alle opere dei grammatici e dei retori di lingua madre greca, io non lo sono, per una loro più ampia trattazione.

Alcune difficoltà non sono state evidenziate, per altre, quali, appunto l'anfora e la deissi dei pronomi o l'aspettualità dei verbi, bisogna riconoscere che non si possono rendere nelle più comuni lingue moderne. Vi sono, poi, problemi sul significato delle parole, ecc. Tutto questo fa sì che le traduzioni presentate, rigorosamente di mia mano, a volte siano problematiche e che, a mio avviso, sarebbe stato preferibile attenersi all'uso ottocentesco di non riportare una versione in lingua moderna.

5. Bibliografia

- AA.VV.**, SCHOLIA IN PLATONEM, a cura di Bekker, Immanuel, ed. Priestley Ricard, Londini, 1824, da <http://books.google.it/>
- Aeschylus**, AESCHYLUS WITH AN ENGLISH TRANSLATION, a cura di Weir Smyth, H. Ed. University Press, ed. William Heinemann Ltd., 1926, da <http://www.perseus.tufts.edu>
- Apollonius Dyscolus**, DE LA CONSTRUCTION (SYNTAXE), a cura di Lallot, J. Ed. J. Vrin, Parigi, 1997
- Apollonius Dyscolus**, TRAITE' DES CONJUNCTIONS, a cura di Dalimier, C., ed. J. Vrin, Parigi, 2001
- Apollonius Dyscolus**, DE PRONOMINA, in GRAMMATICI GRAECI, a cura di Schneider, Richard, ed B. G. Teubner, Lipsiae, 1867 – 1910, rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1979
- Aristotele**, ARISTOTELES GRAECE, a cura di Bekker, Immanuel, ed Accademia Regia Borussica, Berolini, 1831, da <http://www.archive.org/index.php>
- Aristotele**, POETICA, a cura di Kassel, R. e di Paduano, G. ed. Laterza, Roma – Bari, 1999
- Aristotele**, ETICA NICOMACHEA, a cura di Bywater, I. e Mazzarelli, C. ed. Rusconi Libri, Milano, 1993
- Astius, Fridericus**, Lexicon Platonicum, ed. Libraria Weidmanniana, Lipsiae, 1836, da <http://www.archive.org/index.php>
- Astius, Fridericus**, ANIMADVERSIONES IN PLATONIS LEGES ET EPINOMIDA, ed. Libraria Weidmanniana, Lipsiae, 1814, da <http://www.archive.org/index.php>
- Bonitz Hermann**, INDEX ARISTOTELICUS, ed. Georg Reimer; Berlino, 1870
- Ellendt, Fridericus**, LEXICON SOPHOCLEUM, ed Fratrum Borntrager, Regimonti Prussorum, 1835, da <http://books.google.it/>
- Erodoto**, STORIE, a cura di Godley, A. D., ed. Harvard University Press, Cambridge, U.S.A., 1920, da <http://www.perseus.tufts.edu>
- Eustathius**, COMMENTARII AD HOMERI ODYSSEAM, ed. Joann. Aug. Gottl. Weigel; Lipsiae, 1825
- Kohlmann, Rudolfus**, DE VERBI GRAECI TEMPORIBUS, ed Libraria Lippertiana (Max Niemeyer), Halis Saxonum, 1873, da <http://www.archive.org/index.php>
- Kühner, R., Blass, F., Gerth, B.** AUSFÜRLICHE GRAMMATIK DER GRIECHISCHEN SPRACHE, ed. Verlag Hahnsche Buchhandlung, Hannover, (1898)
- Marucco, D. e Ricci, E.**, ΓΡΑΜΜΑΤΑ – GRAMMATICA GRECA, ed. Edizioni Cremonese, Italia, 1986

Morgenstern, Caroli, DE PLATONIS REPUBLICA COMMENTATIONES TRES, ed. Libraria Hemmerdeana, Halis Saxonum, 1794, da <http://books.google.it/>

Nietzsche, Friedrich W. SULL'AVVENIRE DELLE NOSTRE SCUOLE, a cura di Luca Crescenzi, ed. Newton & Compton Editori, Roma, 1998

Omero, ILIADE – ODISSEA, a cura di Monro, D. B. ed Allen, Th. W. e Gianmarco, M. ed. Newton & Compton, Roma 1997

Passow, Franz, HANDWÖRTERBUCH DER GRIECHISCHEN SPRACHE, ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Germania, 2004 – 1841

Platone, TUTTE LE OPERE, a cura di Burnet, J. ed AA.VV. ed Newton, Roma, 1997

Platone, PLATONIS SCRIPTA GRAECE OMNIA, a cura di Bekker, Immanuel, ed. Ricardi Priestley, Londra, 1826, da <http://books.google.it/>

Plutarco, MORALIA, QUAESTIONES PLATONICAE (VIII), da <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/index.htm>

Proclo, COMMENTO ALLA REPUBBLICA DI PLATONE, a cura di Kroll, W. ed Abbate, M., ed. Bompiani, Milano, 2004

Rettig, Georg Ferd., PROLEGOMENA AD PLATONIS REMPUBLICAM, ed. Huberi et Sociorum (Körber), Bernae, 1845, da <http://www.archive.org/index.php>

Rocci, Lorenzo, VOCABOLARIO GRECO ITALIANO, ed. Società Editrice Dante Alighieri, Italia, 2002

Senofonte, ANABASI, a cura di Hude, K. E Ravenna, E. ed. Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1984

Sophocles, THE OEDIPUS TYRANNUS OF SOPHOCLES, a cura di Jebb, R. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1887, da <http://www.perseus.tufts.edu>

Tucidide, LA GUERRA DEL PELOPONNESO, a cura di Weil, R. e de Romilly, J. e di AA.VV. ed. Rizzoli Libri, Milano, 1998

Vanni Rovighi, Sofia, INTRODUZIONE A TOMMASO D'AQUINO, ed. Editori Laterza, Roma – Bari, 1981