

LUBOMÍR BATKA
CLEMENTINA BATTCOCK
SERGIO BOTTA
JESÚS BUSTAMANTE
LORENZO CANINO
NOEMÍ CRUZ CORTÉS
ANA DÍAZ
MARCO DI BRANCO
PATRICIA ESCANDÓN
SIMONE FRACAS
YUKITAKA INOUE OKUBO
VINCENZO LAVENIA
MASSIMILIANO LENZI
OSCAR FERNANDO LÓPEZ MERAZ
EMANUELA PRINZIVALLI
SILVIA ROMANI
JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN
IVAN STRENSKI
DAVID TAVÁREZ
GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI
LUBOMIR ŽAK

ISSN 0393-8417



SMSR

L'immagine delle religioni indigene
nelle cronache novoispane

86/2 (2020)



SMSR

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

86/2 (2020)

L'immagine delle religioni indigene nelle cronache novoispane

Nuove vie di indagine

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo



Morcelliana

€ 30,00

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

86/2 - GIUGNO-DICEMBRE 2020

DIRETTORE RESPONSABILE / EDITOR-IN-CHIEF: Alessandro Saggiaro

VICEDIRETTORE / DEPUTY EDITOR: Sergio Botta

CAPOREDATTORE / CHIEF OF EDITORIAL COMMITTEE: Marianna Ferrara

COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL COMMITTEE: Julian Bogdani, Paola Buzi, Alberto Camplani, Tessa Canella, Anna Maria Gloria Capomacchia, Francesca Cocchini, Carla Del Zotto, Serena Di Nepi, Pietro Ioly Zorattini, Mara Matta, Giulia Piccaluga, Emanuela Prinzivalli, Federico Squarconi, Lorenzo Verderame, Claudio Zamagni

SEGRETERIA DI REDAZIONE / EDITORIAL SECRETARIAT: Andrea Annese, Francesco Berno, Marinella Ceravolo, Angelo Colonna, Arduino Maiuri, Caterina Moro, Valerio Salvatore Severino, Maurizio Zerbin

COMITATO SCIENTIFICO / ADVISORY BOARD: Alessandro Bausi (Universität Hamburg), Philippe Blaudeau (Université d'Angers), Carlo G. Cereti (Sapienza Università di Roma), Riccardo Contini (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Maddalena Del Bianco (Università di Udine), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna), Jean-Daniel Dubois (Paris, EPHE), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Armin W. Geertz (University of Århus), Gaetano Lettieri (Sapienza Università di Roma), Bruce Lincoln (University of Chicago), Christoph Marksches (Humboldt-Universität, Berlin), Annick Martin (Université de Rennes 2), Russell McCutcheon (University of Alabama), Santiago Carlos Montero Herrero (Universidad Complutense de Madrid), Enrico Norelli (Université de Genève), Guilhem Olivier (Universidad Nacional Autónoma de México), Tito Orlandi (Sapienza Università di Roma), Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina), Paolo Siniscalco (Sapienza Università di Roma), Natale Spineto (Università di Torino), Kocku von Stuckrad (Universiteit van Amsterdam), Michel Tardieu (Collège de France), Roberto Tottoli (Istituto Universitario Orientale di Napoli), Hugh Urban (Ohio State University), Ewa Wipszycka (University of Warszawa), Elena Zocca (Sapienza Università di Roma)

Studi e Materiali di Storia delle Religioni perseguono nel loro campo speciale i fini della scienza e della cultura. Alla scienza storica contribuiscono facendo oggetto di storia la religione nel suo svolgimento. Alla cultura schiudono più larghi orizzonti, promuovendo una maggiore partecipazione del pensiero italiano alla conoscenza di forme e momenti di civiltà meno prossimi e meno noti.

(Raffaele Pettazzoni 1925)

DIREZIONE: Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma - Piazzale Aldo Moro 5 - 00185 Roma
Fax 06 49913718 e-mail: smsr@uniroma1.it

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Anno 2020 (due fascicoli)

Italia € 40,00

Esteri € 65,00

MODALITÀ DI PAGAMENTO / HOW TO SUBSCRIBE

Editrice Morcelliana S.r.l. – Brescia

• Versamento su ccp n. 385252

• Bonifico: Banco di Brescia spa – Iban IT94W03111120500000003761

Causale: Abbonamento “SMSR” anno ...

PER INFORMAZIONI E RICHIESTE

Editrice Morcelliana S.r.l.

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia / Tel. 030 46451 – Fax 030 2400605

E-mail: abbonamenti@morcelliana.it

AMMINISTRAZIONE / SALES MANAGEMENT

Editrice Morcelliana – Via G. Rosa 71 – 25121 Brescia, Italy

Tel. +39 030 46451 – Fax +39 030 2400605

E-mail: redazione@morcelliana.it - abbonamenti@morcelliana.it

Sito internet: www.morcelliana.it

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72

Autorizzazione de Tribunale di Roma n. 6732 del 10/02/1959

© 2020 Editrice Morcelliana S.r.l.

Stampa: LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

INDICIZZAZIONI / INDEXING

Ebsco Publishing

Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)

European Reference Index for the Humanities (ERIH)

Index to the Study of Religions Online (Brill Publisher)

Old Testament Abstracts Online (OTA)

Catholic Biblical Quarterly Online (CBQ)

Torrossa

*Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a doppio referaggio anonimo
I fascicoli della rivista sono monografici*

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

86/2 (2020)

L'immagine delle religioni indigene
nelle cronache novoispane

Nuove vie di indagine

pubblicati dal Dipartimento di Storia, Antropologia,
Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma

MORCELLIANA

Stampato con il contributo della Sapienza Università di Roma

Finito di stampare nell'ottobre 2020

Sommario

SEZIONE MONOGRAFICA / SECCIÓN MONOGRÁFICA

*L'immagine delle religioni indigene nelle cronache novoispane
Nuove vie di indagine*

*La imagen de las religiones indígenas en crónicas novohispanas
Nuevos caminos a transitar*

CLEMENTINA BATTCOCK - SERGIO BOTTA, <i>Introducción</i>	439
ANA DÍAZ, <i>Las formas del mundo en el México antiguo. De narrativas cosmológicas y síntesis cosmográficas</i>	443
DAVID TAVÁREZ, <i>Cómo olvidar a los dioses zapotecos. Aquino y el origen de la idolatría en la Doctrina Feria-Albuquerque (1567)</i>	474
OSCAR FERNANDO LÓPEZ MERAZ, <i>Idolatría y rostros del demonio en Nueva España. Un acercamiento desde documentos franciscanos del siglo XVI</i>	493
JESÚS BUSTAMANTE, <i>Sahagún y la religión de los antiguos mexicanos. Evangelizador, biblista, humanista</i>	513
SIMONE FRACAS, <i>Idolatría y verdadera religión en la Historia Eclesiástica Indiana de Gerónimo de Mendieta (1571-1596)</i>	535
YUKITAKA INOUE OKUBO, <i>Apóstoles en la Historia de la nación chichimeca de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl</i>	558
SERGIO BOTTA, «¿Es posible seleccionar los dioses?». <i>La creación de listas de dioses mesoamericanos en el pensamiento franciscano de la Nueva España</i>	572
CLEMENTINA BATTCOCK - JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN, <i>Chimalpain Cuautlehuanitzin. La transformación del mundo indígena en la construcción de las memorias novohispanas</i>	592
NOEMÍ CRUZ CORTÉS, <i>Hunab Ku, el nombre maya del dios cristiano. Análisis de una deidad en los Cantos 2 y 3 del Libro de los Cantares de Dzitbalché</i>	608
PATRICIA ESCANDÓN, <i>La religiosidad de los tarascos en voz de sus doctri- neros (1540-1640)</i>	625

SAGGI / ESSAYS

SILVIA ROMANI, <i>Animali fantastici e dove trovarli, a Cipro</i>	641
LORENZO CANINO, « <i>Un altro oceano di “voci” religiose</i> ». <i>Cesare Pavese e Gerardus van der Leeuw</i>	655
GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI, <i>Il mostro nell'Anima. Il valore epistemico dell'ibridismo simbolico nella Repubblica di Platone</i>	680
MASSIMILIANO LENZI, <i>Vile e gentile. La nobiltà in Dante tra generazione e predestinazione</i>	698
MARCO DI BRANCO, <i>Ibn Ḥaldūn, the Greeks and Romans. Graeco-Roman History in the Kitāb al-‘Ibar</i>	715

FORUM

I

Understanding Theories of Religion: *Discussing Ivan Strenski's textbook. A response by Ivan Strenski*

IVAN STRENSKI, <i>A 'Counterblaste' to the New Cognitive Science of Religion. How Cognitive, Scientific, or about Religion?</i>	735
---	-----

II

<i>Intorno alla Riforma</i>	763
EMANUELA PRINZIVALLI, <i>Introduzione</i>	763
EUBOMÍR BATKA, <i>Language shapes Ecumenical Theology. An example of Slovak Language</i>	765
LUBOMIR ŽAK, <i>Riforma e/o riforme, continuità vs discontinuità? Tentativo di un bilancio teologico dopo il v centenario della Riforma</i>	775
VINCENZO LAVENIA, <i>Parlare di Riforma in Italia</i>	784

RECENSIONI / REVIEWS

Anya P. Foxen, *Inhaling Spirit: Harmonialism, Orientalism, and the Western Roots of Modern Yoga* [Valeria Infantino], p. 795 - Carmine Pisano, *Questione d'autorità. Un'antropologia della leadership nella cultura greca* [Chiara Di Serio], p. 802 - Salvatore Bono, *Guerre corsare nel Mediterraneo. Una storia di incursioni, arrembaggi, razzie* [Antonino Campagna], p. 804 - Andrew Ollett, *Language of the Snakes: Prakrit, Sanskrit, and the Language Order of Pre-modern India* [Claire Maes], p. 807 - *A Diogneto*, a cura di Fabio Ruggiero [Francesco Pieri], p. 811 - David W. Kim (ed.), *Religious Encounters in Transcultural Society: Collision, Alteration, and Transmission* [Fabio Scialpi], p. 812 - Flavio Pajer, *Scuola e religione in Italia: quarant'anni di ricerche e dibattiti* [Mariachiara Giorda], p. 814

Il mostro nell'Anima

Il valore epistemico dell'ibridismo simbolico nella *Repubblica* di Platone

The seat of the soul is there where the inner and outer worlds meet [...] The outer world changes with historical time; the inner world – Anthropolos – is constant to the human race.

Joseph Campbell

1. *Cultura materiale e cultura simbolica: una premessa teorica*

Secondo l'antropologo americano Conrad Phillip Kottak, la cultura consiste di due dimensioni correlate ma diverse: 1) la dimensione materiale, che coinvolge i processi materiali relativi alle attività sociali, *situate* in un tempo e uno spazio specifici; 2) la dimensione simbolica, mentale e cognitiva, che implica processi sociali e individuali di comprensione e interpretazione¹. La dimensione simbolica della cultura è legata a valori, norme, credenze, religioni, filosofie e ideologie (cioè il livello della sovrastruttura proposta da Karl Marx). Come sostiene il biologo americano Terrence William Deacon nel suo lavoro più celebre, *The Symbolic Species*, ciò che distingue l'essere umano dagli altri esseri viventi è lo sviluppo della competenza simbolica, cioè della capacità di pensare e comunicare facendo riferimento a mondi virtuali e significati lontani da reali impostazioni ambientali². In altri termini, siamo in grado di comunicare su cose che non hanno nulla a che fare con l'ambiente. In *Origins of the Modern Mind* lo psicologo canadese Merlin Donald discute in modo convincente la possibilità che lo sviluppo del linguaggio abbia seguito, e non determinato, lo sviluppo del pensiero simbolico³. La referenzialità del simbolo, inteso come segno significante, ovvero il

¹ C.P. Kottak, *Cultural Anthropology - An Exploration of Human Diversity*, McGraw Hill, New York 1997.

² T.W. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, W.W. Norton & Company, New York - London 1997.

³ M. Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1993. La questione relativa al rapporto tra elaborazione linguistica e sviluppo del pensiero simbolico è annosa: l'ipotesi che le lingue siano sistemi organici e formalmente completi ebbe i suoi teorizzatori formali nel linguista e antropologo statunitense di origine tedesca Edward Sapir (l'allievo più brillante di Franz Boas) e nell'allievo di Sapir, Benjamin Lee Whorf. Diversamente dalle posizioni assunte da Merlin Donald, Sapir sosteneva l'autonomia del linguaggio dal pensiero simbolico e la conseguente dipendenza del secondo dal primo: secondo l'ipotesi di Sapir-Whorf (*Sapir-Whorf Hypothesis*, swh), nota anche come "ipotesi della relatività linguistica", lo sviluppo cognitivo dell'uomo è influenzato dal codice linguistico che ne veicola, deter-

rapporto instaurato tra il simbolo e l'oggetto che ne è il referente, è stabilito attraverso l'uso della metafora, che è il prodotto della capacità culturale di creare reti di significato complesso attivando strategie più o meno elaborate e polisemiche di significazione, intesa quest'ultima come modalità di rappresentazione. Sistema simbolico e processo metaforico operano dunque su diversi livelli di interpretazione⁴. Molteplici interpretazioni della vita umana e dei fatti naturali hanno portato a una serie infinita di credenze ed esperienze. La religione è un esempio significativo in tal senso. Analogamente al pensiero metaforico, il pensiero religioso è stato considerato come una tendenza naturale per la mente umana.

Con tali premesse, intendiamo affrontare il discorso sul modo in cui interpretiamo le idee religiose e come questo si relaziona con l'elaborazione di significati figurativi, in particolare simboli e metafore⁵, evidenziando come anche l'istanziamento più sottile di una metafora possa influire in maniera determinante sul modo in cui interpretiamo il mondo o tentiamo di far fronte a contenuti o idee difficili da comprendere e spiegare. Come hanno sottolineato gli psicologi dell'Università di Stanford Paul H. Thibodeau e Lera

minandolo, il modo di pensare (cfr. J.A. Lucy, *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; M. Carassai - E. Crucianelli [eds.], *Linguaggio e Relatività. Edward Sapir - Benjamin Lee Whorf*, Castelvecchi, Roma 2017). Le prime forme di teorizzazione dell'atto linguistico rimontano all'opera di Bhartṛhari (scrittore e linguista indiano del VI-VII secolo d.C., autore del *Vākyapadīya*, le "Sentenze sulle parole", trattato di grammatica e filosofia linguistica sanscrita) i cui studi furono seminali soprattutto per le connessioni rilevate tra grammatica, logica, semantica e ontologia. Le sue teorizzazioni fecero da fondamento alla scuola *śabda-advaita* che si occupò di approfondire linguaggi e cognizioni e a lui si deve l'elaborazione della dottrina detta della comprensione. Nozioni simili in Occidente, come la tesi per cui la lingua avrebbe effetti di controllo sul pensiero, si possono far risalire al saggio di Wilhelm von Humboldt, *La diversità delle lingue* (ed. or. 1820), a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma - Bari 1993.

⁴ Nell'analisi del semiologo statunitense Charles Sanders Peirce, fondatore della pragmatica (indagine sul rapporto tra segno e utente), vengono distinti diversi tipi di segni. Alla seconda tipologia delle classi di segni, che è anche la tipologia più nota, sono ascritti l'icona, l'indice e il simbolo, classificati in base alle modalità in cui il segno indica il suo oggetto: l'icona (detta anche sembianza o somiglianza) in base alla sua qualità semiotica; l'indice in base all'effettiva connessione col suo oggetto; il simbolo in base all'*habitus* o norma dell'interpretazione. Secondo le tesi di Peirce, il dispositivo logico del ragionamento inferenziale (deduttivo o induttivo) rappresenta non solo il principio-cardine della logica tradizionale, ma anche l'asse del comportamento semiotico focalizzato sull'interpretazione piuttosto che sulla decodifica. In tale prospettiva, un aspetto fondamentale della cognizione umana è la ricerca di pertinenza per la quale qualsiasi stimolo esterno o rappresentazione interna che fornisca un input ai processi cognitivi può essere pertinente a un individuo in un dato momento, secondo il modello della "teoria della pertinenza" (*Relevance theory*) elaborato da Herbert Paul Grice. *Relevance* indica dunque la strategia con cui il ricevente sottopone ad analisi gli input, quali essi siano, utilizzati dal mittente al fine di innescare un processo cognitivo. Cfr. C.S. Peirce, *What is a Sign? How to Reason: A Critic of Arguments*, in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 2 (1894), pp. 4-10; H.P. Grice, *Meaning*, in «The Philosophical Review» 66, 3 (1957), pp. 377-388.

⁵ La differenza sostanziale consiste nel fatto che la metafora va intesa come un potente mezzo di trasferimento emozionale e di comprensione diretta di un fatto, o di un'azione, che unisce due termini attraverso lo spostamento semantico per analogia; il simbolo è, in generale, un oggetto ideale che concentra su di sé in modo ricorrente alcuni significati sostitutivi, veicolando contenuti e valori particolari o universali.

Boroditsky in un articolo dell'ultimo decennio relativo al ruolo della metafora nel ragionamento, il modo in cui parliamo di idee complesse e astratte è disseminato di metafore⁶. Le metafore nel linguaggio sembrano istanziare strutture di conoscenza logiche e coerenti, stimolando inferenze altrettanto strutturalmente coerenti. Lontano dall'essere soltanto dei meri artifici retorici, puro frutto dell'immaginazione poetica, le metafore, così come i simboli, incidono profondamente sulle modalità di concettualizzazione riguardo a questioni importanti, individuali e collettive, condizionando il nostro modo di porci rispetto a concetti particolarmente impegnativi dal punto di vista epistemologico.

Secondo il linguista e cognitivista americano George Lakoff, noto soprattutto per la teoria per la quale l'esistenza individuale è significativamente condizionata dalle metafore usate per spiegare fenomeni complessi,

«Metaphor is for most people a device of the poetic imagination and the rhetorical flourish – a matter of extraordinary rather than ordinary language. Moreover, metaphor is typically viewed as characteristic of language alone, a matter of words rather than thought or action. For this reason, most people think they can get along perfectly well without metaphor. We have found, on the contrary, that metaphor is pervasive in everyday life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature. The concepts that govern our thought are not just matters of the intellect. They also govern our everyday functioning, down to the most mundane details. Our concepts structure what we perceive, how we get around in the world, and how we relate to other people. Our conceptual system thus plays a central role in defining our everyday realities. If we are right in suggesting that our conceptual system is largely metaphorical, then the way we think, what we experience, and what we do every day is very much a matter of metaphor»⁷.

L'idea di plasmare la realtà, di informarne la percezione, attraverso l'arte della metafora, partendo dall'assunto che la metafora non sia soltanto una caratteristica del linguaggio, una semplice questione di parole, ma che sia pervasiva nella vita umana anche a livello di pensiero e azione, è concezione non estranea alla mentalità antica. La convinzione che i nostri sistemi concettuali, intesi nei termini di ciò che pensiamo e agiamo, siano per natura essenzialmente metaforici è espressa, *in nuce*, nelle prime riflessioni aristoteliche sull'uso della metafora nella *mimesis poiètikè*⁸. La realtà "presenta" all'artista

⁶ P.H. Thibodeau - L. Boroditsky, *Metaphors We Think With: The Role of Metaphor in Reasoning*, in «PlosONE» 6, 2 (2011), e16782.

⁷ G. Lakoff - M. Johnson, *Metaphors We Live By. With a New Afterword*, The University of Chicago Press, Chicago - London 2003 [1980], p. 8.

⁸ Arist., *Poet.* 1447a, 8: «Affrontiamo qui la poesia, la sua essenza e le sue diverse specie, con la funzione caratteristica di ciascuna specie e il modo in cui le trame devono essere costruite [...] e cerchiamo [...] di iniziare innanzitutto con i primi principi. La poesia epica, quindi, e la poesia della tragedia e poi la commedia e il ditirambo e [...], parlando in generale, si può dire che siano tutte "rappresentazioni della vita" (μιμήσεις). Differiscono l'uno dall'altro in tre modi: o nell'uso di mezzi genericamente diversi, o nel rappresentare oggetti diversi o nel rappresentare gli stessi oggetti in modo diverso. [...] le persone rappresentano molti oggetti, facendone somiglianze [...] così è anche nelle arti

i fenomeni di senso, che l'artista "ripropone" attraverso gli strumenti della sua arte, dando coerenza, disegnando uno schema (σχηματίζω). Questo vale non solo per il dramma e la finzione, ma anche per la musica strumentale, per tutte le manifestazioni artistiche mediante le quali rappresentiamo oggetti cogliendone le somiglianze, "modellando" non solo i caratteri (ἦθη), ma anche le emozioni (πάθη) e le azioni (πράξεις). Di qui, l'asserzione aristotelica sulla capacità della metafora di «significare la vita in azione» (ἐνεργούντα σημαίνειν) attraverso il mirabile processo retorico di deviazione e trasposizione di senso che farebbe della metafora «il migliore di tutti i tropi», l'unico che non può essere appreso, perché «segno distintivo del genio»: secondo lo Stagirita, «la facoltà di istituire belle metafore implica la capacità di scorgere il simile (τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἔστιν)», di riconoscere l'identico nel diverso, cogliendone le somiglianze, intese come affinità concettuali⁹. Il verbo programmaticamente usato è *theoreîn*, col significato di «scorgere, investigare, paragonare, giudicare», si tratta pertanto di un *verbum cognoscendi*. La metafora, quindi, esprime qualcosa di cui non si ha ancora conoscenza, qualcosa che viene visto per la prima volta, un'analogia che, ovunque fosse depositata, sfuggiva alla vista e che, di conseguenza, viene posta in essere dalla metafora stessa:

«Della funzione conoscitiva della metafora Aristotele fornisce la conferma più luminosa quando la associa alla mimesi. [...] Nella *Retorica* (1411b, 25-27) non si lascia adito a dubbi: le metafore migliori sono quelle che rappresentano le cose "in azione". Quindi la conoscenza metaforica è conoscenza di dinamismi del reale»¹⁰.

I passi rilevanti sul tema della metafora nella *Retorica* sono molti: la metafora possiede una carica drammatica tale da suscitare meraviglia (θαυμαστόν); essa si manifesta (φαίνεσθαι) quando si esamina (σκοπεῖν) una possibile convenienza o analogia; essa è materia non di mera imitazione ma di invenzione, nella misura in cui pone allo sguardo, letteralmente «dinanzi agli occhi» (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν), nuove, insolite, euristicamente impegnative nozioni di realtà:

«[...] occorre specificare che cosa intendiamo per «dinanzi agli occhi» e come ciò si ottenga. Esso è l'effetto prodotto dalle parole che indicano le cose in azione (ἐνεργούντα σημαίνει). [...] In tutte queste espressioni, a causa dell'animare l'inanimato vi è azione (ἐνέργεια). [...] e così fa spesso Omero, rendendo animate le cose inanimate attraverso la metafora (τὸ τὰ ἄψυχα ἔμψυχα ποιεῖν διὰ τῆς μεταφορᾶς)»¹¹.

che abbiamo menzionato [...] rappresentano sia il carattere (ἦθη) che le esperienze (πάθη) e le azioni (πράξεις). Nella teoria aristotelica μίμησις, μιμητής e μιμεῖσθαι hanno un ambito di applicazione più ampio di quello inerente alla semplice imitazione o «rappresentazione».

⁹ Arist., *Poet.* 1459a, 6-8. Il potere di individuare l'identità nella differenza è facoltà che accomuna il filosofo allo scienziato.

¹⁰ U. Eco, *Aspetti conoscitivi della metafora in Aristotele*, in «Doctor Virtualis» 3 (2004), pp. 5-7. Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1962, p. 492.

¹¹ Arist., *Reth.* 1411b, 25-27.

Questo «porre o sottoporre allo sguardo» materializza, letteralmente, la componente sensibile, pittorica o iconica, della produzione di significato, semiotizzata attraverso il processo semantico innescato dal linguaggio metaforico nella sua funzione ontologica (più che logico-apofantica), ossia per la sua capacità di esprimere il nesso con la sfera della percezione intesa come capacità di discernimento (αἴσθησις), come cognizione (διάνοια). Vedere le cose in azione restituisce dunque al linguaggio un valore ontologico dettato dalla capacità di ridefinirsi a partire da una realtà che si mostra nel tempo e nel movimento, riconfigurando le proprie categorie semantiche attraverso la tensione tra uso proprio e improprio dei termini¹². In tale prospettiva, l'essenza del linguaggio metaforico realizza quella forma di *mimesis* atta ad esibire l'intrinseca dinamica ontologica che caratterizza il cosiddetto «riferimento sdoppiato»¹³.

2. Il discorso sulla verità e la giustizia nel libro IX della Repubblica

Un esempio significativo del modo in cui i simboli – nel nostro caso più propriamente le metafore – influenzano le nostre forme di ragionamento e comunicazione riguardo a questioni complesse e le modalità in cui alimentiamo informazioni supplementari su di esse è dato da Platone nel Libro IX della *Repubblica*, precisamente ai paragrafi dal 588c al 589d. Il tema principale della *Repubblica* è noto: la partecipazione di Socrate alle celebrazioni festive in onore della dea tracia Bendis al Pireo offre al filosofo ateniese il pretesto per discettare sull'importanza della giustizia e la sua prevalenza sull'ingiustizia. Nel corso della discussione appare immediatamente evidente che non si tratta di un'impresa facile dal momento che il Socrate di Platone deve anche dimostrare come, contrariamente all'opinione diffusa (di cui si fanno portavoce gli altri attori del dialogo: Adimanto, Trasimaco e Glaucone), la vita giusta (cioè quella filosofica) sia la forma di vita più felice per gli esseri umani. In effetti, per Socrate la condotta di vita ingiusta è quella del tiranno e incarna la scelta peggiore che si possa fare. Secondo l'argomento platonico del Libro IX, l'uomo ingiusto sperimenta un continuo turbamento psicologico e uno squilibrio che lo consuma dall'interno, costringendolo a “divorare” i suoi concittadini nelle aule di tribunale e altrove. Dietro la scelta dell'ingiustizia e del modo ingiusto di vivere, si annida l'insaziabile desiderio del piacere. Nel corso del dialogo, Platone dimostra anche che il piacere di questo tipo è falso e radicalmente diverso dal vero piacere sperimentato dai sapienti e dai veri filosofi.

¹² Cfr. G. Travaglini, *La metafora, l'analogia e le figure dei sensi in Aristotele*, in «Rivista di estetica» 40 (2009), pp. 121-148, in particolare 125-126.

¹³ R. Jakobson, *Linguistica e poetica*, in Id., *Saggi di linguistica generale* (ed. or. 1963), Feltrinelli, Milano 1978, p. 209: «Il predominio della funzione poetica rispetto a quella referenziale non annulla il riferimento, ma lo rende ambiguo. Ad un messaggio disemico corrisponde un mittente sdoppiato, un destinatario sdoppiato, un riferimento sdoppiato».

L'argomento che Platone esamina nella *Repubblica* è di carattere principalmente etico, ma è risaputo che nel pensiero platonico i confini tra etica, politica, metafisica e ontologia sono spesso confusi e quindi indistinguibili. Inoltre, nella strategia discorsiva della *Repubblica*, l'adattamento di diversi motivi poetici e immagini mitiche è uno strumento retorico efficace per attuare il progetto gnoseologico e trasmettere il messaggio filosofico dell'autore. Attraverso le sue immagini, Platone cerca di educare gli "amanti della conoscenza" e dimostra come la poesia e il suo linguaggio debbano essere collegati a specifiche condizioni psicologiche, etiche e politiche. Questa osservazione diventa ancor più significativa se scegliamo di vedere in Socrate una sorta di "pittore" del dialogo (*paideusis*) e di interpretare le sue immagini filosofiche come la risposta della filosofia alle rappresentazioni drammatiche ingannevoli della poesia. Così, l'arte di dipingere, nelle mani di Platone, diventa un vero e proprio strumento euristico che aiuta l'autore a indagare sulla relazione esistente tra la sfera mondana, sensoriale e percettiva, e il regno metafisico del mondo delle Idee e il posto occupato in esso dagli uomini¹⁴. In tale prospettiva, abbiamo una significativa testimonianza dell'abilità platonica di trattare argomenti di ampia portata sociale – sia a livello individuale che collettivo – come quelli inerenti alla questione della verità (filosofica) e della giustizia (morale), attraverso l'elaborazione di contenuti religiosi con un alto valore simbolico, come la teoria tripartita dell'anima, secondo la quale l'anima umana incorporata sarebbe divisa almeno in tre parti (cfr. *Resp.* 581a-b) o aspetti: appetitiva o concupiscibile (ἐπιθυμητικόν); irascibile (θυμοειδές); razionale (λογιστικόν)¹⁵. La ragione è la parte dell'anima maggiormente legata, per la sua stessa natura, alla conoscenza e alla verità. Tuttavia, è anche quella parte dell'anima che si preoccupa di guidare e regolare l'esistenza umana di cui è, o comunque dovrebbe essere, responsabile, e che tiene conto dei bisogni e delle preoccupazioni di ciascuna delle tre parti separatamente, oltre che dell'anima nel suo insieme (442c).

Entro un tale quadro teorico, Platone concepisce la giustizia come lo stato dell'anima più elevato, corrispondente al primato della ragione, per mezzo della quale – parafrasando la pregnante definizione di Mario Vegetti¹⁶ – la "guerra civile del sé interiore" è, almeno provvisoriamente, sedata. Alla fine del Libro I della *Repubblica*, Socrate offre un'elaborata argomentazione per

¹⁴ Cfr. Z. Petraki, *The 'Philosophical Paintings' of the Republic*, in «Synthesis» 20 (2013), pp. 71-94.

¹⁵ Cfr. Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006. È una tesi ormai diffusa nelle interpretazioni di Platone che i libri viii e ix non abbiano nulla in comune né con la storia reale né con la politica e che i riferimenti all'una e all'altra abbiano al più un valore metaforico e argomentativo ai fini di una esortazione alla giustizia nella condotta morale individuale, cfr. G.R.F. Ferrari, *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003. «Se è vero che per Platone la storia è essenzialmente "storia dell'anima", questo non va però inteso in senso spiritualistico: nella dimensione della storia e della politica le configurazioni dell'anima si oggettivano dando luogo a pratiche sociali determinate, che possono essere comprese a partire da quelle configurazioni e che reciprocamente ne costituiscono le manifestazioni, rendendole perciò visibili» (M. Vegetti, in Platone, *Repubblica*, cit., p. 202).

¹⁶ *Ibi*, p. 200.

giungere alla conclusione che «l'ingiustizia non è mai più redditizia della giustizia» (354a), e verso la fine del Libro IX della *Repubblica* (588b-589d), per fornire la prova ultima e definitiva della preferibilità esperienziale e ontologica della forma di vita giusta rispetto a quella ingiusta, Platone ritorna, in modo spettacolare e immaginifico, alla teoria tripartita della *psyché*, «plasmando nel discorso» – come dice Socrate nel dialogo [588b 10] – «un'immagine dell'anima (Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ)», in modo da rendere chiaro ed evidente il suo assunto di base. Ma di che tipo di immagine stiamo parlando?

«[588c] Una [immagine] simile a quelle forme naturali che il mito ci tramanda essere nate nell'antichità (Τῶν τοιοῦτων τινά οἶαι μυθολογοῦνται παλαιαὶ γενέσθαι φύσεις) – come Chimaira¹⁷, o Skylla¹⁸, o Kerberos¹⁹, e parecchie altre²⁰ che a quanto si racconta costituivano un'unità composta da molte forme, o sembianze, diverse (τινὲς συχναὶ λέγονται συμπεφυκυῖαι ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἓν γενέσθαι)».

Poi, Socrate continua:

«Plasma dunque un'unica forma di animale composito e policefalo, che abbia tutt'intorno a sé tutte le immagini di animali domestici e selvatici e che sia in grado di trasformare e generare da sé ogni simile cosa (Πλάττε τοῖνον μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποιπίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλᾶς κύκλω καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα)²¹. [588d-e] Fai allora un'altra forma, di leone, e una d'uomo; la prima sia molto più grande e la seconda sia seconda per dimensioni. [...] Riunisci dunque queste tre forme, facendo sì che in qualche modo comporgano un'unica natura (σύναπτε τοῖνον αὐτὰ εἰς ἓν τρία ὄντα, ὥστε πη συμπεφυκέναι ἀλλήλοις). [...] Anvolgi adesso intorno a loro, dall'esterno, l'immagine di una sola, quella dell'uomo (περιπλασον δὴ αὐτοῖς ἔξωθεν ἓνὸς εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου), in modo che chi non possa vedere all'interno (cfr. 577a) ma osservi solo l'involucro esterno, scorga un unico animale, l'uomo. [...] Diciamo dunque a chi sostiene che giovi all'uomo commettere ingiustizia, e che non gli è di alcun vantaggio compiere azioni giuste, che egli non afferma altro se non che gli giovi pascere la bestia polimorfa, rendendola più forte (τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχοῦντι ποιεῖν ἰσχυρόν), e anche il leone e tutto ciò che è proprio al leone, affamando e indebolendo l'uomo (interiore), in modo che sia trascinato ovunque lo conduca uno degli altri due», affermando, in tal modo, che «non gli è utile abituarli (ibrido, leone e uomo) a convivere l'uno con l'altro, ma che gli sia anzi più utile lasciare che si mordano e si combattano divorandosi vicendevolmente. [589a-c] D'altra parte, chi dice che la giustizia giova, non sosterrà forse che bisogna fare e dire cose grazie alle quali l'uomo interiore divenga il più forte nell'uomo composito e si prenda cura dell'essere policefalo (καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται) [...], dopo aver fatto della natura leonina un proprio alleato; e infine, accudendo entrambi, li renda amici fra di loro e a sé stesso, e così li allevi? (φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτῷ, οὕτω θρέψει)».

¹⁷ Cfr. Hom., *Il.* vi. 179-182.

¹⁸ Cfr. Hom., *Od.* xii. 85ss.

¹⁹ Cfr. Hes., *Th.* 311-312.

²⁰ Il riferimento è a Ippocentauri, Gorgoni e Pegasi in *Phaedr.* 229d.

²¹ Esiodo offre il ritratto di un mostro simile in Tifeo o Tifone, cfr. *Th.* 823 ss.

In ultima analisi, alla fine di un tale ragionamento, secondo il Socrate di Platone, «Sotto ogni punto di vista [...] chi encomia la giustizia dice il vero, chi encomia l'ingiustizia sostiene il falso»²².

3. *Il mostro nell'anima: strategie comunicative di rappresentazione del sé interiore*

Nella riflessione platonica, commettere ingiustizia equivale dunque a pascere (εὐωχέω) la bestia polimorfa, rinforzandola, e contribuisce invece ad affamare e indebolire l'uomo interiore (ossia, l'uomo razionale), mentre la giustizia rende più forte l'uomo interiore nell'uomo composito mettendolo in condizione di prendersi cura (ἐπιμελέομαι) dell'essere policefalo facendo della natura leonina un valido alleato (σύμμαχον). Attraverso il ricorso a delle "immagini" o figure mitologiche evidentemente ben radicate nell'immaginario collettivo, Platone plasma dunque letteralmente "nel discorso" la propria idea di anima, che è cosa impalpabile e difficile a definirsi, ma che pure manifesta come qualità essenziale della propria natura "composita" un carattere ibrido in grado di dare un senso e una forma "comprensibile" alla natura composita dell'essere umano. E quando il filosofo ateniese afferma che bisogna aver cura della creatura polimorfa e policefala che è parte integrante dell'umana natura dimostra di conoscere bene – piegandole alle proprie intenzioni teoretiche – le strategie identitarie sottese ai dispositivi mitopoietici attraverso cui l'uomo greco pensa e costruisce se stesso in rapporto a un'Alterità radicale dialetticamente fondante, ovvero, in termini più generali, i dispositivi mediante i quali le civiltà cosiddette occidentali hanno dialetticamente fondato la propria identità attraverso la presenza funzionale, nelle loro rispettive tradizioni, di esseri mostruosi e dal carattere ibrido, variamente intesi. Tali esseri assumono una particolare efficacia discorsiva in quanto traducono, nella forma tangibile – o quanto meno definibile, in quanto pensabile – di un'entità reale, qualcosa di assolutamente impalpabile, astratto, indecifrabile in quanto non classificabile (*i.e.*, l'anima).

Nell'universo pittorico della *Repubblica*, Platone riutilizza un repertorio figurativo derivato dalla più antica tradizione orale greca di matrice rapsodica, ri-funzionalizzandolo in modo perfettamente calcolato. A tal fine, il filosofo ateniese adatta, riconfigurandole secondo le proprie finalità discorsive, immagini fortemente significative, come quelle della mostruosa stirpe di Echidna – Chimaira, Kerberos, Skylla –, in grado di trasmettere contenuti di senso tradizionalmente associati all'idea di un'umanità profondamente influenzata, fin dai tempi primordiali della formazione mitica del mondo, dalla presenza di esseri prodigiosi e paradossali. Gli stessi esseri possono anche essere visti come efficaci incarnazioni di paure ataviche, derivanti dalla minaccia del caos originario e dell'ignoto, o, in una parola, del «baratro

²² Plato, *Resp.* 588c-589d. Per la traduzione si rimanda a M. Vegetti, in Platone, *Repubblica*, cit., pp. 1077-1081.

profondo» in cui – secondo l'anatomia del cosmo esiodeo (*Th.* 740: Χόσμα μέγα) – tali esseri sono relegati.

Tuttavia, il *mega chasma* di memoria esiodea è anche il luogo in cui l'*archaios theologos* precursore dei primi filosofi, come lo definiva Aristotele (cfr. *Metaph.* I, 3, 6 [983 b, 28] ecc.), individua quei principi che la successiva speculazione filosofica ionica riconoscerà come *archai* o *semina rerum*, cause prime e ultime di tutte le cose. Questa affermazione assume particolare rilievo ai fini del discorso platonico se prendiamo in considerazione la stretta relazione esistente tra le entità polimorfiche del tempo di fondazione e la dimensione oscura, in quanto caotica, disordinata, a-cosmica e pre-attuale, alle origini del cosmo, in cui si potrebbe individuare – passando dal piano cosmologico a quello ontologico – la componente costitutiva irrazionale della natura umana. Come già sottolineava Jean-Pierre Vernant nei suoi *Studi di psicologia storica*: «Coeve del tempo originario, le realtà primordiali (quali Gaia e Ouranos) rimangono il fondamento indiscusso del mondo attuale e continuano a vivere e ad agitarsi al di là della terra, nella notte del mondo infernale»²³. La risalita lungo il tempo, l'allontanamento dal presente, alla riscoperta di un originario o iniziale nucleo costitutivo, conducono inevitabilmente ad altri livelli, ad altre regioni del cosmo e, di conseguenza, ad altre "regioni" dell'essere: se «il passato è parte integrante del cosmo», per citare ancora Vernant, allora «esplorarlo significa scoprire ciò che si dissimula nelle profondità dell'essere»²⁴.

A una tale osservazione si potrebbe aggiungere una seconda riflessione, dettata dalle suggestioni scaturite da *L'albero filosofico* di Carl Gustav Jung, che vedeva nella capacità di riempire la mente cosciente con concezioni ideali una caratteristica della teosofia occidentale, ma che pure evidenziava come alla teosofia occidentale mancasse il confronto con l'ombra e il mondo delle tenebre, un confronto imprescindibile nel percorso di conoscenza (o presa di coscienza), considerato che non si diventa illuminati immaginando figure di luce ma «rendendo consapevole l'oscurità»²⁵.

Per quanto riguarda la riflessione di Platone sulle tre componenti dell'anima, se rendiamo l'idea dell'ingiustizia almeno parzialmente coincidente con quella dell'oscurità, potremmo affermare che non si diventa un uomo giusto (un uomo "vero", un *Mensch*) immaginando figure di giustizia (δικαιοσύνη), ma "rendendo consapevole l'ingiustizia". In questa prospettiva, l'idea di ingiustizia (ἀδικία) – intesa come devianza morale derivante dalla supremazia della parte inferiore dell'anima, quella appetitivo-concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) – è perfettamente incarnata dall'immagine della

²³ J.-P. Vernant, *Mito e Pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (ed. or. 1965), Einaudi, Torino 1978², p. 100.

²⁴ *Ibi*, p. 101.

²⁵ C.G. Jung, *L'albero Filosofico* (ed. or. 1954 [1945]), in Id., *Studi sull'alchimia – Opere di C.G. Jung*, vol. 13, Bollati - Boringhieri, Torino 1988, pp. 277-367, in particolare pp. 301 ss. Sulla scorta della psicoanalisi, Jung riconosce che ogni pensiero poggia su immagini generali, gli archetipi, intese come «schemi o potenzialità funzionali» che «plasmano inconsciamente il pensiero» (C.G. Jung, *Tipi psicologici* [ed. or. 1921], Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 310 ss.).

creatura spaventosa e terribile, in arrivo dall'abisso oscuro all'origine della formazione del cosmo, che è parte della nostra anima e minaccia dall'interno il nostro senso innato di giustizia morale.

4. *L'immagine di conoscenza "plasmata nel discorso"* (Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ)

Nel discorso platonico verità e giustizia coincidono: partendo dall'assunto di base che chi persegue la giustizia è nel vero, mentre chi encomia l'ingiustizia afferma il falso, il filosofo ateniese condensa in una la duplice riflessione su un doppio ordine categoriale di idee-valori, filosofico e morale. Nel progetto pedagogico sotteso all'intenzione discorsiva del filosofo, la "lezione" epistemologica finalizzata alla conoscenza-comprensione dei concetti di verità e giustizia è affidata alla rappresentazione plastica dell'«immagine» (εἰκόν) dell'anima, composta di tre «forme o aspetti» (ιδέα) dette anche «essenze» (τρία ὄντα: oggetti non percepibili ai sensi)²⁶ – l'essere polimorfo e policefalo, il leone e l'uomo interiore – riunite insieme in modo da comporre una medesima «natura» (φύσις), racchiusa (avviluppata) esternamente in un'unica «immagine» (ἐν εἰκόν), che è quella dell'uomo esteriore. La propensione verso l'una o l'altra categoria morale (giusto o ingiusto), e dunque filosofica (vero o falso), equivale ad assumere l'uno o l'altro atteggiamento, rivolti ad «addomesticare» o a «pascere» l'essere multiforme, di modo che quest'ultimo conviva docilmente con l'uomo interiore o prenda il sopravvento su di esso. È necessario dunque che l'uomo esteriore mantenga la sua natura tripartita, composta di tre forme o aspetti, laddove la questione investe piuttosto il rapporto corretto che andrà stabilito tra queste tre forme: l'insegnamento platonico consiste dunque nel delineare quale sia il corretto rapporto che deve intercorrere tra i tre aspetti immateriali (ιδέα, ὄντα) che intervengono a comporre l'immagine dell'uomo. In tal senso, l'immagine dell'anima offerta da Platone travalica i limiti semantici della definizione aristotelica di *icona* (o «similitudine»)²⁷ per farsi vera e propria immagine noetica (εἶδος: letteralmente, «forma, aspetto»), rinviando direttamente alla teoria della *noesis* che è concetto operativo chiave della gnoseologia platonica²⁸. "Plasmare" l'immagine intesa nei termini di una immagine noetica vuol

²⁶ Il riferimento a realtà non percepibili ai sensi chiama direttamente in causa l'idea di una vera e propria rappresentazione mentale (ιδέα, dal tema di ἰδεῖν, «vedere con gli occhi della mente»), laddove la radice tematica -ἰδ-, che pure dà luogo alla forma aoristica εἶδον («comprendo») oltre che alla forma perfettiva con senso presente οἶδα («so, conosco») del verbo ὁράω («vedo»), arriva a coinvolgere un più ampio spettro semantico, connesso al tema della "visione" come conoscenza e comprensione.

²⁷ Nel terzo libro della *Retorica* Aristotele ascrive alla categoria delle *eikones* una serie di esempi tratti anch'essi dalla *Repubblica* (469d, 488a, 601b) e di tipo non molto diverso da quello preso in esame, specificando che le «similitudini» sono «metafore che necessitano di spiegazione (λόγος)» (*Reth.*, 1407a 15-16). Forse, però, non è un caso che l'immagine dell'anima descritta in *Resp.* 588c-e non sia annoverata tra gli esempi riportati da Aristotele.

²⁸ Il termine νόσις fa la sua comparsa nel v secolo a.C. con l'opera di Diogene di Apollonia,

dire allora plasmare la conoscenza che è comprensione dell'oggetto: in questo senso l'operazione di rappresentazione dell'anima determina la comprensione dell'oggetto da parte di chi fruisce dell'immagine dell'oggetto stesso²⁹. Ma affinché l'immagine sia fruibile, e perciò comprensibile, trattandosi di un'idea religiosa, il filosofo ateniese deve necessariamente fare ricorso al repertorio mitico cementato nella tradizione.

Una tale riflessione innesca giocoforza un ulteriore problema di analisi, relativo alla rappresentabilità o meno delle idee religiose e, qualora queste fossero rappresentabili, alla possibile trasmissibilità delle stesse. Partendo dunque da un "pretesto" narrativo che trova esso stesso il proprio riferimento immediato nella realtà religiosa del suo tempo ("scendere" al Pireo per assistere alle celebrazioni festive in onore della nuova divinità straniera importata in città)³⁰, chiamando in causa il problema della traducibilità culturale e della accettabilità degli dèi degli altri all'interno di una religiosità in trasformazione³¹, il filosofo ateniese affida a un tema chiave della mentalità religiosa antica, qual è l'ibridismo simbolico, il proprio intento di definire l'idea di anima individuale, evocando il ricordo di antiche figure ancestrali che il mito poneva alle origini del cosmo e facendone parte integrante dell'uomo: una volta trasferita dal piano cosmologico al piano ontologico, la minaccia incarnata dal caos primordiale diventa un problema "interno" all'uomo stesso e alla responsabilità individuale è affidato il compito di esorcizzarla attraverso la via della conoscenza intesa come "reminiscenza". L'idea religiosa sottesa a un tale processo di "interiorizzazione" deriva a Platone, in ultima analisi, dalla nuova riflessione sull'origine umana, ereditata dall'antropogonia orfica, che si poneva decisamente in contrasto con l'antica visione antropogonica di ascendenza esiodea³².

Nell'elaborazione formale della sua "immagine di conoscenza", Platone finalizza le strategie discorsive della *mimesis poietiké*³³ alla costruzione di un

per il quale il principio di tutte le cose era l'aria (*aer/ aither*) intesa come atto di pensiero (*noesis*) di un Dio onnisciente che dà così ordine e misura al cosmo (*fr.* 64 B3 Diels-Kranz). Distinta dal sapere discorsivo e matematico della *dianoia* e opposta alla *doxa*, la conoscenza noetica finisce per rappresentare in Platone il grado più alto della conoscenza che ha come oggetto le idee-valori raggiungibili per mezzo dell'anima (*Resp.* vi, 511d; vii, 534a).

²⁹ Fin dai primi dialoghi era chiaro a Platone che la risposta alla domanda «che cosa è?» doveva essere una definizione: la determinazione dell'essenza (*eidōs*) della cosa ricercata doveva avvenire cioè sulla base di un discorso (*logos*) che chiarisse gli aspetti essenziali (*ideai, ontā*) della cosa, all'interno della sua gnoseologia e della sua teoria dell'essere.

³⁰ L'introduzione del culto della «*daimona* tracia» (Phot., s.v. *Βενδοίς*) è ufficialmente attestata ad Atene intorno al 430/429 a.C. (*IG* I³ 136 e *IG* II² 1283).

³¹ Cfr. N. Spineto, *La religione come fattore di integrazione nel mondo greco*, in Id. (ed.), *La religione come fattore di integrazione. Modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 49-71, in particolare 61-63.

³² *Infra*.

³³ «La teoria aristotelica della tragedia sviluppata nella *Poetica* definisce esplicitamente la *mimesis poietiké* come una forma di sapere che ha valenze ontologiche, gnoseologiche ed etiche. Numerosi sono i passi di quest'opera che attestano il carattere filosofico e conoscitivo attribuito da Aristotele alla poesia. Esemplare rimane l'affermazione che "la poesia è cosa più nobile e più filosofica della storia, perché la poesia tratta piuttosto dell'universale, mentre la storia del particolare"» (G. Travaglini, *La metafora, l'analogia e le figure dei sensi*, cit., p. 121). Cfr. Arist., *Poet.* 1451b 5-8.

vero e proprio *meme*³⁴, cioè di un'unità culturale minima – riproducibile, trasmissibile, condivisibile –, che in virtù delle stesse logiche discorsive sottese alla propria elaborazione formale, diventa dispositivo semiotico a forte impatto semantico, all'interno del progetto auto-poietico³⁵ di fruizione di conoscenza connesso alla rappresentazione del concetto religioso di anima. In tal senso, l'immagine platonica si fa metafora creatrice oltreché portatrice di senso.

Nel suo pregnante discorso sull'anima, la giustizia e la verità, il filosofo ateniese della psiche fa dunque un uso strategico di un certo tipo di rappresentazioni che è chiaramente strumentale alla definizione di identità e alla produzione di senso in quanto evocativa, sul piano dell'immaginario collettivo, di specifiche associazioni mentali e di un insieme comune di credenze, comportamenti e valori condivisi. Un tale tipo di rappresentazione testimonia, inoltre, il potenziale mitopoietico di inglobare elementi contraddittori, dando forma a figure per così dire paradossali – fuori dal senso comune – forgiate secondo logiche che, con linguaggio mutuato dalle moderne scienze cognitive, potremmo definire contro-intuitive (improntate alla nozione di una *counterintuitive inference*) –, figure cioè morfologicamente ben definite e pure morfologicamente *sui generis* (non catalogabili sotto un unico genere o specie)³⁶. Una tale facoltà di “pensare” l'impensabile potrebbe essere dun-

³⁴ Il termine *meme* è conio linguistico moderno, derivato dal greco μίμημα («imitazione»), sul modello di *gene*. La teoria dei *meme* è stata formulata nell'ambito delle moderne scienze evoluzionistiche e cognitive dal biologo ed etologo britannico Clinton Richard Dawkins, autore del celebre *The Selfish Gene* (Oxford University Press, Oxford 1976), dove il *meme* è adottato per spiegare il modo in cui le informazioni culturali si diffondono.

³⁵ Per autopoiesi, da *autopoiesis*, si intende la capacità di un sistema complesso, per lo più vivente, di mantenere la propria unità e la propria organizzazione, attraverso le reciproche interazioni dei suoi componenti. In pratica un sistema autopoietico è un sistema che ridefinisce continuamente se stesso e si sostiene riproducendosi dall'interno. La teoria dell'autopoiesi, formulata da Humberto Maturana e Francisco Varela negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, è usualmente riconosciuta come uno dei capisaldi della tradizione teorica delle scienze della complessità. Cfr. H. Maturana - F. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel Publishing, Dordrecht 1980; Idd., *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago del Chile 1984.

³⁶ L'aspetto centrale della cognizione è la «rappresentazione mentale». Uno dei padri fondatori della scienza cognitiva della religione, Pascal Boyer, era interessato alla genesi e allo sviluppo mentale delle idee o concetti religiosi, alla riproducibilità di tali idee e alla loro trasmissibilità culturale attraverso processi di memorizzazione. In particolare, Boyer si preoccupava dei «vincoli cognitivi» che la selezione evolutiva impone ai tipi di rappresentazioni che sopravvivono e vengono trasmessi per via trans-generazionale: secondo Boyer, le rappresentazioni religiose sono limitate dagli assunti schematici di quattro domini cognitivi (detti anche «repertori»): ontologico, causale, episodico e sociale; il punto nodale della ricerca sta dunque nell'indagine sui modi in cui tali domini sono violati e/o i concetti trasferiti da un dominio a un altro, ma anche, e soprattutto, stimolati in modo predefinito nei concetti religiosi. I concetti che sopravvivono alla selezione attraverso le generazioni sono minimamente controintuitivi (*minimally counterintuitive concepts*, MCI), sono cioè concetti che disattendono le aspettative ontologiche della categoria alla quale appartengono, ma che pure, nella loro paradossale plausibilità, possiedono la facoltà di diventare memorabili. Cfr. P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley: University of California Press, Los Angeles - London 1994; P. Boyer - C. Ramble, *Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations*, in «Cognitive Science» 25 (2001), pp. 535-564; W.W. McCorkle Jr., *The Transmission of Historical Cognition*, in P. Pachis - D. Wiebe (eds.), *Chasing Down Religion. In the Sights of History and the Cognitive Sciences: Essays in Honor of Luther H. Martin*, Barbounakis Publications, Thessaloniki 2010, pp. 266-283, in particolare 279-

que interpretata come una modalità caratteristica di funzionamento cognitivo che lascerà le sue tracce nell'elaborazione di un certo tipo di rappresentazioni collettive, a loro volta testimoni di quel «lavoro della cultura» – per citare la nota definizione dell'antropologo indiano Gananath Obeyesekere³⁷ – in cui si rispecchia l'agire di processi mentali tesi a fronteggiare l'ambivalenza suscitata da contenuti ansiogeni, come la paura della morte (la ricaduta nel baratro oscuro da cui proveniamo) o l'attraversamento di un limite, di un confine, percepito come ostacolo, come prova da superare. In questa prospettiva, prendersi cura della bestia multiforme e policefala che è parte della nostra anima significa affrontare la minaccia della perversione morale derivante dalla supremazia dell'anima concupiscibile sull'anima razionale e superare la paura di guardare nell'abisso che è parte integrante del Sé interiore – senza ricadere nel caos primordiale.

5. *Il ruolo euristico e pragmatico dei sistemi di significazione mitici*

In definitiva, nell'economia simbolica del suo discorso, Platone rivitalizza il patrimonio mitico fortemente radicato nell'immaginario collettivo, rinegoziando il nucleo di conoscenza affidato al ricordo del repertorio aedico tradizionale. In questo modo, il filosofo ateniese getta nuova luce (etica ed epistemologica) sul ruolo euristico e pragmatico dei sistemi di significazione mitici nella mentalità e nell'esperienza religiosa greca, sfruttando il valore epistemico della tradizione all'interno di un sistema culturale che ha nel mito, inteso come sistema dinamico di simboli³⁸, in quanto rappresentazione socialmente costruita, culturalmente condivisa, discorsivamente trasmessa, un elemento cardine³⁹. Nel fare ciò, Platone sembra essere stato ben consapevole del fatto che i miti sono parabole o allegorie con una serie di possibili significati fruibili. Il lettore o l'ascoltatore, interpretando la stringa di parole come discorso coerente (locuzioni o significanti), darà significato alle parole e sperimenterà un certo effetto, noto come effetto di perlocuzione nella "teoria dell'atto linguistico"⁴⁰. Un esempio eloquente di tale effetto perlocutorio è fornito dalla stessa "pittura filosofica" dell'anima attraverso cui Platone

280: «From the empirical evidence in the cognitive sciences, especially experimental research, we might deduce that is natural for humans to reproduce counterintuitive representations naturally. This feature appears to be pan-human and across cultures spanning historical and pre-historical time».

³⁷ G. Obeyesekere, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, University of California Press, Chicago 1990, p. 57.

³⁸ Cfr. G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale* (ed. or. 1963), Edizioni Dedalo, Bari 2009, p. 64: «Intenderò il mito come sistema dinamico di simboli, archetipi e schemi che [...] tende a comporsi in narrazione. Il mito è già un abbozzo di razionalizzazione poiché utilizza il filo del discorso, nel quale i simboli si risolvono in parole e gli archetipi in idee. Il mito rende esplicito uno schema o un gruppo di schemi. Come l'archetipo istituiva l'idea e il simbolo generava il nome, si può dire che il mito promuove la dottrina religiosa, il sistema filosofico o [...] la narrazione storica e leggendaria».

³⁹ Cfr. R. Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris 1957.

⁴⁰ J.L. Austin, *How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962.

plasma nel discorso una vera e propria “immagine di conoscenza”, vale a dire un’immagine noetica, fornendo una suggestiva testimonianza dell’opera epistemica della tradizione in un sistema di comunicazione altamente significativa come la religione, dove credere, teologizzare e immaginare acquisiscono un forte impatto performativo nella misura in cui sono essi stessi atti del discorso, dell’interpretazione, eseguiti da un “attore” – nel nostro caso, il filosofo – in un contesto narrativo⁴¹.

Partendo dunque dall’assunto di base che le tradizioni religiose siano strumenti di comunicazione profondamente simbolici ed efficaci, che hanno sviluppato nel tempo un sofisticato “linguaggio” per comunicare idee, valori e norme socialmente costruite e culturalmente orientate, si riscopre nella “retorica costitutiva”⁴² dell’ibrido, che è parte “essenziale” dell’anima individuale (principio intrinseco della sua acosmia strutturale), l’intento filosofico di creare un’identità collettiva per un pubblico scelto, attraverso modi e forme di rappresentazione concettuale inerenti alla cultura data⁴³, dando un senso non solo all’individuo ma all’intera esistenza umana. Compresa come forma di rappresentazione *concentrata*, caratterizzata dalla compresenza attuale di più significati e perciò investita di una portata fortemente evocatoria, l’immagine ripresa dalla *Repubblica* si pone finalmente come simbolo “di condensazione”⁴⁴, una metafora con funzione conoscitiva nel senso più genuinamente aristotelico, mediante la quale, negoziando e risemantizzando forme e figure della tradizione rapsodica, Platone ci restituisce l’elaborazione forse più compiuta e compiutamente significativa della dicotomia congenita del genere umano, diviso tra, o composto da, una natura divina e una natura titanica (pre-cosmica e pre-attuale)⁴⁵. In tal modo il filosofo dell’anima riprende e rielabora, in un discorso teoretico programmaticamen-

⁴¹ Cfr. W.E. Paden, *New Patterns for Comparative Religion*, Bloomsbury, New York 2016, p. 231.

⁴² Per «retorica costitutiva» si intende «l’arte di costituire caratteri, comunità e cultura attraverso il linguaggio» (J. Boyd White, *Heracles’ Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*, University of Wisconsin Press, Madison 1985, p. 37), in riferimento alla «capacità del linguaggio o dei simboli di creare un’identità collettiva per un pubblico soprattutto attraverso simboli, letteratura e narrative di condensazione» (T.O. Sloane, s.v. “Constitutive Rhetoric”, in *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 616-619, in particolare 616).

⁴³ D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Éditions Hermann, Paris 1974; cfr. Id., *La contagion des idées. Théories naturalistes de la culture*, Éditions Odile Jacob, Paris 1996; *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*, Oxford University Press, New York - Oxford 2000.

⁴⁴ Rispetto ai simboli meramente referenziali, che rappresentano modi convenienti e convenzionali per riferirsi a elementi oggettivi insiti nelle cose stesse, i simboli di condensazione concentrano su di sé una molteplicità di significati emotivi, derivanti dalla *concentrazione*, in una sola immagine, dei tratti attuali desunti da due o più entità diverse. La condensazione è dunque il risultato di un lavoro di sintesi in virtù del quale si riesce a rendere simultaneamente operanti una molteplicità di prospettive differenti: ne scaturisce un coacervo visivo e concettuale che riorganizza e ristrutturata la nostra visione e la nostra idea di ciò a cui viene applicato. A ciò doveva fare riferimento Aristotele quando assegnava alla metafora, in quanto espressione più genuina del lavoro di condensazione, una funzione conoscitiva. *Supra*, nel testo.

⁴⁵ Si ricordi, per inciso, che le forme ibride e mostruose che popolano il cosmo esideo sono situate nel tempo mitico della generazione dei Titani, di cui condividono la stessa dimensione, o natura, pre-cosmica e pre-attuale, tanto a livello cosmologico che a livello ontologico.

te poiëtico e paideutico, un tema chiave della ontologia dualistica di quel “sistema orfico” che, accanto a una serie di altri culti e sistemi religiosi a carattere misterico, orgiastico o terapeutico, di provenienza orientale, è indice sociale dei mutamenti di sensibilità religiosa in atto nel periodo di *krisis* dei valori politico-ideologici della *polis* tra la fine del v e il iv secolo a.C.⁴⁶ Secondo la dottrina orfica – verso la quale il filosofo “della svolta” mostra in più di un’occasione particolare apprezzamento, encomiandone altrove lo stile di vita “puro”, l’*orphikos bios*⁴⁷ – l’umanità sarebbe nata dalle ceneri dei Titani polverizzati dal fulmine di Zeus come punizione per aver fatto a pezzi e divorato Dioniso, a cui era stata affidata la signoria del mondo⁴⁸. La stessa ontologia dualistica è, non a caso, alla base della costruzione teorica del *soma-sema* platonico secondo la quale, per espiare la colpa delle origini, l’anima è rinchiusa nel corpo-prigione, che perciò ne diviene anche custodia, oltre che “segno” significante: gli uomini del tempo attuale devono scontare la pena per il deicidio commesso nel tempo mitico e, tuttavia, essi conservano in sé un principio intrinseco del bene, un frammento del divino Dioniso, fagocitato al tempo dei Titani:

«Dicono alcuni che il corpo è tomba (σῆμά) dell’anima, quasi che ella vi sia sepolta durante la vita presente; e ancora, per il fatto che con esso l’anima significa ciò che intende esprimere (καὶ διότι αὐτὸ τοῦτω σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἢ ψυχῆ), anche per questo è stato detto giustamente segno (σῆμά). Però mi sembra assai più probabile

⁴⁶ Cfr. J.N. Bremmer, *Greek Religion* (“Greece & Rome. New Surveys in the Classics”, 24), Oxford University Press for the Classical Association, Oxford 1994, pp. 84-97, specialmente 94: «At the end of the Classical period Greek religion showed all the signs of a religion in transition. Although ritual had not essentially changed, ideas about the gods certainly did, and the emphasis on public cult was shifting to private religious practices. Yet the traditional structure was still fairly strong and would only slowly be transformed by new elements, such as ruler-cult, growing social stratification and continuing philosophical criticism».

⁴⁷ Plato, *Leg.* vi, 782c. Il cosiddetto «stile di vita orfico» era improntato a una serie di regole inderogabili, tra cui l’astensione dal cibo carneo connessa all’idea di negazione della realtà sacrificale su cui si fondava il “patto sociale”, cfr. M. Detienne - J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca* (ed. or. 1979), Bollati Boringhieri, Torino 1982, p. 56: «Negli orfici, la condanna radicale del sacrificio, assimilato all’uccisione sacrilega commessa in origine dai Titani, implica un modo del tutto diverso di concepire lo *status* dell’uomo e, nello stesso tempo, il rifiuto della religione ufficiale. [...] Fatti della stessa materia bruciata degli esseri da cui sono nati, gli umani portano, in virtù della loro eredità titanica, il peso della colpa criminale che ha segnato la loro origine e che li ha destinati a una vita di espiazione. Ma essi partecipano anche di Dioniso, di cui i loro antenati hanno assimilato la carne divorandone una parte. [...] Accettando di sacrificare agli dèi un animale alla maniera di Prometeo, come vuole il culto ufficiale, gli uomini non fanno altro che ripetere, all’infinito, la colpa dei Titani. Rifiutando invece questa pratica, vietandosi di versare sangue animale, evitando l’alimentazione carnea per consacrarsi a una vita purificata dall’ascesi, e nello stesso tempo estranea alle norme sociali e religiose della città, gli uomini si spoglierebbero di tutto ciò che la loro natura comporta di titanico e reintegrerebbero in Dioniso quella parte di loro stessi che è divina».

⁴⁸ Nonn., *Dion.* vi, 165-172. Cfr. J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica* (ed. or. 1990), Donzelli, Roma 2009, pp. 49-50: «Nel racconto del suo smembramento da parte di Titani che lo divorano, della sua ricostruzione a partire dal cuore conservato intatto, [...] della nascita, a partire dalle loro ceneri, della razza umana [...] lo stesso Dioniso assume nella sua persona di dio, il doppio ciclo di dispersione e di riunificazione, nel corso di una “passione” che impegna direttamente la vita degli uomini perché fonda miticamente l’infelicità della condizione umana al tempo stesso in cui apre ai mortali, la prospettiva della salvezza».

che questo nome lo abbiano posto i seguaci di Orfeo; come a dire che l'anima paghi la pena delle colpe che deve pagare, e perciò abbia intorno a sé, affinché si preservi (ἵνα σφύζηται), questa cintura corporea a immagine di una prigione (δεσμοτηρίου εἰκόνα); e così il corpo (τὸ σῶμα), come il nome stesso significa, è custodia dell'anima finché essa non abbia espiato compiutamente ciò che deve espiare, e non c'è bisogno di cambiare neppure una lettera»⁴⁹.

Nella logica discorsiva che è alla base del terreno mitico e dell'impostazione narrativa del testo platonico si realizza, dunque, quella forma di auto-posizionamento comune⁵⁰ di cui la religione stessa, in quanto sistema di comunicazione altamente efficace⁵¹, è considerata strumento, riconoscendo alle tradizioni religiose la peculiare capacità di collocare o "posizionare" individui e gruppi umani nel tempo e nello spazio che è di fondamentale importanza per gli studi religiosi⁵². In tal senso il filosofo ateniese offre, a nostro avviso, uno degli esempi più pregnanti dell'uso della lingua, o del linguaggio, come "azione simbolica"⁵³, azione tanto più efficacemente perlocutoria in quanto capace di incidere sugli stati di coscienza e i meccanismi di identificazione comune dell'uditorio⁵⁴, che è in definitiva il pubblico dei drammi filosofici creati da Platone e dei dipinti epistemologici modellati nel suo discorso, attivando processi di conoscenza affidati al valore epistemico di immagini dal potenziale comunicativo altamente performante.

Una tale modalità di procedere deriva, in ultima analisi, dalla propensione a riconoscere nei miti come nelle storie sacre, negli archetipi collettivi come nelle metafore individuali, il linguaggio costitutivo di un livello di realtà "consapevole di essere consapevole", all'interno di un programma organico di comunicazione di idee complesse (filosofiche, religiose, morali), che trova un ideale *continuum* al dettato platonico, pensando soprattutto a molti passaggi della *Repubblica*, già nell'opera di Aristofane. Un esempio significativo in tal senso è offerto dal passo delle *Nuvole* (vv. 346-347) in cui Socrate, rivolgendosi a Strepsiade, osserva: «Guardando in alto, non hai mai visto una nuvola simile a un centauro, oppure a una pantera, a un lupo,

⁴⁹ Plato, *Crat.* 400c.

⁵⁰ L'auto-posizionamento, *self-positioning*, è un processo di auto-riflessione personale. Si basa sulla psicologia dello sviluppo delle competenze sociali ed emotive.

⁵¹ Per la definizione di religione come «evento comunicativo», *kommunikative Geschehen*, nell'ambito della teoria sociologica, vedi N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. A. Kieserling, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 40-42; cfr. K. von Stuckrad, *Discursive study of religion: from states of the mind to communication and action*, in «Method and Theory in the Study of Religion» 15 (2003), pp. 255-271, in particolare 263.

⁵² N. Luhmann, *Religion als Kommunikation*, in H. Tyrell et al. (eds.), *Religion als Kommunikation*, Ergon Verlag, Würzburg 1998, pp. 135-145, in particolare 136-137; cfr. K. von Stuckrad, *Religion as Communication: Do We Need a New Paradigm?*, Paper presented at the Annual Meeting of the AAR – American Academy of Religion, Atlanta, usa, November 2003.

⁵³ K. Burke, *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method*, University of California Press, Berkeley 1966.

⁵⁴ L'identificazione collettiva dell'uditorio è possibile solo quando il pubblico possiede già gli strumenti culturali adatti a comprendere e relazionarsi col metodo e col contenuto. Ogni membro dell'uditorio può partecipare all'identità condivisa in forza delle comuni risorse simboliche di cui dispone.

a un toro?» (ἦδη ποτ' ἀναβλέψας εἶδες νεφέλην κενταύρω ὁμοίαν, ἢ παρδάλει ἢ λύκῳ ἢ ταύρῳ), cogliendo da questa osservazione lo spunto per riflettere, nelle forme icastiche della commedia, sull'indole e l'inclinazione (φύσις) degli uomini, dove l'espressione delle idee dell'autore è ancora una volta affidata alle forme plastiche dei simboli di condensazione⁵⁵. Il *comparandum* con la commedia evidenzia, una volta di più, la propensione discorsiva all'uso della metafora come strumento retorico funzionale a veicolare messaggi teoreticamente impegnativi, affidando al linguaggio “del divenire” e “della scoperta”⁵⁶ il medesimo programma di educazione dei cittadini ateniesi, rispetto al quale registro comico e registro drammatico concorrono, in definitiva, al conseguimento di un medesimo scopo: forgiare identità, modellare cultura, in-formare la *polis* attraverso immagini di realtà in mutamento, in grado di «diventare qualsiasi cosa vogliamo»⁵⁷.

ABSTRACT

In un passo del IX libro della Repubblica (588c), dovendo semplificare la differenza sostanziale esistente tra l'uomo giusto e l'ingiusto, Platone – per bocca di Socrate – fa cenno a quell'«immagine dell'anima» plasmata nel discorso «simile a una di quelle forme naturali che il mito ci tramanda esser nate nell'antichità – come Chimaira, Skylla, Kerberos e parecchie altre (Ippocentauri, Gorgoni e Pegasi, cfr. Phaedr. 229d) che a quanto si racconta costituivano un'unità composta da molte forme/sembianze diverse. Attraverso il ricorso a delle “immagini” o figure mitologiche evidentemente ben radicate nell'immaginario collettivo, Platone plasma letteralmente “nel discorso” la propria idea di anima, che è qualcosa di impalpabile e difficile a definirsi, ma che pure manifesta, come qualità essenziale della propria natura “composita”, un carattere ibrido in grado di dare un senso e una forma “comprensibile” alla natura composita dell'essere umano. E quando il filosofo ateniese afferma che bisogna aver cura (epimeléomai) dell'animale polimorfo e policefalo che è parte integrante dell'umana natura dimostra di

⁵⁵ Aristoph., *Nub.* 346-355. La commedia, portata sulla scena in occasione delle Grandi Dionisie del 423 a.C., conobbe una seconda stesura intorno al 421-418 a.C., una trentina d'anni prima dell'elaborazione scritta della *Repubblica*.

⁵⁶ Ciò che conduce alla scoperta è la capacità di scegliere i fatti osservati, selezionando tra la moltitudine dei dati disponibili quelli che appaiono più significativi o migliori sotto il profilo «qualitativo», valutando un numero enorme di possibili soluzioni e lasciando filtrare nel dominio della coscienza e «agire» soltanto quelle interessanti. A consentire di venire a capo di questa complessa trama di valutazioni e scelte è un vero e proprio senso estetico atto a *condensare* in un volume ridotto molte esperienze e molto pensiero: «Un risultato nuovo ha valore, se ne ha, nel caso in cui, stabilendo un legame tra elementi noti da tempo ma fino ad allora sparsi e in apparenza estranei gli uni agli altri, mette ordine, immediatamente, là dove sembrava regnare il disordine [...] Inventare consiste proprio nel non costruire le combinazioni inutili e nel costruire unicamente quelle utili, che sono un'esigua minoranza. Inventare è discernere, è scegliere [...] fra tutte le combinazioni che si potranno scegliere, le più feconde saranno quelle formate da elementi tratti da settori molto distanti» (J.H. Poincaré, *Scienza e metodo* [ed. or. 1908], Einaudi, Torino 1997, p. 12).

⁵⁷ Aristoph., *Nub.* 349: γίγνονται πάνθ' ὅ τι βούλονται.

conoscere bene (piegandole alle proprie intenzioni teoretiche) le strategie identitarie attraverso cui l'uomo greco pensa e costruisce sé stesso in rapporto a un'alterità radicale dialetticamente fondante.

In a passage from the IX book of the Republic (588c), having to simplify the substantial difference existing between the righteous man and the unrighteous one, Plato – through Socrates' speech – refers to that “image of the soul”, shaped in the speech, “similar to one of those natural forms that myth has handed down to us were born in antiquity from many different shapes or appearances – such as Chimaira, Skylla, Kerberos and several others” (Hippocentauroi, Gorgones and Pegasi, see Phaedr. 229d).

By means of “imagery” or mythological figures evidently well rooted in the collective imagination, Plato literally shapes “in the speech” his own idea of the soul, which is something impalpable and difficult to define, but which also manifests, as an essential quality of its “composite” nature, a hybrid character capable of giving a meaning and an “understandable” form to the composite nature of the human being. Thus, when the Athenian philosopher affirms that one must take medium care (epimeléomai) of the polymorphic and police-animal which is an integral part of human nature, he demonstrates that he knows well (by bending them to his theoretical intentions) the identity strategies through which Greek man thinks and builds himself in relation to a dialectically founding radical Otherness.

KEYWORDS

Platone, discorso su verità e giustizia, teoria dell'anima, ibridismo simbolico, metafore conoscitive, vita in azione

Plato, discourse on truth and righteousness, soul theory, symbolic hybridism, cognitive metaphors, life on action