

# Medici politici al governo. L'uso terapeutico del discorso nella politica di Platone

BARBARA BOTTER

## §1. Introduzione

**L'**INTERESSE CHE PLATONE nutre per la medicina non è oggetto di recente attenzione da parte degli esegeti né si tratta di una nota sorprendente nella dottrina filosofica del pensatore ateniese<sup>1</sup>. Platone utilizza la relazione fra medicina e politica nelle *Leggi* (libri IV e IX), nel *Fedro* (211a sg.), nel *Gorgia* (464b; 500e–501a; 521e), nella *Repubblica* e nel *Timeo*, e alcuni accenni appaiono ancora nel *Carmide*, nel *Filebo*, nel *Fedone*, nell'*Ippia Minore*, nello *Ione* e nel *Liside* (*Charm.* 156d sg.; *Phileb.* 55d sg.; *Phaedo* 96b sg.; *Ippia Min.* 375b; *Ion.* 538b–c; *Lis.* 209d–210c). In ciascuno dei dialoghi citati il parallelo fra le due arti soddisfa esigenze differenti; ora esso illumina la differenza fra il dispotismo del tiranno e la reggenza del buon governante, ora si presta ad illustrare il procedimento dialettico proprio della retorica attraverso la relazione con i *pharmaka*<sup>2</sup>. In altro contesto la medicina è invocata per chiarire la differenza fra le teorie scientifiche e le pratiche empiriche e, in generale, le due arti trovano

<sup>1</sup> Gli studi a questo rispetto sono numerosi. Citiamo solo alcuni: Cambiano G., *Platon et les rapports entre théorie et praxis dans la médecine hippocratique. Études platoniciennes.* 10, 2013; Ejik van der, Ph., “Os conceitos de saúde mental na medicina e na filosofia gregas dos séculos V e IV a.C.”. In Campolina Diniz Peixoto M., (org.), *A saúde dos antigos.* São Paulo: Loyola 2009, pp. 11–23; Garcia Soler M. J., “Nourriture et santé dans la médecine grecque Ancienne”. No original, “la alimentación y la salud en la Grecia antigua. *Vitarte.* Revista cuatrimestral de humanidades. 34, 2004, pp. 5–20; Gerbier L., *La politique et la médecine : una figure platonicienne et sa relecture averroïste. Asterion.* 1, 2003. Mise en ligne em avril 2005. Consulté 6 de avril 2018; Joubaud C., *Platon et La médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée.* Paris: L'Hermattan 1999 ; Jouanna J., *Politique et médecine.* In *Hippocratica.* Paris, CNRS 1980, pp. 299–319; Lombard J., *Platone e la medicina.* Forlì: Victrix 1999, 2016.

<sup>2</sup> Nella traslitterazione dei termini greci ci serviamo delle norme di traslitterazione fornite dalla rivista *Archai.* Novas Normas de transliteração. *Archai* n. 12, pp. 193–194.

un punto di armonia nell'oggetto di studio che nutre le rispettive attività, ossia l'essere umano e la sua educazione. Non dimentichiamo, infine, le pagine dedicate ad Ippocrate nel *Fedro*, le quali costituiscono uno dei passi più studiati e commentati. Si tratta, infatti, di un passo in cui Platone sembra eleggere la medicina a modello di metodologia filosofica (*Phaedr.* 270)<sup>3</sup>.

Nel presente articolo ci limiteremo ad analizzare l'uso terapeutico del discorso analogo alla retorica persuasiva messa in atto dal medico e descritta da Platone in due passi delle *Leggi*. La forte influenza che il discorso esercita sull'individuo è dovuta alla sua costituzione intrinseca che il filosofo ateniese, in un passo del *Fedro* (264c) paragona alla costituzione psicosomatica degli individui.

## §2. Medico e Politico: due identità difficili da distinguere

All'epoca di Platone, nei secoli V–IV a.C. le due figure oggetto del nostro studio non avevano assunto ancora un profilo distinto. I dialoghi *Politico* e *Sofista* sono prove evidenti della confusione dominante non solo fra il popolo ma anche in vari settori dell'*intelligence* ateniese sulla natura del politico autentico. La preoccupazione platonica di definire il politico e di distinguerlo dalle sue imitazioni più o meno subdole, dalle più nobili, come è il caso di Crono, dei pastori e degli altri responsabili per soddisfare le esigenze della vita umana, alle sue degenerazioni, come è il caso dei sofisti, è costante nel *Politico*. L'incertezza da cui prendono le mosse il *Sofista* e il *Politico* consiste nell'interrogarsi se le figure del filosofo, del sofista e del politico costituiscano ciascuna un *genos* genuino e indipendente rispetto agli altri due o se si tratti di tre nomi attribuiti ad un unico genere (cf. Ferro 2011, in particolare p. 37). Uno dei rischi costanti cui l'impresa del *Sofista* si espone è il fatto che la demarcazione fra la figura del filosofo e le figure dei suoi sospetti detrattori non è percepita all'epoca di Platone e spesso si rivela troppo labile e, pertanto, difficile da determinare.

La vicenda socratica e le incomprensioni da parte dei tradizionalisti (basti pensare alle *Nuvole* di Aristofane) costituiscono peraltro un precedente difficile da ignorare per ciò che concerne l'assimilazione [...] fra il filosofo e il sofista (Ferro, 2011, pp. 22–23).

Se è a partire dall'epoca di Platone che la figura del politico assume certa autonomia rispetto ad altre figure che animano la vita ateniese e si reputano

<sup>3</sup> Marino 2018; Lombard 2016.

adeguate ad assumere il governo della città, lo stesso dicasi del medico nel suo rispettivo ambito. I medici vengono con frequenza assimilati ai sacerdoti, ai maghi, agli incantatori e, in generale, ai filosofi pre-socratici (Lopez, 2004, p. 16; cf. Cambiano 1991). Come notano Desclos (2013) e Laks (2013, in particolare p. 67), i medici sono confusi con i sofisti, con i poeti, con gli indovini e con i filosofi e gli sforzi per acquisire una identità propria sono legati principalmente alla necessità di elevare l'arte medica ad una dignità scientifica.

*Technè* superiore, scienza della salute, filosofia del corpo, filosofia naturale, filosofia del tutto, nuovo settore della cultura e della vita intellettuale, la medicina è, nel IV secolo, tanto diversa quanto prestigiosa. Non si offre come una disciplina distinta, autonoma e stabilita (Lombard, 2016, pp. 24–25).

Neste esforço de definição epistemológica, os outros autores hipocráticos definem o que é a medicina em relação ao campo de objetos dos quais se ocupa e ao método que ela aplica na pesquisa e na prática (Marino, 2018, p. 351).

Il metodo diagnostico si perfeziona affiancando alla raccolta dei dati di esperienza “un égal souci de la raison” dando origine alla “*médecine rationnelle*” (Bourgey 1953, ripetutamente p. 193 e p. 191).

Il fine delle due arti, medicina e politica, è l'azione trasformatrice (poetica/poietica) che esercitano sull'uomo, messa in luce nel libro X della *Repubblica* (599c–d; cf. *Men.* 90c–92a), nelle *Leggi* (“[Medicina e politica] hanno in comune con la natura la stessa azione generatrice”, *Leges* 889d; cf. *Stat.* 305d), e nel *Teeteto* (166a–168c) in cui ancora una volta è evidenziata la capacità di trasformazione (*metabole, metableton*) che le due tecniche esercitano sugli individui. Il medico influisce sulla *hexis* fisica attraverso l'uso di *pharmaka* e sulla *doxa* attraverso il discorso persuasivo (*Leges* 720c); il politico agisce sulle *doxai* dei subordinati utilizzando con acribia i *logoi* e sulla *hexis* attraverso l'esercizio fisico che mantiene la resistenza e la tonicità del corpo (*R.* 404c)<sup>4</sup>.

Le affinità tra il modo di agire del medico e quello del politico non finiscono qui. La scienza politica è *epitattica* (*epitaktike*, *Stat.* 259d6–260c5) e in questa sua funzione è differente dalle scienze critiche, come per esempio la matematica e la dialettica. Infatti, queste ultime sono *gnoseos heneka* (*R.* 527a6–b11), mentre le scienze *epitattiche* sono *praxeos heneka* (Dixsaut, 2017, p. 332), perciò la politica è legata all'azione. A differenza della medicina, tuttavia, la quale realizza una

<sup>4</sup> Nelle pagine del *Teeteto* la *hexis* e le *doxai* sono due facce della stessa medaglia, al punto che qualsiasi alterazione una di esse soffra, la reciproca rifletterà la ripercussione (Marino 2018).

professione pratica in una relazione immediata con il paziente e si occupa di ciascun individuo nella sua singolarità (Mesquita, 1998, p. 74), il politico non agisce in modo diretto, ma guida i subordinati ad attivare le misure di cui egli stesso è il mandante. Per di più, non si occupa degli individui ma della collettività. “A função régia [...] não governa diretamente um rebanho de homens ou de cidadãos mas comanda o conjunto da prática na cidade, desde as ciências que ela regula até as práticas particulares” (Dixsaut, 2017, p. 338). Il politico non “nutre” (*throphein*) i membri della società (*Stat.* 275b1–4), bensì “si prende cura” (*therapeuein*, *Stat.* 275e3) di essi al fine di realizzare una condizione di salute collettiva.

Tutti i pastori hanno in comune con gli altri l’attività di allevare (*trephein*) ciascuno il proprio gregge, ma l’uomo politico no: eppure gli abbiamo attribuito questo nome, mentre dovevamo attribuirgliene uno diverso, che valesse in comune per tutti. [...] E come potrebbe non essere comune in qualche modo a tutti il termine “aver cura” (*therapeuein*, 275e3), senza che sia specificato come allevamento (*trophes*) o come qualche altra determinata attività (*meden tinos alles pragmateias*)? Anzi, se l’avessimo chiamata arte di assistere il gregge (*agelaiokomiken*), o di accudirlo (*therapeutiken*), o comunque di prendersene cura in generale (*epimeletiken*), avremmo potuto includere anche l’uomo politico insieme con gli altri, dal momento che il nostro discorso aveva il compito di determinare esattamente questo significato (*Stat.* 275d8–276a. Traduzione di C. Mazzarelli).

I termini utilizzati per determinare la prassi politica sono *komide*, *therapeia*, *epimeleia*, che rendiamo rispettivamente con “assistenza”, “dedicazione”, “cura” e fra essi il termine giudicato pertinente all’idea che lo Straniero si sforza di esprimere è *therapeutiken*, ossia la cura (*epimeleia*) dell’intera comunità (Loureiro 2011)<sup>5</sup>. La politica deve “curare” la città minacciata dal deterioramento a cui è soggetta la realtà fisica (*Stat.* 269d5–7) e proteggere la città e i cittadini:

Ma quello che ha autorità su tutte queste, e si prende cura di tutte le leggi e di tutti gli affari dello stato e che tesse insieme tutte le cose nel modo giusto, abbracciando la sua capacità con la denominazione di ciò che è comune a tutti i suoi aspetti, potremo, giustamente, come sembra, chiamarla “politica” (*Stat.* 305e2–6. Traduzione di R. Radice).

<sup>5</sup> Chiarisce questo punto Gerbier “La formule du nouvel espace lexical dans lequel on va rechercher l’homme politique pour le distinguer des autres offices de la cité est donc le suivant: le terme générique qui aurait été préférable est au croisement de l’*agelaiokomike techne* (art du soin des troupeaux) qui remplace *agelaiotrophike* (art du nourrissage des troupeaux), usité en 261e; de la *therapeutike techne* que la phrase précédente a semblé définir comme paradigmatique (ou *plus* paradigmatique que les autres); et de l’*epimeletike techne* qui reprend le même terme constant, *epimeleia*, dominant tout le passage” (2003, p. 4).

In assenza della divinità nella conduzione della società, la medicina e la politica sorgono come due arti essenziali per la cura e la sopravvivenza umana. Con la supervisione di Crono esse si rivelano superflue, dal momento che il dio si incarica di soddisfare tutte le necessità umane e la vita degli individui non è soggetta a penuria e a malattie. La situazione, però, si trasforma drasticamente quando Crono si ritrae. Analogamente, nella *Repubblica* la presenza della medicina è segno di una città priva di limiti, frutto di un governo moralmente irresponsabile. Ma l'apparire della medicina non è considerato da Platone il rimedio alla condizione malata in cui versa la città: uomini che sono morti in relazione ad una vita resa felice dalla pratica della virtù e dei valori sono curati da questa medicina esattamente nella loro patologia (*R.* 407b; cf. Casertano 2011).

Nel seguito presentiamo in maggior dettaglio la *therapeia* politica, il modo in cui essa si realizza nella città, in che misura condivide attributi propri della medicina e in che misura, invece, acquisisce caratteristiche proprie e distintive.

### §3. La *therapeia* dei cittadini: una assistenza olistica

L'accostamento fra l'attività del medico e quella del politico è rafforzata dal fatto che entrambe si prendono cura ad un tempo delle due dimensioni costituenti gli individui: l'aspetto fisico e la dimensione psicologica. Nel *Fedro* Socrate attribuisce ad Ippocrate l'indagine sulla "natura del tutto (τῆς τοῦ ὅλου φύσεως)" (*Phaedr.* 270c) e, nonostante il senso enigmatico assunto dal termine *holos*, fonte di controversie esegetiche fin dall'Antichità, gli esegeti hanno raggiunto il consenso sul fatto che l'obbiettivo del medico sia non solo la cura del fisico, ma l'attenzione al sinolo psicosomatico e la relazione fra l'uomo e la natura (Lopez 2004, in particolare vol. I, pp. 39–50)<sup>6</sup>. Nel libro III della *Repubblica* Platone manifesta la stessa attenzione e preoccupazione per la totalità delle dimensioni umane quando si tratta di riflettere sull'educazione dei guardiani promettenti filosofi (*R.* 410d). Significativo distacco viene dato alla musica (*R.* 401d–402d; 403d), la quale mostra la sua efficacia formativa prima ancora che il giovane abbia attinto l'età della ragione. Del resto, la musica abitua a riconoscere e ad amare le attività belle ispirando nell'anima del giovane le virtù della temperanza, del coraggio e della generosità (*R.* 410c). Grande importanza

<sup>6</sup> I significati ricorrenti del termine *holos* sono, secondo lo studio di Lopez, i seguenti: "a) natura o universo; b) ambiente; c) corpo; d) oggetto o problema in discussione; e) corpo–anima; f) "sistema di eventi" che comprende "tutta la natura" e "tutto il sapere" (Lopez, 2004, pp. 39–40).

viene attribuita, allo stesso tempo, alla ginnastica, alla quale il guardiano, in generale, quindi la parte scelta dei futuri politici, viene abituato fin dall'infanzia e che diverrà parte della sua vita da adulto (*R.* 404c).

Os efeitos positivos da música e ginástica veem-se principalmente na alma; mas para Platão isto significa apenas, dada a equivalência que estabelece entre o composto da alma e o homem na complexidade de suas funções, que o homem deve ser educado na sua totalidade, em todos os seus aspectos (Casertano, 2011, p. 51).

Facendo eco a Casertano, Monique Dixsaut difende che nella filosofia platonica anima e corpo sono essenzialmente uniti e distinti nella loro natura costituente. Essi sono legati l'uno all'altro sebbene questo "altro" non sia "uno tra gli altri" (Dixsaut, 2015, p. 57).

L'âme n'est donc pas pour Platon une substance séparée du corps, et si elle doit s'en séparer, sa separation est la conquête d'une pensée que le corps n'alourdit plus mais où elle est déjà présente. [...] Partout où il y a mouvement et vie il y a aussi âme et une sorte de pensée et il y a jusque dans le corps, une sagesse (Dixsaut, 2015, rispettivamente p. 57 e p. 58).

La "ghiandola pineale" nell'antropologia platonica è la nozione di movimento. Il corpo rimane in vita fino al momento in cui i rispettivi cicli dell'alimentazione e della respirazione completano il loro corso. Frias ritiene che il filosofo greco si ispirò alle dottrine mediche di Alcmeone di Crotona, secondo il quale gli uomini muoiono quando i movimenti ciclici non giungono a completarsi (Alcmeone di Crotona fr. 2 *apud* Frias, 1997, pp. 58–59). Diversamente dai cicli cosmologici, che si realizzano ininterrottamente senza soluzione di continuità, i movimenti fisiologici della respirazione e della nutrizione sono transitori (*T.* 79b–e e 80–81). Quando alla fase di espansione (*diachysis*) del sangue nelle vene non si sostituisce la fase di contrazione (*anachoresis*) il ciclo non si completa e sopraggiunge la morte (Mugler, 1958, pp. 42–50).

A sua volta, l'anima è, per definizione, movimento: "Qual è la definizione di ciò il cui nome è anima? Ne abbiamo un'altra oltre a quella detta or ora, ossia "quel movimento che è capace di muovere se stesso"? (*Leges* 896a). Essendo essenzialmente movimento, l'anima assimila il proprio moto ai movimenti del corpo e dei fenomeni esterni. Queste collisioni ripercuotono sulla sua costituzione matematico armonica<sup>7</sup>. Se ciò che fa intercessione fra anima e corpo

<sup>7</sup> Il ruolo del movimento interno o esterno al corpo, nel *Timeo*, è a tal punto rilevante da permettere a *Timeo* di affermare che è compito del medico classificare i tipi di movimento che gli permettano di

è la nozione di movimento, è evidente che non esiste movimento fisico che non influisca sulla *psiche* e che ogni perturbazione animica aumenta o fa defluire qualche umore corporeo.

Non stupisce, quindi, il fatto che tanto il governante, quando dotato della scienza politica, quanto il medico, quando competente, non perdano di vista nessuna delle due dimensioni costituenti l'essere umano. Le loro rispettive azioni trovano il punto di contatto sull'uso della parola, che condivide con il corpo e l'anima la medesima struttura costitutiva, come vedremo nel seguito, e può produrre una influenza sui movimenti psico fisici degli uomini<sup>8</sup>.

#### §4. L'essenza del discorso e la sua affinità con la costituzione psicofisica dell'uomo

Due sono le caratteristiche che il discorso condivide con la struttura fisica e la dimensione psichica: tutti e tre sono movimento e tutti costituiscono una totalità organica. Che l'anima sia movimento e che il corpo sia dotato di movimento è stato oggetto dell'item precedente. Resta però da chiarire in che senso il discorso profferito produce un movimento che interviene nei moti psicofisici di colui che ascolta. In vista di ciò soccorre il *Timeo* nel passo in cui il protagonista spiega il prodursi della sensazione dell'udito (67a7–c3). Timeo distingue il prodursi del suono (*phonen*) dal prodursi dell'udito (*akoen*). Il primo è risultato dello spostamento d'aria e si trasmette attraverso le vibrazioni veicolate dall'elemento sanguigno fino al cervello:

Il terzo nostro organo di senso da sottoporre ad analisi è l'udito, e bisogna dire per quali cause si verificano le impressioni che da esso dipendono. Poniamo, dunque, in generale, che il suono sia l'urto che si propaga attraverso le orecchie, per azione dell'aria, del cervello e del sangue, fino all'anima (*Tim.* 67a–b. Traduzione di F. Fronterotta).

Tuttavia il suono, in sé, non comporta ancora il fenomeno dell'audizione ed è in questa seconda fase che appare un dato sorprendente: “Che il movimento che da tale urto è determinato, a partire dalla testa e fin là dove si trova il fegato sia

armonizzare anima e corpo affinché la salute non venga turbata o venga riequilibrata, qualora perduta (*Tim.* 89a5–9). Cf. *R.* 400b e *Leges* 790d–791c. Si veda al proposito Casertano 1991, in particolare p. 50.

<sup>8</sup> L'efficacia del discorso è testimoniata dal *Gorgia*, in cui le tecniche sono ordinate in funzione della loro relazione con la parola (*Gorg.* 514d). In esordio al dialogo il sofista difende la superiorità della retorica politica sulla competenza medica quando si tratti di influenzare i cittadini ad eleggere il medico pubblico, dal momento che il fascino del discorso retorico soppianta la laconica sentenza del medico.

l'udito" (*Tim.* 67b–c). L'audizione si produce come un determinato movimento che dall'oratore passa attraverso l'udito fino all'anima e dalla testa arriva al fegato. Per quale ragione l'ascolto propriamente compiuto si realizza solo quando un movimento vibratorio attinge il fegato, ossia la regione sotto il diaframma, sede dell'anima desiderativa? Non da ultimo per il fatto che il discorso che voglia essere efficace deve attingere tutte le dimensioni dell'anima (cf. *Leges* 799e–800a). Esiste un altro brano nello stesso dialogo in cui il fegato è chiamato in causa, sebbene in esso non si faccia questione di spiegare come avviene la percezione uditiva. Nel passo 71a–d Timeo spiega lo stratagemma che l'anima razionale ha escogitato per mantenere sotto il suo controllo la dimensione dell'anima che più facilmente è soggetta a sfuggire al *metron* e ad abbandonarsi agli eccessi. Dal momento che l'anima concupiscibile è sorda al *logos*, la ragione si serve di immagini e simulacri per mantenerla avvinta ai propri insegnamenti. Essa invia *typoi*, letteralmente, impronte, che vengono riflesse sulla superficie del fegato. Quest'ultimo agisce come uno specchio e restituisce i *typoi* in formato di immagini (*eidola*), proiettandole sull'anima desiderante.

*Typos* va inteso come una conformazione ordinata di movimenti, che può configurarsi in diversi modelli, a seconda del messaggio che voglia veicolare e dello stato che voglia ingenerare [...]. Nel testo platonico le impronte inviate dalla testa al fegato non sono immagini ma solo movimenti organizzati secondo un particolare schema, che dovrebbero essere in grado di causare una reazione al fegato (Ferrari, 2016, p. 125).

È importante notare che ciò che i movimenti (*typoi*) sono in grado di veicolare sono informazioni in veste di immagini. Questo aspetto è condiviso dai discorsi, i quali formano immagini attraverso le parole combinate in una struttura (*eidola legomena*, *Soph.* 234c6). In *Sofista* 262c Platone dichiara che un discorso non è formato dalla semplice relazione di *onomata*<sup>9</sup>, bensì nasce (*egeneto*) dalla struttura (*symploke*) di essi. A questo punto viene alla luce la seconda affinità che il discorso (*logos*) condivide con gli elementi corporei e la dimensione animica: la complessa struttura che dà loro vita e identità.

Il discorso è il prodotto principale e esclusivo dell'uomo e ne costituisce l'orizzonte proprio, dal quale non gli è possibile fuggire. Casertano osserva:

<sup>9</sup> Con questo termine Platone non distingue necessariamente nomi da verbi o da altri componenti grammaticali. *Onomata* mantiene un significato generale, servendo ad indicare un qualsiasi elemento della frase (Ferro 2011).

O discurso plasma a alma porque persuade e persuade porque alavanca as nossas faltas, as nossas necessidades, as nossas opiniões enraizadas no nosso passado, no nosso presente, nas expectativas que, nós construímos para o nosso futuro; e não é possível fugir desse efeito, que sejamos atores ou ouvintes de um discurso, pois ele é justamente a dimensão propriamente nossa (Casertano, 2010, p. 100).

Stando così le cose, non stupisce che il discorso rispecchi, nella sua natura, la costituzione dell'uomo. Se il discorso si esaurisse in una giustapposizione di nomi resterebbe un *logos alogos*. Il discorso, come l'individuo, è una struttura organica di parti articolate attraverso specifiche giunture<sup>10</sup> ed è precisamente questa struttura che lo rende vivo, perciò loquace.

Se si ripercorre brevemente i gradi di formazione dei livelli fisico e psichico dell'uomo risulta più facile tracciare la precisa analogia con la natura del discorso. Il corpo umano è dotato è plasmato dagli dei rispettando precise proporzioni matematiche che vengono calcolate a partire da una iniziale porzione di fuoco e terra a cui il Demiurgo ha unito acqua e aria nella seguente successione: fuoco : aria = aria : acqua = acqua : terra rispettando la legge di formazione dei solidi (Migliori 2003). Analogamente, la dimensione animica è confezionata direttamente dal Demiurgo attraverso proporzioni matematiche precisamente pensate per risultare in una complessa e strutturata unità armonica (Del Forno, 2005, p. 22).

Il Demiurgo incominciò l'opera di divisione così. Tolsse dall'intero, all'inizio, una parte uguale a uno; poi ne tolsse una seconda, doppia alla prima; ne tolsse poi una terza, uguale a una volta e mezzo la seconda e a tre volte la prima; una quarta, doppia della seconda; una quinta, tripla della terza; una sesta, uguale a otto volte la prima; e, infine, una settima, uguale a ventisette volte la prima (*Tim.* 36b4–c2 Traduzione di F. Fronterotta).

La serie numerica proposta è regolare e crescente, fatta eccezione per il numero 9 che antecede l'8. Ciò è facilmente chiarito dai commentatori e giustificato già nell'antichità<sup>11</sup>. Per rendere più coesa questa struttura matematico armonica, elementi intermedi riempiranno gli spazi lasciati vuoti tra gli intervalli (*Tim.* 35c2–36a5; cf. Brisson 2003, in particolare pp. 189–207; cf. Frias 2005, in

<sup>10</sup> La comune locuzione greca (*ti legein*, ossia dire qualcosa di sensato, di informativo, di appropriato (*Cra.* 404a7) si oppone a 1<sub>a</sub>) *ouden legein*, non dire nulla di sensato in quanto le parti non costituiscono una totalità organica (*Soph.* 252b5); 1<sub>b</sub>) non dire nulla di vero, mentire (*Ap.* 30b6–7).

<sup>11</sup> L'esegeta antico Crantore ebbe l'idea di scrivere i numeri in due serie distinte e parallele disposte a forma di Lambda, da cui risulta più evidente che si tratta di due serie numeriche distinte composte da potenze a base due e a base tre (Plutarco, *an. proc.* 1027d). Si veda Ferrari 2016, in particolare p. 109.

particolare p. 92, 93; e Ferrari 2016). Da una osservazione attenta ai rapporti che si vengono a creare un dato importante, evidenziato da Frias, deve essere posto in evidenza:

Entre as médias proporcionais harmônicas e aritméticas das duas progressões geométricas encontramos o intervalo de  $9/8$  na série de razão 2 e o intervalo  $4/3$  na série de razão 3. Se incluímos também os intervalos existentes entre os termos de cada série e suas respectivas médias, obtemos os intervalos  $4/3$  na série par e  $3/2$  na série ímpar. Em suma, os novos intervalos daquelas séries se restringem à três:  $4/3$ ,  $3/2$  e  $9/8$ , que correspondem às relações musicais de quarta:  $4/3$ , de quinta:  $3/2$  e o tom:  $9/8$  (Frias, 2005, p. 93).

L'anima è dotata di una struttura musicale e questo è un dato significativo nel momento in cui si tratta di giustificare la ragione per cui il discorso si costituisce come uno strumento forte di influenza sui comportamenti umani. La struttura matematica, armonica e proporzionale attraversa tutto il reale, il corpo e l'anima cosmici, il corpo e l'anima umani e, non da ultimo, il principale prodotto umano: il *logos*. Come scrive Ferrari:

[...] occorre assegnare un ruolo ontologico alla matematica diverso da quello a cui siamo abituati: non si tratta di dire solamente che tutta la realtà è descrivibile in termini matematici, ma che la realtà è matematica. [...] Solo questa trasversalità della matematica [...] accomuna il tessuto più profondo di qualsiasi livello dell'essere [...] (Ferrari, 2016, pp. 92–93).

Resta da chiarire in che senso il *logos*, per non essere *alogos*, deve mostrare una struttura proporzionale, unitaria e armonica.

## §5. Il discorso deve avere capo e piedi

In un celebre passo del *Fedro* Socrate si rivolge al protagonista omonimo con queste parole:

Ma credo che almeno questo tu possa affermarlo, che ogni discorso deve essere assemblato (*synestanaî*) come un essere vivente, dotato di un suo corpo, così da non risultare privo né di testa né di piedi, anzi, da avere le parti intermedie e quelle esterne scritte in modo adeguato l'una all'altra e nell'insieme (*holoi*) (*Phaedr.* 264c2–5. Traduzione di R. Velardi).

Come fa notare Silvio Marino (2011, p. 127), è importante che il filosofo abbia usato il termine *holon*, perché esso distingue un ente strutturato, in cui l'assemblaggio delle parti non viene compiuto a caso ma rispetta determinati rapporti, dal semplice accostamento di parti. Per questa ragione,

immediatamente nel seguito Socrate cita quattro versi con costruzione paratattica e mostra come il senso del testo non cambi se le sue membra cambiano di posizione (*Phaedr.* 264d3–6). Al contrario, un *logos*, per poter funzionare, ossia per soddisfare la funzione per la quale è stato creato, deve essere dotato di testa e piedi, quindi di una propria struttura interna specifica. La presenza della testa è importante perché dà la direzione al resto del composto, così come, nel *Timeo*, la testa è la sede del *logos*. La testa è la parte più divina dell'uomo e il corpo è offerto ad essa come veicolo (*ochema*) e strumento per muoversi (*Tim.* 44d). Del resto, la testa è la parte del corpo che riceve le sensazioni, le vibrazioni motorie trasmesse dal flusso sanguigno (*Tim.* 67a–b) e elabora i pensieri (*Tim.* 75c, in particolare c6). Anche il discorso, conclude Timeo, per attingere il proprio fine comunicativo deve avere la propria testa:

Adesso, dunque, che davanti a noi, come davanti a costruttori, si trovano due generi di cause, [...] torniamo brevemente al principio [...], per tentare di dare al nostro racconto una conclusione e una testa che si armonizzino (*harmottousan*) ai discorsi precedenti (*Tim.* 69a6–b2. Traduzione di F. Fronterotta)<sup>12</sup>.

Il discorso deve essere una unità organica (*holon*), dotata di testa e piedi, in cui le parti costitutive non sono disposte a caso ma si armonizzano (*harmozo*) in modo tale che se una di esse cambia di posizione il senso dell'enunciato cambia. Il verbo *harmozo* (*harmotto* in forma attica) appare ancora nel *Teeteto*, nel passo in cui la sillaba viene definita come una unità formata a partire da elementi che si armonizzano fra loro (*synarmotto*, *Theaet.* 204a1–3). Come spiega Marino, il verbo usato è significativo, perché

rende l'idea di una unione in cui gli elementi si incastrano perfettamente tra di loro e da cui si origina una cosa differente dalla semplice somma o giustapposizione delle parti. [...] L'uso di questa famiglia di parole non è neutro per ciò che ci riguarda, descrivendo perfettamente l'idea di un'azione che realizza una unità a partire da una pluralità di elementi; [...]. Ci troviamo di fronte a un'immagine che mette a tema il fare delle parti del discorso un *unico* discorso; ci troviamo, ovvero, di fronte al problema di fare dei molti uno e dell'uno molti, e questa operazione, in Platone, trae forza e vigore proprio dal riferimento all'articolazione del *logos* come corpo (Marino, 2011, p. 128 e pp. 132–133).

<sup>12</sup> Cf. *Gorgia* 505c–d: “Dicono che non è lecito lasciare a metà neppure i miti, ma occorre dare loro una testa, perché non vadano intorno senza testa. Rispondi al resto, affinché la nostra discussione assuma una testa”; e *Leges* 752a: “Non lascerei certo volentieri senza testa il racconto che sto dicendo: infatti, vagando dappertutto in questo modo, esso sembrerebbe privo di forma”. Cf. Marino, 2011, p. 127.

Platone è consapevole della possibilità che ciò che si predica di una unità non si predichi dei suoi componenti singolarmente considerati<sup>13</sup>. Indicativo, a questo proposito è il passo del *Teeteto* 203a–206b in cui il dialogo fra Socrate e Teeteto pone l'attenzione propriamente sulla alternativa di considerare l'*holon* come identico alle sue parti; oppure come un *eidōs* unico, formato di parti ma differente dalla somma di esse. Il contesto aporetico del dialogo e l'azione dialettica promossa da Socrate non permettono di decidere quale sia l'alternativa per la quale il filosofo ateniese nutre simpatia, ma echi in altri dialoghi forniscono delle indicazioni sulla predilezione platonica per la seconda possibilità (*Parm.* 157c4–e2)<sup>14</sup>. Il *logos* è logico, ossia significativo, se è una unità organica non riducibile alla somma delle parti componenti<sup>15</sup>. Il discorso, per avere un senso, ossia essere vivo, deve manifestare dei punti di giunzione fra le parti le quali, in virtù delle giunzioni che le mediano, non possono dirsi solo giustapposte. Anche il discorso, come il corpo e l'anima, possiede delle articolazioni (*arthron*). Il movimento del discorso nasce dalla corretta disposizione delle sue parti, poste in relazione dai punti di articolazione (*arthron*) e che trasformano un congiunto in una unità, nella quale la disposizione delle parti non è indifferente ai cambiamenti (Marino, 2011, p. 129; cf. Trabattoni, 1994). Del resto, *arthron* nell'uomo non indica semplicemente una parte del corpo bensì un "punto di articolazione", ossia ciò che tiene assieme due parti e favorisce la funzione di un organo corporeo (Laspia, 1997, p. 127)<sup>16</sup>. Se conoscere le articolazioni fra le parti del corpo è proprio del medico; conoscere le articolazioni del discorso è proprio del politico.

## §6. Peculiarità del discorso politico nel codice delle leggi

In un passo delle *Leggi* il filosofo ateniese descrive due atteggiamenti riferendoli rispettivamente al medico degli uomini liberi e al medico degli schiavi. I due

<sup>13</sup> Si veda *Hi. Ma.* 299c; 302e6; *R.* 524a–b; *Soph.* 243c–e; *Parm.* 158e–159a; *Theat.* 185b2.

<sup>14</sup> Si veda al proposito Cntrone B., Il concetto di holon nella confutazione della dottrina del sogno (*Thaet.* 201d8–206e12). In Casertano G., (ed), *Il Teeteto di Platone: strutture e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore 2002, pp. 139–155.

<sup>15</sup> Si veda Brisson L., *Le discours comme univers et l'univers comme discours*. In M. Costantini– J. Lallot et al. (ed), *Le texte et ses représentations*. Paris 1987, pp. 121–128; e Brisson L., *Platon. Le mots et les mythes*. Paris 1982, pp. 71–75.

<sup>16</sup> Per l'uso dell'immagine del corpo come paradigma per la riflessione sull'organizzazione del discorso, si veda Belardi W., *Filosofia, Grammatica e Retorica nel pensiero antico*. Roma 1985; Trabattoni F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze, 1994; Joubaud C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Paris, 1991.

stereotipi sono utilizzati per distinguere, a loro volta, la buona dalla cattiva forma di governo.

“Bene, ci sono i medici e, diciamo, gli assistenti dei medici (ὕπηρέται τῶν ἰατρῶν), e anche questi li chiamiamo medici. [...]. Che siano liberi o schiavi, costoro apprendono l’arte seguendo gli ordini dei padroni e basandosi sull’osservazione e sull’esperienza, non secondo la natura, come invece fanno i liberi, che hanno imparato essi stessi e che insegnano ai propri figli. Puoi convenire che queste sono due tipologie di quelli che chiamiamo medici? [...]. Rifletti dunque anche sul fatto che, essendoci nella città schiavi e liberi che si ammalano, in genere sono gli schiavi a curare gli schiavi correndo a visitarli o aspettandoli negli ambulatori, e che nessuno di tali medici dà o riceve indicazione alcuna in merito alle singole malattie di questi servitori, ma dopo aver prescritto in base all’esperienza ciò che gli sembra opportuno, come se fosse perfettamente competente e con l’alterigia di un tiranno, fa un salto e se ne va da un altro schiavo malato e così allevia al padrone la cura dei malati. Il medico di condizione libera, invece, generalmente cura e indaga le malattie dei liberi e studiandole dal principio secondo la natura e facendone partecipe il malato e i suoi cari impara qualcosa egli stesso dai malati e nel contempo impartisce nozioni all’infermo per quanto gli è possibile, e non dà alcuna prescrizione prima di averlo convinto: solo allora, rendendo docile l’ammalato, tramite la persuasione e un’assidua preparazione, cerca di restituirlo alla perfetta salute” (*Leges* 720a6–c3 Traduzione di R. Radice)<sup>17</sup>.

Il medico, nel senso rigoroso del termine, cura gli ammalati perché possiede la scienza che gli consente di usare il discorso per indurre l’individuo a seguire le prescrizioni terapeutiche di buon grado. Gli assistenti dei medici, al contrario, agiscono sulla base dell’esperienza, guidati dall’opinione procacciata in seguito a ripetute osservazioni, perciò l’unico mezzo di cui dispongono per piegare la volontà dell’interlocutore è la forza del discorso imperativo.

In contesto pubblico, il politico può essere tale o per scienza o per opinione (cf. *R.* 301a10–b3). La distinzione promossa da Monique Dixsaut fra queste due figure è quella tra il politico dotato di scienza regia e il governante. Il primo agisce mettendo in atto la scienza politica di cui egli stesso è dotato e che consiste nella capacità di determinare l’equilibrio tra le virtù opposte dei sudditi: “O político não tem que entrelaçar homens, mas virtudes ou mais exatamente virtuosos, cujas próprias virtudes são causas de afrontamento exterior ou civil e arriscam-se a desencadear a servidão da cidade” (Dixsaut, 2017, p. 342). Questa scienza, l’unica ad essere autodirettiva (*Stat.* 260c6–261a2) non differisce dalla capacità del medico di mantenere e ristrutturare l’omeostasi tra gli elementi corporei in conflitto nel corpo umano. Il secondo, ossia il governante, esercita la

<sup>17</sup> Cf. *Leges* 857c4–e1.

sua funzione perché si adegua ad una scienza che “imita” e che gli rimane estranea, o perché rispetta le leggi formulate dal politico di scienza regia.

O bom político pode sê-lo por ciência ou por opinião [...]. Tudo depende de onde o político retira sua inspiração: de si mesmo, das realidades “divinas” para as quais seu desejo o conduz, a fim de adquirir o conhecimento, e ele é filósofo; de um conselheiro, e é, então, este que é o verdadeiro homem régio (cf. *Stat.* 259a6–b5), enquanto ele é apenas um governante [...]. Não tendo a ciência [...] o governante governará somente com a ajuda de uma ciência que a ele permanece “estrangeira” (261a4) e que lhe fornece a regra segundo a qual ele age (Dixsaut, 2017, p. 334).

La distinzione fra il politico che è propriamente tale perché gode del possesso della scienza politica e il suo omonimo che solo imita il vero politico è resa esplicita nel libro IV delle *Leggi*, nel passo in cui lo Straniero discrimina il legislatore da colui che solo esercita il potere all’interno dello stato. In questo passo le due figure uniscono i loro sforzi in vista del bene della *polis*, pertanto, colui che si limita ad esercitare il potere esercita il proprio dovere rispettando le leggi dettate dal *nomoteta*, il legislatore.

Ateniense: Datemi una città retta da un sovrano, e che il sovrano sia governante, di buona memoria e ben educato; coraggioso e magnanimo di carattere. E poi la qualità che prima diceva essere il necessario complemento di tutte queste virtù parziali anche ora deve accompagnarsi all’anima. [...]. Clinia: Direi, Megillo, che quel complemento di cui parla lo Straniero sia la temperanza. [...]. Ateniense: Aggiungi pure e, fortunato, se non altro per il fatto che gli possa essere contemporaneo un legislatore che una sorte benigna ha posto sulla sua strada (*Leges* 710a3–d7. Traduzione di R. Radice).

Le due specie di politico, così come le due specie di medico, sono omonime in quanto tutte queste figure non agiscono in modo differente quando si tratta di operationalizzare la teoria. Tutti usano la forza accompagnata dal *logos*; la differenza consiste nel fatto che nel caso del politico di scienza regia e del medico degli uomini liberi il *logos* è nutrito di *episteme*, mentre nel caso del governante e del medico degli schiavi il *logos* è costituito di *doxa* (*meta doxes*, *Leges* 275c6–7; cf. Dixsaut, 2017, p. 335).

La stessa distinzione è reiterata nel *Menone* (99b–100c), nel passo in cui Socrate difende il politico autentico dal suo omonimo che agisce in base ad una opinione digiuna di riflessione (Lisi 2011, in particolare p. 204; cf. 1985).

Potremmo giustamente chiamare divini coloro che poco fa dicevamo vaticinatori e vati tutti quanti i poeti; e non meno di costoro potremmo dire che sono divini i politici, e che sono

invasati, quando sono ispirati e posseduti dal dio, allorché hanno successo nel dire molte grandi cose, senza sapere nulla di ciò che dicono (*meden eidotes on legousin*) (*Men.* 99b. Traduzione di U. Bultrignini).

Visto che, tanto il medico nel senso tecnico del termine quanto il suo analogo qualitativamente inferiore e tanto il politico filosofo quanto la sua immagine fraudolenta, si servono del *logos* per influire sul comportamento dei subordinati, vale la pena a questo punto addendrarci in una analisi più minuziosa di questo strumento e mostrare quali attributi distinguono il discorso persuasivo dal discorso imperativo.

I rapporti comunicativi e persuasivi, da un lato, e le tensioni di imposizione dall'altro, sono più affini di quanto il loro semblante non lasci trasparire. Ciò è testimoniato dal fatto che in greco esse sono rese con lo stesso verbo la cui radice è *peith* —(*peitho* e *peithomai*; cf. Grimaudo, 2014, p. 35).<sup>18</sup>

Ciò che permette di discriminare legittimamente le due forme di imposizione è il modo in cui lo strumento operativo viene fatto valere, ma non lo strumento in quanto tale.

A diferença entre governo violento ou aceite parece-nos sobretudo uma extensão do anterior corte entre o pastor humano e divino: só este último, de fato, reina pela persuasão. O príncipe, como o filósofo, ocupa entre este [o deus] e o tirano (que governa só pela força), um terceiro lugar, de cruzamento entre ambos: ele impõe-se pela persuasão e pela violência ao rebanho [...]. Os governados podem ser persuadidos da bondade do que lhe é imposto, submetendo-se, mas têm de ser persuadidos primeiro. O Estado tem de dar razões de suas ações: as leis têm de ter um preâmbulo. Por si, ninguém estará disposto a aceitar uma autoridade externa (Loureiro, 2011, pp. 133–134).

Il medico degli schiavi si serve di un discoso incapace di giustificarsi. Si tratta, perciò, di un *logos alogos*, un discorso incapace di *logon didonai* (Cambiano 2013). Differente dall'infermiere che agisce *aneu logos* (*Leges* 857c7–e1), il medico degli uomini liberi pondera con acribia la propria parola, entra in sintonia

<sup>18</sup> “In questa dinamica un ruolo essenziale è svolto dalla persuasione (*peitho*) che, peraltro, com'è noto, presenta nella cultura greca uno statuto non univoco e anzi talora ambivalente. Basti considerare il fatto che le prime attestazioni del verbo *peithomai* (al medio-passivo), nei poemi omerici, rimandano al significato di 'obbedire' laddove l'attivo *peithei* 'persuadere' 'convincere' sembra essersi sviluppato solo a partire dal medio: come dire che tra persuasione e obbedienza esiste, fin dalle origini della cultura greca, un rapporto complesso e non unidirezionale” (Grimaudo, 2014, p. 35). Si vedano anche le interessanti riflessioni in p. 36 e nota 7.

(*koinoumenos*) con il paziente e instaura una certa reciprocità di comunicazione con l'interlocutore.

Par conséquent, dans la mesure où il en est capable, le médecin véritable enseigne (*didaskei*) au malade lui-même (mais apprend aussi, *manthanei*, du malade) et ne lui administre aucun remède avant de l'avoir persuadé et ainsi prédispose à accepter sa thérapie (Cambiano, 2013, p. 4).

Il suo discorso ricorda la retorica *peithodidaskalike* descritta da Platone nel *Gorgia* (452c; cf. 453d–455a; 456b1–6) e usata nel *Fedro* (270a–274a) nel passo in cui Socrate approssima la *techne iatrike* alla *techne retorike* (Vegetti 1995). La consapevolezza delle cause che scatenano una malattia, derivata dal possesso della scienza medica, consente al medico degli uomini liberi di “dar ragione” (*logon didonai*) sulle condizioni in cui verte il malato relativamente al suo stato di salute e, in tal modo, non sottovaluta né disconosce la sua possibilità di scelta (Cambiano 2013).

Non abbiamo dato una cattiva rappresentazione quando abbiamo assimilato tutti coloro che sono ora regolati da leggi a schiavi per così dire curati da schiavi. Infatti, occorre sapere bene tale cosa, cioè che se mai un medico, tra coloro che praticano l'arte medica in base a loro esperienza ma senza teoria, incontrasse un medico libero mentre sta dialogando con un malato libero, valendosi di discorsi vicini a quelli propri dalla filosofia e occupandosi della malattia fin dal suo inizio, risalendo alla natura generale dei corpi, subito scoppierebbe in una gran risata e non farebbe discorsi diversi da quelli che su tali questioni sono sempre sulla bocca della maggior parte dei cosiddetti medici. Infatti direbbe: Sciocco non curi il malato, ma per così dire lo educi (*paideueis*), come se avesse bisogno di diventare un medico, non di diventare sano (*Leges* 857c4–e1. Traduzione di R. Radice).

Il medico degli uomini liberi cura uomini liberi perché riconosce e preserva la libertà dell'individuo. La comunicazione, costituita di comprensione e spiegazione, armonizza gli interlocutori, dal momento che sia il medico sia il malato sono in condizione di spiegare e di capire e questa parità è reciprocamente accettata. Nella misura in cui il medico riconosce l'attitudine di comprensione del malato, il medico si prende cura ad un tempo delle tre dimensioni costitutive dell'essere umano: la dimensione fisica, quella psichica e quella politica (Caprara 1999).

La relazione medico–malato viene fatta valere da Platone in un contesto politico al fine di evidenziare le conseguenze prodotte da due modi di reggere lo

stato<sup>19</sup>. Ciò che discrimina il filosofo genuinamente politico dal tiranno non è l'esercizio del potere, bensì l'uso corretto del *logos* che il primo sa come articolare grazie alla forza che gli deriva dal dominio della scienza e della conoscenza politica. Egli sa che è attribuzione del politico di vigilare sulla salute della comunità e di promuovere la felicità dei suoi abitanti. La condizione affinché questa circostanza sia realizzata è che una buona costituzione politica regga la città e che i cittadini siano persuasi al rispetto della legge. Il politico ha l'incarico di redigere le leggi e di modificarle opportunamente adeguandole al tipo di comunità sulla quale esercita il potere, quindi, di educare i governati all'obbedienza e al rispetto di esse (Dixsaut, 2017, p. 340). Infine, è ufficio della scienza regia la determinazione del giusto mezzo fra le virtù opposte incarnate dai cittadini, e tanto più il cittadino sarà persuaso ad obbedire alla legge di buon grado, tanto più la città sarà integra ed equilibrata. In altre parole, quanto più le leggi saranno non-scritte (*agraphanomina*) ma incise nell'anima grazie al discorso persuasivo del politico (cf. *Leges* VII 793a9–d5 e Senofonte, *Memorabili* IV 4, 14), tanto più l'unità della città sarà solida (cf. Dixsaut, 2017, p. 346).

È in virtù del fatto che il politico conosce la natura dei *logoi* che sa a chi indirizzare le proprie parole (Marino 2018). In questo modo, il subordinato non obbedisce ad un imperativo impostogli dall'esterno, ma ossequia un dovere che egli dà a se stesso.

Al fine di attingere questo risultato, Platone nelle *Leggi* introduce il preambolo (*prooimion*), che giustifica il provvedimento adottato. Il *prooimion* influisce direttamente sull'anima, come indica il termine greco, il quale intrattiene un forte legame con la musica. L'espressione, in origine, è usata per indicare l'inno (*oime*) intonato in apertura ad un poema epico (Ferrari 2016). Inoltre, Platone usa il termine *odai* (*Leges* 799e) per indicare i preamboli alle leggi che i cittadini devono intonare e incastonare nell'anima:

Risulti stabilita dunque, diciamo, questa stranezza, che i canti (νόμους τὰς ᾠδὰς ἡμῖν γεγυμέναι) sono per noi leggi, e infatti gli antichi chiamarono in tal modo il canto accompagnato dalla cetra, cosicché forse neppure essi sarebbero del tutto lontani da ciò che ora diciamo (*Leges* 799e–800a. Traduzione di R. Radice).

Della stessa famiglia del termine *prooimion* è il sostantivo *ep-odai* che ricorre nel *Carmide* come rimedio per la cura della follia. Le perturbazioni dell'anima

<sup>19</sup> Ben nota è la descrizione dei processi patologici dell'individuo applicati analogicamente ai processi che ricorrono nella città e nell'anima (Marino 2018, in particolare pp. 349–350; cf. Lloyd 1992).

vengono ammansite grazie all'azione congiunta del movimento fisico e delle odi, ossia i “discorsi belli” (*kaloi logoi*) che favoriscono il ristabilimento della *sophrosyne* (*Charm.* 155e–157b)<sup>20</sup>. Il valore del preambolo consiste nella forza persuasiva in esso contenuta, la quale viene utilizzata per mantenere l'equilibrio sociale.

Com esse fim, Platão concebe um instrumento legislativo inédito, o preâmbulo: o legislador deverá fazer certas leis serem precedidas de um discurso preliminar, dirigido ao cidadão e destinado a persuadi-lo, pela exortação e pela ameaça, a censurar o comportamento contrário à lei que se segue ao preâmbulo e louvar o comportamento que ela autoriza. Cabe ao “preâmbulo” favorecer essa univocidade no elogio e na censura que o início do dialogo afirmava ser o objetivo do legislador (Brisson e Pradeau, 2012, p. 86).

Il preambolo anticipa la legge perché uno dei suoi fini è profilattico. Esso previene l'azione dannosa. La legge interviene quando già si tratta di giudicare l'atto impune. La forza del preambolo sta nell'incanto persuasivo della parola perché sostituisce alla forza della punizione la leggerezza della musica, se è vero che ciò che il preambolo si propone è di “obter, qualquer que seja a lei que ele preceda, a adesão dos cidadãos. [...] Como o Ateniense explica em VIII, 840b–e, o preâmbulo é uma espécie de encantamento coletivo que se propõe a inspirar um respeito coletivo suficientemente eficaz” (Brisson e Pradeau, 2012, p. 91). Non si deve ignorare che anche il termine legge (*nomos*) non è estraneo all'universo musicale. Tra i molteplici significati che esso assume nelle *Leggi* ricorre anche come sinonimo di canto (*epode*) in 799e. Nonostante il carattere musicale dei *nomoi*, essi rimangono, tuttavia, delle norme imposte dalla parte razionale dell'anima: “Al di sopra di tutti questi stati d'animo si ha una sorta di calcolo su quale di essi è migliore e su quale è peggiore, e questo calcolo, una volta affermatosi come credenza collettiva di una città, prende il nome di legge” (*Leges* 644c5–10). Questa è la ragione per cui le leggi devono essere introdotte dal preambolo persuasivo, che toglie all'intimazione della legge il carattere di imperativo categorico.

Tutto indica che la funzione del *Corpus* legislativo sia di plasmare l'anima dei cittadini grazie al fatto che ne condivide, almeno in parte, la natura<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Si veda al proposito Casertano 2010, in particolare, p. 80 sg.

<sup>21</sup> Si veda su questo punto l'eccellente tesi di Dottorato di Ferrari 2016, le cui profonde analisi ci hanno offerto numerosi spunti di riflessione i cui riflessi si trovano nel presente testo. Siamo inoltre grati all'autore per la ricca bibliografia indicata nella sua tesi e da noi in parte utilizzata per approfondire il nostro studio.

## §7. Conclusione

In questo testo abbiamo messo in luce l'effetto, da noi indicato come terapeutico, che un certo uso del discorso persuasivo esercita sull'uomo e lo abbiamo relazionato con la retorica *peithodidaskalike* menzionata da Platone nel *Gorgia* e nel *Fedro*.

Dopo aver approssimato la figura del politico a quella del medico, una relazione ricorrente nei testi di Platone, l'interrogazione da cui il nostro studio ha preso le mosse è stata come l'insieme degli eventi fisici nel mondo, tra i quali si distacca il discorso detto e scritto, possa agire sull'anima, con questo termine riferendoci all'individuo nella sua totalità. Siamo quindi risaliti alle ragioni per cui tanto il medico quanto il politico si affidano alla forza del discorso per realizzare una azione poetica sui rispettivi subordinati e abbiamo attribuito parte dell'influenza del discorso sull'uomo alla comune natura costitutiva che corpo, anima e discorso condividono. In particolare, ci siamo concentrati sulla nozione di movimento e sulla struttura matematica, proporzionale e armonica, presente nei tre aspetti oggetto della nostra ricerca, che rende ciascuno di essi una unità organica dotata di identità propria e distinta da quella delle parti da cui sono formati.

Abbiamo, infine, sottolineato la peculiarità del discorso giustificativo nel Codice delle Leggi, quand'esso appare nel preambolo al provvedimento legislativo. In quella sede il discorso assume la funzione di affascinare l'intera comunità politica al fine di ispirare nel cittadino un rispetto collettivo al dovere sociale.

## REFERENCES

## TESTI ANTICHI E TRADUZIONI

- PLATONE (1992, 2001<sup>3</sup>). *Timeu/Critias*. Trad. e com. Jean Luc Brisson. Paris: Flammarion.
- PLATONE (2015). *Timeo*. Trad. Francesco Fronterotta. Milano: BUR. DOI: 10.1515/9783110240801.53.
- PLATONE (2008). *O Político*. Trad. Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Temas e Debates. Circulo Leitores. DOI: 10.14195/2183-1718\_60\_40.
- PLATONE (1999). *As Leis*. Trad. e com. Edson Bini. Bauru, São Paulo: EDIPRO.
- REALE, Giovanni (1991). *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi.

## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARE

- BOURGEY, Louis (1953). *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, Trisième partie, Cap. I, *La médecine rationnelle*. Paris: Vrin.
- BRISSON, Jean Luc e PRADEAU, Jean-François (2012). *As Leis de Platão*. São Paulo: Loyola.
- BRISSON, Jean Luc (1998, 2015<sup>4</sup>). *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt-Augustin: Academia Verlag.
- BRISSON, Jean Luc (2003). *Platon. Le Politique*. Introd., Trad., et notes. Paris: Flammarion. DOI: 10.1522/cla.pla.pol.
- BRISSON, Jean Luc (2003). “Haw and why do the building blocks of the universe change constantly in Plato’s *Timaeus*”. In *Plato Physicus*, pubblicato da Natali, C. e Maso St., pp. 198–207. Amsterdam: Hakkert.
- CAMBIANO, Giovanni (2013). Platon et les rapports entre théorie et praxis dans la médecine hippocratique. *Études platoniciennes* 10. Consultato il 6 aprile 2018. Disponibile in <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/351>.
- CAMBIANO, Giovanni (1991). *Platone e le tecniche*. Roma: Editore Laterza.
- CAPRARA, Andrea (1999). A relação médico-paciente. Para uma humanização da prática médica. *Cadernos de Saúde Pública* 15, no. 3. Consultato il 19 aprile 2018. Disponibile in [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-311X1999000300023&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-311X1999000300023&script=sci_abstract&tlng=pt).
- CASERTANO, Giovanni (2011). *Introdução à República de Platão*. São Paulo: Paulus.
- CASERTANO, Giovanni (2010). *Sofista*. São Paulo: Paulus.
- CASERTANO, Giovanni (1996). *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi*

- dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo Editore.
- CASERTANO, Giovanni (1991). *L'eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*. Napoli: Liguori Editore.
- DEL FORNO, Dario (2005). “La struttura numerica dell’anima del mondo (Timeo 35 B 4–36 B 6)”. *Elenchos XXVI*: pp. 3–32.
- DESCLOS, Marie–Laurence (2013). “Représentation médicale du public et publicité de la médecine”. In *Le savoir Public: la vocation politique di savoir en Grèce ancienne*, pubblicato da Macé André, pp. 201–234. Paris: Presses Universitaires de France–Comté.
- DIXSAUT, Monique (2005). *Études sur la République de Platon*. 2 voll. Paris: Vrin.
- DIXSAUT, Monique (2002). “Natura e ruolo dell’anima nella sensazione”. In *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, pubblicato da Casertano Giovanni, pp. 39–62. Napoli: Loffredo.
- DIXSAUT, Monique (2017). *Platão e a questão da alma*. São Paulo: Paulus.
- DIXSAUT, Monique (2015). *Platon – Nietzsche. L'autre manière de philosopher*. Paris: Fayard.
- EJIK VAN DER, Philippe (2009). “Os conceitos de saúde mental na medicina e na filosofia gregas dos séculos V e IV a.C.”. In *A saúde dos antigos*, pubblicato da Campolina Diniz Peixoto, Maria, pp. 11–23. São Paulo: Loyola.
- FERRO, Antonio (2011). *Il problema della predicazione tra antichi e moderni. Il Sofista platonico e la sua fortuna nella filosofia contemporanea*. Bologna: CLUEB.
- FERRARI, Francesco (2016). *L'antropologia di Platone: il problema della persuasione e le sue ricadute sul rapporto anima–corpo*. Tesi di Dottorato, Coordinatore del Dottorato Prof. Natali Carlo, Venezia.
- FRIAS, Ivan Maria (2005). *Doença do corpo e doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. Rio de Janeiro: Edições Loyola.
- GARCIA SOLER, Maria José (2004). “Nourriture et santé dans la médecine grecque Ancienne”. In originale, “la alimentación y la salud en la Grecia antigua”. *Vitarte. Revista cuatrimestral de humanidades*. 34: pp. 5–20. Consultato l'8 agosto 2018. Disponibile in <https://books.openedition.org/pufr/2466>.
- GERBIER, Laurent (2003). “La politique et la médecine: una figure platonicienne et sa relecture averroïste”. *Asterion* 1, 2005. DOI: 10.4000/asterion.13
- GRIMAUDO, Sabrina (2014). “Obbedienza e persuasione. Due modelli della relazione medico – paziente nella Grecia Antica”. *Hormos. Ricerche di Storia antica* 6: pp. 34–47.
- JOLY, Robert (1960). “Recherches sur le traité pseudo–hippocratique du

- Régime”. *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège*. Genève, Fasc. CLVI : pp. 3–45.
- JOBAUD, Claude (1999). *Platon et La médecine. Le corps affaibli et l’âme attristée*. Paris: L’Hermattan.
- JOUANNA, Jean (1980). “Politique et médecine”. *Hippocratica*. Paris, CNRS: 299–319.
- LAKS, Aandré (2013). *Introdução à filosofia Pré-socrática*. São Paulo: Paulus. DOI: 10.11606/issn.1981-9471.v10i1p100-110
- LANE, Melissa (1998). *Method and Politics in Plato’s Statesman*. Cambridge: CUP. DOI: 10.1017/CBO9780511518492
- LASPIA, Patrizia (1997). *L’articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*. Roma.
- LISI, Francesco (2011). “A política platônica: o governo da cidade”. In *Platão: Leituras*, publicado da Brisson, Jean Luc y Fronterotta, Francesco, pp. 203–219. São Paulo: Paulus.
- LISI, Francesco (1985). “Einheit und Vielheit des Platonischen Nomosbegriffes”. *Beiträge zur Klassischen Philologie* 167: pp. 239–243.
- LOMBARD, Jean (2016). *Platone e la medicina*. Forlì: Victrix.
- LLOYD, Geoffrey (1992). *Polarità e Analogia*. Napoli: Loffredo.
- LOPEZ, Francisco (2004). *Il pensiero olistico di Ippocrate. Percorsi di ragionamento e testimonianze*. San Giovanni in Fiore (Cs): Pubblisfera Edizioni.
- LOUREIRO, João Diogo (2011). *Comentário Político – Filosófico ao político de Platão*. Dissertazione di Mestrado in Lettere Classiche presentata alla Facoltà di Lettere dell’Università di Coimbra.
- MARINO, Silvio (2018). “Medicina”. En *Platão*, publicado da Cornelli, Gabriele y Lopes, Francisco, pp. 349–361. São Paulo: Paulus. DOI: 10.14195/978-989-26-1596-7
- MESQUITA, Antonio Pedro (1998). “Entre filosofia e medicina: a antropologia hipocrática”. *Philosophica* 11: pp. 63–85.
- MIGLIORI, Maurizio (2003). “Il problema della generazione nel *Timeo*” In *Plato Physicus*, publicado da Natali, Carlo e Maso, Stefano, pp. 97–120. Amsterdam: Hakkert. doi.org/10.1163/24680974-90000454
- MUGLER, Charles (1958). “Alcméon et les cycles physiologiques de Platon”. *Revue des Études Grecques* LXXI: pp. 42–50.
- TRABATTONI, Francesco (1994). *Scrivere nell’anima. Verità, dialettica e persuasione in*

*Platone. La Nuova Italia: Firenze.*

VEGETTI, Mario (1995). *La medicina in Platone*. Venezia: Il Cardo.




---

### Physicians Statesmen at the Government. The therapeutic use of the speech in Plato's Politics

The aim of this text is to emphasize the therapeutic dimension peculiar to political discourse in the practice of public office that the statesman acquires from the doctor-patient relationship, a fundamental issue in various Platonic dialogues and, especially, in two passages of the *Laws*. The intrinsic component of “therapy” that is distinctive of a use of the discourse in the political context relies on two aspects: a) the *syggeneia* between body, soul and discourse; b) the importance for the statesman, as well as for the physician, to be careful with the three constitutive aspects of the human being, body, soul and socio-political dimension, given the importance of their mutual influence in human life. In order to analyze the aforementioned aspects of the Platonic philosophy we use passages of Plato's *Statesman* and *Laws*, and we'll employ the *Timaeus* when necessary.

**Keywords:** Plato · Politics · Discourse · Therapy · Persuasion.

### Medici politici al governo. L'uso terapeutico del discorso nella politica di Platone

L'obiettivo del presente testo è di evidenziare la dimensione terapeutica dell'uso del discorso nella attuazione dell'ufficio pubblico che la politica mutuava dalla relazione medico-paziente, al centro di numerosi scritti platonici e, in particolare, in due passi delle *Leggi*. La componente terapeutica intrinseca ad un certo uso del discorso nel contesto politico fa leva sulla presenza di due fattori: a) la *syggeneia* tra corpo, anima e discorso; b) la necessità da parte del politico, così come del medico, di non ignorare nessuna delle dimensioni costitutive dell'individuo, corpo, anima e vita sociopolitica, data l'importanza della loro influenza reciproca. Al fine di attingere chiarezza sugli aspetti succitati della filosofia platonica utilizzeremo alcuni passi tratti dal *Politico* e dalle *Leggi*, e ci serviremo del supporto del *Timeo* quando necessario.

**Parole chiave:** Platone · Politica · Discorso · Terapia · Persuasione.

### Médicos políticos en el gobierno. El uso terapéutico del discurso en la política de Platón

El objetivo del presente texto es resaltar la dimensión terapéutica del uso del discurso, en la implementación del cargo público, que en política desarrolla la relación médico-paciente. En el centro de numerosos escritos platónicos, y, en especial, en dos pasajes de las *Leyes*. El componente terapéutico intrínseco, en el contexto político de un particular uso del habla, se basa en la presencia de dos factores: a) la *syggeneia* entre el cuerpo, el alma y el habla; b) la necesidad del político, así como del médico, de no ignorar ninguna de las dimensiones constitutivas del individuo, el cuerpo, el alma y la vida sociopolítica, dada la importancia de su influencia mutua. Con el fin de aclarar los aspectos mencionados anteriormente de la filosofía platónica, se utilizará algunos pasos del *Político* y las *Leyes*, además, del apoyo del *Timeo*.

**Palabras Clave:** Platón · Política · Discurso · Terapia · Persuasión.

---

BARBARA BOTTER è Professore aggiunto al Dipartimento di Filosofia dell'Università Federale dello Espírito Santo, Brasile. Ha realizzato il Dottorato di ricerca in Filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia in “cotutelle de these” con il Centro Filologico dell'Università Charles de Gaulle-Lille III. La sua ricerca include

l'ambito della Storia della Filosofia, con enfasi nella Filosofia Antica, principalmente i filosofi Platone e Aristotele e tratta le seguenti aree: etica, politica, ontologia e metafisica. Tra le sue pubblicazioni citiamo *La creazione di immagini in Platone* (Milano: Alboversorio, 2016); *Fazer filosofia: apreendendo a pensar com os primeiros filósofos* (São Paulo: Paulus, 2013); *Aristotele e i suoi dèi* (Roma: Carocci, 2011); *La Necessità Naturale in Aristotele* (Napoli: Loffredo Editori, 2009), e *Dio e divino in Aristotele* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005).

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** Departamento de Filosofia. Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo. Endereço: Avenida Fernando Ferrari, 514, Goiabeiras. Vitória – ES. CEP: 29075-910. Brasil. e-mail (✉): [barbarabotter@gmail.com](mailto:barbarabotter@gmail.com) · **iD:** <http://orcid.org/0000-0001-5733-0842>

---

**HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY**

Received: 21-June-2019; Accepted: 18-September-2019; Published Online: 30-September-2019

---

**COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE**

Botter, Barbara (2019). «Medici politici al governo. L'uso terapeutico del discorso nella politica di Platone». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 11: pp. 201–224.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019