

LA BELVA¹

di Lucia Loredana Canino

1. La ricerca filosofica come caccia

In base ad un'antica credenza popolare, se un lupo vedeva per primo l'uomo che incontrava, costui perdeva la parola. Nel I libro della *Repubblica*, nelle righe che precedono immediatamente l'inizio della disputa tra Socrate e Trasimaco, il filosofo, impaurito nel vedere il proprio avversario, osserva che se non lo avesse guardato lui per primo, ma fosse avvenuto il contrario, certo si sarebbe ritrovato senza voce (336d).

Il sofista, che raccolto nella persona come una fiera (ὥσπερ θηρίον) si era avventato contro Socrate ed i suoi interlocutori quasi volesse sbranarli ((ἤκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος) (336b), è dunque un lupo. Assimilazione che si rende comprensibile se messa in rapporto con il *paradeigma* della caccia.

Quest'ultima costituisce infatti, come la battaglia oplitica, un altro modello di ridefinizione della ricerca filosofica e della dialettica che attraversa l'intero *corpus* platonico.

Tale *paradeigma* è per esempio largamente attestato nel *Sofista*, dove la ricerca della definizione del tradizionale nemico del filosofo prende esplicitamente la forma di una vera e propria caccia condotta nei suoi confronti.

Egli viene così braccato come una fiera ("Ormai tocca a noi -dice lo Straniero- non lasciare più sfuggire la fiera", 235a), intrappolato in una rete da caccia ("Già quasi teniamo (la fiera) intrappolata in una di quelle reti che sono, nei discorsi, tra gli strumenti volti a scopi di questo tipo", 235b), inseguito e stanato fino alla cattura ("Se per caso si immerge in qualche posto tra le parti dell'arte imitativa, lo si insegue...finché non venga catturato", 235c). "In ogni caso -conclude perentorio lo Straniero- né lui, né alcun altro genere si vanti mai di essere sfuggito al metodo di coloro che in questo modo sono capaci di condurre una ricerca nei particolari e nell'insieme" (235c).

Come è cacciatore lo Straniero nel *Sofista*, così lo è anche Socrate nella *Repubblica*. Nel IV libro (432b), infatti, il filosofo si rivolge a Glaucone facendogli presente

¹ Articolo già pubblicato in PLATONE, *La Repubblica*, (traduzione e commento a cura di Mario Vegetti), Napoli

che quello è il momento in cui loro due insieme, come cacciatori (ὥσπερ κυνηγέτας τινάδας), devono mettersi in cerchio attorno ad un cespuglio stando attenti che da qualche parte non sfugga loro la giustizia.

Se da una parte, come in questi passi, Platone raffigura il filosofo come cacciatore, dall'altra egli si vale di questa immagine anche in relazione al sofista.

Avviene così che, per esempio, nell'*Eutidemo*, cacciatore sia Dionisodoro, dato che Socrate afferma di aver tentato di sfuggire, mentre dialogava con lui, ad un avvolgimento senza via di scampo, e di essersi dibattuto da ogni parte come se fosse stato catturato da una rete (302b).

Pare a questo punto interessante notare che Platone assimila chi conduce l'indagine dialettica non solo al cacciatore, ma anche al cane da caccia.

Nel *Parmenide* infatti, per esempio, Zenone fa notare che Socrate proprio come le cagne della Laconia (ὥσπερ αἱ Λάκαιναι σκύλακες) insegue abilmente e fiuta le parole (128c).

Nel libro VII della *Repubblica*, dove si afferma la necessità che alla dialettica si giunga in età matura, Socrate osserva come i ragazzini, non appena abbiano preso a gustare le discussioni, continuano, come per gioco, a servirsene per contraddire. E, imitando coloro che li confutano, confutano poi essi stessi altre persone, divertendosi, come i cagnolini (ὥσπερ σκυλάκια), a tirare e a fare a brandelli, con il discorso, chi di volta in volta capiti loro a tiro (539b).

Per fare un ulteriore esempio, all'inizio del libro II delle *Leggi*, nella parte in cui si tratta del fondamento etico del coro e della danza, l'Ateniese sostiene, per se stesso e per Clinia, la necessità di rintracciare, come fossero cagne da caccia che seguono le orme (καθάπερ κυσὶν ἰχνευούσαις), la bella forma e la bella armonia in relazione al canto ed alla danza (654e).

Per spiegare questa assimilazione alla figura del cane da caccia che interviene all'interno di contesti filosofici, si può notare con Carla Mainoldi² come Platone riconosca al cane un carattere *philosophon*. Esso è infatti *philomathes*, cioè "desideroso di apprendere", poiché il solo criterio che determina il suo comportamento è proprio quello della conoscenza. In effetti il cane, come dice Socrate nel II libro della *Repubblica*, se

1998, pp. 223 – 231.

avvista uno sconosciuto gli si dimostra ostile anche se da lui non ha ricevuto alcun male, se invece scorge uno che conosce, gli fa festa pur non avendo mai ricevuto da lui alcun bene (376a). E questo essere desideroso di apprendere è la stessa cosa che essere filosofo (τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταῦτόν) (376b).

Il cane , e più in particolare il cane da caccia , viene dunque ad essere tra gli animali quello che meglio si presta alla ridescrizione dell'atteggiamento di ricerca-caccia filosofica.

2. La città dei lupi

D'altro canto, come ancora fa notare la Mainoldi, il cane da guardia, che sa essere mite e ad un tempo aggressivo proprio sulla base del criterio della conoscenza, viene a fornire, nel II libro della *Repubblica*, il modello appropriato per la descrizione della *physis* del guardiano, il quale, appunto, deve usare *praotes* nei confronti dei concittadini e *chalepotes* coi nemici³ Ma, dopo aver sviluppato l'analogia tra cane e guardiano, Platone ravvisa una possibilità di degrado. Egli considera cioè, nella parte finale del libro III della *Repubblica* , la possibilità di una trasformazione del cane in lupo, omologa a quella del buon guardiano in padrone dispotico. Trattando il problema degli alloggiamenti e dei beni dei guardiani, infatti, Platone insiste sulla necessità per costoro di acquistare il dominio della propria forza attraverso una retta educazione (416b), e prosegue dimostrando i vantaggi della soppressione della proprietà privata (416c-e).

Il possesso di una forza non controllata razionalmente, nonché di beni materiali, rischierebbe di innescare una degenerazione nella classe dei guardiani e, per conseguenza, nell'intera città. Il modello esplicativo utilizzato è ancora una volta quello del cane.

La cosa peggiore di tutte per un pastore, afferma Socrate, è quella di allevare cani da guardia del gregge tali che, per sfrenatezza, per fame o per qualche altra cattiva abitudine, si mettano, proprio loro, ad insidiare le pecore, e da cani quali erano si facciano simili a lupi (ἀντὶ κυνῶν λύκοις ὁμοιωθῆναι) (416a).

Sul piano politico la metamorfosi che corrisponde a quella del cane in lupo è quella del buon protettore in padrone assoluto. Socrate, infatti, nelle righe immediatamente

²C. MAINOLDI, *L'immagine del lupo e del cane nella Grecia antica*, Paris 1984, pp. 189 ss.

successive, sottolinea la necessità di porre la massima attenzione a che i difensori della *polis* non facciano altrettanto nei confronti dei cittadini e, a causa della loro forza superiore, da benevoli alleati non si rendano simili a padroni selvaggi (αντι ξυμμάχων εὐμενῶν δεσπότης ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν) (416b). “Selvaggio”, αγριος, è l’aggettivo che, come ancora fa notare Carla Mainoldi⁴, richiama immediatamente il lupo. La natura selvaggia caratterizza questo padrone dispotico così come il lupo che è suo modello.

Il cane, dunque, che è sempre considerato nel suo valore paradigmatico, corrispondente sul piano politico al benevolo alleato (ξύμμαχος εὐμενής), soggiace tuttavia al pericolo di una metamorfosi nell’animale che gli è, allo stesso tempo, più assimilabile e più opponibile, cioè il lupo.

Ancora, Platone fa riferimento al lupo quando vuole caratterizzare con tutti i suoi tratti bestiali la figura del tiranno nel libro VIII della *Repubblica*. Egli si pone la questione di sapere come il protettore del popolo cominci a trasformarsi in tiranno e trova una risposta piena di significative allusioni nel rimando al mito di Licaone ed ai riti oscuri del monte Liceo, che sono in rapporto con la metamorfosi dell’uomo in lupo.

Non è forse chiaro -chiede Socrate- che tale cambiamento avviene quando il protettore inizia a comportarsi come è detto nel mito che si racconta circa il tempio di Zeus Liceo in Arcadia? Quello, cioè, secondo il quale chi ha mangiato interiora umane fatte a pezzi e mescolate con quelle di altre vittime diventa necessariamente lupo ανάγκη τούτω λύκῳ γενέσθαι) (565d).

Sul piano politico il lupo viene dunque a rappresentare la degenerazione del buon governante.

Il tiranno-lupo, come affermano Marcel Detienne e Jesper Svenbro⁵, è la bestia selvaggia e sfrenata che non arretra di fronte all’orrore di nessun omicidio, né di alcun cibo. Un fuorilegge che, per la sua straordinaria voracità, è distruttore della città.

Più specificamente, se da una parte il lupo che vive in branco è, per Detienne e Svenbro⁶, un cittadino mancato dato che il suo cannibalismo gli preclude la dimensione politica, dall’altra “il lupo che fornisce il modello del tiranno non è solo un solitario separato

³Cfr. al riguardo *Resp.* II 375c-376c.

⁴C. MAINOLDI, *Op. cit.* (nota 1), pp. 192s.

⁵M. DETIENNE, J. SVENBRO *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in M. DETIENNE, J.P. VERNANT (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982, pp. 149-163.

dal branco: più ancora che un essere asociale, esso è il nemico mortale di ogni comunità”, che attacca dall'esterno in virtù della negazione di ogni interesse comune.

Nel III libro della *Repubblica* Platone assimila il nemico della *polis* al lupo. Socrate, infatti, auspica che i guardiani osservino in quale luogo dello Stato sia meglio porre il campo, un luogo dal quale più facilmente possano trattenere i concittadini se qualcuno non volesse obbedire alle leggi, e respingere gli stranieri se un nemico, come un lupo, assalisse il gregge (εἰ πολέμιος ὥσπερ λύκος ἐπὶ ποιμνὴν τις ἴοι) (415e).

Il vizio che impedisce a questo animale di collaborare con i suoi simili in un'opera comune è costituito dalla *pleonexia*⁷, cioè da un “bisogno di avere più della sua parte”, caratteristico del lupo tanto quanto dell'ingiusto che il lupo Trasimaco dice più felice del giusto⁸.

Non è un caso, dunque, che Socrate nel *Fedone* affermi che le anime che preferirono ingiustizie, tirannidi e rapine (τούς δέ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἀρπαγὰς προτετιμηκότας) è verosimile entrino in forme di lupi, oltreché di avvoltoi e nibbi (εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γένη) (82a). E risulta quindi molto significativo il fatto che Socrate, nella parte conclusiva del I libro della *Repubblica*, obietti al lupo Trasimaco l'impossibilità di sussistenza di una *polis*, un esercito o persino di una banda di predoni o ladri e di qualsiasi altro gruppo i cui componenti violino gli uni nei riguardi degli altri le regole della giustizia (351c-d)⁹

⁶M. DETIENNE, J. SVENBRO, *Op. cit.* (nota 4), pp. 157s.

⁷Esopo racconta: “Un lupo un giorno, rubata una pecora da un gregge, la stava portando nella sua tana. Un leone lo incontra e gliela sottrae. L'altro, una volta a debita distanza, gli dice: “Me l'hai sottratta ingiustamente.” E il leone, ridendo: “Già, perché a te è stata data giustamente da un amico!”

Il racconto smaschera i ladri rapaci ed avidi oltremisura (πλεονέκτας) che, esposti ai rovesci della sorte, si accusano l'un l'altro.” (ed. E. Chambry, Paris 1967, n° 227.)

Cfr. inoltre al riguardo il proverbio: “Il lupo distribuisce la carne: si dice di chi vuole avere più della sua parte (πλεονεκτεῖν) e dare.” (*Corpus paroemiographorum graecorum*, ed. E. L. von Leutsch, F. G. Schneidewin, Hildesheim, Olms 1958-1961, vol. I, p. 431, n° 75.)

⁸Trasimaco in *Resp.* 344a usa il verbo πλεονεκτεῖν in riferimento all'uomo ingiusto, che è assai abile nel pretendere più della propria parte (τὸν μέγιστα δυνάμενον πλεονεκτεῖν). Pare interessante sottolineare come tale verbo (che significa “pretendere parte maggiore”, quindi “soverchiare”), legato alla πλεονεξία, tipico vizio del lupo, ricorra nel solo I libro della *Repubblica* ben undici volte sulle trenta occorrenze complessive attestata nell'intero *corpus* platonico.

⁹Il fatto che al lupo sia preclusa la giustizia è confermato dalla tradizione che vede questo animale cattivo legislatore. Esopo così racconta: “Un lupo che era a capo del branco stabilì delle leggi (νόμους ἔταξε) generali in base alle quali ciascuno doveva mettere in comune ciò che aveva cacciato e distribuirlo a tutti in parti uguali, in modo che gli altri lupi, affamati, non si sbranassero reciprocamente. Sopraggiunse un asino che, scuotendo la criniera, disse: “Al lupo è venuta una bella pensata: ma com'è che tu ti sei portato nella tana il bottino di ieri? Mettilo in comune e dividilo!” Quello, svergognato, abolì le leggi.

La favola mostra che quelli che sembrano stabilire le leggi giustamente non si attengono a ciò che stabiliscono e decretano.” (ed. E. Chambry, Paris 1967, n° 228.)

La città degli ingiusti, cioè la tirannica città dei lupi di cui Trasimaco è rappresentante, rievocando fin dall'inizio i fantasmi del cannibalismo e della tirannide, viene a riconfermarsi come città impossibile oltre che esecranda¹⁰.

3. Il cane filosofo e il lupo sofista

Nel *Sofista*, nella parte in cui se ne dà la definizione come di colui che purifica l'anima dal sapere apparente, lo Straniero, alludendo senza dubbio allo stesso Socrate, dopo aver affermato che la confutazione è la più grande e la più potente delle purificazioni (230d), si domanda chi si possa dire usi tale arte. Egli, infatti, esita a dirli sofisti per non attribuire ad essi un onore troppo grande. Teeteto gli fa a questo punto notare che le cose dette assomigliano strettamente a quanto si dice di uno come il sofista. Infatti -gli risponde quindi lo Straniero- il lupo assomiglia al cane, l'animale più selvaggio a quello più domestico (καὶ γὰρ κυνὶ λύκος, ἀγριώτατον ἡμερωτάτω) (230e-231a).

Mentre il filosofo è per Platone cane, il sofista è lupo, cane degenerato della ricerca filosofica¹¹. Trasimaco, dunque, oltre a propugnare il modello di una impossibile quanto inaccettabile città di lupi, è lupo anche in quanto sofista, cioè per le modalità secondo cui conduce la ricerca filosofica.

A questo proposito Monique Canto¹² pone l'accento sulla somiglianza tra cane-filosofo e lupo-sofista. Essi sarebbero infatti tra gli animali "quelli più politici", e tra quelli che "sanno meglio (...) distinguere i loro amici dai loro nemici, entrambi necessari se l'eccellenza della funzione politica consiste nel conciliare, per il più gran bene del pensiero, quello che sembra inconciliabile"¹³.

¹⁰Già la tragedia aveva assimilato al lupo la figura del tiranno. Nell'*Agamennone*, infatti, Egisto, in assenza del nobile leone (λέοντος ἐγγενοῦς) Agamennone, è il lupo che ne usurpa il posto nel letto della bipede leonessa (δίπους λέαινα) Clitennestra (vv. 1258 - 1260).

Anche Aristotele, nell'*Historia animalium*, presentando le qualità psicologiche che differenziano gli animali, contrapporrà al leone, generoso, coraggioso ed appunto ἐγγενής, nobile perché proveniente da buona stirpe, il lupo, che è γενναῖος, cioè "di razza" per non aver degenerato dalla propria natura, ma comunque selvatico ed infido (*HA*. I 1, 488b 11 ss.).

I tratti caratterizzanti di questi due animali restano dunque, anche per Aristotele, gli stessi che avevano fondato la duplice e contrapposta assimilazione re - leone e tiranno - lupo.

¹¹Cfr. i già analizzati *Parm.* 128c e *Leg.* II 654e.

¹²M. CANTO, *Entre chien et loup: le philosophe et le sophiste*, in AA. VV., *Positions sur la sophistique*, Paris 1986, pp. 27-51.

¹³M. CANTO, *Op. cit.* (nota 10), p. 50.

Tesi della Canto è che la “caccia al sofista” dell’omonimo dialogo comporti un continuo rapporto tra sofista e filosofo che li vede muovere davanti, dietro, a fianco l’uno dell’altro, proprio perché unicamente in relazione l’uno all’altro essi possono essere definiti. Entrambi si muovono su di un terreno comune che è quello della confutazione. Ma se appunto sulla base di questa comunanza si fonda la possibilità di una confusione tra i due, sarebbe proprio in considerazione di questa somiglianza e delle sovrapposizioni che dovevano essere usuali tra sofista e filosofo che Platone procede ad un piano di differenziazione del suo filosofo dal sofista. Ed è proprio, inevitabilmente, alla confutazione che egli affida il compito di svelare i presupposti di un sapere filosofico incentrato sul Bene, ben diverso da quello sofistico e retorico.

Dopo essere arrivato ad affermare in via definitiva che mai l’ingiustizia dà più profitto della giustizia, Socrate ringrazia l’avversario Trasimaco per la sua trasformazione: egli si è fatto, nei suoi confronti, mansueto ed ha smesso di essergli molesto (μοι πρῶτος ἐγένου καὶ χαλεπαίνων ἐπαύσω) (354a). Trasimaco è giunto così ad acquisire la natura del bravo cane e ad abbandonare quella predatrice che ora, come già per sua stessa ammissione nel corso dell’intera discussione, si scopre competere a Socrate. “Come gli ingordi -riconosce il filosofo- si buttano da predatori (αρπάζοντες¹⁴) su ogni portata, prima ancora di aver convenientemente finito di gustare la precedente, così credo di aver fatto anch’io.” (354b).

Il lupo ed il cane, dunque, continuano quel reciproco inseguimento che ne rivela l’insopprimibile quanto ambiguo interscambio di ruoli.

Se Platone suggerisce a più riprese l’idea che lo stesso Socrate abbia tratti somiglianti alla natura lupesca, Solone era addirittura arrivato a rappresentare la propria determinazione nel contrastare gli avversari politici come la tenacia del lupo braccato dai cani, che si volta a guardarsi le spalle in ogni direzione (ὡς ἐν κυσὶν πολλῆισιν ἐστράφην λύκος)¹⁵.

E se, dietro alla figura del governante che secondo la nota tesi del V libro della *Repubblica* è opportuno si volga alla filosofia (473d), si intravede, come è legittimo riconoscere, quella storica di Dionisio di Siracusa, diviene allora concreta la possibilità di

¹⁴Che l’ἀρπαγή caratterizzi tradizionalmente il lupo è confermato da Artemidoro che, nel *Libro dei sogni*, scrive che un lupo corrisponde ad un nemico violento, rapace (ἀρπακτικόν) ed astuto (ed. Pack, Leipzig 1963, p. 124. 3-9).

¹⁵Solone, fr. 36.27 (ed. West, Oxford 1992, pp. 161s).

una trasformazione del tiranno in filosofo. Con la conseguenza che l'immagine del lupo si converta, ormai senza troppo sorprendere, in positiva da negativa che era, confermando che, nella città come nell'anima, l'elemento ferino (τὸ θηριώδες) può essere placato e reso mansueto (ἡμεροῦται) (*Resp.* 591b).

L'esigenza del potere del filosofo sui saperi e sulla città rende dunque valicabile la frontiera tra lupo e cane (tiranno e buon politico, sofista e Socrate) perchè della potenza combattiva del primo, se pure addomesticata, non é possibile privarsi.



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.