

MARCO GEMIN

Platone incantatore: Phaed. 78a

Summary – The enchanter in Phaed. 78a may be Plato himself. The use of the verb ἐπάδειν in the dialogue seems to confirm this interpretation. It would not be the only self reference in the dialogue.

Poco prima di morire, Socrate nel Fedone ritiene di dimostrare l'immortalità dell'anima ricorrendo ad argomenti razionali. Però Simmia e Cebete sono ancora intimoriti dalla prospettiva che l'anima possa svanire dopo la morte. Essi vorrebbero che Socrate potesse persuadere il bambino che è in loro a non avere paura. Per Socrate è necessario "incantarlo ogni giorno, finché non lo abbiate incantato del tutto" (ἐπάδειν αὐτῷ ἐκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπάσητε, 77e8/9).¹ Cebete ribatte: "Ma dove prenderemo, Socrate, un buon incantatore in questo campo, dopo che tu ci avrai lasciati?" (πόθεν οὖν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, τῶν τοιούτων ἀγαθὸν ἐπωδὸν ληψόμεθα, ἐπειδὴ σύ, ἔφη, ἡμᾶς ἀπολείπεις;) Socrate invita i suoi seguaci a recarsi tra i Greci e i barbari "cercando un tale incantatore" (ζητοῦντας τοιοῦτον ἐπωδόν), senza badare a spese né a fatiche. Inoltre aggiunge: "Ma dovete cercare anche voi stessi insieme; forse, infatti, non troverete facilmente chi può fare questo meglio di voi" (ζητεῖν δὲ χρὴ καὶ αὐτοὺς μετ' ἀλλήλων· ἴσως γὰρ ἂν οὐδὲ ῥαδίως εὔροιτε μᾶλλον ὑμῶν δυναμένους τοῦτο ποιεῖν).

Hackforth ha visto in questo passo un'allusione autobiografica: Platone alluderebbe a se stesso come erede di Socrate per quanto attiene alla capacità di assicurare gli animi sul destino ultraterreno.² Sembrerebbe infatti che la ricerca di un incantatore da parte dei seguaci di Socrate debba essere condotta in primo luogo tra loro stessi, perché sia coronata da successo. Verdenius però puntualizza che l'espressione μετ' ἀλλήλων significa "insieme" e non "tra voi" (come è stato spesso tradotto); si tratterebbe dunque di una ricerca che i seguaci di Socrate dovrebbero condurre in maniera autonoma e concorde, cercando più un incantamento che un incantatore.³ A mio avviso

¹ Testo Burnet; traduzione (con alcuni adattamenti) Cambiano, Dialoghi.

² Hackforth, Plato's Phaedo, 80.

³ Verdenius, Notes, 212. Cf. Rowe, Phaedo, 180.

le interpretazioni dei due studiosi possono integrarsi nel modo seguente. La puntualizzazione testuale di Verdenius è opportuna, μετ' ἀλλήλων va certo tradotto come “insieme”; nondimeno la ricerca dei seguaci di Socrate si incentra su un individuo, prima che su una prassi. Così chiede Cebete (“E dove andremo a prenderlo un buon incantatore?”) e così risponde Socrate (“cercando un tale incantatore”). La ricerca riguarda in primo luogo un incantatore, non un incantamento. Socrate qui può anche invitare i suoi seguaci ad una ricerca autonoma, condotta in modo concorde all'interno della sua cerchia, in maniera tale da liberarsi della paura della morte; certo però si tratta soprattutto dell'individuazione di una figura di riferimento che possa subentrare a Socrate, una volta che la condanna a morte sia stata eseguita. Questo almeno è ciò che Cebete e Socrate dicono.

Solo in tal modo si spiega pienamente l'aggiunta di Socrate: i suoi seguaci sono invitati a cercare in Grecia o persino in terra straniera ma, aggiunge, la ricerca deve essere condotta insieme, perché “forse, infatti, non troverete facilmente chi può fare questo meglio di voi”. Bisogna chiedersi dunque il motivo per cui Socrate ritenga che i suoi seguaci potranno compiere meglio di chiunque altro una tale ricerca. Per comprendere le sue parole è necessario contestualizzare. A chi si sta rivolgendo Socrate? Ce lo dice Fedone, mentre lo riferisce a Ececrate (59b5 – c6):⁴ erano presenti Fedone stesso, Apollodoro, Critobulo con suo padre, Ermogene, Epigene, Eschine, Antistene, Ctesippo di Peania e Menesseno. C'erano anche alcuni stranieri: Simmia, Cebete, Fedonda, Euclide e Terpsione. Questi erano più o meno i presenti, secondo la testimonianza di Fedone. Platone, come è noto, non c'era, perché era malato. È ai presenti che Socrate si rivolge, invitandoli a cercare insieme. Essi potranno cercare in Grecia o anche in terra straniera. Essi sono certo invitati a condurre una ricerca autonoma e concorde all'interno della cerchia socratica ma forse, per individuare un incantatore, non dovranno andare molto lontano, né sarà necessario spendere denaro e fatiche, come ironicamente suggerisce Socrate. La soluzione è a portata di mano. Questo è il motivo per cui nessuno meglio di loro potrà compiere una simile ricerca. I presenti potranno ricorrere a Platone, assente quel giorno ma capace di subentrare al maestro per questo aspetto.

Un indizio importante in tal senso è nell'uso del termine-chiave: il verbo ἐπύδειν nel Fedone compare solo in 78a, che abbiamo appena visto, e in 114d, in una ripresa non casuale. Quest'ultimo passo è molto significativo:

⁴ Sull'aspetto drammaturgico del dialogo e le relative implicazioni filosofiche cf. tra gli altri Sedley, *The dramatis personae*; Ausland, *On reading*; Johnson, *Dramatic frame*; Matthey, *Traitement dramatique*.

Socrate ha appena concluso di raccontare il mito ultraterreno in cui illustra il destino delle anime dopo la morte.⁵ Esse non sono destinate a svanire; al contrario, continuano ad esistere e ricevono premi e punizioni in base alle colpe e ai meriti conseguiti in vita. Anche per chi si è macchiato dei peggiori misfatti c'è speranza di salvezza; alle anime più meritevoli poi è riservato un destino speciale. Il mito dunque ribadisce la realtà dell'anima immortale e della giustizia ultraterrena. Per Socrate è improponibile che un uomo assennato possa prendere il mito alla lettera; esso però esprime realtà fondamentali, quali l'immortalità dell'anima, in cui è bene confidare: "E bisogna come incantare noi stessi con queste cose: per questo da tempo protraggo il mito" (καὶ χρῆ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῶ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον, 114d6/7).

Tale mito dunque assolve alla stessa funzione ricercata da Cebete nel dialogo con Socrate. Il fanciullo che è in noi teme la morte al di là delle argomentazioni razionali; il mito è il linguaggio più adatto a rassicurarlo. Il mito allegato al discorso razionale è una caratteristica costitutiva e peculiare della filosofia platonica.⁶ Come è noto, Platone apprezzava la potenza persuasiva del mito tradizionale, di cui però condannava i contenuti corruttori. Egli infatti nelle sue opere propone una serie di "miti riformati",⁷ in cui la potenza persuasiva tradizionale del mito è messa al servizio di contenuti corretti dal punto di vista etico e politico. L'incantamento che consegue alla fruizione del mito riesce a persuadere gli animi refrattari alla dialettica razionale. Si tratta dunque di uno strumento prezioso, a cui Platone non intende rinunciare. Per questo spesso lo inserisce nei suoi dialoghi come necessario complemento del discorso.

Più precisamente, Platone propone i propri miti in funzione paradigmatica. Egli auspica infatti che i poeti futuri seguano le sue orme, producendo miti finalmente utili alla comunità e ai singoli individui.⁸ I cittadini più progrediti a livello intellettuale e morale potranno certo farne a meno, essendo sufficiente per loro l'argomentazione razionale, secondo cui desideri e doveri coincidono senza fatica. Essi però verosimilmente non saranno la maggioranza. Per tutti quelli invece che si troveranno nella condizione di Cebete, preda delle proprie paure, i miti riformati saranno uno strumento di persuasione insostituibile. Tali miti infatti costituiranno gli incantamenti che tutti e ciascuno dovranno costantemente esercitare su se stessi, perché la

⁵ Cf. ad es. Annas, *Plato's myths*; Sedley, *Teleology*; Schäfer, *Der Mythos*.

⁶ Cf. Most, *Plato's exoteric myths*, con bibliografia.

⁷ Cf. Edelstein, *The function*.

⁸ Cf. Cerri, *Dalla dialettica*, 11 – 14; più ampiamente Cerri, *La poetica*.

prosperità individuale e collettiva sia favorita. Così accade non solo nel Fedone ma anche spesso nell'opera platonica, fino alle Leggi, le quali anzi sono particolarmente illuminanti in tal senso.

Una disamina dei luoghi pertinenti ci porterebbe lontano⁹ ma possiamo almeno riferirci a un paio di passi significativi. In Leg. 663d5–664c2 si riprende l'argomento della “nobile menzogna” già presentato in Resp. 414b8–415d5: l'Ateniese ricorda che fu facile credere al mito cadmeo degli opliti nati dai denti seminati. Esso è tanto inverosimile quanto necessario per la formazione dei giovani, i quali dunque devono essere persuasi che esso sia veridico; in modo analogo, i cori cittadini della città futura dovranno intonare canti che incantino¹⁰ le anime dei giovani, proponendo loro un'idea fondamentale ovvero la coincidenza di desideri e doveri. Dunque i nuovi canti della città futura si avvarranno della potenza persuasiva degli antichi miti, come quello cadmeo, con una differenza fondamentale: i nuovi canti saranno costruttivi mentre gli antichi miti sono stati e continuano ad essere distruttivi per l'uomo ed il cittadino. Poco oltre (Leg. 670c8–671a1) si propone una distinzione simile tra il poeta e il cantore: il poeta non è tenuto a considerare l'aspetto etico dei propri canti; il cantore invece dovrà tenerne conto, se vorrà diventare “incantatore dei giovani sulla via della virtù” (ἐπωδὸν γίγνεσθαι νέοις πρὸς ἀρετήν). Qui il poeta sembra essere inteso in senso tradizionale (come già nell'Apologia), inconsapevole e irresponsabile depositario di un sapere tecnico. A lui si contrappone il cantore, che in virtù della propria consapevolezza etica e politica potrà esercitare incanti attraverso i canti.

Si tratta solo di due esempi tra i molti possibili, a dimostrazione della centralità del tema. Il superamento del mito contemporaneo, la creazione di un mito funzionale alle esigenze della città, il riconoscimento della sua efficacia comunicativa sono elementi che caratterizzano in maniera distintiva la riflessione platonica. Platone è il primo e il più eminente pensatore che produce miti di tal genere, disseminati nella sua opera. Uno di essi è nel Fedone, grazie al quale i seguaci di Socrate possono placare le proprie paure. L'incantamento identificato in Phaed. 114d era soltanto auspicato in 78a. Esso doveva provenire da un incantatore, in cui dunque è verosimile riconoscere lo stesso Platone. L'intuizione di Hackforth perciò può essere accolta, pur con la precisazione testuale di Verdenius, o meglio: proprio grazie alla precisazione di Verdenius.

⁹ Su ἐπῳδεῖν in Platone cf. Rensi, ‘La suggestione’; Lain Entralgo, La curación, 155–197; Helmig, Die Bedeutung. Cf. anche Gaiser, Platone, 44/45, 140–150; Vorwerk, Zauberei.

¹⁰ Il gioco etimologico tra ὠδὴ ed ἐπωδὴ è già in Platone (Leg. 659e1).

Peraltro non si tratterebbe dell'unico riferimento autobiografico nel Fedone. Glenn Most, in un articolo a mio avviso definitivo,¹¹ ha ricondotto le ultime parole di Socrate alla malattia di Platone: il sacrificio del gallo ad Asclepio alluderebbe alla precognizione della futura guarigione di Platone; tale conclusione del dialogo costituirebbe un implicito riconoscimento di Platone come erede naturale del maestro morente. In tal senso mi sembra che possa essere recepita anche l'allusione all'incantatore in 78a. I due passi si sostengono reciprocamente. L'assenza di Platone è determinante per l'interpretazione di entrambi i brani. Platone intende designare se stesso, in maniera velata ma decisa, come vero continuatore della ricerca socratica, in un contesto in cui i seguaci di Socrate si contendevano certo tale posizione.¹²

Forse non è un caso che ciò accada proprio e soltanto nel Fedone, dove Socrate delinea un proprio percorso autobiografico, che lo ha portato dalla ricerca scientifica di stampo naturalistico all'individuazione di un'esigenza etica (96a–100a).¹³ Dopo aver dichiarato i trascorsi filosofici di Socrate, Platone ne lascia intravedere il futuro, in cui egli stesso si riserva un ruolo decisivo.

Bibliografia

- Annas, J., Plato's myths of judgement, *Phronesis* 27 (1982), 119–143.
 Ausland, H. W., On reading Plato mimetically, *AJPh* 118 (1997), 371–416.
 Burnet, J., ed., *Platonis opera*, Oxford 1892.
 Cambiano, G., ed., *Platone, Dialoghi filosofici*, 1, Torino 1970.
 Cerri, G., Dalla dialettica all'epos: Platone, *Repubblica X*, Timeo, Crizia, in: *La struttura del dialogo platonico*, ed. G. Casertano, Napoli 2000, 7–34.
 Cerri, G., La pagina autobiografica del Fedone. Da Socrate a Platone, *QUCC* 75 (2003), 51–62.
 Cerri, G., *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Lecce 2007.
 Corradi, M., Il Fedone e la memoria dell'Apologia di Socrate: a proposito di una raffinata strategia letteraria, in: *Plato's Phaedo*, edd. G. Cornelli-R. Lopes, São Paulo 2016, 167–174.
 Crooks, J., Socrates' last words: another look to an ancient riddle, *CQ* 48 (1998), 117–125.

¹¹ Most, 'A cock for Asclepius'. Diversamente, tra gli altri, Crooks, Socrates' last words; Wells, *The mystery*; Kamen, *The manumission*.

¹² Si pensi in particolare ad Antistene (presente quel giorno fatale) "Plato's most prominent and ultimately most hostile competitor, as heir to the Socratic tradition" (Kahn, *Plato*, 123).

¹³ Cf. Cerri, *La pagina*; Erler, *Biographische Elemente*; Gower, *Why*. La questione è connessa al rapporto del Fedone con l'Apologia, su cui cf. Rashed, *Aristophanes*; Jedrkiewicz, *The platonic Socrates*; Corradi, *Il Fedone*, con bibliografia.

- Edelstein, L., The function of the myth in Plato's philosophy, *JHI* 10 (1949), 463–481.
- Erler, M., Biographische Elemente bei Platon und in hellenistischer Philosophie, in: *Die griechische Biographie in Hellenistischer Zeit*, edd. M. Erler - S. Schorn, Berlin - New York 2007, 11–24.
- Gaiser, K., *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984.
- Gower, O. S. L., Why is there an autobiography in the Phaedo?, *AncPhil* 28 (2008), 329–345.
- Hackforth, R., ed., *Plato's Phaedo*. Translated with introduction and commentary, Cambridge 1955.
- Helmig, Ch., Die Bedeutung und Funktion von ἐπὶ δὴ in Platons Nomoi, in: *Plato's Laws: From Theory into Practice*. Proceedings of the VI Symposium Platonicum. Selected Papers, edd. S. Scolnicov - L. Brisson, Sankt Augustin 2003, 75–80.
- Jedrkwicz, S., The platonic Socrates and the "science of nature": a parallel reading of the Apology and the Phaedo, *Lexis* 29 (2011), 173–197.
- Johnson, W. A., Dramatic frame and philosophic idea in Plato, *AJPh* 119 (1998), 577–598.
- Kahn, C. H., *Plato and the Socratic dialogue*. The philosophical use of a literary form, Cambridge 1996.
- Kamen, D., The manumission of Socrates: a rereading of Plato's Phaedo, *CA* 32 (2013), 78–100.
- Láin Entralgo, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid 1958.
- Matthey, A., Traitement dramatique des auditeurs chez Platon: l'Apologie et le Phédon, *CCG* 18 (2007), 281–302.
- Most, G. W., 'A cock for Asclepius', *CQ* 43 (1993), 96–111.
- Most, G. W., Plato's exoteric myths, in: *Plato and myth*. Studies on the use and status of Platonic myths, edd. C. Collobert - P. Destrée - F. J. Gonzalez, Leiden - Boston 2012, 13–24.
- Rashed, M., Aristophanes and the Socrates of the Phaedo, *OSAPh* 36 (2009), 107–136.
- Rensi, G., La 'suggestione' di Gorgia, e Platone, *Archivio di storia della filosofia* 2 (1933), 333–360.
- Rowe, C. J., ed., *Plato, Phaedo*, Cambridge 1993.
- Schäfer, Ch., Der Mythos im Phaidon (107d–115a), in: *Platon, Phaidon*, ed. J. Müller, Berlin 2011, 159–174.
- Sedley, D., Teleology and myth in the Phaedo, *Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy* 5 (1989), 359–383.
- Sedley, D., The dramatis personae of Plato's Phaedo, *PBA* 85 (1995), 3–26.
- Verdenius, W. J., Notes on Plato's Phaedo, *Mnemosyne* 11 (1958), 193–243.
- Vorwerk, M., Zauberei oder Argument? Die ἐπὶ δὴ μῦθοι in Nomoi X (903 A 10–905 D 1), in: *Plato's Laws: From Theory into Practice*. Proceedings of the VI Symposium Platonicum. Selected Papers, edd. S. Scolnicov - L. Brisson, Sankt Augustin 2003, 81–86.
- Wells, C., The mystery of Socrates' last words, *Arion* 16 (2008), 137–148.