
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

NOTA | NOTE

Il ridicolo in Platone

The ridiculous in Plato

Giovanni Casertano ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-6674-6310>

casertan@unina.it

ⁱ Università degli Studi di Napoli, “Federico II” – Napoli – Italia

CASERTANO, G. (2020). Il ridicolo in Platone. *Archai* 30, e03029.

Riassunto: Cos'è che muove al riso? O al sorriso, perché in effetti il verbo γελάω ha ambedue i significati? Perché si rida, o si sorrida, c'è bisogno che ci si trovi insieme ad altri, e coinvolti in una certa situazione che ad un certo punto fa scattare in noi quel tipo di reazione. Questa nota vuol essere un abbozzo di ricerca sulle varie situazioni in cui si ride o si sorride nei dialoghi di Platone. C'è un ridicolo che sorge nell'ambito di una discussione, quando gli interlocutori parlano ognuno per conto suo, senza tener conto di ciò

che dice l'altro (p.e. *Eutidemo*, *Gorgia*); c'è un ridicolo che sorge involontariamente da una battuta o da un'osservazione di uno degli interlocutori (p.e. *Fedro*, *Fedone*); c'è un ridicolo, per così dire soggettivo, che sorge da alcune domande, di Socrate o di un altro interlocutore (p.e. *Fedro*, *Menone*, *Liside*, *Protagora*); e poi c'è un ridicolo, per così dire oggettivo, che sorge da comportamenti e situazioni particolari (p.e. *Repubblica*, *Simposio*). E infine, ci sono interessanti accenni alla natura stessa del ridicolo e alla liceità del suo uso, nelle commedie o negli incontri tra gli uomini (p.e. *Filebo*, *Leggi*).

Parole chiave: Platone, dialogo, ridicolo.

Abstract: What is it that produces laughter? Or a smile, since, in fact, the verb γελάω has both meanings? Because for someone to laughs or to smile, it requires to be in the company of others, and involved in a certain situation which somehow sparks in us that kind of reaction. This note will provide a sketch for a research on the various situations in which characters laugh or smile in the Platonic dialogues. There is a ridiculous situation that emerges in a discussion, when the interlocutors speak by themselves without taking into account what the other says (e.g. *Euthydemus*, *Gorgias*); another ridiculous situation emerges involuntarily from an intervention or remark from one of the interlocutors (e.g. *Phaedrus*, *Phaedo*); another more subjective one emerges from certain behaviors in particular situations (e.g. *Republic*, *Symposium*). Moreover, there are interesting indications about the very nature of the ridiculous and the proper way to use it in comedy or in the interactions between people (e.g. *Philebus*, *Laws*).

Keywords: Plato, dialog, ridiculous.

Cos'è che muove al riso? O al sorriso, perché in effetti il verbo γελάω ha ambedue i significati? Perché si rida, o si sorrida, c'è bisogno che ci si trovi insieme ad altri, e coinvolti in una certa situazione che ad un certo punto fa scattare in noi quel tipo di reazione. Si può ridere anche da soli, certo, ma sempre di fronte ad un interlocutore, che sia un libro o un ricordo. Il ridicolo sorge

dunque sempre nell'ambito di un discorso, delle situazioni che si determinano nell'ambito di una discussione.

Ridicolo nelle discussioni

Innanzitutto, se il ridicolo nasce in una discussione, coloro che discutono, e vogliono trarre un qualche giovamento dalla discussione, non la devono affrontare deliberatamente con uno spirito puramente agonistico: nelle discussioni non bisogna lanciarsi reciprocamente imprecazioni o offendersi o ridicolizzare in qualche modo l'avversario; chi agisce in questo modo non consegue un modo di vita serio e perde la propria nobiltà d'animo (*Lg.* 11 935b1). Perché questo non succeda, e perché la discussione proceda seriamente e proficuamente, c'è bisogno di seguire un metodo, che è fondamentale: concordare e definire preliminarmente l'argomento che si vuole affrontare e il modo in cui si vuole farlo, altrimenti c'è il rischio che i discorsi dei due interlocutori si svolgano indipendentemente l'uno dall'altro, in parallelo, senza mai incontrarsi, e non si possa giungere ad alcuna conclusione. Questa situazione è ricordata esplicitamente in due punti. Nel *Teage* (122c2), Demodoco chiede a Socrate un consiglio sull'educazione del figlio, e Socrate risponde che certo non c'è cosa più divina su cui deliberare che l'educazione dei figli, ma bisogna mettersi d'accordo su cosa tutti e due credono sia precisamente l'oggetto della loro deliberazione, affinché, intendendo l'uno una cosa, l'altro un'altra, non ci si accorga poi nel mezzo della discussione di essere ridicoli. L'accordo preliminare su che cosa si intende usando una certa parola, uno stesso termine, è fondamentale dunque, perché non si cada nella situazione descritta nel *Gorgia* (517c), dove i due interlocutori, Socrate e Callicle, svolgono i propri discorsi indipendentemente l'uno dall'altro, senza curarsi di ciò che l'altro intende, e la discussione gira quindi a vuoto e non giunge a nulla; è quanto appunto denuncia ad un certo punto Socrate: discutendo su chi fossero migliori, i politici di una volta o quelli di oggi, in realtà ci stiamo comportando in modo ridicolo perché non smettiamo di girare intorno allo stesso punto,

ignorando l'uno quello che dice l'altro (ἀγνοοῦντες ἀλλήλων ὅτι λέγομεν).

Abbandonando dunque questo tipo di vuota discussione, poi, bisogna perseverare nella ricerca in comune, per non apparire ridicoli: nel *Filebo* (19a6-8), dopo che Socrate ha chiesto se e come l'intelligenza e il piacere siano uno e molti, Protarco risponde appunto che sarebbe ridicolo se, dopo essersi impegnato a succedere a Filebo nella discussione, non rispondesse, ma sarebbe ancor più ridicolo se nessuno dei due interlocutori rispondesse. E bisogna essere sempre tesi a ricercare la verità e non andare a caccia di pure opinioni: chi è solo un cacciatore di opinioni, fornirà sempre qualcosa di ridicolo e privo di tecnica (*Phdr.* 262c2: γελοῖαν τινά ... καὶ ἄτεχνον). Perché spesso le pure opinioni sono ridicole, come si sottolinea nel *Teeteto* (200a12-b7): a proposito dell'opinione falsa che si prende dalla colombaia, nel famoso esempio del dialogo; alla proposta di Teeteto che bisognerebbe ammettere che nella colombaia ci siano non soltanto conoscenze, ma anche non conoscenze, l'anonimo confutatore di Socrate giudica ridicole le immagini sia della colombaia che della cera che c'è nella nostra anima, su cui si imprimerebbero le esperienze che ci giungono dall'esterno. Mentre è a Socrate che appare veramente ridicola, a proposito dell'ultima definizione di conoscenza offerta da Teeteto, cioè che la conoscenza è opinione retta accompagnata da logos, quest'aggiunta del logos (*Tht.* 209d6).

Ma c'è anche un dialogo in cui tutta la discussione appare impossibile e ridicola per la riluttanza di un interlocutore a impegnarsi seriamente a discutere cercando una soluzione comune, se pur provvisoria. È il dialogo in cui Socrate si trova di fronte a due fratelli, sofisti tra i peggiori, interessati solo a brillare per i loro artifici verbali, e che sono capaci di parlare naturalmente solo dinanzi ad un pubblico di incompetenti che li ascolta a bocca aperta e li applaude. È Socrate che racconta all'amico Critone di quest'incontro, e quando questi gli chiede se poi alla fine hanno trovato quell'arte che cercavano, la virtù, risponde: e come potevamo trovarla? sembravamo del tutto ridicoli come i bambini che inseguono le

allodole (*Euthd.* 291b1). In effetti Socrate aveva iniziato l'incontro con Eutidemo e Dionisodoro esaltando, ironicamente, la loro sapienza in cose di grande valore, per esempio il conoscere come essere un bravo stratega o il difendersi in tribunale da soli; ma i due fratelli si guardano ridendo, ed Eutidemo dice che ormai non si occupano più di tali cose, se non in via accessoria, ma solo della virtù, su come trasmetterla in modo migliore e più velocemente di altri (*Euthd.* 273d1). Dopodiché i fratelli si esibiscono in tutta una serie di giochi verbali basati, tra l'altro, sullo scambio della parte con il tutto, e viceversa, sulla fallacia di composizioni, sulla *reductio ad absurdum*. Qualche esempio: chi è diverso dal padre di Iolao non è padre; Sofronisco, il padre di Socrate, essendo diverso dal padre di Iolao, non è padre, e quindi Socrate è senza padre. D'altra parte, chi è padre, essendo appunto padre, è padre di tutti, uomini e animali. Ancora più ridicole sono le conclusioni del discorso quando il giovane Ctesippo interviene nella discussione; i due fratelli, avendogli fatto ammettere di avere un cane che, essendo "suo" e "padre" di cuccioli, è "suo padre", concludono che Ctesippo quindi è fratello dei cagnolini. Quel cane lo bastona? sì, risponde Ctesippo ridendo, e quindi Ctesippo bastona suo padre. Al che Ctesippo, pur ridendo di questi giochi di parole, dice che farebbe meglio a bastonare Eutidemo (*Euthd.* 298e9), e pur continuando a ridere e a divertirsi di fronte ad altri *logoi* simili (300d6-e1), alla fine si ritira, dichiarando che i fratelli sono invincibili; tutti i presenti ridono e applaudono (303b2).

La farsa continua con Eutidemo, che sostiene che quando si apprende si è ignoranti sulle cose che si apprendono, quindi sono gli ignoranti ad apprendere e non i sapienti; al che naturalmente tutti applaudono e ridono. Subentra Dionisodoro e chiede al giovane Clinia se quando il maestro di grammatica recita, quali bambini apprendono ciò che recita, i sapienti o gli ignoranti; Clinia risponde i sapienti, e allora Dionisodoro conclude che chi apprende sono i sapienti e non gli ignoranti, e quindi Socrate ha risposto male prima. Tutti ancora ridono e applaudono. Anche per la domanda seguente, se coloro che apprendono apprendono ciò che non conoscono o ciò che conoscono, i due fanno cadere il buon Clinia in contraddizione

(276b7-d1). Alla fine Socrate interviene in aiuto di Clinia, dicendo esplicitamente che i due stanno scherzando con lui facendogli lo sgambetto e gettandolo a gambe all'aria giocando sulle differenze di parole (278b6-7: διὰ τὴν ὀνομάτων διαφοράν), come coloro che si divertono a togliere lo sgabello di sotto a uno che sta sedendosi e ridono quando lo vedono cadere a gambe all'aria. Ora però, conclude, avete scherzato abbastanza e mostrate al ragazzo la necessità di aver cura della sapienza e della virtù, ma prima però vi dirò come intendo io questo e come desidero sentirlo fare (278c1-d5).

Interlocutori che ridono

Molte sono le situazioni, nei vari dialoghi, denunciate come ridicole da uno o da tutti e due gli interlocutori. Nel *Fedone* (101b), per esempio, nell'ambito dell'esposizione della teoria della partecipazione alle idee, che è la sola causa del possesso di una certa qualità da parte delle cose, Socrate ha detto che una cosa è più grande solo per la partecipazione alla grandezza, e non per altro; per esempio, non si può dire che un uomo è più grande di un altro a causa della testa, perché si avrebbe che un uomo è più grande di un altro per qualcosa di piccolo, appunto la testa, e questo sarebbe un portento (τέρας), che per un qualcosa di piccolo una cosa sarebbe grande: Cebete, ridendo, è d'accordo. E nel *Carmide* (156a), ad un certo punto il bel Carmide dice di avere un brutto mal di testa, e Socrate dichiara di possedere un farmaco e un incantesimo per il suo mal di testa. Carmide gli chiede di dargli quest' incantesimo, così potrà trascriverne una copia; Socrate (un po' maliziosamente): solo se mi persuadi. E Carmide, ridendo (o sorridendo: γέλᾶσας): d'accordo, se ti persuado. Nel *Gorgia* (473e), discutendo tra chi è più infelice, se chi agisce ingiustamente e non è punito (come crede Socrate) o chi agisce ingiustamente ed è punito (che per Socrate è appunto meno infelice), Socrate osserva che comunque, tra due sventurati, non ce ne può essere uno più felice. A questo punto Polo ride; Socrate: che fai, Polo, ridi? è una nuova maniera di confutare, questa, di ridere?

Nel *Fedone* (64a10-b1), i due interlocutori tebani di Socrate, Simmia e Cebete, ridono, e Socrate sorride per tre volte. Socrate ha appena finito di dire che coloro che si dedicano correttamente alla filosofia di null'altro si preoccupano se non di morire e di esser morti, ovviamente intendendo che il filosofo è come morto di fronte al prevalere dei piaceri nell'anima; ma Simmia, interpretando letteralmente l'affermazione socratica, ride: per Zeus, Socrate, non avevo proprio voglia di ridere in un'occasione come questa, ma tu mi hai fatto ridere: per i nostri concittadini, infatti, i filosofi sono come dei moribondi e degni di subire la morte. Così, in 84d9, Socrate ha appena concluso il discorso sulla purificazione operata dalla filosofia da piacere e dolori, che sono, aggiunge con una bella immagine, come chiodi che legano l'anima al corpo. Sulla scena si fa silenzio, mentre Simmia e Cebete parlottano a voce bassa tra di loro. E Socrate: certo, molte cose dette sono dubbie e contestabili, ma esponete pure le vostre perplessità perché possiamo cercare soluzioni migliori al nostro discorso. Simmia si giustifica dicendo che in effetti loro non volevano dare fastidio a Socrate nella presente disgrazia. E Socrate sorride dolcemente (ἐγέλασέν τε ἡρέμα): come riusciremo a convincere gli altri uomini, se non riesco a convincere neanche voi che la presente situazione non è per lui una disgrazia? Altre due volte Socrate sorride nel dialogo: in 86d5 (ed è l'unica volta che Platone usa il verbo μεδιάω invece di γελᾶω: μειδιάσας: richiama immediatamente uno degli attributi tradizionali di Afrodite, Φιλομειδής, amica del sorriso [in Hes. *Th.* 989]): dopo che Simmia ha detto che Socrate ha detto cose belle sull'immortalità dell'anima, ma le stesse cose si potrebbero dire anche dell'armonia, che è una cosa bella, e l'anima potrebbe essere l'armonia del corpo. Al che Socrate sorride dicendo che Simmia ha detto cose giuste: qui in effetti non si capisce perché Socrate dice che Simmia ha detto cose giuste, se subito dopo smonta tutta la teoria dell'anima-armonia. E in 115c, verso la fine di quest'ultimo giorno nel carcere di Atene, dopo che Critone gli ha chiesto come vuole essere seppellito, Socrate, sorridendo dolcemente, dice che non è riuscito ancora a convincerlo che Socrate è quello che sta lì discutendo con loro e non il cadavere che fra poco sarà al suo posto.

Anche nel *Fedro* sono ricordate due situazioni ridicole, una imputata ad un'osservazione di Fedro, ed una ricordata da Socrate. Dopo il secondo discorso di Socrate, quello a capo scoperto, quando Socrate confuta la tesi di Lisia che è meglio concedersi a chi non ci ama piuttosto che a chi ci ama, Fedro, entusiasta per questo discorso, dice che è meraviglioso, e che ora Lisia certamente non scriverà più nulla; e Socrate: hai fatto un'osservazione ridicola (γελοῖον... δόγμα λέγεις), se pensi che Lisia si possa spaventare di una cosa simile (257c8). E dopo la definizione del dialettico come colui che ha la capacità di suddividere e riunificare le idee (tecniche delle quali Socrate dichiara di essere innamorato), si citano le varie parti della retorica, come il proemio, la prova, la confutazione, e così via, portando ad esempio vari retori, e Socrate ricorda che una volta Prodicò, udendolo, scoppiò a ridere dicendo che solo lui aveva scoperto l'arte di fare i discorsi come si deve: né lunghi né corti, ma di giusta misura (267b3).

Domande ridicole

Ci sono poi delle domande di per sé ridicole, che appaiono tali a Socrate o a qualcuno dei suoi interlocutori. Singolare è la presenza, nell'*Ippia Maggiore*, di un personaggio anonimo, che appare anche in altri dialoghi, per esempio nel *Teeteto*. Si tratta di un uomo non raffinato, anzi quasi volgare, che è in cerca solo della verità e solo di questa si preoccupa, personaggio chiaramente inventato da Socrate e da lui introdotto per sottolineare, ridendo, l'assurdità della piega che ha assunto la discussione. Mentre Socrate e Ippia stanno discutendo in cerca di che cosa sia la bellezza, e sono d'accordo nel dichiarare che la più bella pentola sarà brutta in confronto ad una bella ragazza, e la più bella ragazza è brutta in confronto al genere degli dèi (e qui si cita Eraclito DK22 B82: il più sapiente degli uomini sembra una scimmia rispetto al dio, sia in sapienza che in bellezza, sia in tutti gli altri aspetti), Socrate tira in ballo appunto quel certo uomo, che a questo punto riderà (γέλᾶσεται), ricordando loro che la domanda iniziale era che cos'è il bello in sé, e ora invece loro stanno citando ciò che in varie circostanze può essere bello o anche brutto (*Hp.Ma.*

289c1). E quando Ippia sosterrà che massimamente bello per un uomo è l'essere ricco, sano e onorato dai Greci, arrivare alla vecchiaia, allestire una bella sepoltura per i propri genitori, e ricevere dai propri figli onori funerari belli e magnificenti, Socrate afferma che Ippia ha pronunciato parole magnifiche, ma ora quell'uomo starà ridendo (καταγελάσεται) ancora più di prima (291e9), e poi porta esempi in cui seppellire i propri genitori e ricevere sepoltura dai propri figli è brutto, e quindi quell'uomo noterà che, come nei casi della pentola e della ragazza, in modo ancor più risibile (γελοιοτέρως), anche questo caso sarà bello per alcuni e non bello per altri (*Hp.Ma.* 293c4).

Una situazione analoga a questa dell'*Ippia Maggiore* la troviamo nel *Teeteto*: in tutti e due i dialoghi in effetti si sottolinea un importante aspetto metodologico della ricerca: non si può, cercando cosa sia una certa idea, la specificità di una certa idea, elencare una serie di cose particolari che partecipano di quell'idea, pena appunto il cadere nel ridicolo. Socrate chiarisce quindi a Teeteto che non si può rispondere alla domanda di cosa sia la conoscenza elencando una serie di conoscenze, ma dicendo che cosa è la conoscenza in se stessa (146e9-10: ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ'ἐστίν); è come se uno chiedesse cos'è mai l'argilla e si rispondesse che è quella dei vasai, dei fabbricanti di mattoni: ci renderemmo ridicoli. Così come si è ridicoli se, interrogati su cosa è la conoscenza, si rispondesse indicandone una in particolare (*Tht.* 147a-b).

Domande di Socrate che appaiono ridicole all'interlocutore di turno le troviamo in vari dialoghi, e stanno sempre ad evidenziare l'andamento "familiare" della discussione, in generale il tono apparentemente "dimesso" del dialogare platonico. Alcuni esempi da alcuni dialoghi. Nell'*Eutifrone* (4b7) Socrate chiede al sacerdote, che sta recandosi al tribunale per accusare suo padre per aver ucciso uno schiavo: ma quello ucciso da tuo padre era un familiare? Eutifrone: è ridicolo, Socrate, che tu creda che faccia differenza, invece di vedere solo se l'omicida aveva il diritto di uccidere o non. Nel *Menone* (71a3), Menone dice a Socrate che se rivolgesse la domanda se la virtù sia insegnabile o meno a uno qualunque, questi riderebbe e

direbbe che non può rispondere se prima non sa che cosa è (ὅτι ποτ'έστί) la virtù.

Nel *Fedro* (274c4) si sta discutendo la questione dell'opportunità o meno dello scrivere, e Socrate nota che sulla questione di come si possa meglio piacere al dio c'è in effetti un racconto degli antichi: essi conoscevano la verità; se potessimo scoprirla da noi, ci preoccuperemmo ancora forse delle opinioni degli uomini? E Fedro: che domanda ridicola!, ma racconta questo racconto. E Socrate racconta (e Platone inventa?) il famoso mito del dio Theuth, che inventò la scrittura e sottopose la sua invenzione al giudizio del faraone, che però mise in luce gli aspetti negativi della scrittura.

Nel *Liside* (207c6) Liside e Menesseno si siedono vicino a Socrate, che chiede chi dei due è più vecchio, poi chi è più nobile; ma quando chiede chi è più bello entrambi i giovani ridono (έγελάσστην). Quando poi Socrate discute con Lisia, facendogli notare che chi vuole il nostro bene e la nostra felicità, non per questo ci fa fare tutto ciò che vogliamo, gli porta l'esempio dei genitori del giovane. Suo padre e sua madre certo vogliono che sia felice, eppure gli impediscono di fare tutto quel che vorrebbe: suo padre di fare ciò che vorrebbe con i cavalli (che invece fa trattare da uno schiavo), e sua madre di toccare la spola e gli altri strumenti per lavorare la lana. E Lisia, ridendo (γελάσας): non solo me lo si impedisce, ma verrei anche picchiato se lo facessi (208d7). Nel *Protagora* (310d4), quando Ippocrate va da Socrate per annunciarli che in città è arrivato Protagora, Socrate gli chiede il perché della sua ansia: forse Protagora gli ha fatto qualche torto? Ippocrate, ridendo: sì, in questo mi fa torto, che solo lui è sapiente e non fa sapiente anche me. Nel seguito della discussione Socrate, constatando l'accordo tra i suoi interlocutori sul fatto che il piacere è bene e il dolore è male, si rivolge poi a Prodico, invitandolo ad abbandonare per un attimo le sottili distinzioni tra piacevole, dilettevole, gradevole, e così via: un chiaro e ironico accenno alla famosa sinonimica del sofista. Ridendo, Prodico si dichiara d'accordo (358b2).

Nella *Repubblica*, Socrate, dopo aver ricordato a Glaucone che sono gli uomini migliori ad essere stati educati come guardiani, gli

chiede: o credi che siano migliori i calzolari che fanno le scarpe? E Glaucone: è una domanda ridicola (5 456d11). E anche le donne dei guardiani sono le migliori e hanno la stessa educazione e le stesse incombenze degli uomini, e anche quando si spogliano nelle palestre per fare la ginnastica sono sempre vestite di virtù anziché di abiti; e l'uomo che ride delle donne nude in palestra, donne che si esercitano in vista del meglio, non sa nulla del ridicolo, non sa nulla di ciò che deride né del perché lo fa. Perché la cosa più bella che si possa dire è questa: sempre l'utile è bello e il nocivo brutto (5 456d11-457b5).

Nel *Simposio* (199d3) Socrate interroga Agatone: per sua natura Eros è sempre eros di qualcosa, ma sarebbe ridicola la domanda se Eros sia eros di padre o di madre. Poi tocca a Diotima interrogare Socrate e gli fa ammettere che Eros non è né buono né bello. Socrate: ma tutti sono d'accordo che sia un gran dio. Diotima: quelli che fanno o quelli che non fanno? Socrate: tutti. E qui Diotima ride: e come possono sostenere che sia un gran dio quelli che sostengono che non è nemmeno un dio? Socrate: e chi sono questi? Diotima: tu ed io: non hai infatti sostenuto che gli dèi sono felici e belli, e che Eros, proprio per la mancanza di cose buone e belle, le desidera? In effetti Eros non è un dio, è un grande demone, intermedio fra mortale e immortale (202b10).

E infine, domande ridicole appaiono anche nel *Teeteto*: l'opinione del sapiente, per esempio un medico, e quella del profano, relativamente alle cose future, hanno lo stesso valore? – Sarebbe veramente ridicolo (178c8). Come sarebbe veramente ridicolo se, interrogati su che cosa è un carro, rispondessimo asse, ruote, parte superiore, sbarra, timone: il solito interlocutore anonimo, rozzo ma amante della verità, ci obietterà che saremmo ridicoli, come se, interrogati sul nome di Teeteto, rispondessimo pronunciandolo sillaba dopo sillaba (207b1).

Nomi ridicoli

Anche se non si capisce bene perché, ma forse è perché si tratta dei nomi di cose della minima importanza, o che non meritano molta

attenzione, ci sono dei nomi che appaiono ridicoli; nel *Sofista*, per esempio, in una delle diairesi, quella che riguarda il commercio al minuto, si distingue tra i vari rivenditori, tutti con nomi ridicoli: chi acquista e vende mercanzia lo fa per ciò di cui abbisogna il corpo oppure l'anima; tutte le merci riguardanti l'anima (chi le pratica si chiama mercante) si dividono in venditori di prodotti delle Muse – e chi le tratta si chiama esibizionista – e in venditori di conoscenze ed ha un nome non meno ridicolo (224b5-6: γελοίῳ οὐχ ἥττον τοῦ πρόσθεν) del precedente, cioè sofista (224b). Nello stesso dialogo, però, c'è una notazione importante, e cioè che il ridicolo non può essere un freno alla ricerca scientifica: le purificazioni riguardanti i corpi si suddividono in molteplici specie di risibile importanza che hanno avuto nomi ridicoli, ma la scienza cerca di comprenderle tutte e non ritiene affatto una più ridicola (γελαϊότερα) dell'altra (227a5-b3). Una notazione analoga si trova anche nel *Parmenide* (130b-e): dopo che Socrate ha ammesso l'esistenza di idee come il giusto, il bello, il buono, ha qualche dubbio sull'esistenza di idee di esseri animati (p.e. uomo) o di elementi (p.e. acqua, fuoco), mentre di cose ridicole (γελοῖα) come capello, fango, sporco non può ammettere che esistano idee, Parmenide nota che questo avviene perché Socrate è ancora giovane e la filosofia non lo ha ancora preso come farà quando non disprezzerà nessuna di queste realtà.

Nella *Repubblica* (6 505b) c'è una notazione importante: si tratta di stabilire cos'è il bene; per i più il bene è piacere, per i più raffinati è intelligenza (505b5-6: ἡδονή, φρόνησις), ma questi, interrogati su cosa sia l'intelligenza, dichiarano che è quella del bene, e questo è molto ridicolo. Questo significa anche che non basta pronunciare un nome per comprendere di che cosa si stia parlando. L'esempio più significativo di questa ricerca del reale referente di un nome lo troviamo nel *Sofista*: tutto il dialogo in effetti è una ricerca di cosa si deve intendere col nome "sofista", ma la prima parte del dialogo bene illustra la situazione di partenza della ricerca. In effetti col nome "sofista" si intendono le cose più varie: un sapiente, un politico, un mestatore, e così via, ma sarà solo poi la ricerca diairetica effettuata nel dialogo a individuare con esattezza i confini semantici e referenziali di quel termine.

Comportamenti e situazioni ridicoli

Un comportamento ridicolo sarebbe quello di Socrate se fuggisse dal carcere; è quanto sottolineano le leggi, personificate, nel loro discorso a Socrate (*Cri.* 53d4): se fuggirai, te ne andrai in Tessaglia, dove regnano disordine e intemperanza [la Tessaglia era nota per essere mal amministrata e i suoi cittadini per i loro cattivi costumi], dove sentiranno volentieri in che modo ridicolo (ὥς γελοίως) sei fuggito dal carcere, tu, un uomo già vecchio ma desideroso ostinatamente di vivere violando le leggi supreme. Ma Socrate, come è noto, non ha alcuna intenzione di sfuggire alla condanna a morte decretata dalla città di Atene. Nel *Fedone* (67d-e), infatti, di fronte alla meraviglia degli amici che lo assistono nel suo ultimo giorno di vita e che sono stupiti della sua serenità, Socrate sottolinea che sarebbe ridicolo che un uomo che si fosse esercitato nella sua vita a stare vicino alla morte, come gli insegna la sua filosofia, al suo sopraggiungere si addolorasse. I filosofi, infatti, vivono in maniera completamente diversa da quella degli altri uomini, interessati come sono a conoscere, prima di tutte le altre cose, se stessi: a Fedro (*Fedro* 229e), che gli narra le leggende legate al posto in cui si sono fermati per discutere, Socrate replica che considera queste storie divertenti (χαρίεντα), ma non ha tempo per queste occupazioni, perché non riesce ancora a conoscere se stesso (γινῶναι ἑμαυτόν), e gli pare ridicolo che, all'oscuro di questo, si ponga ad indagare problemi che gli stanno di fuori (ἀλλότρια σκοπεῖν). Ecco perché, se sono coinvolti in qualche faccenda privata o pubblica, i filosofi si rendono ridicoli. In effetti (cfr. *Tht.* 172c, 174c-d), coloro che hanno trascorso molto tempo su questioni filosofiche, quando si trovano in un luogo pubblico, per esempio in un tribunale, costretti a discutere delle cose che hanno davanti agli occhi, si trovano in difficoltà e appaiono ridicoli non solo alle servette tracie, ma a tutta la massa ignorante, per il semplice fatto che non sanno nulla di male di nessuno e se ne disinteressano. L'accento alla servetta tracia è quello del noto episodio di Talete (*Tht.* 174a) che, mentre osservava le stelle e guardava in alto, cadde in un fosso, suscitando il riso di una servetta tracia che lo prese in giro dicendogli che si preoccupava di conoscere

le cose del cielo e non s'accorgeva di quelle che aveva davanti e tra i piedi. Dal canto suo, anche i filosofi però trovano un motivo di riso, quando vedono un politico coinvolto nelle discussioni e nei discorsi filosofici, nei quali dimostra la sua totale incapacità (*Grg.* 484d-e). Ma ancor di più il filosofo ride quando incontra persone che si gloriano dell'antichità della propria famiglia: coloro che si vantano di una lista di venticinque antenati che risalgono fino ad Eracle, gli appaiono una chiara dimostrazione di piccolezza mentale (σμικρολογίας) e di un'anima insensata (ἀνοήτου ψυχῆς); un uomo che facesse una cosa del genere dimostrerebbe solo il suo atteggiamento arrogante (*Tht.* 175b3).

Ma ridicoli apparirebbero anche i governanti, se si mettessero a legifare in maniera minuziosa su tutti i casi e le occasioni della vita in comune nella città; per esempio, a proposito dei matrimoni, sarebbe ridicolo se si ordinasse espressamente per legge che un ricco non prenda sposa da una famiglia ricca, e costringere con il matrimonio chi è più impetuoso ad accostarsi a chi è più pacato e viceversa. Tutto ciò, oltre che essere ridicolo, potrebbe suscitare ira in molti. In effetti una città deve essere mescolata come una coppa, ma è necessario che la legge tralasci tale materia e cerchi invece di convincere ciascuno con capacità incantatoria (*Lg.* 6 773c). Il governante non deve perdersi nelle minuzie: sarebbe ridicolo agire perché le cose di poco conto siano le più esatte possibili. Già nella *Repubblica* (6 504d-505a) era stato detto che sarebbe ridicolo fare di tutto perché cose di poco conto siano le più esatte possibili, e giudicare invece le cose più importanti indegne della maggiore esattezza, come per esempio ordinare le azioni necessarie alla città, anche se appaiono ridicole: il legislatore legifererà ordinando di fare esercitazioni militari e esercizi simili, che ad alcuni appariranno risibili, ma che sono necessari a preparare la città ad affrontare futuri pericoli (*Lg.* 8 830d).

Per non essere ridicolo, in effetti, il legislatore deve essere attento ad adeguare il suo comportamento all'effettiva condizione della città e non ostinarsi in astratte considerazioni. Come un medico, si dice nel *Politico* (296a-d), che dovesse partire e lasciasse al malato per

iscritto le indicazioni da rispettare, una volta tornato e trovato il malato in condizioni migliori, se si ostinasse a fargli seguire le prescrizioni scritte sarebbe ridicolo, così un legislatore che si ostinasse a dire che mai si debbano cambiare le leggi scritte, apparirebbe veramente ridicolo (296a2: τῇ ἀληθείᾳ γελοῖον). La cosa veramente importante è infatti possedere e seguire correttamente la propria tecnica e saperla usare nella prospettiva del bene: come un medico che costringe il malato a fare certe cure lo fa nel suo interesse, così un politico che costringe i cittadini a comportarsi diversamente dalle leggi scritte, ma in maniera più giusta, migliore e più bella, non lo si potrebbe biasimare: si risulterebbe infatti ridicoli in sommo grado (296d2: καταγελαστότατος).

Anche nell'apprendimento e nello studio ci si può comportare in maniera ridicola. Come fanno coloro che studiano la geometria da persone pratiche: la descrivono infatti in modo ridicolissimo, laddove questa disciplina va coltivata principalmente in funzione della conoscenza (R. 7 527a6: γνώσεως ἕνεκα). E lo stesso vale per la stereometria e l'astronomia, che per lo più sono studiate in maniera ridicola (7 528d9): chi guardasse ai fini della conoscenza gli ornamenti del cielo, certo li giudicherebbe bellissimi, ma giustamente giudicherebbe ridicolo esaminarli seriamente per cogliervi il vero concetto dell'uguaglianza o del doppio o di qualche altro rapporto puramente razionale (7 529e4-530a2). E lo stesso vale anche per la musica: chi si ponesse semplicemente a commisurare tra loro i suoni finirebbe col fare, come gli astronomi, fatiche inutili e ridicole, perché «anteporrebbe le orecchie alla mente (7 531a4)».

Una serie di situazioni e comportamenti ridicoli li troviamo anche nel *Simposio*, dove ad un certo punto si accenna anche ad una importante differenza tra il riso e il ridicolo. Siamo alla pagina 189a-b: è giunto il momento che Aristofane prenda la parola per fare il suo encomio di Eros. Non lo aveva potuto fare quando era il suo turno, perché un fastidioso singhiozzo glielo aveva impedito. Su consiglio del medico Erissimaco, il singhiozzo gli era passato provocandosi uno starnuto, ed allora Aristofane osserva: che cosa strana che il corpo abbia di questi pruriti e che il singhiozzo passi con uno

starnuto. Al che Erissimaco: caro Aristofane, che cosa fai, vuoi far ridere (γελωτοποιεῖς) preparandoti a parlare? Devo stare in guardia sul tuo discorso, nel caso dicessi qualcosa da ridere (ἐάν τι γελοῖον εἴπῃς). Ed Aristofane, a sua volta ridendo (γελάσσοντα): dici bene, Erissimaco, “quel che ho detto sia come non detto”. Ma non stare in guardia, perché rispetto a quel che sto per dire ho paura non tanto di dire qualcosa che faccia ridere (γελοῖα), perché questo sarebbe consono alla mia Musa, quanto di dire cose ridicole (καταγέλαστα). Una cosa è il riso dunque, che Aristofane sa suscitare molto bene con le situazioni e le parole che usa nelle sue commedie, una cosa è il dire cose ridicole, che cioè suscitano il riso o la riprovazione contro le intenzioni di chi parla.

Ma il ridicolo appare spesso anche nel prosieguo del dialogo: in 198c6, dopo il discorso di Agatone, Socrate dice di essere stato ridicolo (καταγέλστος) nell’acceptare di fare il suo discorso in onore di Eros. In 212d entra in scena Alcibiade, ubriaco, che, rivolgendosi ai commensali, così li apostrofa: cosa fate, ridete di me perché sono ubriaco, ma io, anche se ridete, so bene di dire la verità (212e-213a), perché il vino, dirà poi, è veritiero (217e3-4: οἶνος ... ἀληθής). Anche Alcibiade dunque, poiché questo è il tema del simposio, farà l’elogio di Eros, ma non parlerà del dio, bensì di Socrate, e così si vendicherà di lui. E Socrate: che hai in mente? vuoi lodarmi negli aspetti più ridicoli (214e5: γελοιότερα)? Alcibiade inizia così il suo discorso in lode di Socrate, avvertendo che lo loderà per immagini, ma l’immagine sarà in vista del vero e non del ridicolo (215a5-6: οὐ τοῦ γελοίου); ed una delle immagini più famose è quella del Socrate-sileno: Socrate somiglia infatti a quelle statuine dei sileni che si trovano nelle botteghe degli artigiani, buffe e strane all’apparenza, ma che una volta aperte mostrano immagini degli dèi (215a-b). Perché, come dirà in seguito, anche i discorsi di Socrate, che potrebbero apparire inizialmente come del tutto ridicoli (221e2: πάνυ γελοῖοι), sono pieni di cose divine. Ma è simile anche a Marsia, che incantava gli uomini con la sua musica, solo che Socrate incanta «con nude parole (215c8: ψιλοῖς λόγοις)».

Il ridicolo nei giudizi

Il ridicolo appare dunque spesso nei comportamenti degli uomini, e bisogna imparare a conoscerlo, insieme al serio, per non comportarci in maniera ridicola e per non essere superficiali nei nostri giudizi. È quanto si dice in un passo del libro settimo della *Repubblica* (7 816d9-e5): dopo aver parlato di ciò che riguarda i corpi belli e le anime nobili nelle danze e nei cori, si dice che è necessario anche esaminare le questioni relative ai corpi brutti, ai pensieri cattivi e a ciò che è rivolto alle canzonature che suscitano il riso. Infatti non è possibile apprendere ciò che è serio senza ciò che è ridicolo, e in genere i contrari senza i loro contrari; bisogna dunque imparare ciò che è ridicolo per non fare o dire mai quanto è ridicolo. Il ridicolo, dunque, oltre che nei comportamenti, appare anche nei giudizi. Studiando seriamente l'aritmetica, per esempio, ci si libera da una certa ignoranza ridicola, come quella di considerare tutte le grandezze commensurabili (R. 7 819d2). Ma, d'altra parte, ridicola sarebbe anche la pretesa di usare sempre e soltanto la scienza pura in ogni occasione della vita. L'impossibilità di azioni e di una vita «pure», basate esclusivamente su di una scienza che pretendesse di fare a meno di qualsiasi esperienza, è in un passo del *Filebo* (62b3). Supponiamo che ci sia un uomo che abbia scienza del cerchio e della sfera in sé, ma cerchi di costruire edifici o altre opere senza far uso di regoli e di cerchi: sarebbe in una disposizione veramente ridicola. Quindi è necessario mescolare alla scienza anche la tecnica. Protarco, l'interlocutore di Socrate nel dialogo, conferma: è necessario, se uno vuole trovare ogni volta anche la strada di casa; a me pare necessario, se la nostra vita dovrà mai essere, in qualsiasi modo, una vita (62c).

Il ridicolo nei giudizi è dunque dovuto essenzialmente a ignoranza e a superficialità, alla incapacità di ragionare correttamente distinguendo i livelli del discorso che si sta facendo: agendo così si dimostra di essere degli eristi, anche se non lo si ammette, e non dei filosofi. Tesi fondamentale nella *Repubblica*, nella costruzione ideale della città bella, è quella dell'identità di educazione e di compiti per uomo e donna: ciascuno deve svolgere l'attività che più si confà alla propria natura (è ciò che Platone intende con la formula "fare le cose

proprie”): nature uguali debbono adempiere a compiti uguali, un uomo medico ha la stessa natura di una donna medico. Ed è proprio su questo punto che si focalizza la critica superficiale, sostenendo che c’è contraddizione nell’ammettere che possono svolgere la stessa attività un uomo e una donna perché hanno la stessa natura (in questo caso cioè la stessa predisposizione), e poi in seguito riconoscere che uomo e donna hanno nature diverse (5 453b-c). Costoro in effetti sono degli eristi, anche se credono non di fare dell’eristica ma di discutere (454a5: οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι): essi stanno riducendo la questione a pura terminologia (454a7: κατ’αὐτὸ τὸ ὄνομα). Bisogna invece esaminare *quale specie di natura* diversa e identica intendiamo definire: è come se noi dicessimo che persone chiomate e calve hanno natura diversa, e se i calvi fanno i calzolai, dovremmo vietare di fare i calzolai ai chiomati. Questo sarebbe proprio ridicolo, e la ragione di questo ridicolo è che non si sa definire in che cosa consiste l’identità e la differenza delle nature. Si è detto che un medico e chi ha un’anima medica hanno natura uguale, mentre un medico e un architetto l’hanno diversa. Ora la differenza *naturale* tra uomo e donna è solo che la donna partorisce e l’uomo insemmina, ma *relativamente al nostro argomento* (πρὸς ὃ ἡμεῖς λέγομεν), uomo e donna possono certamente attendere alle stesse occupazioni (R. 5 454a-c).

L’identità di compiti e di educazione tra uomini e donne è tesi forte della *Repubblica*, ed è inserita nella trattazione che fa Socrate delle tre “ondate”, cioè delle forti critiche, che si abbatterebbero su di loro all’enunciazione delle tesi rivoluzionarie sulla costituzione della nuova città. Questa tesi costituisce la prima ondata, la seconda è costituita dalla comunanza di beni, donne e figli, la terza dai filosofi al potere; l’intera trattazione va dal V al VII libro. Ora, la discussione della prima ondata offre l’occasione a Socrate di fare alcune riflessioni importanti sul ridicolo, che mostrano come Platone avesse ben presente che *il ridicolo è un fatto storico e sociale*: non sempre gli uomini hanno considerato ridicolo uno stesso fatto, e popoli diversi considerano ridicoli fatti diversi. È quanto leggiamo in una pagina importante del quinto libro (5 452a-d). Molti punti del nostro discorso, riflette Socrate, potrebbero apparire contro la tradizione

(παρὰ τὸ ἔθος) e ridicoli, per esempio che le donne facciano ginnastica nude in palestra insieme agli uomini.

Sì, sarebbe ridicolo, conferma il suo interlocutore, *almeno per i nostri tempi* (452b4: ἐν τῷ παρῆστωτι). E Socrate: ma non si devono temere i motteggi degli spiritosi (τῶν χαριέντων σκώμματα), e lascia pure che dicano quel che vogliono. Del resto non è passato molto tempo da quando gli Elleni ritenevano brutte e ridicole certe cose che ora sembrano tali alla maggior parte dei barbari; e da quando i Cretesi e poi i Lacedemoni iniziarono gli esercizi ginnici nudi, gli spiritosi (452d1: ἄσείοι) di allora già si beffavano di tutto questo; ma è un superficiale chi ritiene ridicola altra cosa che il male, e chi si mette a suscitare il riso, come a visione di cosa ridicola, guardando a qualcosa che non sia la stoltezza e il male: così facendo persegue una visione del bello con uno scopo diverso da quello del bene. Perché in effetti il vero ridicolo è il male e la stoltezza. E quindi le donne, che hanno le stesse incombenze degli uomini, anche quando si spogliano nelle palestre sono sempre vestite di virtù anziché di abiti (457a6-7), e chi si mette a ridere delle donne nude che fanno ginnastica, «cogliendo immaturo il frutto» (Pindaro) del ridicolo, non sa nulla di ciò che deride e non sa nulla di quello che fa, perché sempre l'utile è bello e il nocivo brutto.

Un altro esempio di un ridicolo che nasce dal non saper approfondire il senso in cui si usa un concetto o un'espressione è ancora in *Repubblica* (4 430e): la temperanza, per esempio, è una sorta di ordine e di controllo di piaceri e desideri, e per questo si è creata l'espressione 'più forte di se stesso'. Ora, è facile ritenere ridicola quest'espressione, perché più forte di se stesso significa in effetti anche più debole di se stesso. Ma non è così, purché ragionando si dia ad essa un senso: l'anima dell'uomo infatti non è semplice, ma contiene in sé tre nature, una razionale, che controlla e guida le altre due, una affettiva, che è costituita dal mondo dei sentimenti, ed una appetitiva, costituita dalle pulsioni e dai desideri più bassi. E allora l'espressione 'più forte di se stesso' acquista un senso chiaro, indicando appunto un uomo che riesce a controllare con la sua ragione il mondo delle passioni che è sempre in lui. Bisogna

quindi avere sempre presente il senso in cui usiamo i nomi e i concetti, pena appunto il cadere nel ridicolo. Un altro esempio di un uso superficiale e acritico dei nomi è nel *Protagora* (355a-d): se si sostiene che il buono e il cattivo si riducono a piacere e dolore, ne consegue un ragionamento ridicolo, quando si afferma che un uomo, pur conoscendo che il male è male, ugualmente lo fa, trascinato e sopraffatto dal piacere. Infatti se usiamo i nomi bene e male e poi piacere e dolore, avremo: l'uomo, pur conoscendo che il male è male, ugualmente lo fa, sopraffatto dal bene. E se poi sostituiamo a bene e male piacevole e doloroso, avremo: l'uomo compie cose dolorose, sapendo che sono dolorose, sopraffatto da cose piacevoli. A questo punto il nostro interlocutore, ridendo, non potrà che concludere: le vostre parole fanno ridere.

Ma in Platone si trovano anche dei passi illuminanti, anche se poco più che accenni, che tentano di spiegare la natura stessa del ridicolo e di distinguerne vari aspetti. Nel *Filebo*, per esempio, si accenna alla natura del ridicolo (τὸ γελοῖον), mettendolo in relazione a un tipo di cattiveria (πονερία) che prende nome da una certa disposizione (ἔξεως) dell'animo. In genere questa cattiveria, nel suo insieme, nasce fondamentalmente dall'ignoranza: infatti è quella che si trova nella condizione contraria a quella indicata dall'iscrizione di Delfi, "conosci te stesso", e ci sono tre aspetti di questa specie di ridicolo. In primo luogo c'è quello che riguarda la ricchezza, cioè il credersi più ricco di quello che si è; poi ci sono coloro che si credono più belli e superiori in ogni qualità corporea rispetto a quello che sono veramente (διαφερόντως τῆς οὔσης ἀληθείας); e infine, i più numerosi, sono coloro che si credono superiori per virtù senza esserlo (*Phlb.* 48c). Da questo punto di vista il ridicolo si potrebbe definire un *male integrale* (49a: κακὸν πᾶν), e se ne potrebbero distinguere ancora due specie: di tutti quelli che nutrono questa falsa opinione di se stessi, alcuni hanno forza e potenza, altri il contrario: a) tutti quelli che sono accompagnati da debolezza, quando sono derisi, sono incapaci di vendicarsi e sono ridicoli; b) quelli capaci di vendicarsi e sono forti, li chiamiamo temibili e odiosi (φοβεροὶ καὶ ἐχθροί), e questa è la definizione più esatta (49b: ὀρθότατον λόγον). L'ignoranza dunque dei forti è odiosa e turpe (49c: ἐχθρά, αἰσχρά),

mentre quella dei deboli è ridicola. In effetti esistono un dolore e un piacere ingiusti: se chi vede i mali degli amici senza provarne dolore e anzi gioiendone è ingiusto (49d); l'ignoranza (ἄγνοια) è un male per tutti, e la falsa opinione di sapienza e di bellezza (49e: δοξοσοφία, δοξοκαλία – parole inventate da Platone, e la seconda solo in questo passo) è ridicola quando è dei deboli e odiosa quando è dei forti, e colui che possiede queste qualità, quando non sono dannose ad altri, è ridicolo. Quando noi quindi ridiamo di nostri amici ridicoli mescoliamo il piacere all'invidia, che è un dolore, mentre il ridere è un piacere, ed entrambi nascono contemporaneamente nelle nostre anime. Il discorso dunque ci mostra (50b: μὴνύει) che nelle tragedie e nelle commedie, e non soltanto nelle rappresentazioni drammatiche, ma anche nell'intera *tragedia e commedia della vita*, e in innumerevoli altri casi, dolori e piaceri si mescolano simultaneamente (*Phlb.* 49b-50b).

Se il ridicolo dunque è parte ineliminabile della nostra vita, allora chi scrive commedie o altri tipi di componimenti può far ricorso ad esso, purché lo usi in un certo modo. Nelle *Leggi*, a proposito di chi mette in ridicolo uomini, si distinguono due specie di ridicolo, a seconda dello scherzare o meno (11 935d6: τῷ παίζειν καὶ μὴ). È lecito allora a uno che scherza dire una cosa ridicola su qualcuno, purché lo faccia senza ira (11 935d7: ἄνευ θυμοῦ), mentre non è lecito per nessuno farlo con animosità (11 935e1: μετὰ θυμοῦ). È possibile quindi satireggiare su qualcuno, e farlo reciprocamente, senza ira e per scherzo (11 936a3-4: εἰς ἀλλήλους τούτοις ἄνευ θυμοῦ μὲν μετὰ παιδιᾶς), mentre non è lecito farlo a chi lo fa seriamente e con ira (11 936a4-5: σπουδῇ δὲ ἄμα καὶ θυμουμένοισιν); e la valutazione (διάγνωσις) di questa attività è affidata al curatore dell'intera educazione dei giovani (11 936a6: τῷ τῆς παιδείας ὅλης ἐπιμελητῇ τῶν νέων).

Da questa rapida rassegna del ridicolo in Platone possiamo concludere, in via provvisoria, sull'esistenza di varie specie di ridicolo: c'è, per così dire, un ridicolo "oggettivo", che si presenta ad un certo svolto della discussione, e che viene riconosciuto come tale dagli interlocutori; c'è un ridicolo "soggettivo", quando uno degli

interlocutori coglie nelle parole dell'altro qualcosa che lo muove al riso, e sono spesso le domande "strane" di Socrate che muovono al riso; c'è un ridicolo che deriva da giudizi affrettati, da espressioni, apparentemente o meno, contraddittorie; c'è un ridicolo, ed è forse il più comune, che si manifesta nei comportamenti umani. Il personaggio Socrate non ride mai, al più sorride, ma spesso si dichiara (ironicamente?) ridicolo, in alcune cose che dice o che fa: o meglio, si dichiara ridicolo se dicesse o facesse alcune cose. Senza dimenticare l'importantissima notazione platonica sulla natura sociale e storica del ridicolo.

Inviato il 07/09/2020, approvato per la pubblicazione il 08/09/2020



Questo è un articolo ad accesso libero distribuito secondo i termini della licenza Creative Commons Attribution, che consente l'uso illimitato, la distribuzione e la riproduzione su qualsiasi supporto, a condizione che l'opera originale sia citata correttamente.

Desideri inviare un articolo alla Rivista *Archai*? Segui le istruzioni per l'invio all'indirizzo <http://www.scielo.br/archai>.
