

Il folle e l'oracolo. ***Paradeigmata noluntatis*** in Platone

Elisabetta Cattanei

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano Italia

Abstract Madness in the *Timaeus* and Divination in the *Phaedrus* are considered by Plato two opposed extreme conditions of *noluntas* – lack of will and intelligence. Madness is object of a 'medical' inquiry insofar it is a psycho-somatic illness, which approximates humans to beasts; divination belongs to the standard-religious-experience and in the best practice of the inspired oracles approximates humans to Gods. Although they are both forms of 'inability' of intelligence and will, their role in human life can be ethically and intellectually positive, moving the soul – through the 'therapy' of the psycho-physical education and in front of an indistinct but authentic 'prevision' of the truth – to self-awareness and up to the Good.

Keywords Noluntas. Absence-of-will. Lack-of-intelligence. Madness. Divination. Plato.

Sommario 1 Pluralità di letterature e metodologie. – 2 La *noluntas* del folle. – 3 La *noluntas* dell'oracolo.

1 Pluralità di letterature e metodologie

I bacini di testi greci e latini che ci permettono ancora oggi di sondare i *paradeigmata voluntatis* non sono esauriti da quelli specificamente filosofici: appartengono a numerosi ambiti della scrittura per noi reciprocamente lontani, che includono poesia, teatro, storia – storia monumentale e storia culturale –, ma anche medicina e scienze 'dure', in particolare le scienze naturali; in altra occasione, dialogando con le indagini di Plinio il Vecchio nei libri VII-VIII della *Naturalis Historia*, è emerso che l'interrogazione di questi ambiti diversi di

letteratura – spesso uniti anticamente in un'unica opera o in un unico autore – significa pluralità di metodologie e di esposizioni, per la nostra sensibilità poco compatibili, ma provocatoriamente convergenti, come racconto mitico, *fiction* e 'materia dei sogni' da una parte, e osservazione unita a ragionamento scientifico rigoroso dall'altra.¹

Nel dibattito culturale contemporaneo, la letteratura medico-scientifica sarebbe forse fra le prime a essere consultata alla ricerca di modelli e spiegazioni della *voluntas*, intesa come capacità e volontà di agire in un modo piuttosto che in un altro. Un esempio efficace è costituito da una delle osservazioni introduttive di Arnaldo Benini, neurologo e neurochirurgo, al suo libro *Neurobiologia della volontà*, là dove sostiene:

Il dilemma del libero arbitrio, per sua natura, non è né filosofico, né religioso. È scientifico.²

E questo, proprio a fronte della «sconvolgente inconcludenza» della «letteratura filosofica e moraleggiante», avvolta dal «nuvolone polveroso» del suo «filosofese», che non dispone di sufficiente «chiarezza concettuale» per svolgere «analisi scientifiche e riflessioni concrete su uno dei problemi centrali dell'esistenza umana».³

Per noi cultori dell'antichità greco-romana, una simile provocazione solleva naturalmente la curiosità di andare a vedere che cosa ci dica la letteratura scientifica antica sul tema della volontà. Non solo: dalle ricerche neurobiologiche sul tema delle condizioni psicofisiche dell'azione umana, consapevole e autodeterminata, ci può provenire l'interessante indicazione di studiare la patologia per capire la fisiologia.⁴ Ci dice dunque qualcosa la letteratura scientifica antica su casi di patologia della volontà? Gli antichi, nell'esplorare il corpo umano, la sua vita e le sue funzioni, hanno presenti casi esemplari di incapacità della volontà, di sospensione o inibizione patologiche del volere? Esempi paradigmatici di *non-volontà*, *paradeigmata noluntatis*?⁵ Platone, sì.

¹ Cattanei 2021, 170.

² Benini 2022, 8.

³ Benini 2022, 7-8.

⁴ Un esempio di questo metodo di indagine è costituito dall'interesse suscitato da patologie come il morbo di Alzheimer, sul quale si concentra Benini 2018.

⁵ Il termine *noluntas* viene qui usato nella sua accezione più ampia possibile, come opposto a tutto ciò che è e comporta, di contesto in contesto, la *voluntas* umana, mentre nella storia del pensiero le sue occorrenze più antiche sono legate al peccato di avversione, che Tertulliano per primo elenca come *nolentia* nella serie formata da *ira, discordia, odium, dedignatio, indignatio, bilis, nolentia, offensa* (Adv. Marc. I 25). Diverso, e non di ordine antropologico, è invece il significato che la *noluntas* assume nella filosofia dell'Otto- e Novecento, in particolare in Schopenhauer, su cui rimando al contributo di Camera, in questo volume.

Anzitutto il Platone scienziato della natura, biologo e medico, dell'ultima porzione del *Timeo* (69a-92c). Si può forse avanzare la riserva che il *Timeo* non sia un'opera di 'scienza naturale', perché espressamente riconosciuta dal conduttore del dialogo come un «mito», anche se si tratta di un «ragionamento verosimile» e di un «racconto probabile» (Ti. 29b2-d6; cf. 72d4-e3), e perché scritta con un linguaggio altamente metaforico, come lamentava già Aristotele.⁶ Tuttavia, occorre riconoscere che gli aspetti mitici e metaforici della sezione medica del *Timeo* non ne hanno impedito la ricezione, da parte della tradizione successiva, come di un trattato alla pari di quelli del *Corpus Hippocraticum*, già all'interno delle opere di Galeno;⁷ e neppure può essere tacciata di particolare assenza di chiarezza concettuale, anche comparativamente, rispetto ad altre parti dello stesso dialogo, di certo più oscure.⁸ In realtà – appunto come ho cercato di suggerire a proposito dei libri VII-VIII della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio – il tipo di 'scienza dell'uomo' documentato da molta della letteratura scientifica antica, proprio per quello che a noi appare un suo difetto di scientificità, può offrirci la possibilità di esercitare un'indagine razionale 'altra' – nuova in quanto antica, estranea ai nostri pregiudizi – su problemi di ieri e di oggi. Lo stesso *Timeo* non tratta della fisiologia e della patologia della vita umana in base a sperimentazioni sistematiche e in forma apodittica, producendo definizioni universali e catene argomentative ineccepibili; e tuttavia, già il suo più severo lettore e ascoltatore, Aristotele, fa un'osservazione interessante sul metodo e sul modo di esporre le conoscenze scientifiche: «noi esigiamo che si parli nel modo in cui siamo abituati», e «le cose che non ci vengono dette in questo modo [...] per mancanza di abitudine ci sembrano più difficili da comprendere e più estranee»; d'altro canto, non bisogna cadere in due opposti eccessi: l'errore di dare ascolto, per abitudine, solo a «ciò che è fiabesco e puerile», o solo a chi procede «per esempi» o «in base alle testimonianze dei poeti»; o viceversa l'errore di richiedere rigore matematico in ogni ambito della conoscenza, perché la massima esattezza scientifica non è adeguata a tutti gli oggetti di indagine: in particolare, non è adeguata alle realtà corporee e – come Aristotele precisa in altro contesto – non la si deve pretendere nello studio dell'azione umana.⁹

⁶ Cf. p. es. Arist. *Metaph.* A 9.991a20-3; M 5.1079b23-7.

⁷ Cf. Neschke-Hentschke 2000.

⁸ Si pensi per esempio alla sezione del *Timeo* dedicata alla costituzione dell'anima del mondo (34b10-36 d7), o anche a quella sulla genesi e la reciproca trasformazione di acqua-aria-terra-fuoco a partire da triangoli elementari e solidi regolari (53b4-59c5), che senz'altro non è basata su di una sistematica osservazione sperimentale, eppure ha suscitato un forte interesse da parte del padre della fisica quantistica W. Heisenberg; cf. Ferrari 1999.

⁹ Cf. Arist. *Metaph.* II 3.994b32-995a 20, spec. 995a1-10, 15-16, nella traduzione di Reale 2000b; in questo passo la pretesa di richiedere rigore matematico alla trattazione

Modelli di comportamenti umani dovuti a non-volontà, casi paradigmatici di *deficit* della volontà, o se vogliamo di 'involontarietà' di determinati comportamenti e azioni: questo potrebbe essere interessante ricercare in Platone, senz'altro nel *Timeo*, ma non soltanto. In linea con quanto si accennava poco fa sulla provocatoria capacità di combinare ambiti e metodi di indagine reciprocamente alieni ai nostri occhi, un altro dialogo di Platone, il *Fedro*, prospetta un caso uguale e contrario di *noluntas* umana rispetto a quello del *Timeo*, tratto non dalla medicina, ma dall'esperienza religiosa. L'uno e l'altro costituiscono due casi-limite di *noluntas*, due estremi opposti, però anche a questo ci ha già abituati la riflessione antica sulla volontà, cioè a consultare quello che Italo Calvino chiamava un *Guinness Book of Records*, dove «il genere umano è una zona del vivente che va definita circoscrivendone i confini [...], gli *estremi limiti* raggiunti dall'uomo in ogni campo, [...] limiti e trionfi».¹⁰ Il folle e l'oracolo: l'uno, limite della *noluntas* verso il basso, verso la vita delle bestie; l'altro, limite della *noluntas* verso l'alto, verso la vita degli dèi.¹¹ Di fronte a questa polarità ci pongono, rispettivamente, il *Timeo* e il *Fedro*: vediamo in quali passi e contesti.

2 La *noluntas* del folle

La porzione finale del *Timeo*, quella che occupa le pagine 69a-92c dell'edizione di Stephanus, è dedicata al microcosmo umano, di cui sono individuate le cause di vita e di morte, la struttura psicofisica, la conformazione e la posizione degli organi corporei, la loro fisiologia e in certi casi la loro patologia; il discorso è esplicitamente presentato dal suo conduttore come una trattazione umana dell'umano: Timeo ne ribadisce – in analogia con il precedente discorso cosmologico – il carattere «probabile» o «verosimile», ma anche la natura di ragionamento 'conveniente', anticipando che, sia a proposito di ciò che ha illustrato in precedenza sui rapporti fra parti dell'anima e organi corporei, sia a proposito di ciò che si appresta a esporre, vale a dire «il modo in cui ha avuto generazione il resto del corpo»,

di ciò che studia la fisica, che è una realtà dotata di materia, può essere considerata un richiamo critico al modo in cui il *Timeo* usa aritmetica e geometria nella spiegazione della *physis*; sulla pretesa di esattezza matematica nei ragionamenti volti alla prassi, analogamente criticata da Aristotele, cf. p. es. *EN* 6.5.1140b11-21; 9.1142a11-16, su cui Cattanei 2008, 64-6.

¹⁰ Cattanei 2021, 175-7.

¹¹ La delimitazione più celebre della vita umana fra quella delle bestie in basso e quella degli dèi in alto ricorre com'è noto in Arist. *Pol.* 1.2.1253a25-9, ma è anticipata da non poche riflessioni presenti in alcuni dialoghi di Platone – in particolare *Repubblica*, *Fedro*, e *Timeo* – su cui Cattanei 2014, 29-34.

«potremmo essere fiduciosi di aver detto il vero solo nel momento in cui un dio esprimesse il suo accordo».¹²

Il nesso macrocosmo-microcosmo fra cosmo fisico ed essere umano, rispettivamente studiati nelle due parti più estese del *Timeo*, è riconosciuto da secoli come una chiave interpretativa efficace dell'intero dialogo non solo dal punto di vista della comunanza del metodo di indagine in ambito fisico e in ambito antropologico-medico, ma anche al fine di seguire le analogie di sistema causale, natura, struttura, funzioni e azioni, fra quel grande corpo vivente animato, che è l'universo, e quel più piccolo corpo organico che è l'essere umano.¹³

Non mancano tuttavia – ed è proprio in questo terreno che dobbiamo iniziare ad addentrarci – tratti di specificità del microcosmo umano rispetto al macrocosmo naturale, che segnano differenze notevoli fra l'uno e l'altro.

La malattia, la vecchiaia e la morte distinguono la vita umana da quella di quel vivente sensibile, generato ma eterno, che è il cosmo fisico, e richiedono l'intervento di concause divine speciali, «dèi creati», costituiti a questo scopo dal dio-demiurgo, ottimo e intelligente, che nella sua piena bontà non può volere che la sua opera abbia una fine.¹⁴ Proprio in apertura alla sezione medico-antropologica del suo discorso, Timeo ricorda che «Dio», attraverso l'imposizione di proporzioni e simmetria a un materiale disordinato, formò gli elementi fisici – acqua, aria, terra e fuoco –, concludendo:

Ma egli organizzò in primo luogo tutte queste cose, e poi a partire da esse compose questo universo, vivente unico che ha in sé stesso tutti i viventi, mortali e immortali. E dei viventi divini si fece egli artefice, mentre diede come ordine ai frutti della sua generazione di produrre secondo arte la generazione dei mortali.¹⁵

«I frutti della sua generazione» risultano – dalla precedente sezione del dialogo dedicata agli «dèi visibili e generati» (40d4) – gli astri e le forze naturali, che sovrintendono, con un ruolo causale preciso, alla costituzione dell'unità psicofisica degli esseri umani, al corso della

¹² Cf. Ti. 72d4-e3, spec. 72d5-7; 72e2-3, su cui Ferrari, Petrucci 2022, XLVI-L.

¹³ Un esempio magistrale di questa antica chiave di lettura in particolare del *Timeo* e della *Repubblica* è Szlezák 1996.

¹⁴ Cf. Ti. 33a2-b1; 41a7-d3.

¹⁵ Ti. 69b8-c5. Qui e in seguito, mi avvalgo della traduzione di F. Petrucci in Ferrari, Petrucci 2022, mentre, quando non diversamente specificato, la traduzione degli scritti di Platone che si cita è quella contenuta nel volume a cura di Reale 2000c. Sia in questo passo, come in quelli citati alla nota precedente, il ragionamento di Timeo si basa – secondo uno stile di chiara ispirazione pitagorica (cf. *infra*, nota 33) – su polarità fondamentali, tra le quali assume particolare rilievo quella fra viventi immortali/mortali, che corrisponde a quella divino/umano.

loro vita fino alla morte e al loro ritorno *post-mortem* alla natura.¹⁶ La produzione del corpo umano dotato di vita prevede un posto dominante per l'anima razionale - immortale, in quanto costituita direttamente dall'Intelligenza divina -, che è collocata nell'«acropoli» (70a6), il capo, mentre le parti irrazionali, mortali e 'dissennate' (cf. 69d3: *aphrone*) dell'anima, cioè la sede delle passioni e quella del piacere, del dolore e dell'amore, sono disposte rispettivamente sopra e sotto al diaframma e collegate a parti del corpo e organi diversi: l'anima irascibile è infatti «più prossima alla testa» (70a4-5), dato che ha la capacità di ubbidire alla ragione e di seguirla pienamente, ascoltandola e prestandole servizio;¹⁷ all'anima desiderativa, invece, spetta la collocazione più bassa, «tra il diaframma e il limite individuato dall'ombelico» (70e1-2): è come «una sorta di mangiatoia per il nutrimento del corpo» (70e2-3), o anche una «bestia selvaggia» (70e4) a noi incatenata, perché desidera cibi, bevande e tutto ciò di cui il corpo ha bisogno, offrendogli il nutrimento senza il quale la stirpe dei mortali verrebbe meno.¹⁸ Questa è la 'fisiologia' umana, che unisce e ordina grazie all'azione di cause naturali non solo anima e corpo, ma i contrari di immortalità e mortalità, razionalità e irrazionalità, assennatezza e dissennatezza: *a paradox* - come è stato osservato -, proprio perché «la nostra esistenza» è spiegata «come una combinazione di cose contrarie».¹⁹ All'interno di questa fisiologia 'paradossale' - e solo al suo interno - l'anima razionale è esplicitamente indicata come «quella che delibera» (70e5-6; 71a2). Più precisamente, la *taxis* - la serie ordinata delle parti - propria della compagine psicofisica degli esseri umani prevede qui una distanza massima tra il *bouleuesthai*, proprio della forma «più forte» (71a1) o «migliore» (70b8) dell'anima, e il desiderio ferino:

Dunque, le attribuiscono [*scil.* alla forma desiderativa dell'anima] questa posizione per tale ragione, cioè affinché prendendo sempre la propria parte dalla mangiatoia e rimanendo insediata quanto più lontano dalla forma deliberativa dell'anima, e producendo nella misura minore possibile tumulto e rumore, consentisse alla forma più forte di deliberare in tranquillità sul benessere del tutto, nel complesso e nelle singole parti.²⁰

¹⁶ Cf. *Ti.* 41c1-d3. Per l'identificazione degli «dèi visibili e generati» con gli astri e le forze naturali, cf. Reale 2000a, 283 nota 73.

¹⁷ Cf. specialmente *Ti.* 70b6; 71d5.

¹⁸ Cf. 70d7-e5.

¹⁹ Broadie 2012, 87

²⁰ *Ti.* 70e5-71a3.

Rispetto a quel corpo animato che è il macrocosmo fisico – la cui anima condivide senz'altro con il microcosmo umano il pensiero –²¹ nella ragione umana è insita una funzione, che la collega direttamente all'intelligenza divina: il *bouleuesthai*, il 'volere' o 'deliberare', orientato al bene. Del cosmo eterno e della sua anima intelligente Timeo non dice mai che 'vuole', e nemmeno lo dice degli astri e delle forze naturali, che pure sono dèi, viventi immortali, dotati dell'intelligenza di ascoltare e imitare nella loro attività produttiva l'Artefice; ne parla solo a proposito di quest'ultimo, e degli esseri umani. Mortalità e volontà distinguono così dal macrocosmo naturale il microcosmo umano; ma per quell'unico «principio immortale dell'anima» (69c5-6), o «principio immortale del vivente mortale» (42e7), il *logos* (70a3, b3, d5), che opera come *to bouleuomenon* (70e6-7), il genere umano ritrova la sua discendenza diretta dall'«Artefice Padre» (41a7), che, in quanto buono, «volle che tutte le cose avessero generazione il più possibile approssimate a lui» (29e3) e «non ha voluto» che siano affette da dissoluzione e morte le cose che ha generato (cf. 41 a7-b6).²²

Il *Timeo* stesso – come si accennava prima – propone anche a questo proposito un passaggio dalla fisiologia alla patologia e un riscontro dell'una a partire dall'altra. Un riferimento obbligato è costituito da 86b1-87c4, un passo molto studiato specie in relazione ad altri dialoghi di Platone, dal momento che contiene una chiara professione di 'intellettualismo etico', la concezione per cui nessuno sbaglia volontariamente, poiché se si conosce il bene lo si compie e, se si compie il male, significa che lo si ignora;²³ dal punto di vista del lessico, inoltre, è un passo che parla insistentemente di 'volontarietà' e 'involontarietà' delle azioni umane (cf. 86d2, 7; 86e1, 3). Il tema di fondo è senza dubbio costituito da una illustrazione della natura, delle diverse specie e soprattutto dalle cause della malattia mentale;²⁴ e tuttavia, per le tematiche che si affrontano qui, è fondamentale non ritenere accessorio l'aggancio di questa illustrazione con il suo fine terapeutico, che viene introdotto a partire da 87c1-5, e poi prosegue nel dettaglio almeno fino a 88c6, ma anche oltre, fino a 90d7. Da 86b1

²¹ Cf. per es. 30b1-c1; 37b2-c5.

²² Sul volere attribuito a Dio nel *Timeo*, e sulle sue interpretazioni più antiche, rimando al contributo di Marongiu in questo volume.

²³ Cf. Sedley 2019 e, per uno stato della questione, Ferrari, Petrucci 2022, CXII-VI, 435-7. Cf. Vegetti 1996, 95, che riconosce alla base di questa concezione una idea di 'anima' pitagorica e socratica come «soggettività autonoma e unitaria, responsabile delle sue libere decisioni. Bastava allora» – continua – «che questa soggettività si rendesse consapevole del 'bene', del sistema legge-giustizia-felicità, perché il comportamento morale ne risultasse univocamente determinato e orientato alla virtù». In *Ti.* 86b1-87c4, assistiamo invece all'inserimento – operato da Platone – di quest'ultima conseguenza 'intellettualistica' in una concezione dell'anima, che prevede al suo interno una molteplicità di 'parti' e di spinte anche contrarie alla ragione.

²⁴ Cf. Lautner 2011; Betegh 2021, a cui si può utilmente aggiungere Sassi 2013.

a 87b8 si assiste infatti a una trattazione della malattia dell'anima come «carezza di intelletto» (*anoia*) – traduce efficacemente Petrucci²⁵ – nei suoi due «generi», «l'uno la follia» (*mania*), «l'altro l'ignoranza» (*amathia*) che – per intenderci – Cornford rende con il termine *stupidity*.²⁶ Di entrambi i generi di *anoia* Timeo indica le cause fisio-logiche, legate a uno squilibrio fra gli umori costitutivi del corpo del malato, che in conseguenza di questo squilibrio viene a comportarsi in un modo sconvolgente; per questi suoi comportamenti è biasimato, però frainteso: lo si ritiene vizioso, mentre le azioni che compie sono involontarie; non si tratta infatti di «vizi volontari»:

nessuno è vizioso volontariamente, ma al contrario diventa vizioso a causa di una qualche cattiva condizione del corpo e di mancata educazione al nutrimento (*dia poneran hexin tina tou somatos kai apaideuton trophen*), e tuttavia queste cose sopravvivono a chiunque come nemiche e senza che questi lo voglia.²⁷

Fino a qui, Timeo si è concentrato sulla *mania*, immediatamente di seguito si concentra sulla *amathia*, per concludere che, tanto più se i soggetti affetti da queste patologie si trovano in condizioni ambientali e culturali sfavorevoli, poiché «fanno capo a costituzioni viziate e viziosi discorsi sono pronunciati nelle città», «tutti gli uomini diventano viziosi per queste due ragioni e assolutamente senza volerlo» (87a7-b4).

Se non ci si ferma qui nella lettura, ma ci si estende almeno a 87c4, emerge quello che è il fine della trattazione della *mania*, che in qualche maniera è anticipato da un accenno alla cattiva e buona educazione in 86e2 ed esplicitato solo di seguito: il fine è la «cura (*therapeia*) dei corpi e dei processi valutativi (*dianoéseon*)» – cioè dei ragionamenti o delle articolazioni del pensiero –, «cure attraverso le quali essi [*scil.* i malati] vengono ristabiliti, perché è più giusto un discorso che si soffermi più sui beni che sui mali» (87c1-4).

Estendendo almeno a 87c4 l'argomento di Timeo sulla *anoia*, emerge con chiarezza la natura non deterministica dei casi che prospetta: i casi-limite di azione involontaria, costituiti dai comportamenti folli e ignoranti prodotti da uno squilibrio fra umori corporei, cui capita che si aggiunga una cattiva educazione, possono essere curati e possono trasformarsi da uno stato «privo di misura» (87c4: *ametron*)

²⁵ Petrucci stesso (Ferrari, Petrucci 2022, 201) motiva indirettamente questa scelta di traduzione là dove argomenta che la *anoia* qui non comporta un totale venir meno o un annullamento dell'intelligenza, poiché «l'anima razionale, foggata dal dio, non è di per sé soggetta a corruzione o a errore, ma è l'interazione che essa ha con il corpo a metterla nelle condizioni di fallire» (Ferrari, Petrucci 2022, 436).

²⁶ Cornford 1937, 344.

²⁷ Ti. 86c1-3.

in una condizione caratterizzata da «simmetria» (87c5: *symmetria*), cioè bellezza e bontà.²⁸

Anche il nostro passo rientra così a pieno titolo in quello che è considerato dagli studiosi il 'sistema causale' del *Timeo*, che prevede una distinzione di cause e concause in linea con il famoso caso prospettato dal Socrate del *Fedone* (98c2-99b67), secondo cui Socrate non si trova in carcere per gli arti e i movimenti del suo corpo che lo hanno portato lì, ma in vista di una certa concezione di giustizia, correttezza, rispetto delle leggi, bontà morale.²⁹

Non solo: l'estensione proposta del passo del *Timeo* sulla 'malattia mentale' consente di recuperare efficacemente il suo legame, sottolineato con particolare chiarezza da Cornford, con un passo del quinto libro delle *Leggi* (731b2-d5), nel quale si incontra un'altra professione di 'intellettualismo etico'.³⁰ Il punto difeso dall'Ateniese consiste nel fatto che «ogni uomo deve essere tanto mite quanto irascibile (*thymoeide*)» (731d2-3), cioè deve avere un'anima dotata di «nobile cuore» (*thymos*), per sfuggire «ai soprusi altrui, qualora si rivelino gravi e mal curabili o del tutto incurabili» (731d4-6); e a proposito dei «mali curabili» osserva:

Quanto agli errori curabili di coloro che commettono ingiustizie, bisogna capire in primo luogo che ognuno che sia ingiusto lo è involontariamente: nessuno si procurerebbe volontariamente nessuno dei mali più grandi, e tanto meno quelli che concernono le cose di massimo valore fra quelle che gli appartengono. L'anima, come abbiamo detto, è veramente per tutti la cosa di massimo valore, e dunque in ciò che è di massimo valore nessuno prenderà volontariamente su di sé il male più grande e vivrà la sua vita con questo possesso. Ma chi è ingiusto è davvero degno di pietà perché si è tirato addosso dei mali, ed è lecito nutrire compassione per chi ha dei mali curabili e frenare e sedare la propria ira e non insistere nel proprio sdegno arrabbiandosi come una donna, mentre verso chi persevera ostinatamente nell'errore e nel male dobbiamo dar libero sfogo alla nostra ira. Ecco perché diciamo che l'uomo virtuoso deve essere di volta in volta irascibile e gentile.³¹

²⁸ Cf. *Ti.* 87c4-d1. Specialmente il lessico del 'disordine' - oggettivo e soggettivo - usato qui (assenza di misura, assenza di simmetria o proporzione, 'irrazionalità') collega la descrizione di questa 'cura' all'analogia fra microcosmo umano e macrocosmo naturale: la condizione iniziale di disordine è descritta in analogia alla «condizione in cui è ogni cosa quando un dio non vi è presente» (53b3-4), prima che l'intervento dell'intelligenza divina porti il principio materiale disordinato, caotico, privo di misura e irrazionale all'ordine e alla simmetria, quindi alla bellezza e alla bontà (cf. 30a1-c1).

²⁹ Cf. Ferrari, Petrucci 2022, CVII-CXVI.

³⁰ Cornford 1937, 348-9.

³¹ *Lg.* 5.731c1-d 5. La traduzione è quella di Ferrari, Poli 2005, con alcune modifiche.

Dell'anima umana, che qui è indicata come «il bene più onorevole per tutti» (731c5-6), all'inizio del libro quinto l'Ateniese ha ricordato che «fra tutti i beni che possediamo l'anima è, dopo gli dèi, il più divino» (726a2-3) e anche il successivo richiamo al 'comando' esercitato dall'anima, che è superiore, sulle cose inferiori (cf. 726a4-6) rimanda senz'altro all'anima razionale: quella che nel *Timeo*, come si è visto, è prodotta direttamente dal Dio e non dagli dèi, quindi è incorruttibile, ed è fisiologicamente dotata di un potere e di una posizione apicale nel singolo essere umano, nella sua anima e nel suo corpo. Tuttavia, la 'cura' dell'anima affetta da disordini non irrimediabili, non deve fare a meno dello *thymos*, la componente 'irascibile' o in senso lato passionale dell'anima. Non a caso Cornford usa il riferimento a questo passo delle *Leggi* per contestare la presenza, nel passo del *Timeo* su follia e ignoranza, di una forma di rigido intellettualismo di ispirazione pitagorica, secondo quanto si legge nelle famose righe dei *Magna Moralia*, in cui l'errore morale inteso come ignoranza è collegato a una concezione dell'anima - condivisa dai Pitagorici e da Socrate - come sola intelligenza.³²

La riflessione di Timeo, che storicamente è un personaggio pitagorico, su follia e ignoranza come «carenza di intelletto» è in effetti costruita secondo l'argomentare tipicamente pitagorico delle *systoichiai*, lo sviluppo, cioè, di serie di coppie di contrari ricondotte ad altri contrari e ultimativamente a limite (difetto) e illimitato (eccesso): un metodo che, per i Pitagorici, rappresenta la forma principale di categorizzazione della realtà e uno strumento di definizione delle cose; un metodo che l'Accademia antica - lo documenta ampiamente lo stesso Aristotele - usa anche come strumento privilegiato di riflessione sui beni e sui mali.³³ Timeo distingue a proposito della *anoia* o carenza di senno un suo caso per eccesso, la *mania* o follia, e un suo caso per difetto, la *amathia* o ignoranza/stupidità: eccessi e difetti riguardano la percezione - in entrambi i casi alterata - dei piaceri e dei dolori.³⁴ Nella spiegazione comparativa delle due patologie - che include l'osservazione 'intellettualistica' per cui le azioni del folle e dell'ignorante non sono volontarie - Timeo non considera però il soggetto malato come una semplice giustapposizione di corpo fisico mortale da una parte e anima razionale immortale dall'altra, ma al contrario si basa su di un modello 'interattivo' che prevede quattro componenti in rapporto reciproco: uno squilibrio somatico degli umori o caldi (cf. 86b5-7; c3-d5) o freddi (87e5-7) e «i tre luoghi dell'anima» (87a3-4), ossia le tre

³² Cf. Cornford 1937, 346-9; il riferimento è ad Arist. *MM* 1.1.1182a15-23, su cui Cattanei 2014, 23-6.

³³ Cf. Arist. *EN* 1.4.1096b5-7, su cui Cattanei 2020, 62-9.

³⁴ Cf. *Ti.* 86b5-6.

componenti dell'anima, collocate nelle relative parti del corpo: i desideri (*epithymiai*), che spingono a perseguire il piacere e fuggire il dolore in modo squilibrato (cf. 86b7-c1; 87a1-3); lo *thymos* 'irascibile', la cui malattia è esemplificata da «varie forme di temerarietà e viltà» (87a5-6: *dyskolias kai dysthymias*); il «ragionamento» (86c3: *logismou*), che quando dominano gli umori caldi e si produce la *mania* è qualcosa di cui l'anima può «partecipare solo in misura minima» (86c3); viceversa, quando dominano gli umori freddi, questi producono una «mescolanza» e delle «esalazioni», che «macchiano» l'anima «con varie forme di dimenticanza e di apprendimento» (87a5-6: *lethes hama kai dysmathias*).

Si fa così più chiara la fisionomia di chi, affetto da *mania* o *amathia*, compie un'azione non voluta, che può apparire viziosa, biasimevole, non opportuna: non è né semplicemente, né propriamente, una mente che fallisce; è un corpo vivente, in una condizione di squilibrio fisico, che produce movimenti disordinati nelle parti inferiori e irrazionali dell'anima (desideri e passioni), riducendo di conseguenza all'assoluto minimo le possibilità di esercizio della razionalità.³⁵ La presenza di un residuo di razionalità nel folle e nell'ignorante li rende destinatari di *logoi*, «discorsi» (87b1), che specie se pubblici possono corromperli (cf. 87a7-b8), ma anche curarli; la cura coinvolge senz'altro – come si è visto nel quinto libro delle *Leggi* – lo *thymos*, in chi è curato e in chi cura, tramite la gestione della rabbia e la 'compassione', però si estende a tutto il microcosmo umano «attraverso il nutrimento, le occupazioni, gli insegnamenti» (Ti. 87b7-8): «cure dei corpi e dei processi valutativi (*dianoeseon*), cure attraverso le quali essi vengono ristabiliti» (87c1-2). È solo sul piano di queste attività pubbliche di 'diseducazione' dei cittadini o all'opposto – come dice Cornford – di *remedial training*,³⁶ che si può stabilire la responsabilità dell'azione (cf. 87a7-b 8): la *noluntas*, di cui sono portatori il folle o l'ignorante, costituisce un caso-limite per difetto, una «carezza» massima di intelletto e volontà, eppure non si tratta di un vizio, bensì di un'occasione per «sforzarsi, nella misura del possibile, di fuggire il vizio e perseguire il suo opposto» (87b7-8), affrontando un «discorso più giusto, che si soffermi sui beni più che sui mali» (87c3-4).

³⁵ Al di sotto di questo 'minimo' si colloca, come si accennava, la condizione di 'bestialità', che non esclude, essa stessa, il contributo di contesti ambientali sfavorevoli, né la possibilità di una 'correzione'; cf. Cattanei 2014, 29-34.

³⁶ Cornford 1937, 348.

3 La *noluntas* dell'oracolo

Un altro caso-limite di *noluntas* nei dialoghi di Platone, questa volta per eccesso, è rappresentato dalla condizione psicofisica e conoscitiva propria di chi esercita l'arte della divinazione, la 'mantica': soprattutto donne, che in generale sono considerate rispetto al genere maschile soggetti dotati di uno *thymos* particolarmente vivace, tanto che anche nel passo delle *Leggi* citato poco fa si stigmatizza il loro modo plateale e inopportuno di arrabbiarsi.³⁷ Ci troveremo ancora di fronte a una forma di azione involontaria connessa a ignoranza – di nuovo, a 'carenza di intelletto' –, della quale sono segno manifestazioni fisiche analoghe a quelle della follia; ma la *anoia* propria dell'oracolo non è, a differenza di quella prima esplorata nel *Timeo*, una condizione di *deficit* che porta l'essere umano ai margini infimi della sua natura, al confine fra umanità e bestialità: si tratta, per contro, di una condizione 'eccessiva' di tangenza dell'umano con il divino, fino all' 'entusiasmo', la possessione stessa dell'intelletto umano da parte di quello divino; e l'oracolo non intende e non vuole quello che dice, né le azioni che compie, ma non per questo è colpevole, anzi – dicendo la verità – giova a chi lo ascolta.

Per incontrare questo paradigma di *nolontà*, bisogna passare, come si accennava sopra, dal *Timeo*, ancora dalla sua parte dedicata al microcosmo umano, al *Fedro*. Alcune premesse sono tuttavia necessarie. Anche nell'opera di Platone gli oracoli, o almeno certi oracoli, appariranno chiaramente come un caso-limite, un record, di tangenza con il divino; meno immediata, forse, a noi risulta la natura paradigmatica e non marginale del caso che rappresentano: se infatti ancora oggi la malattia mentale è un esempio paradigmatico di 'incapacità di intendere e di volere', risulta molto difficile trovare un corrispettivo, nella nostra cultura, dell' 'invasamento' divinatorio nella Grecia del V-IV secolo a.C. Riusciamo a immaginare la Pizia solo nel modo beffardo in cui l'ha descritta Friedrich Dürrenmatt all'inizio del racconto intitolato *La morte della Pizia*:

Stizzita per la scemenza dei suoi stessi oracoli e per l'ingenua credulità dei Greci.³⁸

In realtà, in assenza di testi rivelati e di una classe sacerdotale preposta alla loro interpretazione, il complesso di esperienze che possono considerarsi la 'religione' dei Greci prevede come principale via di comunicazione dal divino all'umano, dall'alto verso il basso, proprio la divinazione, tanto quanto la preghiera e il sacrificio mettono

³⁷ Cf. *infra*, nota 48.

³⁸ La traduzione è quella di Colorni del 1988.

in comunicazione l'umano con il divino procedendo dal basso verso l'alto;³⁹ la 'mantica' dunque, all'epoca di Platone, costituisce una delle principali modalità in cui ciò che è divino 'parla' ai mortali, nella vita privata, non meno che in quella pubblica. Non solo: in particolare per Platone, all'anima umana dotata di corpo è intrinseca una capacità 'divinatoria', grazie alla quale l'intelligibile, che non di rado i dialoghi caratterizzano come 'divino', ci è presente, sia pure indistintamente e attraverso segnali da decifrare, ancora prima di recuperarne in pieno il 'ricordo', la piena conoscenza intellettuale;⁴⁰ molto significativo è l'uso del verbo *manteuesthai* nel *Simposio* – un dialogo intriso di religiosità apollinea –, che indica la 'divinazione' da parte dell'anima del Bello in sé: l'anima umana, nel corpo che abita quaggiù, ignora il Bello in sé, ma in qualche maniera le è presente e lo prevede prima di vederlo, cioè prima di pervenire, per via anamnestic, alla conoscenza intellettuale della Forma intelligibile.⁴¹

Non v'è nulla di sciocco, dunque, e soprattutto nulla di legato a forme oscure e irrazionalistiche di credulità, nel chiamare in causa la divinazione come esempio paradigmatico, in Platone, di una certa condizione psicofisica propria degli esseri umani, che implica anche 'nolontà'.

Il *Timeo* contiene, nella sua sezione 'medica' che abbiamo imparato a conoscere, una fisiopsicologia della divinazione (71a3-72c1), inserita all'interno dell'assegnazione delle tre parti dell'anima – razionale, irascibile e desiderativa – ai tre 'luoghi' principali del corpo, rispettivamente il capo, il torace sopra al diaframma – che è come la separazione fisica, nella casa, della «sede dei maschi da quella delle donne» (70a1) – e la zona «fra il diaframma e il limite individuato dall'ombelico», la «mangiatoia» e la «bestia selvaggia», di cui si parlava prima (cf. 69d6-71a3, spec. 70e1-5). Qui, nello spazio psicofisico «il più lontano possibile dalla forma deliberativa dell'anima» (70e6-7), si trova il fegato che è l'organo preposto alla divinazione: la sua conformazione densa, lucida, dolce e amara, è stata «consegnata» da un dio «valutando» (71a7: *epibouleusas*), da un lato, che la parte massimamente irrazionale dell'anima non è in grado di comprendere alcun *logos*, né di prendersi cura di ragionamenti di cui abbia sentore (cf. 71a3-5), e dall'altro lato che la «capacità dei ragionamenti muovendosi dall'intelletto fino ad esso» (71b3-4: *tôn dianoematon he ek tou nou pheromene dynamis*) agisca su di esso, attraverso

³⁹ Cf. Bremmer 1996, 243-9, insieme a Cattanei 2005, 692-3.

⁴⁰ Cf. per es. Plat. *Phd.* 72e3-76b1; 79e7-b7.

⁴¹ Cf. Plat. *Smp.* 192c2-e9, spec. 192c7-d 2, dove Aristofane – che sta presentando il suo discorso su *eros* – collega l'indistinzione del volere al 'divinare' dell'anima e al suo conseguente 'parlare per enigmi'; cf. anche Cattanei 2005, 692-4; 702-7. Sulla religiosità apollinea in Platone cf. Schäfer 1996.

immagini che suscitino amarezza oppure dolcezza; se nel fegato si produce dolcezza, grazie a «un'ispirazione di pacatezza proveniente dall'intelligenza» (71c4), esso raggiunge una condizione di «equilibrio» e «assenza di costrizione» (cf. 71d1-3), che nel sonno e nella veglia permette all'anima non partecipe «di ragione e saggezza» (71d4: *logou kai phroneseos*)⁴² di divinare, riuscendo così a ottenere un 'contatto' con la verità:

Coloro che ci hanno composto, avendo ben radicato nella memoria l'ordine impartito dal padre – quando ordinò loro di produrre il genere mortale in modo che fosse il migliore possibile –, e correggendo di conseguenza anche la forma insipiente che è in noi, posero la capacità divinatoria in essa, affinché potesse venire a contatto in qualche modo con la verità.⁴³

A questo punto, Timeo stesso mette in analogia la divinazione benefica – che avviene per ispirazione divina ed è vera –, la malattia mentale, e il sonno, in quanto forme di sospensione delle capacità intellettive:

C'è un segnale efficace del fatto che un dio ha conferito alla disennatezza umana il beneficio della divinazione: nessuno che sia in possesso delle proprie capacità intellettive coglie infatti una divinazione ispirata e vera, ma ciò accade o nel sonno, quando la capacità dell'intelligenza è costretta in disparte, o a causa di una malattia, o quando essa viene soppiantata a causa di una qualche ispirazione divina (*dia tina enthusiasmon*).⁴⁴

E dal prosieguito del suo argomento – che è una sorta di riprova e contrario delle righe appena lette, basata sul comportamento di 'chi ha senno' (71e6: *emphronos*) – emerge come la sospensione dell'intelligenza o 'mania' (72a3) della quale Timeo sta parlando non consista solo in una generale mancanza di comprensione, dovuta a impossibilità di ricordare, ma includa il discernimento del bene e del male nel tempo, di fronte a ciò che il soggetto umano percepisce e ascolta, ai fini della prassi:

⁴² Qui preferisco tradurre diversamente da Petrucci (Ferrari, Petrucci 2022, 161), che propone di rendere *logos* e *phronesis* con «ragionamento e intelligenza», insistendo sul deficit intellettuale dell'anima desiderativa; mi pare opportuno sottolineare che il suo deficit – come si esplicita meglio più avanti – in questo contesto è inteso sia come incapacità intellettuale di conoscere – in primo luogo sé stessi –, sia come incapacità di «fare le cose che sono proprie a ciascuno» (cf. Ti. 72a5-6, spec. 6: *to prattein kai gnonai*)

⁴³ Ti. 71d 5-e2.

⁴⁴ Ti. 71e2-6.

Non è invece possibile per chi eserciti l'intelligenza comprendere, ricordandosene, le cose che vengono dette, nel sonno o da svegli, a causa della divinazione e della natura divinamente ispirata, o discernere con il ragionamento, per tutte le apparenze che si siano offerte alla sua vista, in modo e per chi esse significhino un male o un bene, futuro, passato o presente: non è infatti un'opera possibile per chi si trovi in condizioni di mania, fintanto che vi rimanga, il giudicare da sé ciò che viene fatto apparire e risuonare, ma si afferma, correttamente e fin dall'antichità, che è proprio solo di chi ha una sana intelligenza il fare le cose che sono proprie a ciascuno e conoscere sé stesso (*to prattein kai gnonai ta te hautou kai heauton*).⁴⁵

La 'capacità di intendere e di volere' risulta dunque sospesa, secondo Timeo, in ogni forma di 'mania', sia essa di origine divina, quella divinatoria, sia essa di origine patologica, umana; eppure, come il folle in virtù di questa sospensione non cadeva nel male morale, ma anzi apriva uno spazio privato e sociale alla 'cura', così il veggente è un inconsapevole canale di contatto per gli esseri umani con la verità, rappresentando in questo il livello primordiale della possibilità per l'anima dotata di un corpo di recuperare la piena consapevolezza di se stessa e delle cose.

La 'mania' in effetti – e veniamo finalmente al *Fedro* – non è una condizione negativa. C'è un passo del dialogo in cui Socrate si impegna a dimostrare che si tratta di uno stato opposto a quello di padronanza di se stessi, e proprio anche di chi è innamorato, ma 'benefico', nella vita privata e pubblica; e significativamente prende come esempio iniziale, su cui riflettere, la 'mania' di alcune indovine:

Quando si trovavano in stato di mania, la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona procurarono alla Grecia molti e bei benefici sia in privato che in pubblico, mentre, quando si trovavano in stato di senno, ne procurarono pochi o nessuno. E se dicessimo, poi, della Sibilla e degli altri che, avvalendosi della mantica di ispirazione divina, predicando molte cose a molti, li indirizzarono sulla giusta via per il futuro, ci dilungheremmo nel dire cose che sono note a tutti.⁴⁶

La Pizia e la Sibilla, che sono oracoli di Apollo, le sacerdotesse di Zeus a Dodona, ad avviso di Socrate mostrano da sempre una notevole capacità di procurare 'molti e bei benefici alla Grecia', attraverso un'efficace previsione del futuro, che indirizza al meglio le azioni di chi

⁴⁵ Ti. 71e6-72a6.

⁴⁶ Plat. *Phaedr.* 244a8-b5. Qui e in seguito si fa riferimento alla traduzione di Reale 1998.

le interroga; e però questa capacità non si realizza quando si trovano «in stato di senno» (244b2: *sophronousai*), ma dipende da uno stato di mania che proviene da una «ispirazione divina» (244b4: *mantike entheo*) o – come si dice altrove, per esempio nello *Ione* (534c1), quasi con una formula tecnica, – per una *theia moira*, una ‘disposizione’, o anche un ‘destino’, che hanno origine, natura e finalità divine, non umane. Lo *Ione* precisa qualcosa che nel *Fedro* Socrate non spiega, forte del fatto che le sue affermazioni a proposito degli oracoli – come abbiamo letto – sono ‘cose note a tutti’: perché e in che modo l’origine divina dell’ispirazione degli oracoli la rende benefica? Nello *Ione* (533d-536 b) l’ispirazione poetica è spiegata grazie alla sua affinità con quella dei *manteis theoi*, gli ‘indovini divini’ (534d1), dei quali si rileva la caratteristica di dire la verità: le indovine che praticano la mantica di ispirazione divina sono dunque benefiche per nessun’altra ragione, se non perché dicono la verità (*Ione* 534b3).⁴⁷ E lo *Ione* specifica anche il modo in cui dicono la verità: la divinità – Apollo o Zeus per esempio – sottrae loro il *nous*, l’intelletto; perciò cadono in uno stato di possessione entusiastica, caratterizzato da assenza di senno, fortissima commozione, con tutte le sue manifestazioni fisiche, dalle lacrime ai brividi di paura (534e).⁴⁸ Le indovine ispirate dicono la verità, perché nel corso del vaticinio la divinità sottrae loro l’intelletto. Questa perdita temporanea della ‘capacità di intendere e di volere’ a opera della divinità, da un lato le rende folli, ma dall’altro lato le rende particolarmente benefiche, poiché permette alla divinità di parlare direttamente agli esseri umani:

Noi, ascoltandole, possiamo comprendere che non sono esse che dicono cose tanto mirabili, dal momento che il loro intelletto non è in loro, ma che è il dio stesso che le dice, e parla a noi attraverso di loro.⁴⁹

Il Socrate del *Fedro* – nel passo immediatamente successivo a quello citato poco fa (244b6-d5) – fornisce una riprova per così dire

⁴⁷ Sulla relazione fra divinazione e verità, cf. Cattanei 2005, 695-9, dove si rileva che la verità dei vaticini ispirati non è qualcosa di semplicemente ‘creduto’ o basato sull’autorevolezza dell’oracolo, ma è provata dalla sua resistenza alla confutazione, come indica bene il Socrate dell’*Apologia* 21b6-23a7.

⁴⁸ Probabilmente proprio per via dello stato di fortissima commozione che caratterizzava i loro vaticini, i *manteis* presso gli oracoli sono donne: come si accennava prima (cf. *supra*, nota 39), e anche come lo stesso Socrate riconosce sia nell’*Apologia* (35a), sia nel *Fedone* (117d-e), la commozione e le lacrime sono ritenute cosa ‘da donne’, che dimostrerebbero, rispetto ai maschi, una maggiore inclinazione a commuoversi, fino a perdere la padronanza di se stesse; «è probabile» – osserva Bremmer (1996, 247-8) – «che nelle società greche, profondamente maschiliste, l’estasi fosse considerata meno conveniente per un uomo che per una donna».

⁴⁹ Plat. *Ion* 534d2-3, nella traduzione di Reale 2001b.

'linguistica' della positività della condizione di mania divina e della sua superiorità rispetto alla condizione di assennatezza; e lo fa richiamandosi alla testimonianza di quegli «antichi», che sono descritti nel *Cratilo* (412c-d) come i coniatori delle parole, delle parole che poi, con l'andare del tempo, hanno subito modifiche spesso motivate da pure questioni di sonorità, quali l'inserimento di consonanti o l'allungamento di vocali. Secondo Socrate, gli antichi chiamarono «manica» la mantica, per sottolineare che non è una cosa brutta e vergognosa «la più bella *tecnica* (*techne*) con la quale si prevede il futuro» (*Phaedr.* 244c1), ma, «allorché sorga per ispirazione divina» (244c3: *theia moira*) si rivela anzi una cosa bella; i contemporanei invece, ignari della bellezza, hanno inserito la 't', e l'hanno chiamata «mantica», perdendo così l'originario riferimento alla mania e all'ispirazione divina (cf. 244c2-5). Analogamente, gli antichi hanno chiamato 'oionistica' (*oionoistiké* con la seconda 'o' breve, cioè una *omicron*) la ricerca del futuro compiuta in stato di senno, grazie all'interpretazione del volo degli uccelli o di altri segni provenienti dagli dei, e così avrebbero suggerito che si tratta di una ricerca che, procedendo a partire dalla *dianoia*, dal ragionamento, procura «intelligenza e fondata conoscenza» (244c7-8: *noun kai istorian*) alla 'oiesi', ossia all'opinione umana; invece i contemporanei, ignari di questo fatto, la chiamano 'oionistica', allungando la seconda *omicron* in omega, per «renderla solenne» (244d1), pomposa, e dimostrano così di avere perduto l'originario riferimento alla sua dignità conoscitiva. In ogni caso, la perfezione e la dignità dell'oionistica è inferiore a quella della mantica, non solo per il nome, ma anche per l'azione che svolge, e allo stesso modo – conclude Socrate – «come attestavano gli antichi la mania che proviene da un dio è migliore» – è qualcosa di più bello – «della *sophrosyne* che proviene dagli uomini» – della loro 'sanità di mente', che è assennatezza, padronanza di se stessi, temperanza (244d4-5).

Questo argomento – per noi lettori di oggi quasi stucchevole – ci provoca ad accantonare ogni pregiudizio negativo nei confronti della condizione di 'mania ispirata', di cui si difende la superiorità rispetto a ogni forma di conoscenza umana: l'opinione, il ragionare articolato (*dianoia*), la stessa intelligenza (*nous*), e in particolare la tecnica (*techne*); la mantica di origine divina è chiaramente considerata di valore maggiore rispetto alle tecniche divinatorie, per esempio all'interpretazione del volo degli uccelli o anche la 'lettura' del fegato e delle viscere degli animali sacrificati. In molti passi dei dialoghi di Platone, si parla in effetti della mantica come una tecnica, di cui il *mantis* è esperto, come per esempio il medico è esperto di medicina.⁵⁰ Praticata da maschi, la tecnica divinatoria è priva di tutto

⁵⁰ Cf. Cattanei 2005, 699-702.

ciò che comporta l'ispirazione divina: lo stato di forte commozione 'da donne', ma anche la garanzia di verità e di beneficio, che proviene dall'intervento diretto della divinità sull'oracolo. Non sempre, e non più al tempo di Socrate, è affidabile e giovevole.⁵¹ In passato – si evince ancora dallo *Ione* (531b-c; 538e) – ci sono stati buoni indovini, quale fu il Teoclimeno dell'*Odissea*, che predisse ai Proci la loro fine, mentre per Socrate la mantica su base tecnica è bene rappresentata dal «sacerdote indovino» Eutifrone, al quale Socrate si rivolge nel dialogo omonimo, per sapere come andrà a finire l'accusa che gli ha mosso Meleto e ottiene la sicura risposta che «non ne sarà nulla» (*Eutiphr.* 3e2-3). Ma soprattutto, nell'esercizio della tecnica divinatoria si insinuano il vizio, l'errore e il degrado morale, da cui abbiamo visto essere per sua natura immune la 'mania'. Nel secondo libro della *Repubblica*, Adimanto accusa gli indovini che bussano alle porte dei ricchi e, a scopo di lucro, li convincono di avere il potere di rimettere, da parte degli dèi, le ingiustizie commesse, oltre che il potere di «sistemare i nemici, giusti o ingiusti poco importa, con una piccola spesa, [...] con certe fatture e certi legami magici, piegando gli dèi alla loro volontà» (364c2-5). Lo scopo del guadagno, certo, svislisce la pratica della tecnica divinatoria, e tuttavia più grave è l'impostura di chi fa credere di poter piegare ad arte la volontà divina, inducendola oltretutto a giustificare l'ingiustizia umana: se si pensa a quanto il *Timeo* sottolinei il necessario orientamento al bene del volere divino, questo si rivela davvero il grado massimo di 'bruttezza' che si oppone alla 'bellezza' – su cui tanto insiste il *Fedro* – della mantica ispirata. Secondo la 'brutta' accezione di mantica, dare a qualcuno dell'«indovino» può dunque celare un atto di riprovazione – come forse capita in alcune battute di Socrate nei confronti di Alcibiade nell'*Alcibiade I*: «Sei proprio un indovino» (115a1) – dice Socrate ad Alcibiade, che si è appena dichiarato sicuro che non sarà danneggiato dalla necessità di rispondere a Socrate, quando invece sarà presto costretto a riconoscere di trovarsi in una situazione «estremamente vergognosa» (127d) di «massima ignoranza» (118b), connessa a disolutezza morale: quella di chi «intorno al giusto, al bello e al bene» non sa nulla, eppure crede di sapere. Così si conclude – come si ricordava sopra – il bizzarro passo del *Fedro* sui nomi della divinazione:

La mania che proviene da un dio è migliore della sanità di mente (*sophrosyne*) che proviene dagli uomini.⁵²

⁵¹ A quanto pare anche da altre fonti e ricostruzioni (es. da Senofonte), all'epoca di Platone, la mantica su base tecnica versa in una grave condizione di crisi di affidabilità e di evidente degrado morale di chi la pratica; cf. Cattanei 2005, 701-2.

⁵² Plat. *Phaedr.* 244d4-5.

L'umana *sophrosyne*, una 'sanità di mente' che implica piena capacità di intendere, di volere e anche di guardare al futuro in base a questa capacità – quella di Teoclimeno nell'*Odisea* o del 'canto del cigno' di Socrate nel *Fedone* (84c1-85d10) – si incontra e si scontra fra i mortali con manifestazioni opposte della stessa capacità, quella grottesca di Eutifrone, quella truffaldina e blasfema degli indovini corrotti, quella 'vergognosa' della seducente intelligenza di Alcibiade volta al male, per sé e per gli altri, agli antipodi rispetto al giusto, al bello, al bene. Meglio, dunque, la 'mania' ispirata della Pizia, della Sibilla, delle sacerdotesse di Zeus a Dodona: una condizione estrema in cui, a costo di comportamenti eccessivi e socialmente sconvenienti, non si sa e non si vuole più; ignoranza e nolontà umane, nel momento in cui le loro anime si riempiono di intelligenza e verità, di volontà e giustizia, bellezza e bene, che in quanto 'divine' sono immortali e benefiche.

Bibliografia

- Benini, A. (2018). *La mente fragile. L'enigma dell'Alzheimer*. Milano: Raffello Cortina.
- Benini, A. (2022). *Neurobiologia della volontà*. Roma: Carocci.
- Betegh, G. (2021). «Plato on Illness in the *Paedo*, the Republic, and the *Timaeus*». Jorgenson, C.-Karfik, F.-Špinko, S. (eds), *Plato's "Timaeus". Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*. Leiden; Boston: Brill, 228-58.
<https://doi.org/10.1163/9789004437081>
- Bremmer, J. (1996). «Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio». Settis, S. (a cura di), *I Greci*. Vol. 1, *Noi e i greci*. Torino: Einaudi, 239-83.
- Broadie, S. (2012). *Nature and Divinity in Plato's "Timaeus"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cattanei, E. (2005). «La mantica in Platone. Tre quadri introduttivi». *Humanitas*, 60(4), 692-707.
- Cattanei, E. (2008). «Aristotele e i calcoli dell'uomo saggio». Migliori, M.; Fermani, A. (a cura di), *Platone e Aristotele. Dialettica e Logica*. Brescia: Morcelliana, 61-86.
- Cattanei, E. (2014). «'Al di sotto di emozioni e virtù'? La 'bestialità' in Platone e in Aristotele». Langella S.; Vaccarezza M.S. (a cura di), *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*. Napoli; Salerno: Orthotes, 23-44.
- Cattanei, E. (2020). «Metafisica ed Etica in Aristotele. Una questione di *taxis*». *Giornale di Metafisica*, 42, 55-69.
- Cattanei, E. (2021). «Cesare, Pompeo, l'elefante e la fortuna. Il volere umano tra natura, società e colpi della sorte nei libri 7-8 della *Storia Naturale* di Plinio il Vecchio». Cattanei, E.; Maso, S. (a cura di), *Paradeigmata Voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 169-82.
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4/009>
- Dürrenmatt, F. (1988). *La morte della Pizia*. Trad. di R. Colorni. Milano: Adelphi.
- Cornford, F.M. (1937). *Plato's Cosmology. The "Timaeus" of Plato Translated with a Running Commentary*. London: Kegan Paul.
<https://doi.org/10.4324/9781315822938>
- Ferrari, F. (1999). «La matematizzazione della fisica: Galileo e Heisenberg epigoni di Platone?». *Quaderni di Storia della Fisica*, 4, 39-59.

- Ferrari, F.; Petrucci, F. (a cura di) (2022). *Platone, Timeo*. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla.
- Ferrari, F.; Poli, S. (a cura di) (2005). *Platone, Le Leggi*. Milano: Rizzoli.
- Lautner, P. (2011). «Plato's account of the Diseases of the Soul in *Timaeus* 86B1-87B9». *Apeiron*, 44, 22-39.
<https://doi.org/10.1515/apeiron.2011.004>
- Neschke-Hentschke (éd.) (2000). *Le "Timée" de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*. Louvain; Paris: Peeters.
- Reale, G. (a cura di) (1998). *Platone, Fedro*. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla.
- Reale, G. (a cura di) (2000a). *Platone, Timeo*. Milano: Bompiani.
- Reale, G. (a cura di) (2000b). *Aristotele, La Metafisica*. Milano: Bompiani.
- Reale, G. (a cura di) (2000c). *Platone, Tutti gli Scritti*. Milano: Bompiani.
- Reale, G. (a cura di) (2001a). *Platone, Simposio*. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla.
- Reale, G. (a cura di) (2001b). *Platone, Ione*. Milano: Bompiani.
- Sassi, M.M. (2013). «Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato». Harris, W.V. (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden; Boston: Brill, 413-26.
- Schefer, C. (1996). *Platon und Apollon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
<https://doi.org/10.1163/9789004249875>
- Sedley, D. (2019). «The *Timaeus* as Vehicle for Platonic Doctrines». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 56, 45-71.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198851059.003.0002>
- Szlezák, T.A. (1996). «Psyche-Polis-Kosmos. Bemerkungen zur Einheit des Platonischen Denkens». Rudolph, E. (Hrsg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 26-42.
- Vegetti, M. (1996). *L'etica degli Antichi*. Roma-Bari: Laterza.