L. Candiotta – O. Renaut
(eds.), *Emotions in Plato*,
Leiden-Boston, Brill
2020

Livio Rossetti

Univ. Perugia

livio.rossetti@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1729-4207>

1.

Il libro inizia con queste parole: *Emotions have become an important topic of research in Classics*. Saltiamo qualche riga e leggiamo che *This is the first edited volume entirely dedicated to emotions in Plato's philosophy*. In effetti, anche se il tema delle emozioni è diventato di grande attualità, lo studio del modo in cui Platone tratta le passioni non ha, ancora, un grande passato, tutt'altro. Ancora qualche riga e, sempre in prima pagina, Laura Candiotta e Olivier Renaut ci ricordano che *There is no such thing as a concept of emotion in Plato*. Manca dunque il concetto ma, ovviamente, le emozioni ci sono. Resta da capire in che modo vengono rappresentate e divengono oggetto di discorso.

L'orientamento prevalente è di individuare gli embrioni di concettualizzazione che affiorano qua e là. Laura Candiotta e Vasilis Politis ('Epistemic Wonder and the Beginning of Enquiry: Plato's *Theaetetus* (155d2-4) and Its Wider Significance') evidenziano la dimensione epistemica delle emozioni nella cornice del metodo dialogico e aporetico. Hanno così occasione di asserire che *Plato said that the beginning of enquiry is wonder, that is, wonder comes first* (35), ma non senza ricordarci che anche eros è una tremenda forza motivazionale e, in secondo luogo, che per David Halperin Platone ha delineato una metafisica del desiderio proprio avvalendosi della sua teoria erotica. Chiaramente qui il focus è su ciò che Platone ha almeno cominciato a teorizzare.

Analogamente Olivier Renaut, discutendo delle passioni con riferimento al *Timeo* ('Emotions and Rationality in the *Timaeus*'), ha modo di riprendere il tema di un altro suo libro, *La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*. Qui egli osserva che Platone ravvisa nelle emozioni, almeno

in prima approssimazione, delle affezioni irrazionali, ma per poi precisare che alcune emozioni aiutano la ragione a comandare e con ciò rivelano una sorta di razionalità derivativa degna di nota. Viene da chiedersi: ma come mai si può parlare di razionalità derivativa e di una irrazionalità di base che sa perfino ‘dare una mano’ alla ragione? Che significa tutto questo? Poiché Platone ebbe il merito storico di aver orientato la filosofia verso il sapere, dove si colloca la dimensione emotiva? E che legittimità le viene riconosciuta? Renaut sottolinea che non sempre le emozioni si collocano nel polo opposto rispetto alla razionalità, ma sanno assolvere a funzioni diverse, per esempio rendendo il corpo più sensibile e acuto in alcune percezioni.

Karine Tordo-Rombaut (‘The Dialogue between the Emotions in the Platonic Corpus’) ha modo di ravvisare nelle emozioni qualcosa che interagisce con differenti parti dell’anima. A suo avviso, la parte direttiva dell’anima comunica con esse e può anche esercitare un controllo su di esse. Infatti per Platone i πάθη non sono semplicemente le componenti irrazionali dell’anima umana di cui occorre liberarsi; piuttosto, costituiscono le condizioni di possibilità senza delle quali attività fondamentali non potrebbero dispiegarsi: la meraviglia, per esempio, funge da fase iniziale precognitiva della riflessione filosofica; l’avversione al dolore aiuta a identificare l’oggetto di piacere e di dolore, favorendo la comprensione del bene del male; l’assenza di turbamento davanti ai pericoli può diventare una guida per l’azione morale del legislatore; la vergogna contribuisce alla coesione sociale. Le emozioni svolgono anche il compito di garantire unità all’uomo, poiché mettono in dialogo le differenti parti: o fra anima e corpo, o fra le differenti parti dell’anima. Sono dotate di una componente doxastica e prerazionale.

Muovendosi su un registro non troppo dissimile, Chiara Militello (*Aischunē* and *Logistikon* in Plato’s *Republic*) si sofferma sul modo in cui, nella *Repubblica*, la vergogna sa essere di aiuto alla ragione, per esempio quando la gente vi trova uno stimolo a accettare l’ordinamento prescritto dalla ragione, e in nota riferisce, approvandola, una osservazione di Douglas Cairns: gli atteggiamenti spontanei su ciò che è onorevole e ciò che è disonorevole, anche se possono essere resi compatibili con i giudizi razionali grazie a una educazione appropriata, non sono suggeriti dalla ragione. Militello può così concludere che *the relationship between the feeling of aischunē and reason is an important feature of Plato’s theory expressed in this dialogue*. È come se le emozioni, cacciate dalla porta, rientrassero dalla finestra, e viene da chiedersi cosa si nasconde dietro la fragilità del cacciare le emozioni dalla porta per poi vederle rientrare dalla finestra.

Anche Simon Scott (‘Loving and Living Well: the Importance of Shame in Plato’s *Phaedrus*’) esordisce osservando che il Platone del *Fedro* ha scoperto il desiderio razionale configurato come amore, cioè in qualche modo riscattato. È degno di nota quel suo parlare di desiderio razionale, nozione che avrebbe meritato degli approfondimenti. Lo stesso Scott, con riferimento al mito della biga alata, dapprima ricorda che, secondo Platone (237d), in ognuno di noi ci sono due forze primarie, una è il desiderio innato dei piaceri, l’altra un modo di pensare acquisito, tendente a ciò che è meglio, e prosegue: *Desire is opposed to judgement and sometimes these two work together harmoniously, but sometimes they conflict*. In altre parole: se domina la razionalità (es. se la vergogna permette di sublimare il desiderio erotico), si raggiunge l’autocontrollo; in caso contrario cominciano gli eccessi.

Dopodiché Scott si sofferma sul modo in cui la vergogna aiuta ad amare nel giusto modo e giunge alla conclusione che le emozioni hanno, per Platone, un contenuto cognitivo. È infatti nell'anima, egli ricorda, che il retore si sforza di far nascere la convinzione. Con queste considerazioni Scott finisce per concentrare la sua attenzione su come si fa a contenere e incanalare le emozioni (che di per sé sarebbero pericolose), cioè per constatare quali sono gli equilibri dinamici tra spinte che di per sé sarebbero contrastanti. Non per questo egli si misura con il quesito filosofico sulla natura dell'anima umana e sull'origine della dimensione emozionale dell'uomo secondo Platone, e questo malgrado Platone si sia quantomeno posto il problema.

Qualcosa di analogo fa Freya Möbus nel soffermarsi (in 'Why Do Itches Itch? Bodily Pain in the Socratic Theory of Motivation') sull'avversione al dolore fisico, avversione che sa manifestarsi come una risposta irriflessa o anche dar luogo a condotte meditate e pianificate (ma poco a poco l'autrice abbandona Platone per soffermarsi sulla generalità di queste condotte meditate e pianificate).

Myrthe Bartels ('Plato's Seasick Steersman: On (Not) Being Overwhelmed by Fear in Plato's *Laws*') si occupa, in particolare, della regolazione dei simposi e indugia sull'esigenza che al simposiarca non manchi *the emotional capacity of remaining afloat in order to meet the increasingly rowdy and noisy gathering of the symposiasts*, dove il verbo *meet* ci parla non semplicemente dell'esigenza di fronteggiare, ma anche positivamente di contenere il chiasso e, più in generale, la propensione dei simposiasti prossimi all'ubriachezza a dare libero corso alle loro emozioni. *Only if properly regulated*, ricorda Bartels, *can a symposium make its participants friends instead of enemies*. Bartels osserva inoltre che Platone

sembra parlare di *addestramento a resistere* alle emozioni così come si può imparare a reggere il mal di mare con l'esperienza.

L'impressione che si ricava da questi e altri contributi è che il volume persegue l'obiettivo primario di veder bene come si orienta Platone quando ha occasione di evocare le emozioni, come le inquadra, cosa ha occasione di dire sul loro conto. E spesso emerge, per queste vie, il Platone che ha cercato e trovato modi plausibili di individuare il lato positivo di specifiche emozioni, quindi le modalità in cui passioni e altre emozioni non rappresentano unicamente un pericolo da cui guardarsi, ma sono o fanno essere di aiuto. In effetti è sul lato positivo di alcune emozioni che la maggior parte dei contributi accolti in questo volume si sofferma, peraltro senza porsi problemi ulteriori (per esempio: che pensare delle emozioni se l'anima immortale viene giudicata in base a come ha saputo governare proprio le passioni?). L'idea è che, prima di misurarsi con simili interrogativi, che comunque richiederebbero di essere a loro volta debitamente contestualizzati, bisogna acquisire tutta una serie di dati e capir bene come in concreto Platone 'ragiona' allorché il discorso scivola sulle emozioni.

2.

A ben vedere c'è anche un altro percorso che, almeno in teoria, potrebbe meritare non poca attenzione. Mi riferisco al modo in cui le emozioni vengono incarnate nei personaggi e prendono forma via via che la conversazione con Socrate si snoda. Non è in questa direzione che va, di preferenza, il volume di Candiotta e Renaut. In questo libro accade più spesso di soffermarsi sui tentativi di dire che posto le emozioni occupano *a giudizio*

di Platone. Ma le emozioni non sono solo ‘cose’ di cui Platone di tanto in tanto parla e sul conto delle quali finisce per elaborare delle opinioni. Specialmente (ma non solo) nei dialoghi aporetici, sono anche oggetto di rappresentazioni dinamiche. A Platone accade infatti di rappresentare persone nell’atto di vivere delle forti emozioni, ora in positivo ora in negativo, e non di rado Socrate appare impegnato nel ‘gestire’ le emozioni altrui, nel senso che le suscita e magari trova il modo di sopirle, oppure di indirizzarle da qualche parte. Accade cioè, che di tanto in tanto l’attenzione venga portata sulla risposta emotiva che si manifesta e su come essa si manifesta, eventualmente su un Socrate impegnato a sottolineare o stemperare, a amplificare o sminuire specifiche risposte emotive dei suoi interlocutori.

Nitidamente in questa direzione va Carla Francalanci (‘Love Speech in Plato’s *Charmides*: Reading the Dialogue through Emotions’). Francalanci individua il suo obiettivo nelle strategie retoriche che permettono al Socrate platonico di generare la persuasione e il convincimento nella persona (o nelle persone) verso cui queste strategie sono dirette. Nel *Carmide* le emozioni abbondano e non svolgono funzioni meramente ancillari, anzi *Socrates proceeds explicitly in order to operate a substitution of emotions*. Si può ben comprendere, perciò, che la sfera emotiva non sia oggetto dell’aspirazione a conoscere ed eventualmente definire, ma sia una cosa che si fa, divenendo l’oggetto di un’attività di tipo psicagogico, volta a governare le emozioni altrui. La ben condotta indagine cui si è dedicata Francalanci avrebbe attitudine a spingersi molto lontano per più ragioni. Una possibilità sarebbe di rappresentare la gestione delle emozioni proprie e altrui indipendentemente dal proposito di rimpiazzarle con dei sostituti.

Ma sarebbe ugualmente possibile speculare sulle ragioni non dichiarate che inducono Socrate a rapportarsi con i suoi interlocutori in un modo o in un altro modo. Non meno attraente sarebbe osservare da vicino, per esempio, l’inquietante traballare dell’immagine di sé di questo o quell’interlocutore di Socrate, oppure indagare sulla condotta degli interlocutori in cui Socrate genera un severo imbarazzo per poi governare l’uscita condizionata da tale imbarazzo, e non solo¹. Indagini analoghe, d’altronde, potrebbero essere utilmente condotte anche su alcuni testi non platonici, ad es. nell’*Alcibiade* e nell’*Aspasia* di Eschine di Sfetto, e così pure nei più elaborati testi dialogici di Senofonte (in primis *Mem.* IV 2) e, perché no, in Diog. Laert. II 66-83 (su Aristippo). Se mi è consentito, esprimo l’auspicio che Francalanci, avendo mostrato di muoversi scioltamente nel *Carmide*, investa ancora in simili esplorazioni sulle tante e tanto varie occasioni in cui Platone e altri socratici si dedicano a rappresentare la non facile gestione delle emozioni. Che una cultura delle emozioni (dunque una sorta di sapere sulle emozioni, anche se concepito diversamente dal sapere sulle emozioni su cui vertono molte delle indagini accolte in *Emotion in Plato*) si delinei anche per queste vie, mi pare infatti un dato obiettivo.

Se ho visto bene, anche Candiotto e Politis dicono qualcosa sui dialoghi aporetici, ma un po’ di passaggio. Stefano Maso (‘Emotions in Context: “Risk” as a Condition for Emotion’) si sofferma sul coraggio nel *Lachete* e sull’amore nel *Simposio* per poi chiedersi quando e perché le passioni si manifestano. Egli osserva che, per Platone, accettare di correre dei rischi alimenta il desiderio di uscire da una situazione critica e questa condizione sa scatenare forti emozioni in quanto il rischio non è uno stato in cui si può rimanere: o la passione esplode oppure si

afferma il controllo razionale. In questo modo, peraltro, l'attenzione torna verso l'ennesimo embrione di assestamento concettuale.

Analogamente Rachana Kamtekar (in 'Platonic Pity, or Why Compassion Is Not a Platonic Virtue') si sofferma, fra l'altro, su alcuni passi rilevanti di *Apologia* e *Fedone* in particolare su quelli in cui Fedone dichiara, all'inizio del dialogo omonimo, che non ha provato compassione (58e2) e, alla fine, che se ha pianto, ha pianto per sé, non per Socrate (117c5-d1), e su quello in cui Socrate rimprovera lui e gli altri proprio per aver ceduto alle emozioni "manco foste delle donne" (117d7-e2). La sua indagine va nella direzione indicata nel titolo, e infatti Kamtekar si premura di convenire con David Konstan nel non ravvisare tracce di pietà o compassione in Platone. Al loro posto compare, leggo, *some more familiar Platonic virtue, such as wisdom, or some less familiar quality, such as the philanthrōpia*, cosa di cui possiamo quanto meno prendere atto.

Intanto si conferma la legittimità delle scelte che hanno ispirato questo bel libro. La gestione delle emozioni costituisce una dimensione su cui si è solo cominciato a indagare, e se il filone 'Francalanci' meriterebbe non pochi sviluppi ulteriori, intanto un altro tipo di scavo è stato condotto con mano sicura da due studiosi che hanno già dato prova di avere una consolidata esperienza specifica, e con risultati decisamente degni di nota.

Concludo constatando con rammarico di non essere riuscito a soffermarmi, come avrei voluto, anche sui contributi di Beatriz Bossi, Luc Brisson, Pia Campeggiani, Marta Jimenez, David Konstan, Lidia Palumbo e Anna Motta, Frisbee Sheffield, malgrado la speciale autorevolezza di alcuni tra loro. Esiste peraltro una legge non scritta la quale stabilisce che i recensori non dovrebbero pretendere di dire tutto tutto.

ENDNOTES

- 1 In anni lontani, lavorando sull'*Eutifrone*, mi accadde di constatare che il lettore medio di quel dialogo in una prima fase confida di poter condividere le posizioni di Eutifrone, e solo in un secondo momento scopre che no, non le può proprio condividere, anzi può solo premurarsi di prendere le distanze da lui. Il Platone dei dialoghi aporetici si è forse organizzato anche per gestire la risposta emotiva dei suoi futuri lettori?