

Esiodo e la proposta platonica di rinuncia alla ricchezza

Claudia Lo Casto

Università degli Studi di Salerno, Italia

Abstract The paper aims to examine some aspects of the reception of the Hesiodic myth in Platonic thought, in order to demonstrate, through an attentive analysis of some passages from the *Republic*, the *Politic* and the *Laws*, how Plato uses and reshaped the Hesiodic myth for pedagogical and political purposes. Within this context, Plato's precise intention appears to be the creation of a truly sociological theory based on the deny of material goods and wealth, which is proved to be the basis for the preservation of the social stability in the καλλίπολις.

Keywords Plato. Hesiod. Myth. Paideia. Wealth.

Sommario 1 Il mito di Esiodo in Platone. – 1.1 Il mito di Esiodo nella Repubblica: le età degli uomini. – 1.2 Il mito di Esiodo nella Repubblica: l'abolizione della ricchezza. – 2 Il mito di Esiodo nel Politico. – 3 Il mito nelle Leggi.



Peer review

Submitted 2025-01-31
Accepted 2025-02-13
Published 2025-06-19

Open access

© 2025 Lo Casto | © 4.0



Citation Lo Casto, C. (2025). "Esiodo e la proposta platonica di rinuncia alla ricchezza". *Lexis*, 43 (n.s.), 1, 33-48.

1 Il mito di Esiodo in Platone

La presenza del mito, e in particolare di quello esiodeo, risulta essere centrale e pervasiva all'interno dei dialoghi di Platone; tuttavia non è semplice ricostruire i caratteri e le modalità di questa presenza, per due ordini di ragioni: in primo luogo perché Platone muove un attacco alla mitologia¹ e ai suoi maggiori rappresentanti, Omero ed Esiodo, fino a bandire dalla città ideale i poeti e coloro che ne trasmettono i racconti; in secondo luogo, perché, nonostante ciò, sembra servirsi dei miti, attribuendo loro una funzione fondamentale all'interno del suo pensiero.²

Questo contributo si propone, a partire dall'analisi di taluni passi della *Repubblica*, del *Politico* e delle *Leggi*, di esaminare alcuni aspetti della ricezione del mito esiodeo nel pensiero platonico,³ la sua funzione e, in particolare, le finalità che spingerebbero il filosofo ad attingere alla poesia epica. Più precisamente, si cercherà di dimostrare come Platone utilizzi il mito esiodeo con finalità pedagogiche e politiche, reinterpretandolo con il preciso intento di costruire una teoria sociologica di rinuncia ai beni materiali. Quest'ultimo aspetto rappresenterà il *focus* principale del contributo, dal momento che per mantenere la stabilità sociale nella città ideale è necessario ridurre al minimo gli effetti negativi prodotti dal possesso delle ricchezze materiali. Pertanto, ci si proporrà di:

- a. definire gli aspetti negativi della ricchezza;
- b. analizzare il linguaggio che Platone utilizza quando fa riferimento alle risorse materiali;
- c. individuare la strategia argomentativa utilizzata da Platone per persuadere gli uomini a rinunciare ai beni materiali nello Stato ideale.

1.1 Il mito di Esiodo nella *Repubblica*: le età degli uomini.

Per verificare questa ipotesi interpretativa, è necessario innanzitutto partire dall'analisi dei passi centrali della *Repubblica*, in cui Platone si avvale del mito esiodeo per costruire un modello sociologico.

In gran parte di Pl. R. 2 il mito è definito portatore di discorsi falsi e di conseguenza è ritenuto pericoloso per l'educazione dei cittadini; l'attacco è rivolto ai principali rappresentanti della poesia arcaica, Omero ed Esiodo, che vengono definiti «autori di falsi racconti

¹ Cf. Murray 1999, 252-4; Brisson 2004, 15-28; Ferrari 2006, 38-9; Ferrari 2014, 39-52.

² Sulla centralità del mito nel pensiero platonico cf., tra gli altri, Latona 2004, 181-210.

³ Sulla ricezione di Esiodo, cf. il volume a cura di Boys-Stones, Haubold (2010) che ricostruisce la presenza e l'influenza del pensiero esiodeo nel *corpus* platonico; sulla funzione del mito in Platone, cf. Casella 2021.

che narrano e ancora narrano gli uomini». ⁴ Secondo Platone, i poeti avrebbero la grande colpa di trasmettere mediante le narrazioni rappresentazioni false e pericolose delle divinità, alle quali sarebbero assegnati gli stessi vizi degli uomini peggiori. ⁵ A dimostrazione di ciò, Platone riporta il celebre mito della teogonia esiodea ⁶ e, in particolare, rappresenta Urano e Crono come divinità capaci di compiere atroci delitti e di provare invidia e desiderio di vendetta. Questi racconti della mitologia tradizionale devono essere necessariamente esclusi dalla παιδεία, non potendo fungere in alcun modo da paradigmi comportamentali nella città ideale per un pubblico di giovani.

La strategia platonica consiste nella costruzione di una sorta di ‘nuova mitologia’ che attinge ai vecchi racconti, trasformandoli, però, secondo alcuni parametri generali cui essi dovranno conformarsi. ⁷ Il filosofo afferma, infatti, che bisogna fare in modo che i racconti ascoltati siano i migliori possibili, al fine di indirizzare gli uomini alla virtù. ⁸ Da ciò sembra emergere la volontà di Platone di non rinunciare alla straordinaria capacità persuasiva e affabulatoria del mito, in grado di creare, attraverso un insieme di racconti tradizionali, un nucleo comune e condiviso dagli abitanti della πόλις. In effetti, il mito è condannato per via del suo contenuto, ma non per la forma, grazie alla quale, invece, può diventare un valido mezzo per la diffusione di teorie socio-politiche.

In questo senso, potrà esistere un *corpus* mitologico legittimato a circolare nella città, utile al processo di aggregazione degli individui all’interno del *corpus* sociale. Tuttavia, perché un racconto venga sussunto all’interno della παιδεία cittadina, dovrà essere prima di tutto sottoposto al controllo dei governanti che dovranno indicare i τύποι, ⁹ le ‘tracce’, alle quali i miti devono uniformarsi per essere moralmente accettabili. Vengono così individuati i parametri necessari per una rappresentazione corretta delle divinità: ¹⁰

⁴ Cf. Pl. R. 2.377d-8d.

⁵ Cf. Pl. R. 2.377d-8d.

⁶ Cf. Hes. Th. 154-81.

⁷ Sull’appropriazione del passato da parte di Platone attraverso l’attuazione di una strategia con finalità politiche, in particolare in relazione alla poesia epica, cf. Lo Casto 2024, 18-33.

⁸ Cf. Pl. R. 2.378d-e. a.a.aep.sconoe op. cit., pp. 452-3. ificati. Ne sere un elemento ricorrente nei dialoghi platonici, in diversi punti

⁹ Cf. Pl. R. 2.379a.5-7. Per una ricostruzione più dettagliata del significato e dei caratteri dei τύποι, cf. Männlein-Robert: 2010, 112-38. Così la studiosa precisa: «Bei den τύποι περί θεολογίας [...] handelt es sich um Vorschriften, Vorgaben oder Regeln im weiteren Sinne, welche Sokrates zufolge für die mythischen Erzählungen der Dichter im Idealstaat gelten sollen. ‘Typos’ meint hier letztlich einen ‘Formumriss’, beschreibt also Grundzüge und Rahmenbedingung oder Matrix» (2010, 116).

¹⁰ Cf. Pl. R. 2.379a-81b.

1. La divinità deve essere rappresentata nella sua natura autentica, e cioè buona, perché dispensatrice del bene e priva di invidia;¹¹
2. gli dèi non sono incantatori (γόητες) e, in quanto perfetti, sono immutabili;
3. né gli uomini di rango elevato, né tanto meno gli dèi e gli eroi devono lamentarsi, o essere dominati dalle passioni;
4. né gli uomini né gli dèi devono essere avidi di beni materiali, perché incorruttibili.¹²

Platone sembra qui introdurre un concetto di teologia che si pone nettamente in contrasto con la mitologia tradizionale,¹³ perché propone, attraverso i τύποι, una descrizione ideale delle divinità, la quale assume caratteri molto più filosofici. Si tratta di una vera e propria teologia pedagogica,¹⁴ propedeutica per i giovani che intendono avvicinarsi alla filosofia, tanto che i τύποι alla fine del secondo libro divengono delle vere e proprie leggi.¹⁵

A dimostrazione di quanto detto, in Pl. R. 2.382c Socrate stesso distingue lo ψεύδεσθαι ἢ ἔργῳ, il mero inganno ‘con i fatti’ (cioè quello che di fatto si è realizzato, ma che non è attribuibile né agli dèi né agli uomini), da quello λόγῳ, ‘con le parole’ (cioè prodotto intenzionalmente mediante il linguaggio): un εἰδωλόν (382c), un ‘immagine’, un inganno necessario, perché funzionale al raggiungimento dell’obiettivo.¹⁶

Una volta introdotto l’inganno che si può produrre con le parole (λόγῳ), in Pl. R. 3.414b-c, 415a, Platone presenta, servendosi del mito esiodeo relativo alla successione metallica,¹⁷ un esempio di ‘inganno necessario’ (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων) che, modificato e controllato dal sapere, può costituire un modello di mito positivo, veicolo di verità,¹⁸ con finalità pedagogiche e politiche. Si tratta del mito della ‘nobile menzogna’,¹⁹ un racconto dedicato alle origini degli uomini, che narra la comune discendenza dalla madre terra e

¹¹ Cf. Pl. Ti. 29e: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.

¹² Cf. Ferrari 2006, 49-50; Reinhardt 2015.

¹³ Cf. Bordt 2006, 43-54.

¹⁴ Cf. Männlein Robert 2010, 137-8.

¹⁵ Cf. Pl. R. 2.383c.6: Παντάπασιν, ἔφη, ἔγωγε τοὺς τύπους τούτους συγχωρῶ, καὶ ὡς νόμοις ἂν χρῶμην.

¹⁶ Sulla distinzione tra mito vero e mito falso in Platone, cf. Brisson 1996 (ed. tedesca Brisson, Jamme 1996, 33).

¹⁷ Per una ricostruzione del mito esiodeo, cf. Crubellier 1996, 431-63; Calame 2004, 67-102; Hunter 2014. Cf. Noorden 2015.

¹⁸ Cf. Pl. R. 3.414b-c, 415a, X.595a-608b.

¹⁹ Sul mito della ‘nobile menzogna’, cf. Hahm 1969, 211-27; Ghibellini 2004, 301-32.

l'esistenza di diverse tipologie di uomini, sulla base della composizione delle anime (d'oro per i governanti, d'argento per i guerrieri, e di bronzo e ferro per i produttori). Platone, nella ricezione del mito esiodico, riprende alcuni elementi tradizionali: la terra, madre di tutti gli uomini; la favola degli uomini nati dalla terra, resa fertile dai denti di drago seminati da Cadmo; le differenti razze di Esiodo e il collegamento tra i tipi di uomini e i metalli.²⁰

Tuttavia, al mito sono apportate delle modifiche sostanziali,²¹ così ricapitolabili:

1. Nel mito esiodico le età si succedono nel tempo; in Platone, invece, coesistono.
2. In Esiodo, l'età dell'oro²² vagheggia una vita spontanea, priva di fatiche; gli uomini possono disporre di risorse materiali e ricchezze. In Platone mancano del tutto, invece, entrambe queste caratteristiche.
3. Nell'età argentea²³ di Esiodo gli uomini sono di età inferiore a quella aurea e rimangono fanciulli per cento anni e poi invecchiano improvvisamente; in lotta tra loro, non sono per niente simili agli ἐπίκουροι platonici,²⁴ i custodi armati che vivono in comunità.
4. In Esiodo l'età di bronzo-rame,²⁵ collegata alle armi, non contiene in sé anche il ferro,²⁶ che troviamo al termine della scala dei γένη, separato – rispetto alla successione oro-argento-bronzo – dall'età intermedia degli eroi semidei.²⁷ Per Platone, invece, ferro e bronzo-rame²⁸ sono metalli legati al lavoro (ἐργον), poiché essi si ritrovano mescolati nelle anime²⁹ di contadini e di artigiani. I guerrieri sono di argento e non di bronzo.
5. Le età esiodiche sono cinque: di esse la quarta è composta di semidei. Le stirpi platoniche sono tre.
6. Delle cinque razze esiodiche (nell'ordine: oro, argento, bronzo-rame, eroi, ferro) Platone mette da parte la quarta (quella

²⁰ Cf. Hes. *Op.* 106-201.

²¹ Cf. Calabi 1998b, 451.

²² χρυσόν, Pl. *R.* 3.415a; χρύσεον, Hes. *Op.* 109. In riferimento all'età dell'oro esiodica, cf. anche Pl. *Plt.* 269b-72b.

²³ ἄργυρον, Pl. *R.* 3.415a; ἀργύρεον, Hes. *Op.* 128.

²⁴ Cf. Pl. *R.* 3.415a.

²⁵ χαλκεῖον, Hes. *Op.* 144.

²⁶ σιδήρεον, Hes. *Op.* 176.

²⁷ ἀνδρῶν ἡρώων [...], οἱ καλέονται ἡμίθεοι, Hes. *Op.* 159-60.

²⁸ σίδηρον δὲ καὶ χαλκόν, Pl. *R.* 3.415a.

²⁹ ἐν ταῖς ψυχαῖς παραμείκεται, Pl. *R.* 3.415b.

degli eroi) e, constando la καλλίπολις di tre classi,³⁰ unisce sotto un'unica razza la terza (bronzo-rame) e la quinta (ferro), le quali vanno a formare le due categorie di cittadini della casta inferiore: gli artigiani e gli agricoltori.

7. Gli uomini d'oro e d'argento esiodei sono dei giganti di metallo; per Platone, invece, l'oro e l'argento riguardano l'anima, e sono assolutamente in contrasto con l'oro e l'argento materiali. D'oro e d'argento è formato un piccolo numero di uomini d'élite, tra i quali il legislatore sceglierà gli ἄρχοντες e gli ἐπίκουροι.

La πόλις, nella *Repubblica*, è composta da una rigida gerarchia tripartita, divisa in governanti (ἄρχοντες), custodi (ἐπίκουροι), i quali insieme costituiscono la categoria dei φύλακες,³¹ e il ceto produttivo e commerciale («contadini e altri artigiani», γεωργοί e ἄλλοι δημιουργοί).³² A ciascuna categoria è assegnato un tipo di metallo (oro, argento, bronzo e rame); non è un caso che Platone nella sua classificazione delle classi sociali tralasci di inserire la quarta razza esiodea, ossia quella degli eroi, o semidei. Probabilmente da Platone questa categoria viene assorbita nella prima classe, quella dei governanti-filosofi che, avendo l'anima fatta di oro, sono appunto più simili agli dèi. Come ha sottolineato Calabi,³³ i metalli sono un elemento ricorrente nei dialoghi platonici e sembrano assumere diversi significati. In questo caso, vengono utilizzati in senso metaforico, per indicare il grado di ricchezza dell'anima di ciascun ordinamento. Il mito dei metalli pare dunque avere una duplice funzione:

- a. rafforzare il legame degli uomini con la terra che li ha generati (e, di conseguenza, tra di essi) basato sul sentimento di fratellanza e di una comune discendenza;
- b. far accettare agli uomini l'organizzazione statale e il governo della stirpe d'oro. La 'nobile menzogna' sembra, dunque, essere incentrata sul binomio valoriale politico della fraternità tra concittadini, figli di un'unica madre, e sull'accettazione di una rigida gerarchia naturale composta di oro (governanti), argento (guerrieri), ferro e bronzo-rame (contadini e artigiani).

Lo stato nasce, quindi, dal bisogno degli uomini di aggregarsi con altri uomini e dividere con loro i differenti compiti. La giustizia stessa è garantita soltanto dal rispetto delle specifiche funzioni assegnate ai singoli individui e dunque delle differenze innate tra i cittadini: di tutto questo il mito dei metalli è espressione simbolica.

³⁰ ἄρχοντες, ἐπίκουροι, γεωργοί e δημιουργοί, Pl. R. 3.415a.

³¹ Cf. Pl. R. 2.376a

³² Cf. Pl. R. 3.415a.

³³ Calabi 1998b, 452-3.

1.2 Il mito di Esiodo nella Repubblica: l'abolizione della ricchezza

Platone, tuttavia, approfondisce ulteriormente il significato di giustizia e, soprattutto, le condizioni necessarie affinché lo stato possa definirsi 'giusto'. In Pl. R. 3.416d-7a, introduce con forte enfasi la necessità dell'abolizione di ogni forma di ricchezza per i gruppi di potere:

In primo luogo nessuno possieda nessun patrimonio privato (οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν) salvo lo stretto indispensabile; poi nessuno disponga di una abitazione o di un deposito che non siano accessibili a chiunque voglia entrarvi. Quanto alle provviste, nella misura in cui ne hanno bisogno uomini che sono atleti della guerra moderati e coraggiosi, ne riceveranno dagli altri cittadini – come compenso convenuto per la loro funzione di difesa – in una quantità che basti loro per un anno, senza eccedere né scarseggiare. [...] Quanto all'oro e all'argento, si deve dir loro che ne hanno una vena divina sempre presente nell'anima per dono degli dèi (θεῖον παρὰ θεῶν αἰεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι), che non hanno bisogno di aggiungerne di umani (τοῦ ἀνθρώπου), e non sarebbe nemmeno pio contaminare il possesso di quella mescolandovi l'acquisizione di oro mortale, perché empietà di ogni sorta vengono commesse a causa del denaro volgare, mentre quello che è in loro è puro.³⁴

Queste linee si rivelano centrali per il nostro discorso, poiché Platone espone il suo giudizio del tutto negativo sui beni materiali che devono essere del tutto aboliti all'interno della *polis*. Innanzitutto, il filosofo distingue i metalli (oro e argento), considerati in senso astratto quali simbolo della purezza dell'anima umana, dai metalli nella loro concretezza materiale. Questi ultimi sono valutati negativamente in quanto causa di instabilità sociale, poiché generano nell'animo umano avidità, desiderio di possesso e invidia. Il possesso dei beni materiali risveglierebbe, infatti, il naturale istinto dell'uomo alla *πλεονεξία*,³⁵ caratterizzato dalla volontà di sopraffazione degli altri a vantaggio dei propri interessi personali. Tale teoria è confermata dal ricorso ad un altro mito, quello dell'anello di Gige,³⁶ Pl. R. 2.359d-60d, che illustra gli effetti negativi della ricchezza. Il mito di Gige viene introdotto in risposta all'affermazione di Glaucone secondo il quale gli uomini osservano le regole della giustizia soltanto perché

³⁴ Cf. Pl. R. 3.416d-7a. Per la traduzione cf. Vegetti 2006.

³⁵ Sul concetto di *πλεονεξία*, cf. Gastaldi 1998, cap. III-VI; Rowe, Schofield 2002; Vegetti 2003, 86-103; Vegetti 2004, 315-27.

³⁶ Sul mito di Gige, cf. McCoy 2019; Maso 2021, 79-87.

temono le conseguenze che derivano da un comportamento ingiusto. Di fatto l'uomo è naturalmente portato a commettere ingiustizia per soddisfare i propri desideri e raggiungere una condizione di felicità. La decisione di seguire la legge corrisponderebbe insomma al tentativo di trovare una via di mezzo tra l'estrema felicità prodotta dalla sopraffazione sugli altri e la massima infelicità che è, invece, determinata dall'essere vittima della sopraffazione altrui. Gli uomini quindi decidono di stipulare un contratto tra di loro, che prevede la comune accettazione delle norme giuridiche, soltanto per paura di subire una qualsiasi forma di ingiustizia, e il racconto di Gige dimostra che se l'uomo avesse la possibilità di compiere ingiustizia senza subire conseguenze lo farebbe senza alcuna esitazione.

Platone, in *R.* 359d, afferma che Gige è un personaggio noto alla mitologia, un pastore che serviva presso il signore della Lidia e che un giorno, accorgendosi di una voragine apertasi in seguito ad un terremoto nella terra dove pascolava, vi entrò incuriosito; lì vide 'cose meravigliose' (θαυμάστᾱ) di cui parlano i poeti e, tra queste, un cavallo di bronzo con una apertura. Dentro c'era un cadavere di dimensioni gigantesche, completamente spoglio ma con un anello d'oro al dito che aveva la capacità di rendere invisibili. Una volta scoperta la δύναμις dell'anello, Gige decise di appropriarsene e di utilizzarla per sedurre la regina, uccidere il re e conquistarne il regno. Tale mito dimostrerebbe come qualsiasi uomo, anche giusto, che portasse un anello in grado di renderlo invisibile e che quindi avesse la possibilità di impadronirsi delle ricchezze altrui, cederebbe senz'altro alla tentazione di compiere un'azione ingiusta.

Se dunque ci fossero due di quegli anelli, e uno se lo mettesse il giusto, l'altro l'ingiusto, nessuno sarebbe, è dato credere, tanto adamantino da resistere nella giustizia, astenendosi coraggiosamente dall'impadronirsi delle cose altrui, mentre gli sarebbe possibile prendere impunemente ciò che vuole nel mercato, entrare nelle case ed unirsi con chiunque voglia, e uccidere o sciogliere dalle catene tutti quelli che vuole, e fare tutto il resto, come se fosse, tra gli uomini, eguale a un dio (ισόθεον ὄντα).³⁷

È opportuno soffermarsi su alcuni particolari del racconto che non soltanto evocano diversi aspetti del mito esiodico, ma soprattutto sottolineano l'avversione platonica nei confronti della ricchezza.

Anzitutto sono presenti diversi richiami ai metalli che rivestono un significato simbolico. Compare nuovamente l'immagine della terra, ma questa volta essa non è la madre terra che genera gli uomini, bensì essa simboleggia una discesa nel regno dei morti, dove Gige

³⁷ Cf. *Pl. R.* 2.360b.3-c.4.

troverà l'anello d'oro. Il secondo elemento è il cavallo di bronzo dove è contenuto il cadavere. Il riferimento ai metalli (rispettivamente al bronzo e all'oro) non sembra essere casuale: il bronzo infatti è il metallo che simboleggia la forza e le armi; dunque, sembra rievocare proprio la stirpe dei guerrieri di cui parla Esiodo.³⁸ L'anello è d'oro, il metallo più prezioso e più splendente e soprattutto simbolo di ricchezza; infatti, esso è lo strumento attraverso il quale Gige conquista il potere. Dunque, anche in questo caso, in Platone, l'anello d'oro sembra assumere un'accezione del tutto negativa: esso nasconde un grande pericolo, una δύναμις che apparentemente può donare felicità e potere all'uomo, ma che in realtà lo costringerà a compiere violenze ed ingiustizie, proprio a causa della sopravvenuta impunità.³⁹ Ancora una volta la ricchezza sembra essere direttamente proporzionale all'ingiustizia, nella misura in cui più l'uomo possiede ricchezze più ne desidera,⁴⁰ tanto da essere disposto anche ad uccidere per impadronirsi dei beni altrui. Così da un lato trova alimento la naturale tendenza umana alla πλεονεξία;⁴¹ dall'altro, l'ambito del privato finisce per coincidere con l'ingiustizia. Per questo motivo la soppressione del privato, con la conseguente tutela della presenza di giustizia e armonia, mira all'interesse comune della città, estirpando alla fonte ciò che di per sé mina il raggiungimento di tale fine.

Infatti, nel passo Pl. R. 5.475c-d, Platone conferma la necessità che i guardiani e i filosofi-governanti abbiano in comune i beni, le donne e i figli: occorre, infatti, evitare che nell'adempimento delle loro funzioni essi seguano i loro interessi privati invece di quelli comuni. Di qui la legge:

Che tutte queste donne siano in comune a tutti questi uomini, ma che nessuna condivida con nessuno un'abitazione privata; che i figli siano a loro volta comuni, e che il genitore non conosca la sua prole né il figlio il genitore.⁴²

A questo punto Platone si chiede quale sia il 'maggior bene' (μέγιστον ἀγαθόν) per la città e quale, invece, il 'male maggiore' (μέγιστον

³⁸ Cf. Hes. Op. 143-55.

³⁹ Cf. Calabi 1998a, 173-88.

⁴⁰ Cf. Pl. R. 2.359c.

⁴¹ In riferimento all'istinto di πλεονεξία, cf. Ferrari (2006, 136) il quale afferma che la prospettiva teorica entro cui si muove Glaucone presuppone una chiara contrapposizione tra la natura e la legge, in quanto gli uomini, sebbene siano per natura portati a compiere ingiustizia, saranno costretti a scegliere di seguire il *nomos* per paura di finire essi stessi vittima della πλεονεξία altrui.

⁴² Cf. Pl. R. 5.457c.10-d.4.

κακόν).⁴³ Quest'ultimo si genera quando «nella città non si pronunciano all'unisono espressioni come 'il mio' e 'il non mio'». ⁴⁴ La strategia argomentativa platonica è la seguente: poiché il male maggiore è determinato dal 'mio', e cioè dal possesso dei beni privati, è necessaria, nella classe dei governanti, l'abolizione della componente privata ed individuale (τό τε ἐμόν) a vantaggio di quella comunitaria (τὸ οὐκ ἐμόν). Il τέλος della *polis* sembra dunque essere il raggiungimento del bene comune.

I destinatari principali della 'nobile menzogna' sono, dunque, proprio gli ἄρχοντες e gli στρατιῶται, 414d-e:

Cercherò di convincere in primo luogo i governanti stessi e i soldati, poi anche il resto della città, che solo in un sogno essi pensavano che gli fosse capitato di ricevere da noi tutto quell'allevamento e quell'educazione (ἐτρέφομέν τε καὶ ἐπαιδεύομεν), ma che in verità durante quel tempo essi si trovavano giù nelle viscere della terra, dove venivano plasmati e allevati, loro e le loro armi, ed era fabbricato ogni altro equipaggiamento.⁴⁵

I primi, gli ἄρχοντες, hanno il compito di sostenere e diffondere il progetto politico, attraverso questo nuovo μῦθος che andrà a costituire un sistema di credenze condivise da tutta la comunità. Pertanto, il mito sembra essere controllato nei suoi contenuti e orientato al raggiungimento delle sue finalità. E la finalità platonica è innanzitutto quella di costituire un nuovo sistema comportamentale, un nuovo ἦθος all'interno della società, basato su due principi fondamentali: l'egualitarismo economico e l'ineguaglianza antropologica.

Bisogna, infatti, per un verso persuadere gli uomini di essere uguali, perché nati dalla stessa madre terra, ma diversi per via della diversa composizione delle anime (e in questo senso riconoscere una sorta di ineguaglianza antropologica dal punto di vista delle capacità intellettive e morali); per altro verso, risulta necessario introdurre delle misure che garantiscano l'egualitarismo economico almeno per le prime due classi.

Non sembra dunque per nulla casuale che Platone apporti delle modifiche all'interno del mito esiodico, soprattutto per quanto concerne la condizione economica degli uomini migliori e il giudizio morale sulle ricchezze. In Esiodo, infatti, le risorse, le ricchezze e, in generale, gli oggetti materiali sembrano avere un valore positivo, in quanto divengono segni tangibili della stabilità sociale e del funzionamento

⁴³ Cf. Pl. R. 5.462a.2-6.

⁴⁴ Cf. Pl. R. 5.462c.2-4: ἄρ' οὖν ἐκ τοῦδε τὸ τοιόνδε γίγνεται, ὅταν μὴ ἅμα φθέγγωνται ἐν τῇ πόλει τὰ τοιαῦτα ῥήματα, τό τε ἐμόν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν.

⁴⁵ Cf. Pl. R. 3.414d-e.

di una città. Gli uomini dell'età dell'oro (χρύσεον γένος),⁴⁶ che è anche l'epoca di Crono, posseggono ricchezze e beni materiali. In Platone, invece, il rifiuto delle ricchezze è necessario, in quanto le risorse materiali hanno effetti negativi sull'anima individuale e sono responsabili dell'instabilità sociale, impedendo la formazione di uno Stato fondato sulla giustizia.

2 Il mito di Esiodo nel Politico

Anche nel *Politico*, Platone si serve del mito esiodeo, adattandolo sulla base di una precisa finalità pedagogica e politica. In Pl. *Plt.* 269b-72b viene ripreso il riferimento all'età di Crono, l'età dell'oro⁴⁷ nella quale gli uomini nascevano dalla terra e vivevano pacificamente, nutriti spontaneamente dalla natura, per dare vita ad un nuovo mito, quello del rovesciamento cosmico.⁴⁸ Questo mito ha il compito di mostrare agli uomini la loro reale condizione di esistenza e, soprattutto, di spiegarne l'origine. Innanzitutto, viene espressa la natura del cosmo, ossia, la componente materiale che lo rende soggetto al mutamento.⁴⁹ Il cosmo è costituito dall'alternarsi di due grandi cicli: l'età di Crono e l'età di Zeus. Il passaggio da una fase all'altra è caratterizzato dall'inversione da parte della divinità della direzione del movimento degli astri. L'epoca di Crono rappresenta un'età di beatitudine in cui un dio inferiore, un vero e proprio pastore, dirigeva gli uomini. Questi ultimi possedevano in abbondanza tutto ciò che era necessario per vivere e, sotto la protezione della divinità, si trovavano in pace anche con gli animali. Durante l'età di Zeus, gli uomini non sono più governanti da un dio, bensì sono lasciati a loro stessi (274a); la natura non produce più spontaneamente e gli uomini devono procurarsi da vivere, diventando autonomi (αὐτοκράτορα εἶναι). Gli dèi vengono comunque in soccorso agli uomini, donando loro la tecnica (il fuoco), i semi e le piante. In questa condizione gli uomini sono costretti ad aggregarsi, non potendo in alcun modo fare a meno della politica, che viene quindi una vera e propria invenzione umana. Platone mostra come il politico non possa in alcun modo essere assimilato al dio-pastore dell'età di Crono (ἡ κατὰ βασιλέα εἶναι τὸ σχῆμα τὸ τοῦ θείου νομῶς, 275c); piuttosto, nell'età di Zeus, egli subentra per sostituirsi al controllo divino. In effetti, spetta adesso alla politica la funzione di prendersi cura della πόλις e di indirizzare gli uomini verso la felicità.

⁴⁶ Cf. Hes. *Op.* 109-20.

⁴⁷ Analogamente Hes. *Th.* 168 e ss.

⁴⁸ Sul mito del rovesciamento cosmico, cf. Horn 2002, 137-59; Rowe 2002, 160-75; Giorgini 2005, 96-108.

⁴⁹ Cf. Pl. *Plt.* 269d-e, 273b

Platone sembra avere l'intento di comprovare la condizione di fragilità dell'essere umano che, anche durante l'età di Crono descritta da Esiodo come un'età di beatitudine e di felicità, non può dirsi felice, nel senso autentico del termine. Gli uomini, infatti, nonostante siano in pace tra loro, per via dell'assenza del possesso esclusivo di donne e figli e di ricchezze private, si trovano in una condizione di sudditanza, sotto il controllo di un 'dio minore',⁵⁰ nell'assenza di autonomia. Da questa descrizione emerge ancora una volta una precisa strategia platonica nel servirsi del mito esiodeo, che viene modificato in alcuni punti: sebbene l'epoca di Crono, dal punto di vista del possesso dei beni materiali, appaia simile alla condizione degli uomini della καλλίπολις, essa non è ancora un'epoca felice, proprio per via della sua 'innaturalità' e a causa dell'assenza della politica e, di conseguenza, della tensione verso la conoscenza, il cui desiderio scaturirebbe dal sentimento di privazione. Se gli uomini si trovano in una condizione di appagamento, come potrebbero infatti desiderare qualcosa che non possiedono?

L'intento platonico sembra essere quello di dissolvere le false credenze e i falsi miti che incitavano al nostalgico richiamo di una originaria condizione di felicità del genere umano, mostrando, invece, come l'esistenza umana non sia caratterizzata dalla perfezione divina, bensì da una condizione di *privazione*: dunque dal bisogno di un *contatto* con il divino. Soltanto la politica sembra dunque essere in grado di guidare l'uomo e di prepararlo alla speculazione filosofica.

3 Il mito nelle Leggi

Il nesso negativo tra ingiustizia e ricchezza, tema presente già nella tradizione poetica,⁵¹ viene ripreso da Platone il quale, nelle *Leggi*,⁵² condanna l'economia monetaria e mercantile, sottolineando l'effetto disgregante dell'accumulazione di denaro. Tuttavia, il piano ideale comunitario della *Repubblica* viene mitigato, ma non abbandonato del tutto. In *Lg.* 5.739c-e, Platone sembra reintrodurre la dimensione dell'οἶκος nell'ambito affettivo e, in qualche misura, in

⁵⁰ Cf. Pl. *Lg.* 644d-e, a proposito dell'uomo *marionetta* nelle mani di dio: «Svolgiamo a tal proposito qualche riflessione. Proviamo a raffigurarci ciascuno di noi quanti siamo esseri viventi come una marionetta costruita dagli dèi o per gioco o per uno scopo serio: questo non lo sappiamo, bensì sappiamo che queste sensazioni che albergano in noi ci tirano come corde o funicelle e più precisamente che, essendo antitetiche l'una all'altra, ci tirano in senso inverso ad azioni opposte rispetto alla linea che divide la virtù e il vizio» (cf. trad. Ferrari, Poli 2005). Si veda anche *Lg.* 803c, cf. Pfeifferkorn 2020, 252-69; Centrone 2021, 56-61.

⁵¹ Cf. in particolare, Sol. fr. 13.7-16, West; Aesch. *Ag.* 776-7; Thuc. 2.60.

⁵² Cf. Centrone 2021, 150-2.

quello patrimoniale, perché consapevole che la sua assoluta abolizione sarebbe stata poco adatta ad una società di uomini. In ogni caso, ammettendo che l'accumulo delle ricchezze costituisce uno dei più grandi pericoli per la costituzione di uno Stato giusto e per il raggiungimento di una vita virtuosa, Platone conclude che:

1. il male è frutto di ignoranza ed è causato dall'egoismo individuale (730b-1d);
2. c'è la necessità di combattere l'egoismo, perché causa di tutti i vizi (731d-2d);
3. è fondamentale riconoscere l'identità di vita virtuosa e felicità (732d-3d);
4. permane l'inconciliabilità della ricchezza con la giustizia e, dunque, con la felicità (742a-3c).

L'individuo deve dedicarsi innanzitutto alla cura dell'anima e poi a quella del corpo: non a caso la ricchezza occupa l'ultimo posto della scala gerarchica.⁵³ Nessun cittadino deve, infatti, possedere oro e argento, ma solo una moneta convenzionale, utile allo scambio quotidiano e senza valore per gli altri popoli (τοῖς δὲ ἄλλοις ἀνθρώποις ἄδόκιμον).⁵⁴ Dopo aver dimostrato l'inconciliabilità di virtù e ricchezza, sulla base della constatazione secondo cui è impossibile che chi è virtuoso sia molto ricco e che chi è molto ricco sia virtuoso, Platone ribadisce, poche righe dopo, il divieto di possedere metalli preziosi:

Diciamo dunque che nella città non deve esserci né oro né argento, e neppure grande possibilità di arricchirsi con un turpe mestiere e con l'usura né con turpi guadagni legati alla vendita del bestiame, ma solo ciò che l'agricoltura dà e produce e di questo quanto non costringerà chi lo raccoglie a trascurare il fine che hanno per natura le ricchezze.⁵⁵

La ricchezza si conferma condizione di infelicità per l'individuo e di mal funzionamento per la città; per questo motivo il legislatore ha il compito di mantenere l'equilibrio tra ricchezza e povertà (μέτρον δὲ αὐτὸν θέμενος ὁ νομοθέτης), entrambe possibili motivi di discordia (διάστασις) tra i cittadini (Lg. 744d-e).

Volendo riassumere: appare chiaro come Platone si serva del mito, risemantizzandolo, al fine di giustificare il suo nuovo progetto politico: basato su di un processo di ristrutturazione sociale, oltre all'abolizione delle strutture familiari tradizionali esso prevede, per i governanti, la rinuncia al possesso di ricchezze private. Soltanto

⁵³ Cf. Pl. Lg. 743e.

⁵⁴ Cf. Pl. Lg. 742a e ss.

⁵⁵ Cf. Pl. Lg. 743d.

assegnando il potere a chi è privato della ricchezza, sarebbe possibile superare il conflitto tra ricchi e poveri – causa principale della condizione di στάσις della πόλις – e rifondare la città in una dimensione unitaria.

Bibliografia

- Achim. R.; Brisson, L.; Jamme, Ch. (eds) (1996). *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band. 1: Antike, Mittelalter und Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bordt, M. (2006). *Platons Theologie*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Boys-Stones, G.R.; Haubold J.H. (2010). *Plato and Hesiod*. Oxford; New York: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199236343.001.0001>
- Brisson, L. (1996). *Introduction à la philosophie du mythe*. Tome 1, *Sauver les mythes*. Paris: Vrin.
- Brisson, L. (2004). *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Translated by C. Tihanyi. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Calabi, F. (1998a). «Gige». Vegetti, M. (a cura di), *Platone. La Repubblica*. Vol. 2, *Libri II e III*. Napoli: Bibliopolis, 173-88.
- Calabi, F. (1998b). «La nobile menzogna». Vegetti, M. (a cura di), *Platone, Repubblica*, Vol. 2, *Libri II e III*. Napoli: Bibliopolis, 445-57.
- Calame, C. (2004). «Succession des âges et pragmatique poétique de la justice. La récit hésiodique des cinq espèces humaines». *Kernos*, 17, 67-102.
- Casella, F. (2021). *Paideia, mito e pubblico. Il valore educativo e politico dei miti di Platone*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Centrone, B. (2021). *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*. Roma: Carocci Editore.
- Crubellier, M. (1996). «Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans les Travaux et les jours». Blaise, F.; Judet de la Combe, P.; Rousseau, P. (éds), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 431-63.
- Ferrari, F; Poli, S. (2005). *Platone: Le leggi*. Introduzione di F. Ferrari. Milano: Rizzoli.
- Ferrari, F. (2006). *I miti di Platone*. Milano: Rizzoli.
- Ferrari, F. (2014). «Tra menzogna e verità: lo spazio del mito nella filosofia di Platone». Rotondaro, S. (a cura di), *Mythos e logos*. Moliterno: Valentina Porfidio Editore, 39-52.
- Gastaldi, S. (1998). *Storia del pensiero politico antico*. Roma-Bari: Laterza.
- Ghibellini, A. (2004). «La nobile menzogna in Platone». *Giornale di Metafisica*, 26, 301-32.
- Giorgini, G. (2005). *Platone: Politico*. Milano: BUR.
- Hahm, D.E. (1969). «Plato's 'Noble Lie' and Political Brotherhood». *Classica et Mediaevalia*, 30, 211-27.
- Horn, Ch. (2002). «Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte? Zum Mythos des Politikos». Janka, M.; Schäfer, Ch. (Hrsgg), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 137-59.

- Hunter, R.L. (2014). *Hesiodic Voices. Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latona, M. (2004). «Tale is Not My Own (οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος): Myth and Recollection in Plato». *Apeiron*, 37, 181-210.
- Lo Casto, C. (2024). *Platone e il passato. La tradizione come risorsa per un progetto politico*. Baden-Baden: Georg Olms Verlag.
<https://doi.org/10.5771/9783487424507>
- Männlein-Robert, I. (2010). «Umriss des Göttlichen. Zur Typologie des idealen Gottes in Platons Politeia II». Koch, D.; Männlein-Robert, I.; Weidtmann, N. (Hrsgg.), *Platon und das Göttliche*. Tübingen: Attempto, 112-38.
- Maso, S. (2021). «L'utile è ciò che è secondo natura». Buzzacchi, C.; Fargnoli, I. (a cura di), *Il diritto allo Stato puro? Le fonti giuridiche romane come documento della società antica*. Milano: Giuffrè, 73-87.
- McCoy, M. (2019). «Myth and Argument in Glaucon's Account of Gyges's Ring and Adeimantus's Use of Poetry». Wians, W.R. (ed.), *Logoi and Muthoi: Further Essays in Greek Philosophy and Literature*. Albany: SUNY Press, 263-78.
- Murray, P. (1999). «What is a Mythos for Plato?». Buxton, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek*. Oxford: Clarendon Press, 252-4.
- Noorden, H.V. (2015). *Playing Hesiod: The 'Myth of the Races' in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/cbo9781139019347>
- Pfefferkorn, J. (2020). «Shame and Virtue in Plato's Laws: Two Kinds of Fear and the Drunken Puppet». Candiottio, L.; Renaud, O. (eds), *Emotions in Plato*. Leiden; Boston: Brill, 252-69.
- Reinhardt, K. (2015). *I miti di Platone*. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Rowe, C.J. (2002). «Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im *Politikos*». Janka, M.; Schäfer, Ch. (Hrsgg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 160-75.
- Rowe, C.J. Schofield M. (2002). *The Cambridge History of Ancient Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vegetti, M. (2003). *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Einaudi.
- Vegetti, M. (2004). «Anthropologies of 'Pleonexia' in Plato». Migliori, M.; Napolitano Valditara, L.M. (eds), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*. Sankt Augustin: De Gruyter, 315-27.
- Vegetti, M. (2006). *Platone: La Repubblica*. Milano: Rizzoli.

