

LA BATTAGLIA¹

di Lucia Loredana Canino

1. Lo scontro dialettico come battaglia

Nel I libro della *Repubblica*, quando Socrate giunge alla conclusione che il giusto non possa nuocere a nessuno, Polemarco, alla proposta del filosofo di battersi insieme (μαχούμεθα κοινῆ ἐγώ τε καὶ σύ) contro coloro che eventualmente attribuiscono il principio del “far bene agli amici e male ai nemici” a Simonide o Biante o Pittaco, risponde di essere pronto ad unirsi alla battaglia (ἔτοιμός εἰμι κοινωνεῖν τῆς μάχης, 335e).

“Battaglia”, dunque, com’è chiaro, che non è se non uno scontro dialettico cui Polemarco decide di prender parte offrendo la propria alleanza a Socrate.

In un altro passo dello stesso libro, dove Socrate capovolge la tesi di Trasimaco arrivando a sostenere che il vero governante è chi cerca l’utile del più debole, la disputa viene nuovamente ad assumere connotati bellici. Trasimaco finisce infatti con l’ammettere che ciascuna scienza si occupa dell’utile di chi le è sottoposto, anche se all’inizio aveva cercato, su questo punto, di battersi (περὶ αὐτὰ μάχεσθαι, 342d).

I due passi presi in esame non sono gli unici in cui Platone ridescrive la disputa filosofica nei termini di una *mache*.

Un passo centrale a tale riguardo si trova infatti nel libro VII della *Repubblica*, dove, nell’ambito del riepilogo di tutto il problema della conoscenza e della riaffermazione della superiorità della dialettica, il *logos dialektikos* viene raffigurato, per bocca di Socrate, nella situazione di colui che come in battaglia (ὥσπερ ἐν μάχῃ), passando attraverso tutte le obiezioni (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιόν²), arrivi a definire con il ragionamento l’idea di Bene escludendola da tutte le altre cose.

Se il ragionamento dialettico nell’esempio considerato comporta una *mache*, allo stesso modo il carattere bellico di momenti fondamentali del *dialeghesthai* si rivela, oltre che in

¹ Articolo già pubblicato in PLATONE, *La Repubblica*, (traduzione e commento a cura di Mario Vegetti), Napoli 1998, pp. 209 – 222.

² Il verbo διέξιμι, che significa “esco attraverso”, “percorro”, “attraverso”, può ricorrere anche nell’ambito di contesti bellici. Erodoto, ad esempio, (4.203) usa l’espressione διεξιούσης τῆς στρατιῆς, che indica l’attraversamento della città di Cirene da parte di un esercito.

quelli già presi in esame, anche in molti altri passi dell'intero *corpus* platonico, specie nell'*Eutidemo*, nella stessa *Repubblica*, nel *Teeteto*, nel *Sofista* e nel *Filebo*.

Nel *Teeteto*, Socrate sostiene che una battaglia non da poco fosse sorta intorno alla dottrina di Eraclito, e non tra pochi uomini. Battaglia, come poi aggiunge Teodoro, tutt'altro che piccola e che si stava propagando attraverso la Ionia assai largamente (179d).

Come una battaglia si configura, dunque, nel passo citato, la disputa intorno ad una determinata teoria filosofica³.

Ma più specificamente, nell'ambito della disputa, presenta carattere bellico la fase di critica delle tesi e degli argomenti avversi, nonché dei loro sostenitori: il momento confutatorio.

Dimostrare falsi i giudizi altrui, cioè confutarli, implica infatti "dar loro battaglia". E' quello che emerge da un passo del *Teeteto* in cui Socrate chiede a Teodoro se circa una sua opinione non vi siano ogni volta migliaia di persone che lo combattono (μάχονται), opponendogli opinioni contrarie, ritenendo che lui giudichi e pensi il falso⁴.

In uguale misura un impeto bellico è implicito anche nella fase assertoria della disputa filosofica. Lo rivela infatti l'uso del verbo *diamachesthai* ("combattere", "lottare", "contendere"), la cui valenza bellica risulta assopita, ma solo in parte, nell'ambito dell'espressione *diamachesthai* (τῷ λόγῳ) ὡς⁵, che ricorre in questi casi ed è tradotta perlopiù come "sostenere/sforzarsi di sostenere (razionalmente) che"⁶.

Va rimarcato che il carattere bellico del ragionamento dialettico e della disputa filosofica si specifica nell'accezione concreta di *mache*, cioè di "battaglia", di combattimento corpo a corpo, non in quella, più astratta, di *polemos*, "guerra"⁷.

Se infatti è frequente che Platone, come in tutti gli esempi fin qui considerati, si valga, in riferimento alla disputa, di termini come *mache*, "battaglia", *machesthai*, "combattere",

³Esempi di altri passi in cui la disputa relativa ad una teoria filosofica o ad un determinato argomento posto in questione riveli carattere bellico sono, oltre al già considerato *Resp.* I 342d, III 407a, *Euthyphr.* 7e, *Crat.* 430d, 431a, *Theaet.* 178e, *Phil.* 15b.

⁴Numerosi sono gli altri passi in cui il momento confutatorio si presenta in termini bellici: ad esempio, oltre che nel già considerato *Resp.* 335e, in *Soph.* 241d, 249c, 260a,d, 261a, *Leg.* I 629a, 638e, *Epist.* VII 345b.

⁵Va notato che anche il verbo μάχεσθαι viene usato nell'espressione μάχεσθαι ὡς ad esempio in *Hipp. Ma.* 299d.

⁶Esempi di passi in cui ricorre tale espressione sono: *Theaet.* 170c, *Soph.* 260e, *Parm.* 127e, *Phil.* 22d, *Resp.* VI 499d, *Epist.* VII 332d.

⁷Si nota subito una netta sproporzione tra gli usi traslati e gli usi propri della battaglia, e quelli della guerra. Tra le 234 occorrenze di πόλεμος e le 44 del verbo πολεμεῖν solo 5, infatti, hanno senso figurato. Ben superiore è invece la forza

diamachesthai, “combattere con accanimento”, seppure con le accennate limitazioni, è invece assai raro che usi termini legati alla sfera di *polemos*⁸.

A proposito di questa distinzione e della scelta platonica di privilegiare *mache* rispetto a *polemos* nel metaforizzare il carattere bellico della disputa filosofica, pare opportuno citare, oltre a Roland Barthes⁹, secondo cui sarebbe proprio il termine *mache* quello che meglio sintetizza la sensibilità conflittuale dei greci, anche Victor Hanson¹⁰, che osserva come la battaglia fosse considerata dai greci l'essenza del conflitto militare. Egli spiega come gli opliti della falange costituiscano la chiave per comprendere la natura della guerra nell'antica Grecia.

La battaglia, intesa come scontro di fanteria, rappresentava per i greci dell'età classica, il momento della guerra di cui potevano avere diretta esperienza¹¹. Era cioè con la “battaglia”, e non con la “guerra”, che i greci dei tempi di Platone avevano un reale impatto emotivo: un breve scontro cruento e decisivo, esperienza ripetuta e cruciale nella vita di ogni cittadino adulto.

Queste sono tra le ragioni per cui la disputa filosofica e la dialettica non assumono, nel *corpus* platonico, i tratti indefiniti di *polemos*, bensì i connotati specifici della battaglia, e di una battaglia scomponibile in diverse e precise fasi caratterizzanti.

2. Le fasi della battaglia dialettica

L'analisi delle numerose situazioni di disputa-*mache* filosofica che attraversano l'intera opera di Platone disegna infatti il quadro di un combattimento dialettico che si articola in numerosi momenti salienti, ognuno dei quali rappresenta anche una fase precisa di quelle che dovevano essere le battaglie effettive, combattute da eserciti reali, schierati sui campi di battaglia.

Lo spoglio del *corpus* platonico condotto in relazione ai termini del campo semantico della *mache* consente infatti di individuare i momenti legati alla preparazione

degli usi figurati legati alla battaglia. Tra le 67 occorrenze di μάχη, le 97 di μάχεσθαι e le 47 di διαμάχεσθαι, ben 94 sono i traslati.

⁸Tra i pochi esempi: *Euthyphr.* 8a e *Theaet.* 180b.

⁹R. BARTHES, *La retorica antica*, Milano 1972, p. 46.

¹⁰V. HANSON, *L'arte occidentale della guerra*, Milano 1989, p. 32.

¹¹V. HANSON, *Op. cit.* (nota 9), pp. 236s., scrive: “lo stato di ostilità pressochè perpetua tra le città-stato, di cui sono consapevoli sia gli antichi che i moderni, aveva poco a che vedere con gli scontri reali di fanteria sul campo di battaglia: “guerra” e “battaglia” erano per i greci due concetti ben diversi.”

al combattimento, quelli legati al combattimento in atto, nonché i diversi possibili esiti della battaglia del *dialeghesthai*.

In particolare tra le fasi di preparazione al combattimento si distinguono:

-lo schieramento (παρατάσσω, “schiero”, “metto in ordine di battaglia”, in *Protag.* 333e, *Resp.* VIII 556d; τάσσω, nel senso militare di “dispongo in ordine di battaglia”, “schiero”, in *Apol.* 28d-e; τάξις, nel senso militare di “ordinamento” o “disposizione delle schiere” e di “posto in battaglia”, in *Crit.* 51b),

-la preparazione alla battaglia (παρασκευάζομαι, “mi preparo”, in concomitanza con altri riferimenti bellici in *Phaed.* 91b),

-il gioco delle alleanze (συμμαχέω, “sono alleato di guerra”, in *Phil.* 14b; σύμμαχος, “alleato”, in *Phil.* 31d, *Resp.* VI 496c; συμμαχία, “alleanza”, in *Resp.* V 474b; ἐπικουρέω, nel senso militare di “agisco come alleato”, in *Resp.* II 368a; ἐπίκουρος, nel senso militare di “alleato”, in *Leg.* X 890d).

Le fasi legate al combattimento in atto risultano essere:

-le incursioni (προδρομή, “irruzione”, “attacco improvviso”, in *Alc. I* 114a; καταδρομή, “incursione”, “scorreria”, in *Resp.* V 472a),

-l’attacco (ἀπαντάω, nel senso ostile di “avanzo contro”, “mi scontro”, in *Phaed.* 101a, *Phil.* 19e; ἐπιτίθημι, nel senso ostile di “attacco”, “piombo sopra”, in *Soph.* 242a; εἶμι ἐπί con acc., nel senso di “vado contro”, quindi “affronto”, in *Soph.* 242b; ἔρχομαι ἐπί con acc., con lo stesso significato della precedente espressione, in *Phaed.* 91b; ὁμόσε χωρέω, “mi scontro”, “attacco battaglia”, in *Theaet.* 166a),

-il ferire (τιτρώσκω, in *Phil.* 13c),

-lo scacciare il nemico (ἐκβάλλω, “scaccio”, “respingo”, in concomitanza con altri riferimenti bellici in *Theaet.* 180b),

-l’avanzare (προιέναι εἰς τὸ πρόσθεν, “andare avanti”, “avanzare”, usato in opposizione all’espressione εἰς τοῦπισθεν ἀποσθῆναι in un contesto ricco di riferimenti bellici, in *Soph.* 261b),

-l’assedio (πολιορκέω, in *Resp.* V 453a),

-la presa del muro (αἶρειν τὸ τεῖχος in *Soph.* 261b,c),

-la difesa (ἀμύνω, “difendo”, “combatto in difesa”, in contesti in cui vengono utilizzati anche altri termini legati all’ambito semantico bellico, in *Phil.* 13d, 38a, *Resp.* V 473e,

- 474a; ἐπαμύνω, “soccorro”, “difendo” in senso militare, in *Theaet.* 165d; πρόβλημα, come “riparo”, “difesa” in senso militare, in *Soph.* 261a),
- la resistenza (ἀνδρικῶς ὑπομένειν, “resistere coraggiosamente” in opposizione ad ἀνάδρωος φεύγειν, “fuggire vigliaccamente”, in *Theaet.* 177b),
 - l'essere respinti indietro (εἰς τοῦπισθεν ἀποσθῆναι, in *Soph.* 261b),
 - la ritirata (ὑποχωρέω, “mi ritiro”, “retrocedo”, in concomitanza con altri riferimenti bellici, in *Soph.* 240a; ἀφίσταμαι, “mi allontano”, nel senso di “cedo”, “desisto”, in *Euthyd.* 303a, *Theaet.* 169b,c),
 - l'abbandono delle armi (inteso come precisa volontà di non imbracciarle nell'espressione οὐ τίθεσθαι τὰ ὄπλα, in *Phil.* 58a,b),
 - il tradimento (προδίδωμι, in *Resp.* V 474a, *Theaet.* 203e),
 - la fuga (in relazione a questa fase ricorrono in contesti di disputa-*mache* dialettica i verbi: φεύγω, in *Euthyd.* 297b, *Theaet.* 177b, 181a; διαφεύγω, “mi sottraggo”, “scampo”, “sfuggo”, in *Hipp. ma.* 294e; ἐκφεύγω, “fuggo fuori, via”, “sfuggo”, “scampo”, in *Resp.* V 474a-b, *Theaet.* 181a; καταφεύγω, “fuggo dentro”, “prendo rifugio”, “mi rifugio”, in *Soph.* 260c),
 - la disfatta (ἀπόλλυμαι, “vado in rovina”, “vengo distrutto”, in *Euthyd.* 300e),
 - i caduti (πίπτω, nel senso di “soccombo”, in *Phil.* 22e).
- Tra gli esiti possibili del combattimento dialettico vi sono:
- la vittoria (νικάω, in *Symp.* 213e, *Phil.* 14b),
 - l'innalzamento del trofeo (τρόπαιον ἵστάναι, in *Criti.* 108c),
 - la sopraffazione (βιάζω, nel senso di “faccio violenza”, “assoggetto”, “sopraffaccio”, in *Resp.* I 341b, *Soph.* 241d; χειρόω, “sottometto”, “sopraffaccio”, “riduco in mio potere”, in *Hipp. ma.* 287a),
 - gli ostaggi (ὄμεροι, in *Theaet.* 202e),
 - la sconfitta (ἠττάομαι, “sono vinto, abbattuto”, in *Charm.* 175b, *Euthyd.* 300d).

3. La disputa come combattimento oplitico

Come si è messo in luce nel precedente paragrafo, il combattimento dialettico può essere “ricostruito” a partire dalla sua preparazione fino ai suoi esiti, dopo essere stato “decostruito” attraverso uno spoglio del *corpus* platonico che rivela come il

filosofo, nel dare carattere guerresco alla disputa, abbia privilegiato, nell'ambito di quelli che, secondo Yvon Garlan¹², erano per gli antichi i tre modi fondamentali del combattere, lo scontro oplitico di fanteria, cioè la battaglia in campo aperto, rispetto a quella attorno ai bastioni ed a quella sul mare¹³.

Se, da una parte, la poliorcetica non poteva per ragioni storiche fornire a Platone un adeguato modello di ridescrizione bellica della disputa filosofica, dato che, come scrive Garlan, essa "raggiunse l'apogeo al tempo di Alessandro e dei diadochi, durante i conflitti accaniti che accompagnarono la nascita degli imperi", ed "il suo sviluppo avvenne a seguito della scomparsa del soldato-cittadino e del fallimento del modo di combattere oplitico"¹⁴, è probabile invece che il modello della battaglia sul mare sia stato da Platone rifiutato per un altro ordine di motivi, da lui stesso esposti nelle *Leggi*, di cui, come osserva Arnaldo Momigliano¹⁵, la messa sotto accusa della navigazione è tratto peculiare.

Nel IV libro delle *Leggi* Platone fa dire all'Ateniese che il mare vicino alla regione abitata è cosa piacevole nella vita di tutti i giorni, ma, a lungo andare, si rivela come una vicinanza veramente salata ed amara. Infatti, riempiendo lo stato di traffici e di piccoli affari commerciali, e suscitando nelle anime dei suoi cittadini costumi di incostanza e falsità, lo rende infido e conflittuale, tanto nel suo interno, quanto nei rapporti con gli altri popoli (705a). L'Ateniese fa poi riferimento al mito di Minosse e del Minotauro, che avrebbe determinato, per gli abitanti dell'Attica, la sconveniente necessità di lasciare le abitudini dei fanti e dei solidi opliti e di improvvisarsi marinai, abituandosi a rifugiarsi di corsa e in fretta sulle navi con frequenti ritirate, nonché a ritenere che non vi sia alcun disonore nel non affrontare la morte resistendo sul posto ai nemici, ed infine imparando ad essere sempre pronti ad accampare scuse fittizie per giustificare l'abbandono delle armi e le fughe, spacciandole per azioni non vili (706b-c). Inoltre, citando i versi dell'*Iliade* (XV 96-102) in cui Ulisse biasima Agamennone perché ordina di calare in mare le navi quando i Troiani incalzano, nel vivo della battaglia, gli Achei (706d), l'Ateniese sottolinea come per Omero non fosse bene porre triremi pronte in mare

¹²Y. GARLAN, *Guerra e società nel mondo antico*, Bologna 1985, p. 125.

¹³Un isolato esempio di riferimento al combattimento marittimo in un contesto di disputa si ha, come rileva P. LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Paris 1945, p. 217, in un passo dell'*Erissia* (398c), dialogo peraltro inautentico.

¹⁴Y. GARLAN, *Op. cit.* (nota 11), p.168.

accanto agli opliti in battaglia, perché, addestrati a questi costumi, anche i leoni finirebbero per darsi alla fuga di fronte ai cervi (707a).

Combattere sul mare incoraggia così, per Platone, la codardia.

Infine, contro il parere del cretese Clinia, che rispecchia l'opinione dominante sia fra i Greci sia fra i barbari, l'Ateniese e lo spartano Megillo sostengono che non la battaglia navale di Salamina, bensì le battaglie campali di Maratona e Platea costituirono rispettivamente il principio ed il compimento della salvezza dei Greci (707c).

Emerge, dunque, da questo pur sommario quadro di citazioni, un parere di netta ostilità nei confronti della potenza navale. Ostilità che non era solo platonica, ma, come nota Momigliano¹⁶, anche propria di tanta parte del pensiero politico greco. A questo proposito egli cita per esempio il giudizio che l'autore della pseudo-senofontea *Costituzione di Atene* esprime riguardo alla talassocrazia ateniese. Vi è una stretta relazione tra potenza navale e democrazia: dato che la potenza di Atene dipende dal mare, è inevitabile che i marinai siano i signori di Atene. E prosperando la gente del popolo, cioè appunto coloro che fanno muovere le navi, si rafforza la democrazia (1.2-4). Parere di Momigliano è che l'autore, il quale ovviamente considera il potere navale incompatibile con un governo rispettabile, sia un oligarca pessimista che disprezza la democrazia ateniese pur riconoscendone la solidità e la forza¹⁷.

Le ragioni più profonde di questa ostilità devono, secondo Momigliano, essere rintracciate nei pregiudizi antibanauistici ed antidemocratici. Essa, infatti, rivela in larga misura l'influenza della concezione epica del valore individuale che solo il combattimento a terra può mettere in mostra¹⁸.

Se dunque il valore sta dalla parte delle battaglie di fanteria e non di quelle sul mare, risulta spiegabile il fatto che nel *corpus* platonico la disputa dialettica si uniformi, nella sua natura bellica, al modello di combattimento oplitico secondo le precise fasi che lo caratterizzavano. Modello di combattimento, tra l'altro, che nella pratica effettiva, una volta rotte le file dello schieramento, si risolveva in una somma di scontri corpo a corpo, cui, anche al di là delle motivazioni politico-morali, è comprensibile potesse essere

¹⁵A. MOMIGLIANO, *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987, p. 134.

¹⁶A. MOMIGLIANO, *Op. cit.* (nota 14), pp. 137s.

¹⁷A. MOMIGLIANO, *Op. cit.* (nota 14), p. 129.

¹⁸A. MOMIGLIANO, *Op. cit.* (nota 14), p.138.

assimilata la situazione dialogico-bellica della disputa dialettica, che comportava un confronto-scontro diretto tra gli interlocutori-contendenti.

Occorre poi notare che lo scontro oplitico, come sostiene Jean-Pierre Vernant¹⁹, prevedeva che le città in conflitto non cercassero tanto di annientare l'avversario o di distruggere il suo esercito, ma di fargli riconoscere, nel corso di una prova regolata come un torneo, la superiorità della loro forza. Per vincere in questo genere di combattimenti era sufficiente che, nella pianura su cui si venivano ad affrontare le due avverse falangi di fanti pesantemente armati, una avesse il sopravvento sull'altra rompendone la linea di schieramento e rimanendo così padrona del terreno.

Come nel modello di combattimento oplitico descritto da Vernant, anche nella disputa filosofica platonica la vittoria non consisteva, com'è ovvio, nell'annientare il nemico, ma nel costringerlo a retrocedere dalle sue posizioni, in questo caso teoriche, attraverso il buon uso delle "armi" costituite, naturalmente, dalle argomentazioni della ragione dialettica.

Sulla base dell'assimilazione platonica della disputa e dell'indagine filosofica alla battaglia, la filosofia viene così a collocarsi nell'ambito di una più ampia concezione agonistica dell'uomo, tipica, per Vernant, della Grecia classica, e dominante nei rapporti tra gli individui e le famiglie come fra le città-stato, e nei concorsi dei giochi, nei processi del tribunale, nei dibattiti dell'Assemblea, come sul campo di battaglia.

A questo proposito va infine notato che, sempre secondo Vernant, la forza delle armi ed il peso degli argomenti erano potenze dello stesso tipo che miravano a contraddire e dominare l'altro. Ed era proprio su queste basi che probabilmente poggiava la ridescrizione della dialettica in termini di battaglia oplitica, cioè del modello di battaglia "politico" per eccellenza.

¹⁹J.P. VERNANT, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968, p. 15ss.

Come ancora fa notare J.P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, Roma 1976, pp. 52s., la virtù oplitica è la *sophrosyne*. Il soldato-cittadino della falange non conosce più il combattimento singolare dell'eroe omerico. Egli è l'uomo della battaglia a contatto di gomito, della lotta spalla a spalla. Addestrato a tenersi in fila, a marciare in ordine, a lanciarsi contro il nemico tenendo il passo e a badare, nel pieno della battaglia, di non lasciare il suo posto, l'oplita deve esercitare su di sé un controllo costante per frenare le spinte istintive che rischierebbero di turbare l'ordine generale della formazione. La falange fa di lui, come la città fa del cittadino, "un'unità intercambiabile, un elemento simile a tutti gli altri, la cui *aristeia*, il valore individuale, non deve mai manifestarsi più se non nel quadro imposto dalla manovra d'insieme, dalla coesione del gruppo, dall'effetto di massa, nuovi strumenti della vittoria. Anche nella guerra l'*eris*, il desiderio di trionfare dell'avversario, di affermare la propria superiorità su altri, deve sottomettersi alla *philia*, allo spirito di comunità; la potenza degli individui deve inchinarsi davanti alla legge del gruppo."

4. Le armi di Trasimaco

Nel I libro della *Repubblica*, oltre a presentare Trasimaco come un combattente, Platone dà anche indizio di quali dovessero essere le sue armi. Dopo che il sofista è giunto a radicalizzare la propria tesi sostenendo che l'assoluta ingiustizia del tiranno corrisponde alla perfetta felicità, Socrate, infatti, gli si rivolge chiedendogli se intenda andarsene senza dare spiegazioni, dopo aver scagliato (ἐμβάλλον²⁰) un simile discorso addosso a lui ed ai presenti.

Il discorso di Trasimaco si configura, così, come un proiettile che viene appunto "scagliato addosso" per colpire da lontano. Potrebbe trattarsi di una pietra, di un giavellotto o di una freccia. In ogni caso, di un'arma facente parte dell'equipaggiamento delle truppe leggere, non certamente della valorosa panoplia oplitica.

Un'arma da lancio, dunque, che viene ad identificare Trasimaco come appartenente a quella fanteria leggera decisamente discredita presso i Greci a causa dei suoi modi di combattere e della sua inferiore provenienza sociale. Essa, infatti, come fa notare Hanson²¹, adottava la tattica del colpire e fuggire attraverso scaramucce ed imboscate. Il suo modello di combattimento, visto come barbarico, era ben diverso dalla battaglia frontale e concentrata in un unico episodio combattuta dalla fanteria pesante secondo la tattica dell'assalto diretto. Non comportando uno scontro tra due falangi compatte alla luce del giorno, dunque, quello delle truppe leggere, oltre a non essere considerato leale, non era neppure ritenuto un combattimento vero e proprio, per quanto potesse risultare decisivo.

Testimonianza del disprezzo riservato dai Greci alle armi da lancio dà ad esempio Tucidide nel riferire dei fatti di Sfacteria. Qui Cleone, mantenendo le proprie promesse (4.39.3), realizza una vittoria "democratica" contro l'oligarchia oplitica spartana. Ma è la vittoria di arcieri e frombolieri contro la forza della falange. Avviene così che, all'indomani della sconfitta lacedemone, un alleato degli Ateniesi chieda per

²⁰Il verbo ἐμβάλλω ricorre nel senso ostile dello "scagliare" proiettili anche in altri autori. Nell'*Iliade* (XIII 320) Zeus scaglia (ἐμβάλλοι) la fiaccola ardente (αἰθόμενον δαλόν) contro le navi. Nell'*Odissea* (XII 415), nuovamente scaglia (ἐμβάλλε) contro una nave un'altra delle sue armi da lancio, la folgore (κεραυνόν). Pindaro (*N.* 10.68), nell'ambito della descrizione del combattimento dei Dioscuri e degli Afaretidi, dice che i figli di Afareo scagliarono (ἐμβάλλον) una pietra levigata (ξεστὸν πέτρον), ornamento funerario della tomba del padre, contro il petto di Polluce, che rispose all'offensiva con il suo giavellotto. Anche l'oratore Antifonte (5.26) usa questo verbo in relazione al lancio di un proiettile. Eussiteo, infatti, avrebbe ucciso Erode scagliandogli una pietra contro la testa (λίθον αὐτῷ ἐνέβαλον εἰς τὴν κεφαλὴν).

dispetto ad un prigioniero se quelli che tra loro erano stati uccisi fossero valorosi. La risposta è che il fuso, cioè la freccia, sarebbe validissimo se fosse in grado di distinguere i valorosi, dando prova con ciò che dalle pietre e dalle frecce veniva ucciso chi capitava (4.40.2).

Altro parere interessante a tale riguardo è quello di Polibio che nelle *Storie* (13.3) scrive che i Greci del passato non avevano desiderio di vincere con l'inganno. Perciò convennero di non valersi delle incerte frecce, poiché ritenevano che solo la battaglia corpo a corpo desse un esito chiaro²².

Avviene così che quando Platone usa immagini legate all'arco, inteso nella sua natura bellica, lo fa in modo che il richiamo a tale strumento esprima sempre una connotazione di velato dispregio.

Nel *Teeteto* si dice che i filosofi della scuola di Efeso estraggono parolette enigmatiche come da una faretra (ὡσπερ ἐκ φαρέτρας) e le scoccano come frecce (ἀποτοξεύουσιν, 180a).

Eraclito, come è noto, si era valso dell'immagine dell'arco per esprimere concetti basilari della sua teoria filosofica²³. Platone gli farebbe dunque eco con un tono quasi da parodia, sottolineato anche dalla particolare cura che riserva a questa ridescrizione bellica dei filosofi del divenire. E' questo infatti l'unico passo dell'intero *corpus* in cui venga fatto riferimento alla faretra²⁴.

Va infine sottolineato come le armi da lancio, quando non divengano strumento di parodia ed ironia, siano sempre, comunque, nell'intero *corpus* platonico, attribuite agli interlocutori e nemici del filosofo, mai a quest'ultimo²⁵.

²¹V. HANSON, *Op. cit.* (nota 9), pp. 21ss.

²²A proposito del disprezzo nei confronti dell'arco cfr. *Iliade* XI 385-387; Eschilo, *Persiani*, vv. 239-80 ed Euripide, *Eraclite*, vv.159-164.

²³Cfr. Eraclito, DK B 51. A tale frammento si rifà Platone stesso nel *Simposio*, dove, per bocca di Erissimaco, in 187a, si dice che Eraclito afferma che l'uno, discordando, con se stesso si accorda, come l'armonia dell'arco e della lira.

²⁴Il tono da parodia viene a confermarsi poche righe più avanti, dove si dice che gli Eraclitei fanno guerra (πολεμοῦσιν) alla stabilità e la scacciano da tutti i luoghi come possono (180b).

Anomala appare certo la ridescrizione delle dispute di questi filosofi nei termini di *polemos* e non, invece, in quelli usuali di *mache*. Non spiegabile, dunque, se non interpretata, anche in questo caso, come voluta ripresa della dottrina filosofica di Eraclito, per cui la guerra, *polemos*, appunto, intesa come principio di molteplicità in divenire, era padre di tutte le cose (DK B 53).

²⁵Nel *Simposio* colui che scaglia come delle frecce (ἀφιέναι ὡσπερ βέλη), in questo caso strali d'amore, contro Socrate è Alcibiade (219b). Nel *Fedone* contro il filosofo tende (τείνειν) il proprio discorso Cebete (63a). Nell'*Eutidemo*, il sofista Dionisodoro prende di mira (στοχάζεσθαι) il giovane Clinia, suo interlocutore (277b). Nel *Teeteto*, infine, l'erista è detto peltasta (πελταστικὸς ἀνὴρ), mercenario nel campo dei discorsi.

Il sofista Trasimaco, dunque, col suo "scagliare" il proprio discorso contro Socrate ed i presenti, viene immediatamente individuato come combattente di seconda zona. Ed il suo combattimento dialettico non può che risultare, fin dall'inizio, proprio per questo, condannato a non conoscere il vero valore: quello oplitico-filosofico. Anche se per Socrate, come per gli opliti Spartani a Sfacteria, è difficile difendersi dai suoi proiettili.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



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.

Un'intenzione disonorante si cela certo dietro alle parole di Socrate che, nel *Protagora*, ironizzando, dice agli Spartani eccellentemente educati nell'amore della sapienza e nei discorsi. Lo Spartano, infatti, dove gli si presenti l'occasione, scaglia un'espressione considerevole, breve e "ritorta", cioè densa di significato, come un abile arciero (ὄσπερ δεινὸς ἀκοντιστῆς), tanto che l'interlocutore non sembra più valente di un fanciullo (342d-e). Lo Spartano è cioè armato, ma non per una battaglia effettiva come suo solito, bensì per uno scontro dialettico. Le sue armi, dunque, è ovvio siano, ironicamente, parole inattese scagliate come frecce.