



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

JULIA PFEFFERKORN

La *χορεία* come incantesimo. La creazione di consenso nelle
Leggi di Platone

EPEKEINA, vol. 7, nn. 1-2 (2016), pp. 1-17
Proceedings

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

La χορεία come incantesimo. La creazione di consenso nelle *Leggi* di Platone*

Julia Pfefferkorn

Danzate, danzate, altrimenti siamo perduti!

Pina Bausch

L'idea di costruire il consenso, inteso come l'accordo tra i cittadini, per mezzo di incantesimi e con l'ausilio della danza e della musica, come propone Platone nelle *Leggi*, sua ultima opera, appare tanto affascinante quanto bizzarra. Al centro del sistema educativo e sociale delle *Leggi* sembra essere collocato proprio il termine ἐπωδή (incantesimo). L'autore però non usa la parola nel suo significato tradizionale, che si riferisce allo sconfiggiamento di demoni e dei e appartiene perciò a un mondo magico in cui è possibile influenzare le divinità con l'incanto¹ - un concetto profondamente inconciliabile con il suo approccio filosofico. Per comprendere meglio, anche in una prospettiva moderna, il modo in cui è concepita la costruzione di consenso nelle *Leggi*, bisogna quindi anzitutto concentrare l'attenzione su questo termine chiave e sulla sua collocazione tra i concetti da cui esso è accompagnato, cioè περὶ

* Per le sue critiche sostanziali e i suoi suggerimenti preziosi vorrei ringraziare anzitutto il Prof. Christoph Helmig (Colonia), autore dello studio da cui il presente contributo prende le mosse (HELMIG 2003). Di grande aiuto è stato il colloquio con il Prof. Andrea Cozzo (Palermo), a cui devo anche alcune indicazioni bibliografiche molto utili. Un ultimo ringraziamento per numerosi discorsi approfonditi e ispiranti sul contenuto nonché per la correzione linguistica è rivolto al Dr. Antonino Spinelli (Tubinga).

1. Questo significato tradizionale di ἐπωδή, per il quale si rinvia in genere a Hom. *Od.* 19, 457 (cfr. anche Pi. *P.* 3, 52; Hdt. 1, 132; Hp. *Morb. Sacr.* 1, 8; 31; 93; S. *Aj.* 582), non è tuttavia l'unico uso preplatónico del termine. Pindaro lo adopera nel senso di un incantesimo d'amore (Pi. *P.* 4, 217; cfr. X. *Mem.* 2, 6, 10), quindi con un effetto (magico) esercitato su un'anima umana. Già in Eschilo la parola si trova in un significato non magico, e inoltre in stretta connessione con la persuasione (πειθοῦς ἐπακοιδᾶσιν θέλξειν, A. *Pr.* 172-3; si veda anche S. *OC* 1194 ed E. *Hipp.* 1038). Il sofista Gorgia (Gorg. *Hel.* 10) infine, come vedremo, adopera il termine in un senso simile a quello platonico delle *Leggi*, collegandolo con i discorsi (ἐνθροὶ διὰ λόγων ἐπωδαί), con le opinioni dell'anima, con la persuasione e anche con i temi del piacere e del dolore. Per un quadro complessivo dell'uso del termine, anche in Platone, si veda SCHÖPSDAU 1994, 288 s.

(persuasione), παιδεία (educazione) e χορεία, l'insieme di danza e canto. L'analisi proseguirà in tre passi consecutivi:

1. Una descrizione dei fondamenti di Magnesia, lo Stato delle *Leggi*;
2. Un'illustrazione del termine ἐπωδή e del suo significato in questo dialogo;
3. L'analisi della connessione intrinseca tra ἐπωδή e χορεία.

Da questo stretto rapporto emergerà un aspetto rilevante anche dal punto di vista odierno che verrà dispiegato in alcune osservazioni conclusive (4.).

1. Magnesia: la fondazione di una nuova colonia cretese

Nelle *Leggi*, a differenza che nei modelli di Stato sviluppati da Platone in precedenza,² la comunità politica non nasce come un'unione d'individui finalizzata al superamento di un'iniziale condizione di bisogno. La fondazione di Magnesia che l'anonimo Ateniese, il personaggio principale del dialogo, teorizza insieme ai suoi interlocutori (il cretese Kleinias e lo spartano Megillos) parte dalla situazione concreta dell'istituzione di una colonia a Creta,³ colonia che sarà costituita da gente proveniente da tutta l'isola di Creta e dal Peloponneso.⁴ In un punto decisivo però questa situazione di partenza rende la fondazione dello Stato un'impresa difficile:

Per [...] una massa eterogena [παντοδαπὸν] che confluisca in uno stesso territorio [...] il fatto di dover respirare insieme e, come si suol dire, sbuffare al pari di una coppia di cavalli ognuno nella stessa direzione [καθ'ἑνα εἰς ταὐτόν] richiede tempo e pone difficoltà.⁵

Per l'Ateniese da ciò emerge subito la necessità da parte del fondatore e legislatore della colonia di istituire concordia e amicizia (φιλίαν)

2. Cfr. *R.* 369 c ss. e *Plt.* 274 c.

3. Cfr. *Lg.* 702 c ss.

4. Cfr. *Lg.* 708 a.

5. *Lg.* 708 d. Le *Leggi* sono citate secondo l'edizione PLATONE 2007. L'immagine fa pensare immediatamente al *Fedro* (*Phdr.* 246 b).

nonché comunanza (κοινωνίαν)⁶ tra gli abitanti, cioè di creare un'intesa sociale che riunisca i singoli in una comunità solida e permanente. Altrimenti, in base a quanto emerge dalle riflessioni dei tre dialoganti sulla storia, lo Stato rischia di auto-distruggersi.⁷

Quindi, lo scopo principale del legislatore - ripetuto più volte⁸ - deve essere il seguente:

che la città oggetto della legislazione sia libera [ἐλευθέρα], sia concorde con se stessa [φίλη ἑαυτῇ], sia dotata di intelligenza [νοῦν ἔξει].⁹

Il fatto, di grande importanza per la nostra indagine, che questo triplice fine sia in effetti uno solo, era già stato affermato in precedenza dall'Ateniese:

Non meravigliamoci se spesso, dopo esserci proposti certi traguardi, abbiamo detto che il legislatore deve mirare ad essi, ma poi gli scopi prefissati non ci sembrano ogni volta gli stessi; [bisogna piuttosto valutare] che, quando diciamo che bisogna mirare alla temperanza [τὸ σωφρονεῖν] o alla saggezza [φρόνησιν] o alla concordia [φιλίαν], questo obiettivo non è diverso ma è sempre lo stesso, né ci confonda il ricorso a molti altri vocaboli dello stesso tenore.¹⁰

A guidare la popolazione di Magnesia verso questa meta, a condurla «dalla discordia all'amicizia [ἐκ διαφορᾶς εἰς φιλίαν]»¹¹ è qui la Legge e non più il dominio di un sovrano filosofo. Anche in questo punto le *Leggi* si distinguono da altri dialoghi precedenti.¹² In quest'opera non solo il nome della Legge, νόμος, viene associato a quello

6. Lg. 695 d.

7. Cfr. la domanda retorica dell'Ateniese in Lg. 683 e: «può essere dissolto un regno, in nome di Zeus, o fu mai dissolto da altri che dai suoi stessi detentori [ὑπὸ πῶν ἄλλων ἢ σφῶν αὐτῶν]?».

8. Cfr. Lg. 693 b e d, nonché 694 b.

9. Lg. 701 d.

10. Lg. 693 b-c.

11. Lg. 862 c.

12. Cfr. il famoso passo della *Repubblica* sui sovrani filosofi (R. 473 c s.) e la critica alla Legge nel *Politico* (Plt. 293d-296 a, 297 a): la Legge rappresenta solo la seconda possibilità (Plt. 297 e, 300 c) per governare lo Stato, se non ci dovesse essere un sovrano in possesso di vera conoscenza. Anche nelle *Leggi* Platone fa riferimento alla possibilità dell'esistenza di un tale sovrano che renderebbe superflua la Legge (Lg. 875

della ragione, νοῦς,¹³ ma il concetto stesso di νόμος è definito come ἡ τοῦ νοῦ διανομή, la distribuzione o ripartizione della ragione.¹⁴ In espressioni come «la Legge divina»¹⁵ e «la ragione divina»¹⁶ entrambi i termini vengono accostati al divino. Secondo questa sua natura divina «il dominio della legge [...] non si basa sulla violenza [βίαιον] ma sul consenso [ἐκόντων]».¹⁷

Nella contrapposizione tra volontarietà e costrizione possiamo riconoscere la dialettica fondamentale tra persuasione (πειθώ) e violenza (βίαια) che pervade il dialogo dall'inizio alla fine.¹⁸ In un momento chiave del dialogo, quando i tre dialoganti si fermano per la pausa di mezzogiorno - attimo d'ispirazione divina¹⁹ -, l'Ateniese stabilisce che la violenza della Legge quale si esprime nella pena vada preceduta dal tentativo di convincere la popolazione, di renderla benevola all'insegnamento e, appunto, di unirla sotto la Legge per mezzo di strategie retoriche.²⁰ Quest'uso positivo e razionale della retorica è stato giustamente riconosciuto da diversi autori come la «perfezione della filosofia politica»²¹ di Platone e come «the climactic fulfillment of the art of psychagogy that he had outlined in the *Phaedrus*».²² L'ambito della persuasione nelle *Leggi*, intanto, non si limita ai proemi alle leggi la cui invenzione sta al centro del passo richiamato sopra, ma è molto più ampio: fortemente connesso alla πειθώ - tanto che le due nozioni si trovano spesso accostate²³ - è il fenomeno che sta al centro del presen-

c-d), nonché al problema della generalità della Legge che non riesce a considerare il singolo caso (Lg. 925 d-e). Qui il consiglio notturno (Lg. 951 d ss.) ha il compito di sorvegliare le leggi, rispecchiando così il sovrano filosofo della *Repubblica*.

13. Lg. 957 c.

14. Lg. 714 a.

15. Lg. 713 a.

16. Lg. 897 b.

17. Lg. 690 c.

18. Cfr. Lg. 660 a, 661 c, 663 e, 711 c, 718 b, 720 c-d, 721 e, 722 b, 753 a, 773 d, 903 a.

19. Cfr. *Phdr.* 242 a-c, 259 a-d.

20. Cfr. Lg. 722 b-723 b.

21. MESCH 2003, 64.

22. MORROW 1953, 242. Cfr. i passi corrispondenti, oltre che nel *Fedro* (*Phdr.* 271 a, 273 e), anche nel *Gorgia* (*Grg.* 502 d, 503 a) e nel *Politico* (*Plt.* 303 e-304 a).

23. Cfr. p.es. Lg. 773 d, 837 e, 903 b, 906 b e 909 b. Si veda inoltre il commentario di Klaus Schöpsdau (SCHÖPSDAU 1994, 289) che definisce l'ἐπωδή nel suo senso generale nelle *Leggi* come «forma energica di persuasione».

te contribuito e che ci prestiamo ad indagare nel prossimo paragrafo: quello dell'ἐπωδή, dell'incantesimo. Il suo uso da parte di Platone non è, come è già stato anticipato, privo di problemi interpretativi.

2. I tre tipi dell' ἐπωδή

Al fine di cogliere il ruolo che il termine ἐπωδή svolge nelle *Leggi* anche in riferimento ai dialoghi precedenti e di precisare il nostro tema, è utile riportare qui la triplice distinzione dell'impiego positivo di tale nozione che Christoph Helmig ha presentato recentemente.²⁴

La prima forma di ἐπωδή secondo Helmig è quella pedagogica, che si rivolge «alle facoltà inferiori dell'anima dei bambini»²⁵ e crea nelle anime, attraverso la musica e l'abitudine, l'opinione giusta sul comportamento morale. Dal momento che le capacità intellettuali dei bambini non sono ancora pienamente sviluppate,²⁶ sembra infatti evidente che questo primo tipo di ἐπωδή sia incentrato sulle capacità non-razionali dell'anima o su una mediazione tra le diverse parti.²⁷

L'ἐπωδή filosofica è invece diretta agli intellettuali, e un buon esempio è contenuto nel decimo libro, dove l'Ateniese propone di aggiungere dei miti (escatologici) ai λόγοι razionali, per 'incantare' e 'convincere' i giovani intellettuali dell'esistenza degli dei.²⁸ Soprattutto questo tipo di ἐπωδή ha probabilmente indotto Morrow²⁹ e in parte anche Bobonich³⁰ a credere che l'ἐπωδή in genere consista, per dirla con Morrow stesso, in «the magic of meaningful words addressed to an intelligent soul»,³¹ ossia che l'ἐπωδή in Platone descriva un processo completamente razionale. Sono illuminanti invece le considerazioni

24. HELMIG 2003.

25. HELMIG 2003, 80.

26. Cfr. *Lg.* 653 b, 672 c.

27. Dello stesso avviso anche SCHÖPSDAU 1994, 290, che in ciò si rivolge contro Morrow.

28. *Lg.* 903 b.

29. Cfr. MORROW 1960, 309 s. e MORROW 1953, 242.

30. Cfr. BOBONICH 1991. La critica riguarda Bobonich solo in modo limitato, poiché egli con l'espressione «rational persuasion» (pp. 369, 384), in effetti, non si riferisce direttamente all'ἐπωδή. Tuttavia, per quanto concerne l'ultima, si esprime in questi termini: «Plato's use of language is often somewhat playful and the magical, non-rational connotations of ἐπωδή need not always be seriously intended» (p. 374).

31. MORROW 1960, 310.

di Vorwerk,³² il quale afferma che proprio in questo esempio il mito incantatore - anche se assomiglia più a un discorso che a un mito - inizia, esattamente come nel *Fedone*, là dove si tratta di cogliere in modo speculativo ciò che è solo probabile e ciò per cui non ci sono prove razionali: la vita dopo la morte.

Come terza forma dell'ἐπωδή Helmig individua i proemi alle singole leggi che definisce come ἐπωδαί politiche. Benché i proemi non vengano mai chiamati espressamente ἐπωδαί, essi, in quanto mezzi retorici di persuasione (πειθώ), assomigliano per propria natura a incantesimi, avendo il compito di porre i cittadini in uno stato d'animo aperto e bendisposto ad accettare la Legge.³³

Da questa triplice distinzione si evincono tre tratti fondamentali che riguardano il significato generale che l'ἐπωδή detiene nelle *Leggi*: gli incantesimi influenzano in qualche modo l'anima, inoltre operano in un ambito che non è del tutto controllato e dominato dalla ragione e, per ultimo, sono rivolti esclusivamente all'uomo e non al divino. L'ultima caratteristica può essere dedotta a partire dalla seconda: l'incantesimo nel dialogo non può in alcun modo essere rivolto agli dei, perché il divino, come notato in precedenza, è associato al νοῦς, alla ragione. Non a caso l'Ateniese critica fortemente l'uso dell'ἐπωδή quale mezzo per influenzare gli dei e lo vieta per legge.³⁴

Giunti a questo punto, ci dobbiamo chiedere: se dunque l'ἐπωδή nelle *Leggi* non possiede più il suo significato originale, come si giustifica l'impiego della parola da parte di Platone? Cercherò di rispondere a questa domanda, concentrandomi sul primo tipo di ἐπωδή³⁵ ed estendendo l'indagine anche ad altri dialoghi.

Per prima cosa c'è da notare che il fatto che l'incantesimo non sia più rivolto agli dei non implica che non abbia più niente a che fare con il divino. Già nel famoso passo del *Simposio*, in cui Socrate rivela che

32. VORWERK 2003, 85. L'autore fa anche riferimento al mito escatologico alla fine della *Repubblica* (R. 614 b-621 d) e ai passi corrispondenti del *Fedone* (*Phd.* 114 d) e del *Timeo* (*Ti.* 29 c-d), dove Platone accentua il carattere speculativo dei relativi racconti.

33. Cfr. *Lg.* 723 a.

34. Si vedano p.es. *Lg.* 906 b, 909 b, 933 a e 933 d (dove l'Ateniese afferma che per l'incantesimo inteso in questo senso è prevista la pena di morte); inoltre anche *Lg.* 885 b e 905 d.

35. L'ἐπωδή di questo tipo è menzionata nei seguenti passi: *Lg.* 659 e, 664 b, 665 c, 666 c, 671 a e 812 c.

Eros è un demone con il compito di mediare fra uomini e dei, l'ἑπωδή è definita in un senso positivo come arte mediatrice.³⁶ Viceversa, nel settimo libro delle *Leggi* si parla esplicitamente di un'influenza esercitata sugli dei:

Si deve vivere facendo [...] giochi, sacrificando, cantando e danzando, così da essere capaci di renderci [benevoli] gli dèi [ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἴλεως αὐτῶ παρασκευάζειν δύνατον εἶναι].³⁷

Anche se Platone rinuncia qui all'uso del vocabolo in questione, attraverso il suo legame con danza e canto l'ἑπωδή è implicitamente comunque chiamata in gioco. Osserveremo più avanti in che modo questo passo sia conciliabile con l'immagine platonica del divino. Il passo mostra però chiaramente che, anche se non più rivolta in modo diretto ed esplicito agli dei, almeno il primo tipo d'incantesimo sopra descritto, l'ἑπωδή pedagogica di Helmig, mantiene ancora un rapporto con il significato tradizionale della parola, collocandosi nello spazio tra uomini e dei.

Per individuare un secondo momento di adesione al senso antico del termine, bisogna ricorrere al *Carmide*, dialogo in cui insieme alle *Leggi* si trovano più ricorrenze di tale campo semantico,³⁸ e in cui l'ἑπωδή è definita come “i bei discorsi” che rendono temperata l'anima.³⁹ Come avremo modo di vedere, questa definizione iniziale dell'incantesimo è legata a quella delle *Leggi* in misura molto maggiore di quanto si sia portati a credere in un primo momento.⁴⁰ Già la prima occorrenza del termine nel dialogo lo mostra, poiché vi si afferma che i canti sono in realtà incantesimi che stabiliscono ‘συμφωνία’ nell'anima.⁴¹

L'uso positivo platonico non è quindi solo metaforico, ma - qui seguo Laín-Entralgo contro Helmig - nell'«aspirare a un'alterazione effettiva e reale dell'anima»⁴² assume un senso analogico.⁴³ L'impiego

36. Cfr. *Smp.* 202 e-203 a.

37. *Lg.* 803, e cfr. anche 804 b.

38. Nel *Carmide* si contano venti ricorrenze, nelle *Leggi* quindici.

39. *Chrm.* 157 a.

40. È di opinione simile anche SCHÖPSDAU 1994, 289.

41. *Lg.* 659 e.

42. LAÍN-ENTRALGO 1958, 308.

43. Per il senso analogico dell'ἑπωδή in Platone si veda anche SCHÖPSDAU 1994, 289.

del termine ἐπωδή non si limita a un senso solo figurato, cioè a un “come se” del significato e dell’intenzione originari della parola. In altri termini, l’ἐπωδή aveva prima, e lo mantiene anche in Platone, l’obiettivo di un cambiamento positivo vero e proprio (e non solo in senso figurato), che può essere definito *guarigione*; cambia però il destinatario dell’incanto (l’uomo invece del dio) e il suo oggetto (l’anima al posto del corpo).

Un terzo riferimento al significato tradizionale dell’incantesimo si ritrova infine nel significato letterale dell’ἐπωδή che rivela che originariamente l’incantesimo era cantato.⁴⁴ Potremmo dire quindi che, sempre nel primo senso individuato da Helmig, il termine ἐπωδή nelle *Leggi* richiama non solo l’accezione che aveva nel *Carmide* e nel *Simposio*, ma anche elementi riconducibili all’origine della parola stessa. L’uso del termine da parte di Platone è dunque pienamente giustificato.

Proseguiremo adesso con l’analisi del significato preciso della prima forma di incantesimo, l’ἐπωδή pedagogica. La tematica in questione è connessa in modo immediato sia al rapporto di tale nozione con il divino che alla virtù della temperanza (σωφροσύνη), così come anche al tema della creazione del consenso a Magnesia, da cui eravamo partiti.

3. L’ἐπωδή pedagogica: la χορεία

Vorrei mettere al centro della riflessione un passo del secondo libro delle *Leggi* che ritengo fondamentale per la comprensione dell’intreccio fra ἐπωδή e χορεία e che trova corrispondenza in due passi centrali della *Repubblica* e del *Fedone*⁴⁵:

Ognuno, adulto e fanciullo, libero e schiavo, donna e uomo, e insomma tutta intera la città non deve mai cessare di fare incantesimi a se stessa [ὅλη τῇ πόλει ὅλην τὴν πόλιν αὐτὴν αὐτῇ ἐπάδουσιν μὴ παύεσθαι] con i principi che abbiamo esaminato, modificandoli incessantemente in qualche misura e realizzando una multiforme varietà tale da infondere nei cantori inesauribile desiderio e piacere del canto.⁴⁶

44. Cfr. HELMIG 2003, 75, nota 1.

45. Cfr. R. 608 a; *Phd.* 114 d.

46. *Lg.* 665 c.

L'espressione su cui bisogna porre l'accento è quella dell'*incantare se stessi*, con la quale Platone indica un'auto-riflessività dell'incantesimo, che include tutto lo Stato. L'educazione per mezzo della musica e della danza riguarda tutti i cittadini di tutte le generazioni. A Magnesia ognuno dei cittadini fa parte di uno dei tre cori, divisi per età, che sono dedicati rispettivamente alle tre divinità definite come i nostri 'compagni di danza' (συγχορευταί) e 'compagni di festa' (συνεορτασταί)⁴⁷: le Muse per i bambini, Apollo per i giovani e Dioniso per gli adulti.⁴⁸

È impossibile svolgere in questa sede un'analisi più dettagliata del sistema dei cori, tuttavia già da un quadro panoramico si possono trarre conclusioni importanti per il nostro discorso: sin dalla tragedia classica il coro è espressione della comunità costituita da una parte della popolazione (per esempio gli uomini anziani oppure le donne).⁴⁹

Platone prevede un'istituzionalizzazione della χορεία al di fuori del teatro, cioè nella società reale dello Stato, ed esprime con ciò l'intento di rinforzare i legami collettivi. A Magnesia le rappresentazioni di danza vengono messe in scena in occasione delle numerose feste, anch'esse dedicate agli dei.⁵⁰ Infatti, benché i tre dialoganti non realizzino la proposta iniziale dell'Ateniese di istituire 365 feste, una per ogni giorno dell'anno,⁵¹ sono comunque le festività a strutturare l'anno e il tempo quotidiano dei singoli individui. Possiamo dire, con la terminologia moderna di Barbara Kowalzig, che il tempo a Magnesia è essenzialmente «social time»,⁵² nel quale l'esperienza ritmica del singolo e la temporalità condivisa conducono alla «juncture of individual and collective self».⁵³

47. Lg. 654 a; 653 d.

48. Cfr. Lg. 653 d-654 a.

49. Per un coro degli anziani si vedano l'*Orestea* di Eschilo, l'*Antigone*, l'*Edipo Re* e l'*Edipo a Colono* di Sofocle, nonché l'*Alceste* di Euripide; un coro delle donne si trova invece nei *Sette contro Tebe*, nelle *Supplici* e nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, quindi nell'*Elettra* di Sofocle e nelle *Baccanti*, nelle *Troiane*, nella *Medea*, e nell'*Oreste* di Euripide.

50. Cfr. Lg. 828 b-c.

51. Cfr. Lg. 828 b-c.

52. KOWALZIG 2013, 181.

53. KOWALZIG 2013, 173. Di simile avviso GASTALDI 1984a, 435: «Le istituzioni e i momenti educativi assorbono al loro interno interamente il *bios* di ciascuno privilegiando un unico spazio e un'unica temporalità, uniformi e coestesi, gli spazi e i tempi della paideia».

Il canto e la danza stessi sono basati sui doni divini del ritmo e dell'armonia, la quale a sua volta, in quanto unità della pluralità,⁵⁴ costituisce un elemento fondamentale per stabilire una comunità. Ne risulta che per l'Ateniese è fondamentale coinvolgere *tutti attivamente* nella creazione di una comunità fondata sull'esperienza temporale e plurale condivisa. Possiamo solo accennare al fatto che con ciò Platone si rivolge direttamente contro gli sviluppi contemporanei ad Atene, dove alla comunità solo apparente del dramma messo in scena e alla 'teatrocrazia' si affiancava il degrado della società vera e propria e della democrazia.⁵⁵

Ma, come si può intuire, nel contesto platonico non ci possiamo fermare a questo livello, perché ciò che consente l'esperienza musicale comune e condivisa dei coreuti è un'alterazione simile nelle anime, che viene appunto chiamata da Platone 'incantesimo'.

In altre parole: il consenso raggiunto a livello statale si basa su un consenso all'interno dell'anima. Cerchiamo di comprendere come venga raggiunto questo consenso o equilibrio. La danza delle *Leggi* è per definizione mimetica, cioè rappresentazione di caratteri virtuosi, poiché solo essi sono permessi a Magnesia.⁵⁶ Il coreuta si deve immedesimare nel modo di agire e di pensare di una persona virtuosa, danzando deve muovere il proprio corpo secondo i movimenti e ritmi tipici di una persona virtuosa in guerra e in pace, e cantando fa risuonare le armonie e le belle parole della virtù attraverso la propria bocca. Nella e durante la rappresentazione non solo imita, ma fa nascere un carattere virtuoso e, con ciò, la virtù stessa. Ora, come ben noto, le quattro virtù in Platone sono connesse intimamente alle tre parti dell'anima e al loro rapporto. La virtù che nelle *Leggi* sta in primo piano - e qui si tratta di un nodo fondamentale per la comprensione dell'intero dialogo - è

54. Cfr. *R.* 443 d-e.

55. Il neologismo platonico 'teatrocrazia' (θεατροκρατία) si trova in *Lg.* 701 a. Per i corrispondenti passi, in cui Platone critica esplicitamente i processi contemporanei ad Atene, cfr. *Lg.* 700 a-701 d e *R.* 600 e ss., in particolare *R.* 604 e-605 d. Silvia Gastaldi puntualizza l'obiettivo della critica platonica scrivendo che Platone mette «sotto accusa una politica adulatrice che si fa spettacolo e uno spettacolo che è parte integrante del sistema politico» e sottolinea «che entrambi sono privi di finalità educative» (GASTALDI 2005, 171). Per un'eccellente analisi degli sviluppi storici ad Atene si veda CSAPO 2004.

56. Cfr. *Lg.* 655 b.

la temperanza, la σωφροσύνη. In particolare Silvia Gastaldi accentua fortemente l'importanza della «virtù dell'autocontrollo» nelle *Leggi*,⁵⁷ come anche Walter Mesch osserva l'«enfattizzazione particolare della temperanza».⁵⁸ Già nella *Repubblica* la σωφροσύνη era stata definita come la virtù di base che concerne la massa della popolazione, perché consiste nel controllo del piacere e del dolore, dell'ἐπιθυμητικόν - la parte più bassa dell'anima - ad opera del λογισμός, la parte razionale e divina dell'anima.⁵⁹ In base all'impostazione delle *Leggi*, opera ambientata in un contesto sempre fittizio, ma realistico e non più ideale, la realizzazione della temperanza in tutte le anime rappresenta quindi necessariamente uno degli scopi principali del legislatore.⁶⁰

Il genere di danza più importante che sarà eseguito a Magnesia è, infatti, la danza temperata.⁶¹ L'Ateniese descrive l'importanza e anche le difficoltà di rendere l'anima temperata nell'immagine della marionetta⁶²: tra i fili duri e forti di ferro del piacere e del dolore che, tra l'altro, con una loro volontà individuale,⁶³ ci traggono in diverse direzioni, noi dobbiamo seguire quell'unico filo flessibile d'oro con cui siamo connessi o 'appesi' al divino, il λογισμός. La terza parte dell'anima, in quanto non razionale, non è però aperta a discorsi razionali, e per questo si rivela difficile convincerla a collaborare al fine di stabilire un equilibrio nell'anima. Solo se l'equilibrio della temperanza, che esprime il controllo del piacere ma non la sua rimozione, viene realizzato in tutte le anime come condizione in comune, è possibile l'instaurarsi di una vera amicizia e concordia (φιλία)⁶⁴ e di una vera comunità (κοινωνία).⁶⁵

Quindi, con l'ausilio di musica e danza, di ritmo e armonia che, nella misura in cui sono di per sé piacevoli,⁶⁶ corrispondono alla terza parte dell'anima, bisogna, - per restare nei termini della metafora -

57. GASTALDI 1984a, 428; GASTALDI 1984b, 74, 86.

58. MESCH 2003, 62.

59. Cfr. R. 389 d, 430 e, 431 e e 432 a.

60. Cfr. Lg. 689 a, 696 b-e, 710 a, inoltre 802 e, 836 a.

61. Cfr. Lg. 814 e.

62. Cfr. Lg. 644 c ss.

63. Cfr. Lg. 863 b, e.

64. Lg. 837 a-d.

65. Lg. 694 b.

66. Cfr. Lg. 654 a, 802 c.

rendere flessibili i fili di ferro per poi orientarli verso e accentrarli su ciò che la ragione ritiene buono, cioè la virtù dell'anima, che può adesso essere realizzata.⁶⁷

Proprio per questo motivo tale modo di dirigere l'ἐπιθυμητικόν viene detto da Platone ἐπάδειν, incantare: il piacere generale della musica è usato come una specie di trucco per indurre questa terza parte dell'anima a seguire il νοῦς, in modo simile a come l'ἐπωδή tradizionale rappresenta il tentativo di influenzare gli dei per mezzo dell'adulazione (θωπεία).⁶⁸ L'ἐπωδή pedagogica si mostra dunque come strumento di persuasione e di convinzione, la cui causa movente è certamente la ragione, ma che entra in azione là dove il λόγος razionale da solo non è più efficace.

È necessario aggiungere all'argomentazione fin qui svolta tre osservazioni: in primo luogo, se qui usiamo di nuovo l'espressione 'ἐπωδή pedagogica' di Helmig, occorre però notare che essa non si limita affatto ai bambini: l'equilibrio dell'anima denominato 'temperanza' è fragile, per cui anche gli adulti devono rinnovare l'educazione, permettendo così alla virtù di stabilirsi attraverso l'abitudine come natura del carattere.⁶⁹

In secondo luogo è vero che il condizionamento della popolazione con l'ausilio della musica e dell'incanto occupa un grande spazio nel dialogo. Sarebbe però errato pensare che l'incantesimo, su cui ci siamo concentrati nel presente contributo, sia l'unico modo previsto da Platone per indurre i cittadini a seguire la Legge. L'Ateniese stesso, infatti, afferma letteralmente che uno Stato non potrebbe né durare «né custodire le proprie leggi senza afferrarle con il pensiero [ἄνευ τοῦ γνῶμη λαβεῖν αὐτούς] e non solo con [le abitudini] [ἔθελον]». ⁷⁰

67. Appare simile anche l'inizio del discorso sull'educazione (Lg. 653 a-c). Cfr. inoltre WELTON 1996, 211, 214.

68. Lg. 906 b.

69. Cfr. Lg. 653 c-d; R. 395 c-d.

70. Lg. 951 b. Per comprendere meglio il rapporto tra il 'condizionamento' della popolazione con l'ausilio della musica e la successiva 'convinzione' attraverso discorsi razionali nelle *Leggi* è molto utile il saggio di George Klosko (KLOSKO 1993, 35) che delinea lo sviluppo della concezione platonica di persuasione, partendo dalla visione socratica («knowledge is a sufficient condition for virtue») fino ad arrivare a un quadro che presuppone *la buona volontà del singolo ad ascoltare* un discorso razionale (KLOSKO 1993, 45) che - in modo non-razionale - dovrà essere raggiunto prima: «successful

In terzo luogo non abbiamo ancora illustrato bene il rapporto dell'ἐπωδή con il divino. La posizione intermedia dell'incantesimo tra uomini e dei è già emersa nella dedica dei cori e delle feste alle tre divinità, le Muse, Apollo e Dioniso, e nell'immagine della marionetta, in cui l'uomo deve seguire il filo d'oro del νοῦς divino. Inoltre, la σωφροσύνη stessa, lo stato d'animo a cui l'ἐπωδή porta, è connessa all'αἰδώς, il rispetto e il pudore davanti al divino.⁷¹ Diventare virtuosi significa per Platone avvicinarsi al divino nel senso della ben nota ὁμοίωσις θεῷ.⁷² L'Ateniese afferma, infatti, che «caro al dio»⁷³ è colui che è temperato. Gli dei si rapportano quindi in modo *benevolo* all'uomo, quando l'uomo si trova nello stato *sereno* della σωφροσύνη - due condizioni per descrivere le quali Platone si serve addirittura dello stesso aggettivo: ἤλεως.⁷⁴

Così l'incantesimo, creando la temperanza nell'anima, avvicina l'uomo al divino. E in questo senso i tre scopi del legislatore, la temperanza, la ragione e la concordia, rappresentano la stessa cosa.

4. Conclusioni in un'ottica moderna

Ciò detto, è raggiunta la fine dell'esplicazione del testo platonico. Ma il dialogo sembra offrire ancora un'altra prospettiva interpretativa che connette il discorso antico con problemi e quesiti moderni. Come afferma, infatti, Giovanni Panno, «la prospettiva platonica ha forza proprio se la si prende sul serio, cioè la si pensa come interrogazione all'uomo *hic et nunc*».⁷⁵

Ciò vale a maggior ragione per la nostra tematica dell'educazione e del consenso sociale, tanto attuale quanto rilevante. Completiamo il discorso con delle osservazioni conclusive dal punto di vista odierno, cercando di accostare i due mondi.

persuasion requires more than command of reasoned arguments alone» (KLOSKO 1993, 49).

71. Cfr. *Lg.* 671 d.

72. Cfr. per il tema dell'ὁμοίωσις θεῷ anche *Lg.* 766a, 818c; oltre le *Leggi* si veda *R.* 500 c-d, 613 a-b e *Tht.* 176 b.

73. *Lg.* 716 d.

74. *Lg.* 792 b, d; 803 d.

75. PANNO 2007, 166.

Magnesia, con la sua costituzione mista,⁷⁶ non è uno Stato libero nel senso moderno del termine. La vita sociale è controllata fino ai dettagli del privato per mezzo della Legge, oppure, dove ciò non è possibile, di regole non scritte. Men che meno compatibili con uno Stato libero in senso moderno sono inoltre la schiavitù e la pena di morte. Platone, in base al suo sistema filosofico, non riconosce il conflitto e l'agonismo come elementi fondamentali della società e permette la diversità solo in misura molto limitata. Nonostante il pensiero di Platone sia nel suo contesto storico in parte rivoluzionario,⁷⁷ e malgrado il fascino che esercita l'idea dello Stato danzante, probabilmente nessuno di noi vorrebbe vivere in uno Stato dove ogni giorno si è obbligati a danzare e cantare pubblicamente i contenuti scelti e previsti dal governo. A dispetto di tutto ciò, si può ricavare dalla nostra analisi un aspetto degno di nota anche per noi moderni, che ha a che fare proprio con l'espressione dell'*incantare se stessi*.

In un primo momento, è già stato affermato che Platone si impegna molto per coinvolgere *tutti attivamente* nella rappresentazione della virtù.⁷⁸ L'essere attivi non è da intendere qui come attività che esclude ogni modo di patire (cioè del πάσχειν platonico),⁷⁹ ma come presenza e partecipazione. L'attività in questo senso si rivela come un aspetto di grande portata: nella rappresentazione sono *io stessa* a educarmi verso la virtù, sono *io stessa* a incantare la mia anima. In altre parole, per la manifestazione e per la creazione del carattere virtuoso in questo momento, la mia rappresentazione è insostituibile e inalienabile; nessuno può prendere il mio posto. È proprio questo il punto in cui un abisso separa l'atto creativo dal processo meccanico; in quest'ultimo ogni elemento è in linea di principio sostituibile. Dell'atto creativo, invece, la danza è il simbolo più forte, perché qui la creazione richiede la mia piena compartecipazione fisico-mentale e avviene attraverso il mio proprio corpo: il carattere virtuoso c'è soltanto durante la mia

76. Cfr. *Lg.* 756 e.

77. Per esempio per quanto riguarda la posizione delle donne, cfr. GASTALDI 1984a, 443-447.

78. L'osservazione contraria di Silvia Gastaldi che «i cittadini occupano una posizione sostanzialmente passiva» (GASTALDI 1984b, 91) non sembra cogliere questo aspetto importante del dialogo.

79. Cfr. *Tht.* 156 a.

rappresentazione - ed è questo il punto saliente anche dello stesso termine 'mimesis'.

In un secondo momento l'esito dell'indagine mostra chiaramente che il consenso sociale stesso è fondato su questo atto creativo. Piuttosto che di *costruzione* del consenso dovremmo parlare quindi di *creazione* del consenso. Una possibile trasposizione del discorso platonico nella situazione odierna consiste nell'affermare che l'insegnamento teorico in merito alle basi consensuali e conflittuali del sistema democratico – insegnamento che nelle nostre scuole spesso avviene in modo passivo, ricettivo – vada preceduto da un'esperienza che ci metta in grado di *volere* un consenso sociale, di intenderlo come una cosa che ci coinvolge con anima e corpo e a cui partecipiamo attivamente. Dovremmo chiederci dunque se la nostra società, lungi dall'imitare il pensiero platonico, non si trovi piuttosto vicina alla situazione che Platone avversa: una società di spettatori più che di partecipanti. Il coinvolgimento attivo in un atto creativo condiviso, a partire da cui solo si crea – per dirla con Platone – una 'sinfonia', un consenso, sembrano occupare sempre meno spazio nella nostra società e soprattutto nell'educazione e nella formazione dei giovani. Secondo Platone l'esperienza creativa, in cui ognuno di noi è insostituibile, è fondamentale per la vita sociale.

Dare più spazio alla danza, alla musica, all'arte e alla creatività: ciò non metterebbe forse a rischio l'efficienza del nostro sistema? Si potrebbe rispondere con Socrate nel *Fedone*:

Ebbene, questo mi pare che si convenga, e che metta conto arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello! E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi.⁸⁰

Julia Pfefferkorn

Eberhard Karls Universität Tübingen/Università degli Studi di Salerno
juliapfefferkorn@gmx.de

Riferimenti bibliografici

BOBONICH, C. 1991, «Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*», in *Classical Quarterly*, 41, p. 365-388.

80. *Phd.* 114 d. Il *Fedone* è citato secondo l'edizione PLATONE 2013.

- CSAPO, E. 2004, «The Politics of the New Music», in MURRAY e WILSON 2004, p. 207-230.
- FURNARI LUVARÀ, G. (a cura di) 2005, *Filosofia e Politica, Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- GASTALDI, S. 1984a, «Educazione e consenso nelle Leggi di Platone», in *Rivista di Storia della Filosofia*, 39, 3, p. 419-452.
- 1984b, «Legge e retorica. I proemi delle Leggi di Platone», in *Quaderni di Storia*, 20, p. 69-103.
- 2005, «La 'teatrocrasia': cattiva educazione e degenerazione politica nelle Leggi di Platone», in FURNARI LUVARÀ 2005, p. 159-171.
- HELMIG, C. 2003, «Die Bedeutung und Funktion von ἐπὶ νόμῳ in Platons *Nomoi*», in SCOLNICOV e BRISSON 2003.
- KLOSKO, G. 1993, «Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle», in *Revue Internationale de Philosophie*, 184, p. 31-49.
- KOWALZIG, B. 2013, «Broken rhythms in Plato's *Laws*, Materializing social time in the chorus», in PEPONI 2013, p. 171-211.
- LAÏN-ENTRALGO, P. 1958, «Die Platonische Rationalisierung der Besprechung und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort», in *Hermes*, 86, p. 298-323.
- MESCH, W. 2003, «Die philosophische Rhetorik des Gesetzgebers in Platons *Nomoi*», in SCOLNICOV e BRISSON 2003.
- MORROW, G. 1953, «Plato's Conception of Persuasion», in *The Philosophical Review*, 62, 2, p. 234-250.
- 1960, *Plato's Cretan City, A historical interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- MURRAY, P. e P. WILSON (a cura di) 2004, *Music and Muses, The Culture of Mousiké in the Classical Athenian City*, Oxford University Press, New York.
- PANNO, G. 2007, *Dionisiaco e alterità nelle Leggi di Platone, Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Vita e Pensiero, Milano.
- PEPONI, A. E. 2013, *Performance and Culture in Plato's Laws*, Cambridge University Press, New York.
- PLATONE 2007, *Le Leggi*, a cura di F. FERRARI e S. POLI, BUR, Milano.
- 2013, *Fedone*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano.
- SCHÖPSDAU, K. (a cura di) 1994, *Platon, Nomoi (Gesetze) Buch I-III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- SCOLNICOV, S. e L. BRISSON (a cura di) 2003, *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum, Selected Papers*, Academia, Sankt Augustin.
- VORWERK, M. 2003, «Zauber oder Argument? Die ἐπὶ νόμῳ μῦθοι in *Nomoi* X (903 A 10-905 D 1)», in SCOLNICOV e BRISSON 2003.

WELTON, W. A. 1996, «Incantation and Expectation in *Laws II*», in *Philosophy and Rhetoric*, 29, 4, p. 211-224.