

# Education & Learning Styles

## Rivista di psicopedagogia e organizzazione scolastica

Rivista quadrimestrale

N. 1 – 2021



Scuola  
Adleriana di  
Psicoterapia del  
CRIFU



Direzione Scientifica: Enrico Bocciolesi (Università UNED – Spagna / Direttore IELIT – International Educational Literacy Institute), Silvio Bolognini (Università eCampus / Direttore CE.DI.S. – Centro studi e ricerche sulle politiche del diritto e sviluppo del sistema produttivo e dei servizi), Daniela Bosetto (Università eCampus / Direttrice Centro di Ricerca in Psicologia Applicata eCampus / Direttrice Scuola di Specializzazione in Psicoterapia del CRIFU)

Comitato Scientifico: Alessandro Bolognini (Università eCampus), Henry Chero-Valdivieso (Universidad Católica Los Angeles de Chimbote, Perú), Claudio De Luca (Università della Basilicata), María Concepción Domínguez Garrido (Universidad Nacional de Educación a Distancia – España), Adria Velia González Beltrones (Universidad de Sonora, México), Maria Cristina Guzmán Juárez (UOC – España), Barbara A. Juárez Reynoso (Universidad de Guadalajara – Mexico), Marco Marinacci (Università eCampus), Thomas P. Mackey (State University of New York Empire State College, USA), Eloy Martos Nuñez (Universidad de Extremadura, RIUL, España), Eufrasio Pérez Navío (Universidad de Jaén – España), Antonio Medina Rivilla (Universidad Nacional de Educación a Distancia – España), Roberto Montanari (Università Suor Orsola Benincasa, Napoli), Miguel Angel Moreno S.J. (University of North America), Maria Verónica Nava Avilés (Escuela Normal Superior de México), Silvia Ester Orrú (Universidad de Brasilia, Brasil), Michele Petrocelli (CE.DI.S. – Università eCampus), Patricia Rosas Chávez (Universidad de Guadalajara, México), Giacinto Rosso (Accademia di Brera – Milano), Elias Said Hung (UNIR – España), Giuseppe Sartori (Università di Padova), Marina Simeone (Università eCampus), Martha Vergara Fregoso (CUCSH-Universidad de Guadalajara, México)

Comitato Tecnico-editoriale: Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio, Roberta Simeone, Luca Siniscalco

Segreteria di redazione: Anna Cattaneo

Per l'invio dei contributi originali, non inviati ad altre riviste (il testo, corredato di un *abstract* in inglese e nella lingua di stesura del saggio, ciascuno di non più di 500 caratteri, spazi inclusi, e di 5 *key words*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un *file* a parte va spedita un documento con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, email; vanno seguite le norme redazionali disponibili online al seguente *link*: <https://www.educationandlearningstyles.it/normativa-editing>), inviare una mail a: [in.educationlearning@libero.it](mailto:in.educationlearning@libero.it)

I contributi destinati alla pubblicazione nelle sezioni “Autori e Idee” e “Tendenze e dibattiti” vengono preventivamente sottoposti a procedura di *double-blinded peer review* (revisione a “doppio cieco”). Il Comitato tecnico-editoriale e scientifico si avvale di esperti esterni nel processo di revisione tra pari. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l’articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Il Codice Etico di *Education & Learning Styles* è consultabile al seguente *link*:  
<https://www.educationandlearningstyles.it/codice-etico>

Proprietà: CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE  
Via Ariberto 11 – 20123 Milano (MI)  
[www.unitremilano.education.it](http://www.unitremilano.education.it)

Editore: Armando Editore  
Via Leon Pancaldo 26 – 00147 Roma  
[www.armandoeditore.it](http://www.armandoeditore.it)

Sito della rivista: [www.educationandlearningstyles.it](http://www.educationandlearningstyles.it)  
[unitremilano.education/course/view.php?id=11](http://unitremilano.education/course/view.php?id=11)

Direttore responsabile: Silvio Bolognini

ISSN: 2724-492X

# SOMMARIO

PRESENTAZIONE	4
AUTORI E IDEE	6
Luci e ombre nell'utilizzo di internet da parte dei teen agers nella socialità tecnomediata. Riflessioni in margine ad una ricerca di <i>Daniela Bosetto e Alessandro Bolognini</i>	8
Modelo de levantamiento de fondos para universidades en America Latina di <i>Miguel Angel Moreno S.J.</i>	20
La paideia dell'uomo greco. Dall'età arcaica a Platone di <i>Marina Simeone</i>	32
La scuola come comunità educante di <i>Federica Lautizi</i>	57
<i>Frantz Fanon e Paulo Freire: la libertà e la critica</i> di <i>Mario Pesce</i>	73
Difficulté d'apprentissage de la langue française au niveau scolaire di <i>Nathalie Zingraff</i>	86
TENDENZE E DIBATTITI	94
Aspetti socio-giuridici e psico-sociologici della didattica in ambiente ospedaliero e domiciliare di <i>Michele Marzulli</i>	96
Fattori educativi sani e vizianti di <i>Clementina Pizza</i>	112
Valenza formativa e preventiva dell'educazione alimentare nella scuola primaria di <i>Marianna Simeone</i>	127
Didattica a distanza, un problema di metodo di <i>Michele Petrocelli</i>	143

# **La *paideia* dell'uomo greco. Dall'età arcaica a Platone di *Marina Simeone*\***

## ABSTRACT(ITA)

La civiltà greca ha espresso un notevole interesse per il futuro del giovane cittadino. L'educazione è stata quindi sin dagli inizi della civiltà lo strumento per rendere stabili e trasmissibili i valori della cultura greca. Non possiamo parlare di trasmissione identica nel tempo, perché la *paideia* si è trasformata e si è adattata al momento storico, ma essa è rimasta il riferimento del cittadino greco, della *polis* e dell'aristocrazia, che nell'antichità deteneva le redini societarie. I principi della *paideia* greca sono stati infine fissati nella filosofia di Platone, allorché sono assurti a materia culturale universale. Il nostro studio prenderà le mosse dall'analisi della società arcaica per poi investigare la poesia omerica ed esiodea, muoversi quindi tra i meandri della tragedia di Eschilo ed Euripide e infine riconoscere nella filosofia di Socrate e Platone il punto di arrivo di un percorso straordinario, che ha universalizzato il messaggio culturale dell'educazione greca.

**Parole chiave:** paideia, formazione, civiltà greca, aretè, mentore

# **Greek *paideia*. From archaic age to Plato by *Marina Simeone***

## ABSTRACT (ENG)

Greek civilization has always expressed interest for the future of young people. Education was the best instrument to establish the values of Greek civilization and passing them on. Education has not, however, always been identical over the centuries, it has changed, it has adapted but it has been above all a cause for debate. It was the foundation of the Greek city, the *polis* and the reference of the aristocracy. The principles of the Greek *paideia* were fixed in the philosophy of Plato, who made educational discourse universal, letting it becoming culture. Our article establishes an analysis that starts from archaic Greek society, from the poetry of Homer and Hesiod, then moves on to the Greek tragedy of Aeschylus and Euripides and eventually recognize in the philosophy of Socrates and Plato the main coordinates that transformed Greek education into Greek civilization in a universal sense.

**Keywords:** Paideia, education, Greek civilization, aretè, mentor

\* Università eCampus

*Gli fu domandato quanto differiscano gli educati  
dagli ineducati e la sua risposta fu:  
"Tanto quanto i vivi dai morti".  
(Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*)*

## Introduzione

La civiltà greca, sin dalle sue origini, ha manifestato attenzione assoluta nei confronti della vita e del percorso del giovane, ritualizzato verso il diventare uomo o donna, occupando lo spazio previsto di un sistema comunitario, che si reggeva anche sull'ordine delle parti collaboranti. L'educazione o *paideia*, in questo senso, è servita a preservare la civiltà greca a stabilirne nel tempo le idee sulla base delle quali si sono scelti i miti idonei a influenzare la popolazione, la costituzione giusta per governare, i maestri atti ad educare, sacrificando quanto è stato invece considerato nocivo, inopportuno, inadeguato al fine comune. Questo non semplifica il discorso facendo della *paideia* una forma a sé, sempre identica nei secoli; così, infatti, non è stato, anzi i cambiamenti hanno creato fratture e riadattamenti, aspettative, condizioni di dibattito, senza mettere in discussione l'importanza dello strumento e di chi ne maneggiava con cura l'esistenza. Pubblica o privata che fosse, essa rimaneva comunque il fondamento della *polis* greca e dell'aristocrazia arcaica ancor prima, il conformatore che meglio di un Fidia avrebbe saputo plasmare cittadini.

Nel lavoro svolto partendo dalla società arcaica, dalla poetica omerica ed esiodea, passando quindi per la tragedia magniloquente di un Eschilo e quella umana di un Euripide, mi sono trovata a riconoscere nella svolta filosofica razionalistica di Socrate e Platone il momento in cui si sono fissate le coordinate, che poi hanno saputo universalizzare il discorso educativo greco, facendolo divenire "cultura", costituita di valori e sentire in linea con una origine, pur al termine dell'arco di vita della grecità.

Per ragioni di complessità dell'argomento e vastità di fonti nella parte dedicata alla *paideia* platonica ho svolto una sintesi dei Dialoghi, tralasciando *La Repubblica* e *Le Leggi*, che per un verso estremizzano il discorso giovanile, e per un altro ne correggono il punto di arrivo, frutto dell'esperienza accumulata da Platone e di convinzioni nuove. Nel complesso le indicazioni con le quali Platone ha preparato Atene a farsi carico del ruolo di "scuola dell'Ellade" sono presenti nei principali Dialoghi del filosofo, materiale didattico della sua scuola, l'Accademia, dove uomini e donne potevano vivere insieme e nell'amicizia, con il dialogo frontale e orizzontale ricercare la verità, non per un fine astratto, ma per il Bene comune.

## Età arcaica

La *paideia* come conformazione a un modello culturale di una comunità è stata una costante già in età arcaica, quando essa si è fatta corrispondere al gusto e all'etica aristocratica ed eroica (Pancera, 2006, p. 24). Essa è consistenza di un sapere per lo più pratico e consuetudinario, trasmissibile oralmente da un ambiente coeso, che ha interesse per la sopravvivenza a tramandare norme e azioni, le quali investono il campo politico, sociale e sacrale.<sup>1</sup>

Chirone e Fenice, maestri riconosciuti, in tempi e momenti diversi, hanno educato l'eroe Achille alla vita, alla gloria, al dominio di sé e delle passioni, come merita di essere educato un principe greco.

Nel mito si trova la trasfigurazione comportamentale del giovane, che aspira all'eroico<sup>2</sup> e si integra nella cultura greca arcaica; forte è l'esempio che lo trascina. "Tutti i Greci hanno imparato da Omero" scrisse Senofane (Fr. B9, DK), avvalorando la tesi erodotea del valore pedagogico di queste fonti per l'epoca arcaica. Si trattava di una vera e propria enciclopedia cantata, nella quale potevano leggersi *ethos* ed *epos* di un popolo in formazione. Per questo uno studioso del calibro di Werner Jaeger poté scrivere: "Sorgente del processo spirituale di formazione della cultura di una Nazione è l'aristocrazia" (1936, p. 29). L'aristocrazia come classe sociale dominante doveva, per conservare se stessa, conformare attraverso la *paideia* i giovani migliori, nell'ottica di una cultura che non è solo, in senso moderno, descrizione di azioni e conoscenze proprie di un popolo, ma perfezionamento dell'uomo verso il modello normativo per eccellenza, l'eroe.

La parola *paideia* non compare prima del V secolo,<sup>3</sup> eppure ha in sé già il debito etico verso i poemi omerici e verso l'*aretè* come modello, nel senso di "nutrimento" del fanciullo, accompagnato ad una crescita dignitosa. La radice della parola *aretè* è la stessa di *aristos*, "migliore", che al plurale definisce la classe sociale aristocratica, "i migliori" sia sul piano comportamentale che di bellezza fisica, la cui ipostasi classica è stato l'ideale del *kalòs kai agathòs*. Signoria ed *aretè* sono congiunte indissolubilmente, perché è sulla base della capacità, *aretè*, che si basa il predominio di un uomo sull'altro o di una classe o di una civiltà sull'altra ed essa indicava la forza fisica e l'eccellenza intellettuale. In seno ad un'aristocrazia arcaica si muoveva quindi la tradizione di consuetudine che poi, in parte, è diventata legge scritta, ma in quella temperie storica e culturale ha definito la civiltà

---

<sup>1</sup> La vita educa come sapere pratico, si pensi al re o *wanaka*, pastore del proprio popolo, al consiglio degli anziani e alla logica di esistenza di tale organo. Come l'esempio dei padri nella famiglia è il principale autore educativo, così nella società del tempo la tribù, il re, gli anziani divengono depositari di un sapere esemplare e tramandabile tramite l'azione. Ancor prima dell'epoca arcaica, nella civiltà ellenica e nelle culture dorica e jonica, l'educazione è un percorso che coincide con la civiltà.

<sup>2</sup> Alessandro Magno, il più grande condottiero di tutti i tempi, dormiva con il libro dell'*Iliade* sotto il proprio cuscino.

<sup>3</sup> La troviamo in Eschio nella tragedia *I sette contro Tebe*, al verso 18, con il significato di τροφή, nutrimento dei fanciulli.

del popolo greco.<sup>4</sup> Tali intendimenti dall'*epos* traghettarono verso la tragedia, e se in Esiodo possiamo leggere il frutto della decadenza dell'età del ferro nell'atteggiamento empio di chi non rispetta l'ospite e le prescrizioni divine (Esiodo, 2018, vv. 183 sg.) ci accostiamo alla lettura eschilea delle *Supplici*, apprezzando la potenza profetica della preghiera delle Danaidi (Eschilo, 1996, vv. 698-709)

S'eterni il culto degli dèi locali  
 patroni di Argo: bestie immolate  
 all'uso dei padri, frasche d'alloro.  
 Poi l'ossequio a chi diede la vita:  
 è scolpito per terzo nel codice  
 di nobile, somma Giustizia.

Il codice tripartito del rispetto degli Dèi, dei genitori e degli ospiti può essere trovato anche in altre attestazioni tragiche e, con qualche diversità, anche nella letteratura latina arcaica,<sup>5</sup> propria delle preghiere come della letteratura varroniana. Figlie della poesia orale e dell'esperienza popolare, tali intendimenti entrarono finanche nelle prescrizioni dei mestieri e si catalogarono nelle modalità del giuramento ipocratico per descrivere il percorso del cittadino risultato da una dura selezione.<sup>6</sup> A cosa doveva tendere questa dura selezione di una realtà aristocratica? La risposta ci viene motivata da Aristotele grazie alla concettualizzazione ellenistica della filosofia, che giustifica l'*aretè* quale emanazione di un amore di sé altissimo: la φιλαυτία. Questa non è da attribuirsi all'*ego* individualistico ed egoistico fisico e materiale, bensì al tendere all'idea altissima e perfetta di uomo che ogni animo nobile intende realizzare (Jaeger, 1936, pp. 46-47). La statuaria può aiutarci a comprendere il pensiero di Aristotele tradotto da Jaeger, la ricerca affannosa e sfrenata di una forma bella e nobile, dinamica e realistica, che nelle fattezze umane rivela l'importanza e l'essenza dell'antropomorfismo divino. Il "Bello" descritto da Aristotele (*Eth. Nic.*, IV, 7, 1123 b 35) è il premio della profonda *aretè*, è l'adoprarsi in *pro* degli amici, il sacrificarsi per la patria, non cedere al

<sup>4</sup> In Omero ed Esiodo possiamo leggere un preciso manuale comportamentale: il rispetto verso gli Dèi, il rispetto verso il padre, il rispetto verso l'ospite, le stesse regole dello scambio del "dono" richiamano la necessità educativa di una classe sociale elevata.

<sup>5</sup> Eschilo, nelle *Eumenidi*, esprime la medesima necessità di reverenza (vv. 916 sg.), pur invertendo delle priorità cui l'episodio tragico concede il primato, gli ospiti nelle *Supplici*, la famiglia nelle *Eumenidi*. Nella poesia di Pindaro si omette l'ospite, ma rimangono espressi gli altri due attori, famiglia e Dèi (*Pyth.*, VI 33) così in Aristotele (*Eth. Nic.* VIII, 14, 1163 b 16). Pindaro riporta la norma proprio a Chirone il maestro di Achille e quindi al panorama mitico e alla primitiva tradizione educativa poi entrata nella legislazione scritta.

<sup>6</sup> Werner Jager chiarisce nel suo *Paideia* che le prime espressioni culturali di qualsivoglia popolazione rimangono appannaggio di una classe elitaria o, per meglio dire, aristocratica. Così avvenne in Grecia, e solo con l'avvento della democrazia periclea Atene poté pensare di estendere la primitiva tradizione aristocratica, divenendo processo universale prima di una città poi di una nazione. La base di partenza rimane il principio razionale o logico sul quale l'educazione greca ha modellato il genere umano presentando una più alta forma di vita.

denaro e ai beni, ma rincorrere l'onore, il preferire di vivere una breve vita ma animata da eroismo piuttosto che lunga e vinta dalla pigrizia.

L'eroismo non si risolve ovviamente nello sprezzo temerario del pericolo, ma nell'azione dell'ἄριστεία, di cui soprattutto nell'*Iliade* sono capaci pochi protagonisti: Diomede nel libro V, Ettore nell'VIII, Agamennone nell'XI, Patroclo nel XVI, Achille nel XI, Odisseo nel XXII dell'*Odissea*. La radice del termine, come si può constatare, è la medesima di ἄριστος e di ἄρετή, e quindi equivale alla rappresentazione delle gesta di una classe sociale “allevata” e “nutrita” per desiderare e rincorrere la gloria. Nell'*aristetein* ritroviamo i tratti distintivi dell'*epos* omerico anche rispetto ad altre comunicazioni orali dell'epoca appena successiva: la vestizione dell'eroe e la descrizione della sua alterità e bellezza e della sua forza fisica, la cui immagine è costruita dall'epiteto, la benedizione di una divinità che mostra il suo favore e incita alla battaglia e al valore, il combattimento serrato e il ferimento grave grazie al quale il coraggio si trasfigura in eroismo, la vittoria faticosa e meritata. Poeticamente Omero ha così costruito i modelli a cui una classe sociale doveva ispirarsi, opposti ad altri da cui doveva rifuggire, che nell'atteggiamento e nella presenza non prefiguravano aristocrazia e quindi ἄρετή, come Tersite nel dialogo animato con Odisseo nel II libro dell'*Iliade* e i Proci nell'*Odissea*, esempi di bruttura fisica e morale. E se nei poemi omerici e nella gnomica esiodica può apparire la descrizione di una società serena e protesa verso l'idealizzazione della bellezza, nella tragedia noi conosciamo la vera essenza greca ed esistenza umana, tragica, sofferente, finita.

Friedrich Nietzsche, con *La nascita della tragedia*, ha volontariamente stravolto il parametro conoscitivo del mondo greco e classico e lo ha connotato di una tragicità distante dal pessimismo quanto coincidente con il realismo. Ha scritto infatti:

Il greco conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell'esistenza [...]. L'enorme diffidenza verso le forze titaniche della natura [...] la maledizione della stirpe degli Atridi [...] fu dai Greci ogni volta superata oppure nascosta e sottratta alla vista mediante quel mondo artistico intermedio degli dei olimpici (Nietzsche, 2009, p. 31).

Il filosofo di Röcken, per quanto attribuisca al destino dell'uomo un percorso arduo e sofferto, non fa sfociare nel pessimismo la sua riflessione, atta a indurre il preferire “non esser mai nati”, anzi in quella disperazione, in quel dolore l'uomo greco si è forgiato e ha appreso il modo di sopportare e condurre l'esistenza. A quel punto *Edipo*, *Filottete*, *Medea* diventano racconti paradigmatici della condizione umana e simboli di un essere uomo autodeterminandosi e non attendendo inerme il compiersi del proprio destino. Di fronte alla forza degli Dèi questi uomini con il loro aspetto umano e per molti versi eroico troneggiano e sigillano con il dolore e la morte il coraggio di essere uomini consapevolmente. Risiede in questo l'aspetto pedagogico maggiormente rilevante: “Esistere

significa per il Greco apertura al mondo e progettualità, trascendimento di se stessi, anche in presenza della precarietà del sé derivante dal continuo mutamento e dalla contingenza” (Cocco, 2011, pp. 128-130).

Lo spettatore, colpito dalle rappresentazioni sceniche, veniva coinvolto in un circuito catartico dal quale sarebbe rinato educato ai valori propri della civiltà greca arcaica, valori nel mentre consolidati dal passaggio storico alla scrittura, mediante la quale si fissarono principi che comunque continuarono ad avere fino al periodo ellenistico una trasmissione orale ed esperienziale.

## Il pedagogo

Il pedagogo è stato quindi, in età arcaica ma anche successivamente, colui che guidava e dialogava con l'allievo, gestendone le esperienze e osservandone i risvolti. Quando Peleo affidò il figlio Achille, all'età di nove anni, a Fenice, amico e pedagogo, lo fece perché un padre raramente poteva trascurare i propri affari per occuparsi del figlio e quando lo riprese si accorse del profondo cambiamento avvenuto. Nell'*Iliade*, Fenice è protagonista del discorso pedagogico più intenso e rivolto proprio ad Achille (vv. 485-495):

485            *kaí se tosoúton éthēka theoís epieíkel' Akhilleú,*  
 486            *ek thymoú philéōn, epeì ouk ethéleskes hám' állōi*  
 487            *oút' es daít' iénai oút' en megároisi pásasthai,*  
 488            *prín g' hóte dé s' ep' emoísin egō góunessi*  
               *kathíssas*  
 489            *ópsou t' ásaimi protamōn kai oínon episkhōn.*  
 490            *polláki moi katédeusas epì stéthessi khitóna*  
 491            *oínou apoblyzōn en nēpiéēi alegeinei.*  
 492            *hōs epì soì mála pollà páthon kai pollà mógēsa,*  
 493            *tà phronéōn hó moi ou ti theò gónon exetéleion*  
 494            *ex emeú; allà sè paída theoís epieíkel' Akhilleú*  
 495            *poieúmēn, hina moi pot' aeikéa loigòn amýnēis.<sup>7</sup>*

Un Achille irato per l'offesa subita, non sensibile a quanto gli ricordavano gli amici fedeli, ma placato dalle parole di Fenice, che invitò a dormire nel campo accanto a lui e a seguirlo nel rientro a

<sup>7</sup> “E io ti ho reso così come sei ora, Achille simile agli dei, amandoti di cuore. Non volevi con gli altri recarti ai banchetti e neppure mangiare in casa. Ti dovevo prendere sulle mie ginocchia, tagliarti le vivande, darti la carne e porgerti il vino. E più di una volta mi hai bagnato la tunica sul petto, rigurgitando il vino nei tuoi capricci d'infanzia. Così per te ho penato e patito tanto, al pensiero che gli dei non mi concedevano un figlio nato da me, di te facevo il mio figliolo Achille simile a un dio: perché un giorno mi avresti salvato dalla sorte”.

casa, perché il suo dovere era stare con lui e “fare del male a chi gli avrebbe fatto del male”. Così invitò gli altri ad andar via e Fenice a dormire in un caldo letto, per riflettere e decidere insieme il da farsi. Le parole di Fenice nel narrare l'*exemplum* di Meleagro e della sua sorte, nel rammentare l'atteggiamento corretto in risposta all'ammenda onde evitare *hybris* non possono che far breccia in Achille, perché provengono da un maestro di verità, ovvero da chi non può mentire al suo pupillo (Pancera, 2006, pp. 49-51) e che anche in quella circostanza vuol vederlo degno di far parte della casta degli *aristoi*.

La potenza verbale del pedagogo Fenice corrisponde all'importanza del ruolo attribuito a queste figure mitiche di educatori di eroi quanto di Dei, spesso creature semiumane come il centauro Chirone, che educò Achille nelle armi, oppure Pallas educatore della dea Athena, Sileno educatore di Dioniso, Cecrope educatore e civilizzatore dell'Attica, ma anche Prometeo, figura esemplare come guida degli uomini. Questi protagonisti mitologici allevavano e nutrivano i propri cari, ma soprattutto li indirizzavano ad appropriarsi di un ruolo all'interno della società, conformandone la figura al modello proposto. Il percorso è costante e graduale perché deve indurre ad un “mutamento di direzione” come Heidegger (1975, pp. 170-173) ha inteso l'essenza stessa della vera *παιδεία*.

La *παιδεία* è essenzialmente un passaggio dall'*απαιδευσία* alla *παιδεία*. Per questo suo carattere di passaggio, la *παιδεία* resta riferita all'*απαιδευσία* [...]. Ma questo formare forma (cioè imprime un carattere) in quanto nello stesso tempo con-forma a qualcosa di determinante che ha in vista e per questo si chiama forma modello (*Vorbild*). Formazione significa allora imprimere un carattere e con-formare a un modello.<sup>8</sup>

Ad Atene era la famiglia di nascita che si occupava dell'educazione del fanciullo, ma raramente il padre aveva un ruolo significativo in quest'ambito, come abbiamo avuto modo di capire, e quindi, dopo il primo periodo in cui il piccolo era accudito dalla madre, lo si affidava ad un adulto. Non esisteva comunque una legge che imponesse l'obbligo scolastico, per cui le famiglie aristocratiche usavano solitamente un pedagogo o mentore a differenza degli altri ceti sociali. Questa figura guida a partire dal V a.C. accompagnava il giovane presso il *didaskaleion*, la scuola, dove il suo pupillo poteva imparare la scrittura e la lettura; nell'indirizzarlo lo aiutava nei compiti oltre a trasmettergli valori tradizionali quale onore, giustizia, coraggio, magnanimità, decoro, che erano rappresentati dai miti omerici. I testi omerici per lungo tempo sono stati l'enciclopedia comportamentale di tutti gli Elleni, come ha riconosciuto il già citato Senofane e come aveva mostrato di pensare Solone, che verso il 600 a.C. decretò i due poemi componenti essenziali della *paideia* ateniese. Il giovane ateniese,

<sup>8</sup> Per Heidegger la parola che meglio poteva tradurre *παιδεία* era il termine tedesco *Bildung* (formazione), anche se questo non centra completamente il rispettivo greco. Ad essa si opponeva la scorretta interpretazione assunta a paradigma dominante a partire dal XIX secolo in Germania e nel resto d'Europa.

sotto la guida di un pedagogo, nutrito alla fonte valoriale omerica, scandiva la sua crescita con riti di passaggio sacri, considerati iniziazione all'età adulta, che trovavano il loro compimento calendariale nelle festività delle Oschoforie<sup>9</sup> e Apaturie.<sup>10</sup> L'età efebica (18-20 anni) era un momento fondamentale per la crescita del giovane che sarebbe divenuto cittadino, era il momento in cui si consolidavano le conoscenze militari e si facevano proprie le conoscenze ricevute dal pedagogo: dal ruolo di *eròmenos* (amato) si passava al ruolo di *erastès* (amante).

A Sparta, invece, l'educazione dei giovani Spartiati era affidata allo Stato, e non a pedagoghi privati e stipendiati, tramite l'*agoghè*; la famiglia non era intesa altrimenti che come un anello di congiunzione allo Stato, custodendone valori e predisponendone l'azione. Sin dalla nascita il bambino spartano di classe aristocratica veniva selezionato e osservato dal consiglio di anziani e dalle madri, che per misurarne il vigore lo bagnavano nel vino anziché nell'acqua (Plutarco, 1998, pp. 69-70). All'età di sette anni i fanciulli cominciarono a vivere insieme, a seguire una dieta comune, a condividere gioco e attività serie. Gli anziani sorvegliavano i loro giochi mentre l'apprendimento alla lettura e alla scrittura avveniva solo nei primi rudimenti. Giunti ai dodici anni intensificavano l'allenamento, non portavano la tunica e ricevevano un solo mantello all'anno al fine di rendere più secca la pelle, camminavano a piedi nudi e si concedevano poche volte all'anno il trattamento con unguenti e bagni. Nell'*antropopoesi* del giovane spartano svolgeva un ruolo non secondario l'esposizione agli opposti rigori del clima, spesso essendo privi degli strumenti di uso abituale a facilitarne la sopportazione.<sup>11</sup> I ragazzi erano diretti da un *paidonomos*,<sup>12</sup> di solito un illustre cittadino, figura esemplare per i giovani che lo seguivano, a lui spettavano mansioni di addestramento e di disciplina. Plutarco però sottolinea anche l'importanza che oltre alla disciplina militare e all'addestramento del corpo aveva la musica, al punto che Alcmane (fr. 41, PMG, 41) poté scrivere: "Precede davanti alla

<sup>9</sup> Dal greco ὀσχοφόρια (ὄσχος, "tralcio" e Φέρω, "portare"), erano festività introdotte, secondo la leggenda, da Teseo e celebrate in onore di Dioniso e Atena. Si svolgevano ad Atene il settimo e l'ottavo giorno del mese di Pianepsione e costituivano un rito di passaggio dall'età dell'adolescenza all'età dell'efebia. (Plutarco, 2003, p. 22).

<sup>10</sup> Dal greco Απατούρια si trattava di feste religiose o tribali dell'antica Grecia celebrate ad Atene e in Ionia in onore di Bacco. Etimologicamente il nome riporta a πατήρ, come feste di chi "ha lo stesso padre, quindi delle fratricie. Ad Atene venivano celebrate nel mese di Pianepsione ed avevano un ruolo di stato civile, poiché durante le celebrazioni si formalizzavano eventi avvenuti nell'ultimo anno: le nuove nascite, i matrimoni con spose provenienti da un'altra fratria e il passaggio dall'adolescenza all'efebia" (Vidal-Naquet, 2006, p. 131).

<sup>11</sup> Le pratiche spartane mostrano una vicinanza alle tesi espresse da Ippocrate nel suo scritto *De aeribus aquis locis*, nel quale Ippocrate sostiene che senza differenza climatiche stagionali non possono esservi popoli bellicosi. Considerazione presa alla lettera in altre esperienze militari tra le quali possiamo sintetizzare il discorso con l'esempio dei cadetti prussiani, a cui spettavano le prove di resistenza nelle gelide acque del lago di Plön, che non riposavano se non in dormitori insopportabili d'estate e rigidissimi d'inverno, che rifiutavano gli abiti pesanti in pieno inverno. Questa connotazione virile-militare in veste educativa ha pervaso la cultura europea del XIX secolo ed è entrata in crisi solo nel XX secolo, in seguito ad una trasformazione strategica e tattica della guerra, ma essa rimane principio saldo nell'addestramento di corpi speciali.

<sup>12</sup> Direttore dei ragazzi, faceva parte della gioventù illustre e combattiva. Plutarco ricorda nella *Vita di Licurgo* (17,1) che costui apparteneva alla schiatta degli *eirenes*, i giovani che erano usciti dalla fanciullezza già da due anni. Quindi siamo tra i venti e ventun anni. Il suo ruolo non si limitava al comando dei giovani nelle azioni militari, ma proseguiva nel privato della propria casa per svolgere mansioni quotidiane come il portar legna o per i sottoposti più giovani verdure.

spada l'abilità di suonare la cetra", così come Tirteo poté fare delle proprie poesie il veicolo principale della educazione al culto e alle virtù guerriere. Un autore di cui qualcuno ha voluto – in età moderna – mettere in discussione l'originalità, ma che esemplifica allegoricamente i principi della vera virtù spartana, che superano l'atletismo, per accedere alle sacre virtù guerriere.<sup>13</sup> Da questo *ritmòs* è nata la legislazione stessa e il Re spartano prima della battaglia compiva un sacrificio alle Muse ricordando ai combattenti l'educazione ricevuta e in base a quella il giudizio che sarebbe derivato loro dalle imprese compiute oppure omesse. Plutarco è minuzioso nel rappresentare il tipo di educazione di Stato spartana a cui attendeva la città tutta e nella quale ogni singolo organo svolgeva un preciso ruolo (1998, pp. 86-87):

L'educazione al canto e alla musica era perseguita con impegno non meno del buono stile e della purezza del linguaggio. [...] L'educazione continuava fino all'età adulta [...]. La vita in città era come quella di un accampamento: tutti si attenevano costantemente ad un regime di vita regolato, ed erano impegnati negli affari della collettività [...]. Se non avevano ricevuto l'ordine di occuparsi di qualche altro compito, sorvegliavano i ragazzi, e insegnavano loro qualcosa di utile, oppure essi stessi l'imparavano dai più anziani. [...] Danze, feste, banchetti, partite di caccia, ginnastica, e riunioni per la valutazione dei giovani occupavano tutto il loro tempo, quando non si trovavano in guerra.

Alla musica si associava l'amore omoerotico che i più anziani per un tempo stabilito dalla legge offrivano ai più giovani iniziandoli all'età adulta e all'essere cittadino,<sup>14</sup> così come le donne belle e oneste amavano le ragazze. I luoghi deputati a questi incontri amorosi erano il simposio, in cui la comunità si riuniva introno al banchetto e al canto e il ginnasio, il luogo simbolo della cura del corpo e della trasmissione dei valori di bellezza e atletismo, esclusi alle donne. A Tebe per esempio l'omofilia era enfatizzata notevolmente e nel IV secolo si impose l'impresa di coppia secondo la

---

<sup>13</sup> Esemplificativo della prevalenza per lo spartano della gloria in guerra piuttosto che in gare sportive è il frammento 9, 15-17 delle edizioni West, 1972, IEG, Oxford, di cui propongo una libera traduzione: "Non riterrei meritevole un uomo di memoria duratura, e non parlerei di lui, né per la virtù dei suoi piedi né per la sua arte di lottatore e nemmeno se la sua grandezza e la sua forza fossero imponenti come quelle dei Ciclopi e se egli vincesses nella corsa il tracio Borea... E quand'anche egli fosse più bello di Titone e più ricco di Mida e di Cinira e più regale di Pelope, figlio di Tantalo, e avesse una lingua di favella più grata che Adrasto, non per questo l'onorerai, avesse pure la più gran fama del mondo se non possiede coraggio guerriero: perché non farà buona prova in battaglia se non sopporta la vista della sanguinosa strage guerresca e non si fa addosso al nemico nella lotta corpo a corpo".

<sup>14</sup> I rapporti omoerotici in Grecia sono attestati in diverse aree geografiche e altezze cronologiche. Sulla base delle testimonianze archeologiche (Dover, 1985, pp. 7 ss.) si possono distinguere due forme di pederastia, una dorica e l'altra classica. Entrambe hanno carattere pedagogico, ma se la prima è orientata alla virtù militare, la seconda cura la virtù politica del cittadino. Inoltre la prima è istituzionalizzata con rigore, mentre la seconda è vissuta con maggior libertà. La forma dorica è documentata a Sparta, Creta, Elide, Calcide e Beozia (Platone, 1979, 178d-179b.; Plutarco, 1998, pp. 72, 75-76, 79). La forma classica è invece ampiamente documentata in epoche e autori diversi, a partire dalla poesia arcaica sino a confluire nei dialoghi platonici. In questo caso l'educazione inerente al rapporto erotico si attua in due momenti legati fra loro: trasmissione dei precetti morali e delle norme che regolano la vita della comunità aristocratica e introduzione del giovane nelle relazioni sociali che gli attribuiscono una dimensione politica e che definiscono il suo posto nelle consorterie in cui si articolano le società aristocratiche.

quale le azioni si compivano seguendo l'esempio dei Dioscuri Castore e Polluce, divini gemelli ed eroi dorici per eccellenza; a questi si associavano Achille e Patroclo, Oreste e Pilade, coppie di amici amanti a cui i giovani Tebani dovevano ispirarsi per proteggersi l'un l'altro (Pancera, 2006, pp. 52-53).

### Giustizia come *aretè*

In età arcaica i Re e gli aristocratici basavano il loro potere sulla *themis*, essenza della volontà giuridica dello stesso *basileus* omerico; parola etimologicamente spiegabile con il riferimento al “canone”, che agli uomini derivava da Zeus e che riprendeva la tradizione del diritto consuetudinario e della esperienza propria (Jaeger, 1936, pp. 200-201). La radice della parola riporta al verbo *τίθημι* che dà la venatura di significato del “porre in essere” così che sia le questioni umane che relative all'ambito naturale rivelino un'autorità trascendente. Usata quindi nell'antico diritto sacrale in epoca omerica e arcaica, essa rimane a designare l'antico diritto sacrale esercitato dal Re-sacerdote, poi dagli aristocratici infine dalle *thesmoi*, le leggi parallele a quelle scritte ma ispirate da una divinità e quindi non meno valide. Tuttavia con il tempo, vivere nell'ambito comunitario della *polis*, la vera casa del cittadino, animale politico, indusse una profonda riflessione sulla necessità di affiancare alla *themis* la *dike*, il cui significato etimologico, per quanto oscuro, sottolineava l'intento di “dare a ciascuno il suo”.<sup>15</sup> Non solo però la *dike* assumeva un valido valore distributivo, essa precisava il derivato della pena, del processo penale, della sentenza, che assicuravano la convivenza civile, sacralizzando il valore normativo insito nelle formule giuridiche tradizionali a tutela di un atto di *hybris*.

Esisteva però anche un altro significato implicito nella parola *dike*, ed esso atteneva al campo dell'“uguaglianza” nell'indirizzare o mostrare in modo laico un giudizio proveniente da una autorità distinta da quella divina, il che allontanava il termine, almeno apparentemente, dal significato morale che spettava a *themis*. Il nuovo linguaggio prefigurava il formarsi di un nuovo ideale la *dikaioσύνη*, parola sconosciuta ai Re omerici e interiorizzata nel modello di uomo, che si appropriava del bisogno di diritto e lo trasfigurava in *aretè*. Con l'introduzione di leggi scritte questa *dikaioσύνη* si oggettivizzò e aspirò all'*aretè* in senso assoluto, potendo contare su un contenuto tangibile, subordinata alla polis e alle sue leggi, per mano delle quali il filosofo Socrate nel 399 a.C. sarà messo a morte. La libertà degli eroi omerici o degli aristocratici di età arcaica che anelavano al *kleòs* rivestendosi di *aretè* guerriera, nel V e soprattutto IV secolo, spogliatasi della unicità rivestì i panni del dovere patrio, punito e ricordato dalla legge della *polis*, non scelto, non raggiunto con una dura educazione collettiva, ma imposto. Tutte le virtù finirono per essere comprese nella giustizia a

<sup>15</sup> Werner Jaeger (1936, p. 202) riporta in merito l'espressione avverbiale di *ἔχειν δίκην* come “ha la sua parte”.

partire dalla fine del VI secolo a.C., ma non per questo si annullarono, venendo partoriti nella nuova matrice che è divenuta la giustizia.

La forza educativa che poteva esprimere l'ordinamento politico Ateniese rispetto a quello spartano e al resto del panorama geografico e culturale greco prese, negli anni che stiamo considerando, il sopravvento, stringendo un legame valido nel tempo tra sistema politico e *paideia*. Se per l'imperativo oligarca il sistema democratico segnava il trionfo di mollezza e incultura, per la visione periclea e Tucididea Atene diventava di diritto "scuola dell'Ellade", per l'evidente superiorità spirituale e culturale, perché ha fatto della ricchezza un bene privato non un meccanismo politico di prevalenza. Nell'*Epitafio* che Tucidide attribuisce a Pericle ad onore dei caduti dopo il primo anno della Guerra del Peloponneso si sintetizza il concetto destinato a durare nel tempo nel mondo Greco, che considera Atene "τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν", in questo caso per la sua essenza politica, i suoi costumi, la sua potenza militare, soprattutto la sua libertà (Tucidide, 1996, pp. 235-236): "ξυνελών τε λέγω τὴν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἄν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστα ἄν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὐταρκες παρέχεσθαι".<sup>16</sup>

Come Luciano Canfora ha bene inteso, in queste parole si palesa tutta la volontà periclea, e quindi tucididea, di rivendicare un'*aretè* della democrazia, che era basata sul *logismòs*, sul ragionare senza abbandonarsi all'impulso, sulla libertà, sull'alfabetizzazione, sulla giustizia scritta che regolava i rapporti privati e pubblici e guidava l'educazione, che trasportava i cittadini a teatro e li rendeva partecipi nelle assemblee (Canfora, 1996, pp. 640-647).

La *polis* riscopriva come patrimonio comune collettivo i beni superiori della vita che la cultura aristocratica aveva creato: le competizioni ginniche, la musica, l'arte, la prodezza. La città incoronava ufficialmente il vincitore e incitava i giovani a servire simili modelli, dirigendo con la forza della legge l'educazione dei suoi cittadini in età giovanile. Non più solo a Sparta il giovane era modellato dallo Stato, ma anche nelle città democratiche, lì dove vigeva la forza della Legge e il Bene supremo della Giustizia. La filosofia, con il suo peculiare ragionamento concettuale, a partire da Platone e poi con Aristotele ha definito questi aspetti. Le virtù principali diventarono così Prodezza, Pietà, Giustizia e Prudenza, tutte comunque partorite dal generoso utero della *dike*. Lo Stato nel IV secolo raccoglieva e tramandava tutti i contenuti più elevati dell'esistenza umana, non solo legati all'epoca omerica, ma anche alle esperienze successive delle *polis* ioniche, che investivano in costosi agoni musicali e gare ginniche per far trionfare un proprio orgoglio d'appartenenza, che legava i cittadini tra loro e li separava dagli stranieri. Non è casuale che la qualifica di Greco si arricchì oltre che del patronimico e del proprio nome anche del demotico, il Comune di

<sup>16</sup> "In sintesi affermo che la nostra città nel suo insieme costituisce un ammaestramento per la Grecia, e al tempo stesso, che da noi ogni singolo cittadino, può, a mio modo di vedere, sviluppare autonomamente la propria personalità con garbo e spigliatezza".

appartenenza, come non può sorprendere che la condotta di un cittadino si misuri anche dal danno arrecato alla propria *polis* o dal beneficio concessole. L'educazione fu quindi regolata da questo Re invisibile eppur presente, chiamato Legge, che limitava e permetteva, concedeva beni e ammende, indirizzava i giovani secondo i valori propri della sua essenza; per questo i filosofi e Platone in modo particolare dichiararono "che ogni forma di Stato foggia un particolare tipo di uomo", per cui riformare l'educazione significava riformare lo Stato. Nella *Repubblica* e negli scritti maturi è appunto allo Stato che tende Platone, per regolare l'educazione e così Aristotele nell'*Etica Nicomachea* invoca l'intervento del legislatore (Aristotele, 2000a, IX 10, 1180):

Ma è difficile avere fin dalla giovinezza una retta guida alla virtù, se non si viene allevati sotto buone leggi, giacché il vivere con temperanza e con forza non piace alla massa, e soprattutto non piace ai giovani. Perciò bisogna che l'allevamento [35] e le occupazioni dei giovani siano regolati da leggi, giacché non saranno penosi se saranno divenuti abituali. [1180a] Certo non è sufficiente che i giovani abbiano magari un allevamento ed una educazione corretti, ma, poiché anche quando sono diventati uomini bisogna che li mettano in pratica e che vi si siano abituati, anche per questo campo abbiamo bisogno di leggi, e quindi in generale per tutta la vita: la massa, infatti, [5] ubbidisce di più alla necessità che al ragionamento, e più alle punizioni che al bello.

L'armonia del cosmo, la *dike* della natura era stata già riconosciuta dalla filosofia di Anassimandro nel VI secolo come agente primario di nascita, crescita e morte, ora essa si è riversata sulla terra e ha trovato nella *polis* la sua forma perfetta e ordinata di isonomia, a cui l'uomo poteva tendere, provvisto di *πολιτική αρετή*, una virtù civica generale, che lo rendeva atto ad una collaborazione comunitaria. In questa visione, lo Stato-*polis* educava i giovani alla giustizia, premettendo l'*ethos* al fine politico dello Stato stesso, così che esso potesse identificarsi nel valore e nella dignità dell'uomo, di quell'animale politico; altro non è che l'*humanitas* arcaica alienata rispetto alla classe aristocratica e ricongiuntasi alla idea di pubblico che è idea di comunità.

La *paideia* secondo giustizia è educazione al divenire perfetto cittadino, tesoro valoriale della democrazia come di qualsiasi ordinamento statale vigente, capacità di comandare e di lasciarsi comandare a seconda del ruolo e del rispetto dell'autorità. Il passaggio successivo dallo Stato *polis* della Grecia arcaica verso quella che Jaeger ha definito la 'moltitudine' non ha influenzato l'essenza di una cultura che si era consolidata nel carattere aristocratico e che si era riversata nella comunità cittadina con i suoi valori e i suoi ideali in grado di resistere agli esperimenti politici del tempo, assecondando la sacra necessità di formare e rinnovare di continuo una classe dirigente, con la quale far vivere il proprio Stato.

**Socrate, il maestro**

Il crollo dell'impero ateniese nel 404 a.C. segnò profondamente la vita politica della *polis*, che regredi all'epoca arcaica, ma venne coinvolto anche il nucleo morale e religioso dell'esistenza umana, sul quale si era fondata l'educazione dei giovani. La filosofia proprio da questo aspetto ritenuto imprescindibile per la vita della Grecia volle ripartire, al fine di ricostruire quanto si vedeva perduto; dall'uomo, quindi, dalla sua capacità metrica ed espressiva, dalla sua interiorità, in cui sembrò ripiegarsi per potersi meglio esprimere anche nella vita pratica. La forza di Atene continuava a pulsare proprio nella sua civiltà spirituale, cantata da Tucidide e rappresentata da Pericle, scelta in una fase critica con sempre maggior convinzione dai giovani ateniesi, a cui spettava l'onore e l'onore della ricostruzione. In questo clima tragico e fervente si formò un ideale consapevole di educazione e cultura, la *paideia* visse la sua stagione classica e il suo Pericle fu un uomo *atopos* (Gastaldi, 2008, pp. 51-62), stravagante e bizzarro, capace di influenzare come pochi altri, senza lasciare nulla di scritto, l'atteggiamento educativo della sua città natale, Atene. Questo maestro fu Socrate. La sua fine, avvenuta nel 399 a.C., è diventata un simbolo, l'immagine del martirio a cui va incontro chi, incarnando una idea di giustizia iperuranica, si scontra con la cecità della giustizia terrena; una scissione questa che andò a turbare l'armonia raggiunta sul tema in età classica. Mentore e maestro senza la necessità di lasciare insegnamenti scritti, custoditi nei templi o affidati alla memoria di un papiro, ha forgiato e indirizzato, plasmandola, la gioventù migliore di Atene, che al suo seguito è entrata di diritto nel novero della cittadinanza consapevole. Platone era un giovane di buona famiglia ancora confuso sul suo futuro, ma quando udì Socrate gettò i suoi scritti teatrali giovanili e lo seguì; parimenti Alcibiade era preso da se stesso e dalla propria ambizione, prima di confrontarsi con la maieutica socratica e riscoprirsi cambiato. Socrate spinse questi giovani rampolli dell'aristocrazia cittadina ad assumersi la responsabilità finanche della cura della propria autoformazione, paradigma della *paideia* classica, il cui tema fondante è stato ripreso nell'Europa moderna da Fénelon (2013, pp. 20-40), nipote di Luigi XIV e precettore di un duca di Borgogna, il quale ha teorizzato che il giovane educando deve giungere a non aver più bisogno del suo maestro – questa è la prospettiva di autonomia cui tendere. Non diversamente da Mentore, maestro di Telemaco, Socrate accompagnava i giovani allievi in un viaggio di ricerca, durante il quale precisava concetti propri della cultura tradizionale a cui si avvicinava non con la cecità del credente, ma con la luce razionale del *logos*.<sup>17</sup> La sua attenzione era rivolta all'uomo, già dai Sofisti incoronato “metro e misura di tutte le cose”, e alla interiorità dell'individuo, di cui le azioni non sono che riflesso; a

---

<sup>17</sup> Questo aspetto ha portato il filosofo tedesco Nietzsche a pensare a Socrate come al distruttore dello spirito dionisiaco dell'anima tragica greca in nome di un granitico apollineo, che ha scisso per sempre i due aspetti sintetizzati nella tragedia greca precedentemente.

quest'uomo non lasciava niente di palpabile se non l'immortalità di un esempio, ed in questo non si discostava dalla sintesi valoriale tradizionale.

Nella *Telemachia*, che è assurta a vero e proprio racconto pedagogico, Mentore, l'amico di Odisseo, a cui è affidato Telemaco, ne è consigliere e guida, ma soprattutto modello. Solo il suo esempio trasformerà Telemaco da giovane in balia dell'arroganza dei Proci a uomo in grado di compiere azioni conseguenti a importanti decisioni. Il ruolo di Mentore era più che umano e non è casuale che attraverso di lui parlava la cerulea Atena, dea della strategia e dell'intendimento (Calzecchi Onesti, 1963, pp. 42-43):

Telemaco mai vile e sciocco sarai, se pure hai del padre la nobile forza, com'era lui per compiere imprese o promesse: vano dunque o incompiuto non potrà esserti il viaggio... Ma siccome tu mai sarai sciocco e vile e davvero l'ingegno di Odisseo non ti manca, c'è dunque speranza che tu compia l'impresa.

Intimandogli il viaggio insieme a Mentore, Atena induceva Telemaco al percorso di formazione che lo farà ritornare uomo, figlio di Ulisse, ma con una propria identità, una consapevolezza di forza e intendimento, che prima non aveva. Così Socrate accompagnava i suoi allievi, ne diventava il riferimento, colui che sapeva cercare nell'amico le capacità straordinarie o le debolezze pericolose, che senza un intervento non sarebbero emerse: in questo senso "traeva fuori" educando, nel senso del latino *ex-ducere*. Seppe farlo con successo, e i suoi discepoli vollero renderlo eterno, annientando la sentenza della giustizia terrena e fissando nella storia della filosofia e del pensiero il monito di questo piccolo e grande uomo.

Platone e Senofonte innanzitutto, ma poi anche Antistene ed Eschine in dialoghi e frammenti, hanno scritto nelle pagine della storia una immagine indimenticata del maestro Socrate, prima di tutto per loro stessi che ne erano stati "trasformati" (Jaeger, 1936, pp. 20-30).

La difficoltà maggiore era presentare una filosofia parlata nella veste scritta, a cui Platone dette la forma del dialogo, utilizzato ben presto anche da altri suoi allievi. Socrate conversava pubblicamente con i suoi giovani e nella conversazione poneva domande capaci di penetrare l'ascoltatore e di indagarne la psicologia; il dialogo permetteva un avvicinamento empatico tra allievo e maestro e portava persino i più resistenti e ribaldi ad abbassare le difese. Quali fossero i contenuti di questi dialoghi possiamo soltanto supporlo dal racconto di Platone e di Senofonte che del resto non combaciano, se non per pochi tratti; sembrerebbe però che fossero tentativi di elaborare concettualizzazioni problematizzanti. Attraverso massime ripetute, Socrate induceva l'interlocutore a confrontarsi con la forza delle sue convinzioni, che nel gioco dialettico della confutazione e della rimodulazione trovavano una sintesi prima impensata in Enti universali a cui Platone per primo dette nome di Idee, di cui Socrate non aveva parlato mai direttamente, ma a cui il suo insegnamento inevitabilmente rimandò. Aristotele, critico accorto e inflessibile, ha confermato la tesi che a Socrate

e al suo insegnamento si possono imputare: la determinazione di concetti universali e il metodo induttivo di ricerca.<sup>18</sup> Aristotele, nella sua *Metafisica*, ha precisato che Socrate si è occupato sempre di questioni morali e che dopo i Pitagorici è stato il primo a ricercare l'universale, fermando la sua riflessione sulle definizioni e soprattutto non separando la definizione dal particolare (Aristotele, 2000b, A, 6, 987 b, 1-6). Il pensiero aristotelico, probabilmente risultante di una polemica velata nei riguardi dell'ex maestro Platone, secondo Giovanni Reale e altri critici non rispecchia completamente il punto di vista socratico, ma nella figura del maestro di Atene contempla scoperte postume e quindi platoniche.

Al di là del dettaglio argomentativo l'accordo tra le fonti su Socrate si riscontra comunque nel metodo adottato: il dialogo, l'esemplarità, la maieutica, la ricerca del τί ἐστί.

Nel giovane discente, una volta terminato il rapporto rimaneva il senso profondo di quanto aveva appreso, che andava al di là del semplice definire i concetti, ma si appropriava della riscoperta autonomia, della cura di se stesso e della propria formazione, dell'importanza del dialogare per sapere, del lasciarsi indagare da chi lo conquistava non per coercizione ma per la semplice autorità del carisma. In tal modo "l'auto-dominio" è divenuto dopo Socrate un concetto centrale del nostro mondo etico, con il quale la legge morale si è definita imperativo interiore<sup>19</sup> e non sottomissione al potere esteriore, una ἐγκράτεια, che nei Dialoghi platonici ha assunto il senso di fermezza, auto-dominio etico e temperanza (Jaeger, 1936, pp. 85-87). In Senofonte la ἐγκράτεια è il fondamento di tutte le virtù e con la *Repubblica* di Platone essa si è trasfigurata in germe di una giustizia interiore, che coniugava l'uomo alla sua essenza, rendendolo libero. Una libertà non paragonabile alle rivendicazioni moderne, ma trasportata da Socrate sul piano dell'interiorità morale, così che "anche un Re può essere schiavo se non domina la brama di dominio".

### ***Paideia* nei Dialoghi platonici**

Platone, fedele allievo di Socrate, da lui modellato e formato, diventò dopo la morte del maestro il logografo della sua filosofia; secondo Aristotele fu uno scrivano autoreferenziale e fantasioso, ma è indiscutibile che si trattò di una personalità che direttamente o indirettamente ha condizionato la filosofia a lui contemporanea e soprattutto postuma, sino alla nostra contemporaneità. Agostino è a Platone che pensava quando ha scritto *La città di Dio*, così come all'Accademia si ispirò l'esperimento umanistico di Lorenzo de i Medici e di Ficino, la rigorosa e razionalistica critica

<sup>18</sup> Aristotele pensò che il Socrate platonico fosse in realtà la personalità platonica che prendeva il sopravvento sul maestro di un tempo, quindi distingue un Socrate storico da un Socrate platonico (*Met.* A, 6, 987 b, 1-6), influenzando la critica successiva (Zuccante, 1909, p. 17).

<sup>19</sup> A partire da Democrito il concetto aristocratico di αἰδώς, nel senso di vergogna nei riguardi di una società che osserva e giudica, si è tramutato in "rispetto dell'uomo di fronte a se stesso", il che prepara il terreno a risolvere la *paideia* nel rapporto morale con se stesso prima che con gli altri.

kantiana, e non di meno la vigorosa riproposizione ideale romantica. Nel solco della nostra tradizione di studi, Platone ha rappresentato il filosofo e l'educatore di una civiltà. Nei suoi Dialoghi, infatti, possiamo ravvisare i capisaldi delle scelte etiche che ha privilegiato, esemplificate dal mito, grazie alla cui forza immaginifica (Simeone, 2020b) il lettore o l'ascoltatore avrebbe configurato chiaramente il giusto comportamento dall'ingiusto e quindi il Bene dal Male. La formula dialogica privilegiata da Platone, inoltre, non è solo un omaggio alla modalità operativa socratica, ma anche la risultante delle sue capacità drammaturgiche (Koyrè, 1996, pp. 5-7) dalle quali il maestro stesso lo aveva allontanato e che saranno molto apprezzate nella Roma repubblicana a partire dall'età ciceroniana. L'educando/lettore dei dialoghi non si limitava infatti a "recitare" il testo, ma si sentiva investito dalla parte più importante: dare un senso a quello che c'era scritto. "Nulla è detto con chiarezza" nelle poetiche pagine platoniche, ma "spetta al lettore trovare la soluzione, ricorrendo, se necessario, all'uso di un'altra e più complessa via" (Klein, 1936, pp. 10-20), come lo stesso Platone amava ricordare nella *Repubblica* (Platone, 1990, pp. 322-323): "ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα — ἴσως μὲντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προεσκεμμένων ἀξίως".<sup>20</sup>

L'Accademia platonica, la scuola dal filosofo non presieduta ma fondata, rispecchiava questa libertà e serietà di ricerca, in cui un discente poteva anche essere un maestro nel momento in cui sapeva argomentare e proporre una via alternativa di interpretazione. Schuhl (1954, p. 7) sembra essere d'accordo con tale interpretazione, e nel suo capolavoro sulla filosofia platonica ha scritto: "*Exige du lecteur une collaboration active*". E ricercatore incessante fu Platone per tutta la sua esistenza, una vita che non possiamo separare dalla sua filosofia; politica e educazione arrivano a incontrarsi nelle sue opere maggiori, e in ogni caso per tutto il percorso di studio espresso dai Dialoghi e riassunto in maniera autobiografica nella Lettera VII. In realtà la filosofia platonica è risultata essere un culmine a cui è giunta la storia del pensiero greco, la *paideia*, entrata poi di diritto nella tradizione greca e capace di influenzare altre realtà storiche (Jaeger, 1936, pp. 139-141).

Platone prese su di sé l'eredità socratica relativa a problemi educativi e proseguì il dibattito con le istituzioni, con la materia d'insegnamento, dalla retorica alla poesia, alla matematica e la ginnastica, con le leggi. Se tuttavia Socrate aveva voluto vedere nel "bene" come scienza la norma educativa da seguire per essere cittadino, Platone fece un passo in più, indicando e sperimentando il percorso educativo che avrebbe portato a questo Bene sommo e premettendo la filosofia e la scienza a qualsiasi tentativo di forgiare un uomo migliore.

La datazione dei Dialoghi platonici è stata materia ampiamente discussa, e se in un primo momento si è voluto seguire solo il metodo della materia di trattazione, con gli studi filologici di Campbell si è

<sup>20</sup> "A quella conduce una via più lunga e difficile: però forse il nostro metodo era adeguato fino a questo punto delle nostre discussioni e delle nostre ricerche".

supposta una comune attenzione stilistica nei Dialoghi maturi che quindi sono stati separati dagli altri. Tuttavia, seppur numerosi, gli studi stilometrici non hanno dato i risultati sperati e ancora oggi possiamo dividere i Dialoghi platonici in tre gruppi principali ai quali è facile assegnare almeno i Dialoghi maggiori.

### **Dialoghi socratici**

Il gruppo di Dialoghi definiti socratici può essere riconosciuto per taluni aspetti stilistici come la semplicità dell'ottimo attico di Platone, la brevità, lo scorrimento leggero del dialogo. Così il *Lachete*, l'*Eutifrone* e il *Carmide* possono esser detti Dialoghi giovanili, ad essi si possono associare l'*Apologia* e il *Critone*, che trattano ampiamente la morte di Socrate come si accenna del resto nell'*Eutifrone* – da queste considerazioni a tutti i dialoghi viene data l'indicazione di componimento posteriore alla morte di Socrate, avvenuta nel 399 a.C.

La figura del maestro di Platone è ovviamente centrale e lo svolgimento del dialogo tiene nel debito conto la sua modalità ironica operativa. Il finale è molto spesso aporetico, e nei prologhi l'autore accortamente allude allo svolgimento successivo. Il sistema educativo costruito da Platone (e da Socrate per mediazione dell'allievo), segna un percorso in crescita, che giunge gradualmente alla teorizzazione delle Idee e del Bene e della Legge come punto di arrivo dell'intero sistema.

Il *Carmide*, dialogo giovanile, chiarisce la natura dell'*aretè* sia in senso generale che specifico, inteso come temperanza o saggezza, caratteri del cittadino perfetto, di un Socrate ad esempio, che di ritorno dalla guerra di Potidea si reintegra nella sua comunità in festa, dopo aver percorso la via iniziatica della concentrazione della mente, tramite uno Sciamano tracio; eppure il ritorno è sempre nostalgico perché in esso c'è il senso di un cambiamento avvenuto nell'animo di chi è uscito per un periodo circoscritto di tempo dalla propria città. Quanto ha imparato diventa messaggio o metodo di insegnamento per il suo giovane allievo, Carmide, un greco bello e fiero, dotato di modestia e pudore, ma che si è affidato ad un maestro vanitoso come Crizia. Socrate parte dall'impreziosire il suo messaggio con un "farmaco", che è semplicemente la mediazione (il canto) attraverso cui fa più efficacemente passare il significato educativo. Nel conoscere Carmide, Socrate non si pone come modello perfetto, perché ripercorre i suoi errori onde evitare il *transfert* dell'allievo, che immaginandolo senza "ombra alcuna" si potrebbe identificare in lui; nel procedimento magistralmente descritto da Platone e probabilmente varie volte osservato, si mostra come il modello socratico sia vivo perché reale anche nella sua imperfezione. Socrate non dà risposte chiare all'allievo, parte dalla condizione di non sapere e supera le negazioni negandole (Hosle, 1981, p. 206), in questo modo come ha sostenuto Severino (1984, p. 73): "Con Socrate la verità rinasce su un piano diverso, proprio nell'atto in cui ci si rende conto di non sapere, cioè di non possedere la

verità: essa è ora la verità della critica e del rifiuto di tutto ciò che si va scoprendo privo di verità”. In tal modo Socrate ha spinto il giovane Carmide a riflettere sui limiti del *logos* proprio per l'impossibilità di affermare con certezza un'assoluta verità e a comprendere che solo il duro esercizio può migliorare il giovane allievo.

In altri Dialoghi giovanili Platone indaga le singole virtù, coinvolgendo l'interlocutore nella scoperta dell'oggetto comune che è il Bene, validando l'equazione virtù – sapere, che per lo stesso Socrate è la miglior cura per l'anima.

Il *Carmide*, come gli altri Dialoghi considerati giovanili, manifesta gli aspetti comuni del periodo socratico di Platone, accostabile agli altri cronologicamente per lo stile e la lingua, ma anche per le nozioni storiche in esso presenti come per gli aspetti della filosofia platonica non ancora giunti ad uno stadio di maturità piena. L'equazione virtù – sapere non è prospettata mediante il percorso educativo per giungervi, ma nella sua semplice immediatezza socratica, non ci sono ancora le Idee a modellare le azioni degli uomini, non si sente ancora la forza della Legge a dominarne gli umori. La filosofia si era già candidata a via più adeguata per realizzare l'obiettivo di creare uomini (Cambiano, 1991, pp. 121-122) e di conseguenza, una vera città, avrebbe dovuto occuparsi di filosofia, contrariamente a quanto veniva reputato giusto nell'epoca del dominio della sofistica, allorché la filosofia rimaneva materia per ragazzi e gli adulti dovevano servirsi solo degli strumenti del controllo della parola e della persuasione, propri soltanto alla retorica. Platone stesso fa esprimere nel *Gorgia* a Callicle le perplessità sul dialogo filosofico per gli adulti e non solo per i ragazzi; riflessione comune ad un mondo di uomini che nell'Agorà mostravano le proprie doti politiche affabulatorie e non nelle scuole filosofiche, dove per pochi c'era il riparo dalla “cattiva educazione sofistica”.

Nel *Gorgia* per la prima volta si profila un pensiero proprio di Platone e originale rispetto al maestro. Tale opera rimane al limite tra le opere giovanili e della maturità. Tradotto in italiano dal Bembo, nel 1601, in esso viene analizzato il problema della retorica, dei suoi fini e del giusto linguaggio. Gorgia era appunto un oratore, greco siciliano, che aveva elaborato una sua teoria del discorso, talmente di successo da insegnarla ad Atene a ricchi rampolli dell'aristocrazia contemporanea a Socrate, i quali in cambio di promesse di raggianti avvenire, si dimostravano propensi a pagare per imparare a difendere i propri interessi, nel mondo del commercio imperante e della politica come carriera individuale. Nel metodo di Gorgia, nella sua “perfetta” oratoria, traspariva la tecnica per fare propria la *metis* ionica, l'astuzia individuale, con la quale uscire da situazioni difficili e farsi largo in un mondo cambiato, enfiato di valori capovolti. Platone lo sa bene, lo sa il suo personaggio parlante, Socrate, ma non vuole arrendersi e rassegnarsi a fare di questa modalità di pensiero il *modus vivendi* della *polis*. *Mètis* non è *aretè*, Odisseo è un eroe, ma non può divenire il modello esemplare su cui fondare una civiltà della *polis* ed un'etica valoriale (Pancera, 2006, pp. 78-79); ancora una volta la

morale viene richiamata a fondamento del comportamento e dell'azione. Su questi temi Socrate dibatte in pubblico: cosa è *aretè*, cosa è l'intelligenza? Ed essa è sinonimo di astuzia? Così facendo contrasta l'opinione di Gorgia ed evidenzia che il vero sapere è basato sull'esperienza e la sua disamina critica, che si vuole comunicare agli altri per divenire *praxis*, la quale si forgia del riferimento valoriale universale.

I discorsi di Gorgia pur nella loro perfezione cosa comunicano? È questo il tema centrale del Dialogo, che poi inevitabilmente scivola nella fase finale sul tema della Giustizia, abbracciato il quale, Gorgia si contraddice e Socrate rafforza la sua tesi, soprattutto in relazione alla fiacchezza argomentativa di un Polo, allievo del vecchio Gorgia.

La vera potenza in cui crede Socrate è l'aiutare se stesso a non commettere ingiustizia:

Purché, Calicle, egli abbia quella sola cosa che anche tu più volte mi hai concesso: che cioè egli abbia aiutato se stesso col non aver né detto nulla né fatto nulla di ingiusto né verso gli uomini né verso gli Dei. È questo infatti il valido soccorso che più volte abbiamo convenuto che si possa dare a se medesimi. Se dunque qualcuno, confutandomi, mi dimostrasse che io non sono capace di recare a me stesso né ad altri questo aiuto, allora proverei vergogna, sia che mi confutasse di fronte a molti, sia di fronte a pochi, sia solo a solo [...]. Ma se dovessi morire per mancanza di oratoria lusingatrice, sono certo che mi vedresti sopportare con serenità la morte. Infatti nessuno teme il morire per se stesso, a meno che non sia un uomo del tutto insensato e vile, ma è da temere il commettere ingiustizia. Infatti l'estremo di tutti i mali è l'andare all'Ade con l'anima carica di molte ingiustizie (Platone, 1998, pp. 292-295).

Socrate vince Calicle con la sua dialettica, tuttavia Platone volontariamente non mostra un avversario ammutolito dalla forza delle idee socratiche, perché per quanto ne sia vinto non ne è totalmente convinto. I discorsi possono muoversi su piani razionali, ma non è la sola logica che ci spinge a scegliere da che parte stare, c'è qualcosa di più intimo, di innato. Platone non ne parla oltre, lo spiegherà con esempi mitici, come tramite il mito di Er, nel libro X della *Repubblica*, tematizzando quel sinolo di casualità e indole che è il carattere dell'uomo.

Platone, tramite Socrate, intende ammonire i cittadini ateniesi, ricordando loro che una educazione neutra può arrecare solo lutti e che la vera *paideia* consiste nel permettere all'allievo di scindere il bene dal male non solo per mezzo della riflessione critica, ma alla luce del rispetto di valori universalmente riconosciuti e sostenuti da una civiltà. La libertà del prendersi cura di sé e della sua formazione qui fa ancora un passo in avanti verso la libertà di ricerca e riflessione non scissa da una consolidata base valoriale.

Nell'epilogo dopo la narrazione del mito chiarificatore Socrate può finalmente concludere il suo Dialogo ripetendo:

Serviamoci dunque del ragionamento, che ora ci si è rivelato come vero, quale guida: esso ci dimostra che questo è il più eccellente modo di vivere: esercitare la giustizia e ogni altra virtù e così vivere e morire. Seguiamo dunque questo tipo di vita ed esortiamo anche gli altri a seguirla e non già quello in cui hai fiducia tu e al quale mi inviti: perché, Callicle, esso non ha alcun valore (Platone, 1998, p. 309).

L'esperienza di morte del maestro Socrate convinse Platone che l'unico rimedio per la politica iniqua democratica o tirannica sarebbe stato l'assicurare ai governanti un'anima aurea, propria dei sapienti e quindi fare della filosofia la base del percorso educativo della classe dirigente. E il Platone maturo è tutto improntato a uno sviluppo polito-filosofico del sistema educativo, che tentò di mettere in pratica in Italia meridionale, fallendo, proprio per l'incontro con quei caratteri umani, che secoli dopo Machiavelli riconoscerà essere la vera costante dell'animo dell'uomo politico.

Seguendo la metodologia medica, Platone cercò l'uno nel molteplice e chiamò forma (in greco *eidos*, idea) quest'uno – così un medico del tempo prendendo in esame un certo numero di casi individuali differenti, ma fondamentalmente dello stesso carattere, li riportava e li riuniva tutti in un'unica forma morbosa o *eidos* della malattia. Il dialettico formatosi nella scuola platonica, l'Accademia, non faceva altro che investigare un problema etico, riconducendo i predicati ad un medesimo soggetto.

Diogene Laerzio (1998, pp. 124-125) narra in relazione all'Accademia e al ritorno di Platone da Siracusa: “ἐπανελθὼν δὲ εἰς Ἀθήνας διέτριβεν ἐν Ἀκαδημείᾳ. τὸ δ' ἐστὶ γυμνάσιον προάστειον ἀλσῶδες ἀπὸ τινος ἥρωος ὀνομασθὲν Ἐκαδήμου, καθὰ καὶ Εὐπόλις ἐν Ἀστρατεύτοις φησὶν ἐν εὐσκόις δρόμοισιν Ἐκαδήμου θεοῦ”.<sup>21</sup>

E continua specificando che in realtà fu questo un passaggio lungo della sua vita, perché poi si stabilizzò nel giardino, che sorgeva nei pressi di Colono, non lontano comunque dall'Accademia<sup>22</sup> stessa, riferendosi probabilmente ad un ritiro in seguito all'insegnamento. All'interno della vasta area che era l'Accademia, Platone aveva installato quindi la scuola e una sua abitazione privata, ma anche un tempio consacrato alle Muse e una statua dell'eroe Academo (Berti, 2012, pp. 10-12), poi di Apollo e Atena; in quel giardino sotto gli ombrosi platani, alla morte del filosofo, trovò riposo anche il suo corpo.

Nell'Accademia platonica gli studenti apprendevano il metodo logico-concettuale della classificazione per divisione – poi elemento fondante del procedimento aristotelico – utilizzato per la ricerca sulla natura e nell'ambito della matematica. A proposito della importanza della disciplina nella scuola platonica, racconta Filodemo:

<sup>21</sup> “Ritornò allora ad Atene e si tratteneva nell'Accademia. È un ginnasio suburbano, ricco di alberi così chiamato dall'eroe Ecademo, come pur dice Eupoli nei *Renitenti alla leva*: Negli ombrosi viali del Dio Ecademo”.

<sup>22</sup> Con il nome Accademia si indicava dai tempi di Solone un'area pubblica, delimitata da un muro perimetrale, includente antichi luoghi di culto e un ginnasio, situata nell'area nord-ovest rispetto al centro della città, non lontano dal villaggio di Colono, luogo natio di Sofocle. La strada che portava all'Accademia era una via processionale percorsa dai giovani e adulti, per assistere a gare o processioni ed essa nasceva dall'agorà, il centro della vita cittadina.

Si era però riconosciuto anche un grande progresso nelle scienze matematiche di quel tempo, svolgendo Platone funzioni di architetto e ponendo problemi che i matematici ricercavano con zelo. Pertanto in questo modo la teoria generale delle misure raggiunse un culmine allora per la prima volta e i problemi circa le definizioni, poiché Eudosso rinnovò il metodo antiquato di Ippocrate (di Chio). Anche la geometria fece un notevole progresso; furono infatti creati sia il metodo dell'analisi sia quello dei diorismi<sup>23</sup> e, in generale, molto (fecero progredire) la geometria; neppure l'ottica e la meccanica (rimasero trascurate).

Risulta piuttosto chiaro quando poi trovò applicazione ne *La Repubblica*, l'opera *omnia* della formazione del perfetto reggitore di Stato, ovvero che alla base della dialettica deve esserci la matematica, intesa non solo come pura, e quindi comprendente l'aritmetica e la geometria, ma anche come applicata nel senso di ottica e meccanica. Il percorso prevedeva la durata di dieci anni, in seguito al quale si poteva passare allo studio delle dialettica, che era filosofia pura. Fonti tarde, talvolta confermate da Proclo, ricordano gli immensi progressi che la matematica grazie all'impegno di Platone compì in quegli anni e la meccanica e confermano l'ammirazione che questa disciplina acquisì in chi si dedicava alla filosofia. Se la matematica era la base e insegnava il metodo si doveva poi compiere il passo superiore, in un processo educativo inteso come consapevolezza crescente verso la filosofia e poi verso il governo della città.

I Dialoghi della maturità nei quali l'insegnabilità e le modalità di apprendimento sono più dibattuti ed evidenti rimangono il *Fedone* e il *Parmenide*. Nel *Fedone* Platone distingue tramite il discorso socratico la teoria della uguaglianza tra gli oggetti e quella tra un oggetto e ciò che non lo è del tutto, che chiama "uguale stesso"; con essa spiega la reminiscenza e immortalità dell'anima. Solo grazie alla matematica noi "conosciamo certamente" questo sapere di cui parla Platone, che non è perfetta come scienza, ma sufficientemente forte, per cui quando sappiamo che  $2 + 2 = 4$  possediamo già uno strumento logico di appropriazione delle verità del cosmo. L'esistenza degli uguali sensibili e il nostro conoscerli associandoli a ciò che esiste ma non è del tutto simile ad essi dimostra che esistono Idee pure, innate in noi, che ci permettono di conoscere il mondo sensibile. Nel *Fedone* (Platone, 2000, 75 c-d) Platone si sente di osare di più e non si sofferma alla matematica come esempio, ma Socrate incalza dicendo:

Se dunque è vero che noi, acquistato codesto sapere prima di nascere, lo portammo con noi nascendo, vorrà dire che prima di nascere e subito nati sapevamo già non solo l'uguale, e quindi il maggiore e il minore, ma anche tutte le altre realtà di questo tipo; perché non tanto dell'uguale ora stiamo ragionando, quanto anche del bello stesso (*auto to kalon*) e del buono stesso (*auto to agathon*) e del giusto e del santo, e insomma come

---

<sup>23</sup> Metodo che permette di capire quando un problema è risolvibile e quando non lo è.

dicevo, di tutto ciò a cui, nel nostro disputare, sia interrogando sia rispondendo, poniamo questo sigillo, ciò che è esso stesso.

Ecco il punto sensibile dell'insegnabilità, essa non ci permette di "ricordare" e quindi conoscere solo i concetti, ma le Idee, che usando un linguaggio economicistico chiameremo "valori".

Il tema dell'insegnabilità domina un ultimo Dialogo di cui tratteremo in questa analisi che non può risultare esaustiva; si tratta del *Protagora*. Sin dalla sua apertura la lenta passeggiata di Socrate che rientra dall'incontro con Protagora, il più grande pensatore tra i Sofisti, manifesta una riflessione che troverà sfogo nel racconto fatto a un amico, il quale lo ferma e con cui inizia a dialogare. Non è tuttavia un dialogo incalzante, perché inaspettatamente Socrate rivela un secondo prologo con ambientazione notturna, simbologia manifesta dello stato di ignoranza che attende la luce. La storia parla di Ippocrate, un giovane fiero e frettoloso, che vorrebbe a tutti i costi essere allievo dell'illustre Protagora, ma Socrate, con la consueta pacatezza, pone a lui la domanda "di svolta" nell'assunzione della decisione ovvero: perché vuoi essere allievo di Protagora? La risposta inaugura la luce del giorno che vince le tenebre e permette al filosofo di Atene di notare il rossore sul volto del ragazzo, la cui *aidòs* lo indurrà a un chiaro risveglio spirituale: il giovane ora sa che scelte così importanti devono essere prese con pazienza e, soprattutto, con raziocinio. In tal modo Socrate prepara dunque l'allievo a ricevere la lezione e gli dimostra l'importanza di ragionare autonomamente di non farsi condizionare dal parere altrui, capaci poi di gestire la sua vita. Procedo quindi Socrate con il rappresentare la celebre metafora del "nutrimento" (Platone, 2019, 313a-314b), per indicare le implicazioni della sua scelta. Paragonando l'educazione al nutrimento, Socrate spiega che la *paideia* non è nutrimento materiale da inserire in un sacco e portare a casa, piuttosto è da considerare nutrimento dell'anima che una volta incamerato, se tossico, rende l'anima un ambiente malsano. Prima di ingerire cibo "educativo" bisogna avere la consapevolezza di affidarsi a chi sa nutrirci secondo quelle che sono le nostre inclinazioni e il nostro stesso fine.

Nella parte successiva del Dialogo, cambiando l'ambientazione Socrate si sofferma sul metodo di insegnamento, preferendo quello che tra i descritti più si avvicina a quanto verrà adottato da Platone nella sua Accademia. Socrate scorge da una parte il modello peripatetico di Protagora, affascinatore di giovani come un Orfeo o un "maestro del coro", dall'altra quello "cattedratico" di Ippia di Elide, totalmente statico e indirizzato all'acquisizione di un sapere enciclopedico. In entrambi i modelli il rapporto tra allievi e docente è impari e la partecipazione degli studenti è passiva e ricettiva, senza assunzione alcuna di responsabilità. In un terzo modello, quello di Prodicco, per quanto questo rapporto si modifichi e si arrivi a costituire un vero "gruppo di studio", rimane il limite di un sapere chiuso nella esperienza degli aderenti, nel codice linguistico che impostano e inaccessibile per questo ad ogni esterno. A tutti codesti modelli si oppone la figura amichevole e rigorosa di Socrate, che con

la partecipazione attiva dello studente, induce alla ricerca e alla cura di sé, alla responsabilità della scelta e dell'autoformazione. È il fine educativo, che distanzia le vedute dei protagonisti del Dialogo: la *paideia* socratica e quindi platonica mira a rendere migliore l'allievo, non a formarlo tecnicamente. Seppur nobile è il fine di Protagora di tendere alla formazione di una classe politica che guidi la città, esso si scontra alla prova dei fatti, insegnando che la virtù non è insegnabile (Platone, 2019, 320b). Una consolidata esperienza aristocratica lo ha sperimentato e vedere i figli di padri eccellenti non essere all'altezza dei genitori su di un piano etico dimostra che la virtù non può essere immediatamente trasmessa ai figli. Con una serie di magistrali domande retoriche Socrate arriva alla fine del lungo percorso, a tratti estenuante, a rendere partecipi gli ascoltatori di come il problema del sapere debba essere connesso al problema della morale, e a tali questioni unica esaustiva risposta può dare la forza di una personalità in grado di trasmettere *paideia*, di un educatore che è uomo politico, come ha attestato nel *Gorgia*.

L'Accademia platonica era un'area sacra, un regno d'amicizia, di sapere e morale, un percorso lungo e difficoltoso, umano oltre che concettuale, che accompagnava alla meta della formazione politica o per essere più precisi della formazione di una coscienza politica. Non pochi furono gli studenti dell'Accademia che s'impegnarono nel governo della *polis*, o che comunque si adoprarono per il suo bene, a partire dal fondatore, che scosso dalle delusioni politiche della sua giovinezza ha pensato che si dovessero formare prima gli uomini e poi affidare loro la guida dello Stato. Il 'farmaco' di Platone onde evitare che i reggitori di Stato si trasformino in lupi famelici contro il loro gregge è l'educazione dell'anima, prima che il problema costituzionale a cui non si dedica. Lo Stato è quadro e sfondo dell'educazione e i Reggitori a cui mira Platone vivono nel pubblico, astenendosi dall'ostentazione di un privato cui devono rinunciare per l'idea di Bene da perseguire. *La Repubblica* rimane il manuale educativo che accompagna l'uomo greco dalla sua nascita, anzi dall'essere concepito al divenire cittadino, secondo una distribuzione geometrica, in cui l'indole vince sulla nascita, in cui il caso si incontra con la volontà di scelta.<sup>24</sup>

Persino le donne, in una società misogina e maschile, possono essere annoverate tra le protagoniste del discorso educativo, come saranno integrate nell'Accademia, proprio perché l'anima non ha sesso come il corpo, piuttosto si identifica per la virtù che incarna.

---

<sup>24</sup> Nel mito di Er vi è la sintesi del pensiero platonico riguardante il legame anima/corpo, necessità/volontà (Simeone, 2020a, pp. 78-782).

**Bibliografia**

- Aristotele. (2000a). *Etica Nicomachea* (C. Mazzarelli, trad.). Bompiani.
- Aristotele. (2000b). *Metafisica* (G. Reale, trad.). Bompiani.
- Berti, E. (2012). *Sunphilosophein*. Laterza.
- Cambiano, G. (1991). Diventare uomo. In J.P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco* (pp. 87-120). Laterza.
- Canfora, L. (1996). La trasmissione del sapere. In S. Settis (a cura di), *I Greci storia, cultura, arte, società* (vol. 1) (pp. 637-663). Einaudi.
- Cocco, V. (2011). La condizione umana tra tragico e libertà. Una rilettura pedagogica della Nascita della tragedia di F. Nietzsche. *Studi sulla formazione/Open Journal of Education*, 14 (1), DOI: [https://doi.org/10.13128/Studi\\_Formaz-10797](https://doi.org/10.13128/Studi_Formaz-10797)
- Diogene Laerzio. (1998). *Vite dei Filosofi I* (M. Gigante, a cura di). Laterza.
- Dover, K.J. (1985). *L'omosessualità nella Grecia antica* (M. Menghi, trad.). Einaudi
- Eschilo. (1996). *Le supplici*. (G. Paduano, trad.). ETS.
- Esiodo. (2018). *Le opere e i giorni* (G. Arrighetti, trad.). Mondadori.
- Fénelon, F. (2013). *Suite du quatrième livre de "l'Odyssée" d'Homère, ou Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*. Hachette Livre BNF.
- Gastaldi, S. (2008). *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*. Laterza
- Heidegger, M. (1975). *La dottrina di Platone sulla verità* (G. Vattimo, trad.). SEI.
- Hosle, V. (1981). *Verità e storia*. Guerini.
- Jaeger, W. (1936). *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (L. Emery, trad.). La Nuova Italia.
- Koyrè, A. (1996). *Introduzione a Platone* (L. Sichirullo, a cura di). Editori Riuniti.
- Marrou, H.I. (1978). *Storia dell'educazione nell'antichità*. Studium.
- Nietzsche, F. (2009). *La nascita della tragedia* (V. Vivarelli, trad.). Einaudi.
- Omero. (1950). *Iliade* (R. Calzecchi Onesti, trad.). Einaudi.
- Pancera, C. (2006). *La paideia greca*. Unicopli.
- Platone. (1979). *Il Simposio* (G. Colli, trad.). Adelphi.
- Platone. (1998). *Gorgia* (G. Reale, trad.). Rusconi.
- Platone. (2000). *Fedone* (G. Reale, trad.). Bompiani.
- Platone. (2019), *Protagora*, (F. Adorno, trad.). Laterza.
- Plutarco. (1998). *Vita di Licurgo*. Unione Tipografico Editrice Torinese.
- Plutarco. (2003). *Vita di Teseo e Romolo* (M. Bettalli & G. Vanotti, trad.). Rizzoli.
- Schuhl, P.M. (1954). *L'oeuvre De Platon*. Hachette.
- Severino, E. (1984). *La filosofia antica*. Rizzoli.

Simeone, M. (2020a). Daimon, Genius, Genius Loci. Legame indissolubile nella tradizione classica fra anima/corpo, terra e sacro. In S. Bolognini (a cura di), *Prospettiva ponte e Genius Loci. Materiali per una ricerca* (pp. 777-798). Mimesis.

Simeone, M. (2020b). *Paideia*: la potenza del mito come formazione e prevenzione del bullismo. *Education & Learning Styles*, 1, 37-49.

Tucidide. (1996). *La guerra del Peloponneso* (M. Cagnetta, trad.). Einaudi.

Vidal-Naquet, P. (2003). *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico* (F. Sircana, trad.). Feltrinelli.

Zuccante, G. (1909). *Socrate. Fonti, ambiente, vita, dottrina*. Fratelli Bocca.