



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Dottorato di ricerca in Filologia greca e latina

XXI ciclo

Tesi di dottorato di Gloria Vizzini

**Il contatto con la realtà in Platone:  
la radice *\*aph-***

Tutor:

Prof. Mauro Tulli

Coordinatrice:

Prof.ssa Rita

Degli Innocenti Pierini

Settore disciplinare L-FIL-LET/02

Anno Accademico 2008-2009

# Introduzione

Questa ricerca prende le mosse dalla radice *\*aph*, che in greco produce termini riconducibili all'idea di "toccare".

Nel nostro parlare quotidiano usiamo la parola "toccare" in vari contesti, ma, di tutte le idee cui ci rifacciamo con il termine "toccare", poche si collegano al concetto di corpo relazionato ad altri corpi o a degli oggetti materiali; il toccare più che un'azione concreta pare essere più che altro astratta, per cui diciamo che un tizio ci ha *toccato il cuore*, che abbiamo *toccato un argomento*, che siamo felici e quindi *tocchiamo il cielo con un dito*.

Per Benveniste "la realtà della lingua rimane, in generale, inconsapevole"<sup>1</sup>, a meno che non si faccia uno studio linguistico e ci si renda conto, quindi, del perché scegliamo una parola al posto di un'altra. La lingua stessa ci invita ad andare alla ricerca di un senso comune che stia dietro a tante e diverse espressioni.

Ciò che mi ha spinto a intraprendere con impegno l'attività di ricerca di cui il presente lavoro è il risultato concreto è stato proprio il desiderio di capire come da un'azione fisica si sia arrivati a una concezione astratta del

---

<sup>1</sup> BENVENISTE 1966, p. 79.

toccare quale quella che per lo più noi abbiamo (e che notiamo esserci già in Platone) e, quindi, come vivesse l'uomo le 'prime' esperienze dell'anima, quando essa era considerata più o meno una sconosciuta da ascoltare in silenzio e con attenzione. Ciò che ancora mi ha indotto a studiare la percezione tattile è stata la voglia di recuperare qualcosa: il tatto, infatti, è uno dei sensi che stiamo perdendo e la nostra cultura, con il suo culto dell'immagine, è per lo più visiva, anche se ultimamente sta recuperando il senso del tatto considerato un mezzo non tanto di conoscenza, quanto di comunicazione tra uomo e macchina<sup>2</sup>; si sono diffuse, infatti, tecnologie che si basano sull'uso del tatto<sup>3</sup>, attraverso le quali s'instaura un rapporto nuovo, più diretto, tra le persone e le macchine che regolano ormai la vita di tutti i giorni.

Come dicevo, l'area d'indagine di questo lavoro è rappresentata dalla radice \**aph-* dalla quale deriva il verbo principalmente usato da Platone per indicare il tatto, ἄπτομαι, -τω. Il campo d'indagine è costituito dall'intero *corpus* dei dialoghi.

---

<sup>2</sup> Attraverso l'introduzione di *iphone, ipod, ipad*.

<sup>3</sup> Come quelle *touch screen* o *multi touch*. Il *touch screen*, schermo tattile o schermo a sfioramento, è un dispositivo hardware che consente all'utente di interagire con un computer toccando lo schermo. Lo si può dunque considerare come l'unione di un dispositivo di *output* (lo schermo) e un dispositivo di *input* (il sistema che rileva il contatto con lo schermo stesso, ricavandone la posizione). Quest'ultimo meccanismo è alternativo all'uso di altri dispositivi di puntamento come il mouse o la touch pad.

Per *multi-touch* (traducibile in italiano schermo multi-tattile o schermo multitocco) si intende una tecnologia di *schermo tattile* che rappresenta una evoluzione di quella *touch screen*. Si differenzia da essa per il fatto che è sensibile al tocco in più punti diversi della superficie contemporaneamente (Fonte: Wikipedia).

È opinione comune che Platone, con la teoria delle idee e la convinzione della superiorità dell'anima rispetto al corpo, abbia dato inizio alla mortificazione del corpo e alla fondazione di valori astratti. Galimberti<sup>4</sup>, occupandosi del valore del corpo nella filosofia greca, sostiene che la filosofia di Platone impone il passaggio dalla realtà materiale e corporea al cielo ideale che solo l'anima liberata dal corpo può raggiungere. Ciò ha inevitabilmente creato una divisione tra anima e corpo che non esisteva ai tempi di Omero, in cui s'ignorava l'anima e il corpo non era che "mero segno fisico di trascendenti significati psichici"<sup>5</sup>; anzi, σῶμα, la parola che a partire dal V sec. a.C. indica il corpo, in Omero è il cadavere. Il corpo vivente in Omero è visto nella sua pluralità, per cui troviamo i termini δέμας, χρίος, γυῖα e μέλεα usati per esprimere le possibilità che il corpo ha di entrare in relazione col mondo. Con Platone tutto cambia<sup>6</sup>, perché il corpo non è in grado di relazionarsi col mondo delle idee e l'anima deve liberarsene; il corpo è ostacolo, è la tomba dell'anima e la filosofia aiuta l'anima in questo compito<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> GALIMBERTI 1987, pp. 23-33.

<sup>5</sup> Ivi, p. 26.

<sup>6</sup> Cfr. GALIMBERTI 1999<sup>5</sup>, p. 73: "Ψυχή, θυμός e νόος, queste 'funzioni dell'anima', non si distinguono sostanzialmente dagli organi del corpo perché, a differenza di noi moderni, cresciuti alla scuola di Platone, l'organo corporeo non è sentito dall'uomo omerico come una *cosa materiale e morta*, ma come *portatore della funzione*. Separato l'organo dalla *funzione*, Platone, con una mentalità che noi oggi definiremmo moderna tanto sono profonde le nostre radici nel platonismo, concepì tutte le funzioni come funzioni dell'anima, e la parola ψυχή, che serviva ad Omero per indicare l'*anima del morto*, fu da lui adottata per indicare niente di meno che la *vita del corpo*."

<sup>7</sup> Il passo in cui è esplicitamente detto ciò è nel *Cratilo* (400 b9-c9); in particolare Socrate dice che il termine σῶμα da alcuni è alterato e inteso σῆμα perché è tomba dell'anima, in quanto v'è sepolta durante la vita terrena (καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθραμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι - 400 c1-2). Si veda anche GALIMBERTI 2002, p. 125: "La nozione di 'anima' è un *espediente metodologico* ideato da Platone per fondare un linguaggio universale che non dipendesse dalle

Per questo, secondo Galimberti, la filosofia di Platone ha cancellato le differenze dei corpi a vantaggio della “fondazione della loro equivalenza nell’idea-modello in cui si esprime il loro valore”<sup>8</sup>. Platone avrebbe distrutto il corpo facendone un’idea. Al di là delle implicazioni sottese a quest’ultimo concetto, a mio avviso è interessante chiedersi se è vero che le radici del dualismo tra corpo e anima che trova piena forma nella distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* (in cui la prima è intelletto puro e la seconda solo estensione e movimento), se le radici della divisione che ormai l’uomo moderno conosce dentro di sé, ha origine con Platone o se, forse, il filosofo intendesse dire qualcos’altro da quello che sostiene Galimberti, magari qualcosa che risultava nuovo ai suoi tempi.

Certo è che una semplificazione lessicale da Omero a Platone c’è stata, non solo relativamente al vocabolario del corpo, ma anche a quello del tatto; in Omero, infatti, ci sono almeno cinque termini che rientrano nel campo semantico del ‘toccare’: ἄπτομαι, -τω, ψηλαφάω<sup>9</sup>, ψάω<sup>10</sup>, χρίπτομαι, -τω<sup>11</sup>, χράω, -ομαι<sup>12</sup>.

---

oscillazioni di senso tipiche del linguaggio corporeo incapace di garantire significati *stabili*. (...) Il nesso anima-verità, con conseguente rimozione del corpo in quanto espressione del particolare e dell’instabile su cui è impossibile fondare qualcosa di universale e di immutabile, costituisce il centro della speculazione di Platone che inaugura quella strategia dell’anima sotto il cui governo si snoderà l’intero arco della filosofia in Occidente”.

<sup>8</sup> Ivi, p. 31.

<sup>9</sup> Un’occorrenza.

<sup>10</sup> Sei attestazioni omeriche tra ψάω ed επιψάω.

<sup>11</sup> Nove attestazioni di χρίπτομαι e εγχρίπτομαι, -τω.

<sup>12</sup> Un’attestazione.

Al contrario di Omero, Platone usa per lo più ἄπτομαι, -τω per indicare il ‘toccare’<sup>13</sup>. Si può ipotizzare che il filosofo ateniese non abbia voluto usare termini per lo più poetici per indicare il toccare, com’è soprattutto ψαύω e com’è anche θιγγάνω, non presente in Omero e che troviamo usato per la prima volta da Archiloco<sup>14</sup> e poi in poesia<sup>15</sup>, ma anche in prosa (da Aristotele

---

<sup>13</sup> C’è un’attestazione di επιψηλαφάω nella *Repubblica* (II 360a2), quando Glaucone racconta la favola dell’anello di Gige dicendo che, dopo aver girato l’anello e essere diventato invisibile, si stupì di ciò e πάλιν ἐπιψηλαφῶντα τὸν δακτύλιον στρέψαι ἔξω τὴν σφενδόνην – *toccando con le dita di nuovo l’anello, voltò il castone verso l’esterno e appena l’ebbe voltato ritornò visibile*. In questo caso il contatto non è un primo contatto con l’oggetto, ma un toccare consapevole dopo aver già tastato l’anello; è chiaro, inoltre, che esso avviene tramite le dita, infatti ψηλαφάω è proprio il toccare delle dita piuttosto che l’afferrare l’oggetto. Ψηλαφᾶν, composto con ἄφᾶν, indica un toccare realizzato precisamente con le dita della mano, accezione che possiede in quanto deriva dalla radice ΨΑΛ- da cui si forma anche ψάλλω, termine quest’ultimo usato per indicare il movimento delle dita quando si fa vibrare uno strumento; ψηλαφάω rimanda, però, anche ad un’idea di contatto instaurato per prendere coscienza delle cose che si toccano, perciò si trova in Omero riferito al Ciclope accecato, che deve toccare per rendersi conto di dove si trova, di dove sta andando, di come sono fatte le cose che non vede (*Odissea* IX, 416), e perciò produce il termine ψηλαφίνδα, che indica il gioco della mosca cieca.

Troviamo anche un’attestazione di εγχρίμπτω in *Ione* 537 b3 in cui Ione, sotto richiesta di Socrate, recita i versi di *Iliade* XXIII, 335-340: l’utilità delle citazioni poetiche per conferire persuasività ai discorsi è solidale con la riflessione, portata avanti nel presente lavoro, riguardo alla rilevanza attribuita da Platone alla poesia (da cui l’uso di metafore tattili) ed è puntualmente analizzata da Giuliano (GIULIANO 2005, pp. 307-341).

<sup>14</sup> In Archiloco è presente in un’occorrenza (*fr.* 118 West<sup>2</sup>; 111 Tarditi), in cui il poeta esprime l’intenzione di arrivare semplicemente a toccare con la mano la mano della persona desiderata, Neobule, anche se ciò è detto con una punta d’ironia; il gesto preluderebbe, infatti, all’unione sessuale: εἰ γὰρ ὥς ἐμοὶ γένοιτο χεῖρα Νεοβούλης θιγεῖν. Russello (RUSSELLO 1993, p. 206) osserva riguardo al frammento che esso “presenta un’espressione ottativa che facilmente trae in inganno circa la sua esatta valenza: non si tratta in realtà di un languido e romantico desiderio del poeta, che vorrebbe soltanto sfiorare la mano della donna amata, bensì di uno spasimo passionale in cui si deve leggere un’intenzione di gran lunga meno innocente. Innanzitutto, il verbo θιγγάνω va inteso non nell’accezione di sfiorare, che non gli è propria, quanto piuttosto nel senso di «afferrare»; inoltre l’atto del toccare e del prendere la mano della persona desiderata è ben attestato come gesto che invita al congiungimento erotico e prelude ad esso”. Tale interpretazione riceverebbe ulteriore conferma se davvero il *fr.* 119 (καὶ πεσεῖν δρήστην ἐπ’ ασκὸν κατὰ γαστῆρὶ γαστέρα / προσβαλεῖν μηροῦς τε μηροῖς - *E cadere su di lei, otre colmo d’ardore, e unire con impeto il ventre al ventre, le cosce alle cosce*) costituisse il seguito immediato del *fr.* 118, come sembra probabile. In tal caso le intenzioni del poeta sarebbero palesate con somma chiarezza e nei tre versi sarebbe descritta una sequenza d’immagini in cui si concretizza il desiderio di Archiloco: egli vorrebbe toccare la mano di Neobule per farle intendere le sue intenzioni e poi giacere con lei, a sua

ad esempio). Da un lato, quindi, dietro la scelta di semplificazione lessicale potrebbero esserci ragioni tecniche; dall'altro lato, può darsi che Platone si sia avvalso del termine più completo indicante il tatto e maggiormente adatto a esprimere la percezione tramite il tatto da contrapporre o associare alle funzioni dell'anima/intelletto che conosce le idee.

Un'altra convinzione piuttosto radicata con cui fare i conti è quella secondo la quale Platone, nel suo sostanziale ripudio dei sensi e di tutto ciò che riguarda il corpo, abbia comunque tenuto al primo posto la vista<sup>16</sup>; la radice delle parole εἶδος e ἰδέα, termini e concetti fondamentali nella filosofia di Platone, è la stessa del verbo “vedere”. Da Platone in poi, in tutta la nostra cultura occidentale, il tatto, considerato fonte di conoscenza autentica

---

volta ardente di passione”. Degani-Burzacchini (DEGANI e BURZACCHINI 2005, pp. 28-29), sono favorevoli alla riunificazione dei due frammenti e suggeriscono si tratti di un *topos* amoroso che trova riecheggiamento nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane (1115) laddove Euripide rivolge ad una donna un pressante φέρε δεῦρό μοι τὴν χεῖρ , ἴν ἄγωμαι, κόρη; e nelle *Incantatrici* di Teocrito, dove una ragazza rievoca una sua esperienza amorosa (vv. 138 ss: εγὼ δέ νιν ἄ ταχυχειθῆς / χειρὸς ἐφαγομένη μαλακῶν ἔλκιν ἐπὶ λέκτρων / καὶ ταχὺ χρῶς ἐπὶ χρωτὶ πεπαίνεται. Pur concordando con questi collegamenti intratestuali in quanto è presente il motivo del contatto della mano che allude a un contatto sessuale completo, secondo me è necessaria una differenziazione tra θιγγάνω e ἔπτομαι, che mi auguro di poter affrontare in un ampio studio futuro.

<sup>15</sup> In Pindaro, Bacchilide, nei tragici, in Callimaco.

<sup>16</sup> A conferma di ciò, Brisson (BRISSESON 1997, p. 98) cita il passo in cui Socrate espone, nel libro VI della *Repubblica*, parte della metafora della linea (509d6-9): ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἐκάτερον τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου; e aggiunge: “Le sensible est désigné, de façon synectodique en quelque sorte, comme ressortissant exclusivement à la vue, les autres sens – ouïe, goût, odorat et toucher – n’étant même pas mentionnés”. Diversamente, Brunschwig, sintetizzando il concetto di conoscenza presso i Greci, scrive: “Il modello visivo di conoscenza subisce talvolta la concorrenza di un modello tattile. La vista si esercita a distanza, e in ciò stanno la sua forza (la sua portata non si limita all’ambiente immediatamente circostante) ma anche la sua debolezza (a distanze troppo lunghe essa perde in precisione e nell’intervallo possono inserirsi fattori di disturbo). Il tatto ha un raggio d’azione minore, ma compensa questa inferiorità con l’infallibile immediatezza del contatto che implica tra corpo senziente e corpo sentito: nel tatto, il mondo bussa direttamente alla nostra porta” (BRUNSCHWIG 2008, p. 94).

nell'accezione propria del “toccare con mano”, è senso bistrattato e subordinato alla vista<sup>17</sup>. Le tante espressioni con cui descriviamo i processi conoscitivi e comunicativi ricorrendo alla vista e allo sguardo (ad esempio, “illuminazione”, “perdere la luce”, “vederci chiaro”) affondano le loro radici in questa tradizione filosofica, quasi senza che ce ne rendiamo conto.

Diversamente, nella tradizione ebraica (come dimostra inequivocabilmente la Bibbia), la conoscenza affonda nella sfera del ‘sentire’ e non del ‘vedere’, essendo la Rivelazione un evento acustico, non visivo, o che per lo meno ha luogo in una sfera connessa con la dimensione acustica.

Da ciò appare evidente che, in una gerarchia dei sensi, il tatto occupi il terzo posto dopo vista (senso prediletto da Platone) e udito (che comunque è considerato apportatore di conoscenza), anzi sembra che il tatto sia una sorta di terzo incomodo, mentre è senso assai complesso: è annoverato tra i cinque sensi, ma, come leggiamo nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* di Lalande, comprende in realtà differenti classi di sensazioni<sup>18</sup>. Un'ulteriore

---

<sup>17</sup> Per queste e altre considerazioni generali sul tatto vedi MAZZEO 2003 e CONTESSI, MAZZEO e RUSSO 2002; sul tatto legato alla conoscenza sensibile: MERLEAU-PONTY 1965, mentre uno studio circostanziato sulla percezione tattile è quello di MONTAGU 1975.

<sup>18</sup> Sensazioni di contatto pure e semplici, di rugosità, levigatezza, morbidezza, di forma e di resistenza, di movimento, sensazioni termiche. Leggiamo poi che vi è un'ulteriore differenza, fondamentale, tra “le «toucher passif» dans lequel l'objet perçu vient simplement au contact de l'organe; et le «toucher actif» et dans lequel l'organe du toucher se meut pour palper l'objet perçu”: LALANDE 1956, s.v. *Toucher*. Il tatto passivo sarebbe, quindi, un evento esterno causato dalla contiguità, al contrario del contatto attivo che porterebbe alla sensazione a seguito del movimento che un soggetto compie per toccare qualcosa. Per la distinzione tra tatto attivo e passivo si veda Gibson (GIBSON 1962, pp. 477-491), il quale riferisce di suoi esperimenti nei quali il tatto attivo si dimostrò così efficace da consentire ai soggetti di dar conto con il 95% di precisione di oggetti staccati; il tatto passivo permetteva invece una precisione pari soltanto al 49%.



differenza risiede poi tra tatto attivo e passivo, laddove il primo è più efficace e preciso del secondo. Il tatto, poi, è il senso “realistico” per eccellenza. È, con il gusto, l’unico fra i sensi che non tollera alcuna distanza dall’oggetto, cosa che naturalmente rende ogni operazione conoscitiva che si serva del tatto intrusiva e suscettibile di violare quelle regole essenziali delle buone maniere che controllano, appunto, il contatto fisico. Non sopportando mediazioni, il tatto appare meno di tutti gli altri sensi capace di astrarsi e di creare simboli: ciò lo rende per definizione veridico, in quanto lo scarto tra l’oggetto e il simbolo ci appare premessa necessaria per la possibilità stessa di mentire, come confermato dall’episodio dell’incredulo Tommaso<sup>19</sup>, che, desiderando toccare per credere, implicitamente allude al tatto come senso di veritiera concretezza.

Il ragionamento cui ho appena fatto cenno e in cui si rischia sempre di incappare, ossia quello secondo cui esiste un senso superiore ad un altro, è valido se crediamo che la conoscenza sia quantità d’informazioni e approccio

---

<sup>19</sup> Giovanni, 20.25: Εὐν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω. «*Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò mai*»; Most (MOST 2009, p. 45) interpreta il desiderio di Tommaso in questo modo: “Poiché si trova solo otto versetti dopo che Gesù dice a Maria Maddalena «Non toccarmi» (20.17), la richiesta di Tommaso ha il valore di una violazione – radicale, anche se non intenzionale (Tommaso non ha udito le parole rivolte a Maria) – di un’espressa proibizione di Gesù. Rimaniamo colpiti dal contrasto tra le scene in cui le persone sono state guarite grazie al semplice atto di toccare Gesù, o anche l’orlo del suo abito (Mc 5.21-34; Mt 9.18-26; Lc 8.40-56), e il tono aggressivo e scettico con cui Tommaso domanda di toccarne le ferite. Inoltre, la richiesta di Tommaso non soltanto viola un esplicito tabù religioso, ma suscita anche una viscerale sensazione di disgusto e di repulsione. Poche cose infatti destano più ribrezzo delle ferite sul corpo umano ed è nauseante anche il solo pensiero di toccarne la parte esterna con un dito, non parliamo poi di inserirlo in una piccola piaga o di introdurre tutta la mano in una ferita più estesa”.

a una presunta unica Verità e non, invece, interazione col mondo e comunicazione<sup>20</sup>.

Con il presente studio intendo proporre una resa per ἄπτομαι, -τω (e per i termini a esso correlati) che renda conto dei diversi contesti in cui ricorre e delle soluzioni prospettate da chi lo ha analizzato precedentemente; cercherò pertanto di mostrare quanto il generico e astratto “toccare”, con cui è tradotto, sia parzialmente coerente con il suo senso specifico. La norma di cui mi servirò per determinare il valore dei termini linguistici e il loro rapporto con la cultura dei parlanti sarà quella di considerare l’uso del termine come dato da cui muovere ogni genere di ragionamento. Il metodo utilizzato parte dall’analisi degli aspetti formali di ciascun termine e procede attraverso l’esame degli usi e dei contesti particolari in cui esso compare: dall’unione dei due piani, quello dell’analisi formale e quello dello studio degli usi, si arriva alla significazione. Essa è, pertanto, il risultato dell’analisi linguistica applicata agli usi, del confronto tra i termini di una stessa famiglia

---

<sup>20</sup> Secondo Mazzeo (MAZZEO 2002, p. 65), “A prescindere da quale opzione si preferisca (quella della disinteressata nobiltà visiva o quella della superiorità concreta del tatto), questa guerra tra i sensi rischia di trarci in inganno poiché vive di una contrapposizione forzata e ingannevole che ci mette nella condizione di dover scegliere tra forma e materia, tra vicinanza e lontananza, tra analisi e sintesi. Il problema, invece, è che una simile rappresentazione se da un lato è confortante perché ci tranquillizza nel tracciare una contrapposizione rapida e netta, dall’altra tradisce la reale portata della fenomenologia tattile”. Giusti e Germano affermano (GIUSTI e GERMANO 2003, p. 16): “Il tatto svolge un importante ruolo comunicativo. (...) I sistemi di comunicazione non verbale, infatti, costituiscono per i nostri antenati – e ancor oggi per gli animali, soprattutto per i primati – gli unici mezzi per entrare in contatto con l’altro. E ancora, oltre a questa funzione di comunicazione primaria, il contatto fisico può anche fungere da sistema comunicativo secondario, in quanto è in grado di influenzare, modificare e intensificare le interazioni connesse alle espressioni verbali; e la discrepanza, talvolta quasi a livello subliminale tra questi due canali espressivi, può portare alla luce l’esistenza di messaggi nascosti o non autentici”.

accomunati dall'idea di contatto fisico e, in una prospettiva ancora più allargata, della combinazione dei metodi semantici con gli aspetti culturali implicati.

I risvolti pratici di questa ricerca sono in prima istanza a livello della traduzione, dal momento che si arriva a una nozione di base veicolata da ὄπτομαι, -τω e dai vocaboli imparentati. Non solo.

Poiché metterò in rapporto il significato del verbo con il contesto ideologico che, di fatto, permette l'affermazione e/o la comparsa di alcuni concetti, mentre decreta la scomparsa di altri, quello che penso si possa capire è come Platone abbia interpretato l'idea di contatto fisico esistente ai suoi tempi e come abbia cercato, d'altra parte, di trascenderla.

# I. La radice \*aph-

## 1. Lessico

Determinando il senso di ἄπτομαι, -τω, Chantraine<sup>21</sup> individua all'attivo il significato di *joindre, attacher*, al medio-passivo quello di *s'attacher à*, inteso, con il genitivo, *toucher, se mettre à*; lo studioso riconosce al verbo anche il significato parallelo di *allumer, enflammer* all'attivo, che diventa *être allumé, s'enflammer* al medio.

Frisk<sup>22</sup> nota che l'attivo ἄπτω corrisponde al tedesco *haften, knüpfen an, anzünden*; il medio ἄπτομαι ad *anfassen, berühren*.

Nel *Thesaurus*<sup>23</sup> troviamo ἄπτω tradotto con il latino: *necto, annecto, alligo e accendo*; ἄπτομαι con *tango, attingo*, mentre nel *Lexicon graeco-latinum*<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> DELG, s. v. ἄπτω.

<sup>22</sup> GEW, s. v. ἄπτω.

<sup>23</sup> ThGL, s. v. ἄπτω.

<sup>24</sup> LEOPOLD 1852, s.v.

ἄπτω è inteso come *necto, annecto, apto, iungo, accendo* e ἄπτομαι come *tango, capio, comprehendo, attingo, ardeo*.

Pokorny<sup>25</sup> identifica ἄπτω con *anfassen, anbinden, anheften, anzünden*, mentre ἄπτεσθαι sarebbe più specificamente *berühren*.

Schwyzler annovera ἄπτομαι, -τω tra i verbi che esprimono funzioni corporee (allo stesso modo di κλίνω, -ομαι, ορέγω, -ομαι, εχω, -ομαι, λαμβάνω, -ομαι) transitivi all'attivo, (ἄπτω ovvero *knüpfen an*) e intransitivi al medio (ἄπτομαι corrisponde a *hefte mich an, fasse, berühre*)<sup>26</sup>.

Per Chantraine l'etimologia del verbo è "obscure".

Riguardo Platone, Des Places<sup>27</sup> indica come significato del verbo *toucher, s'attacher á*, mentre nel lessico di Ast<sup>28</sup> troviamo come significato dell'attivo *ligo, vincio* e per il significato principale *annector*, da cui *tango, attingo, contrecto, attrecto*<sup>29</sup>.

Passando alle attestazioni in Platone, vediamo che ἄπτομαι, -τω compare centocinquantaquattro volte come simplex (di cui quattordici nella forma di aggettivo verbale ἄπτέον e ἄπτός); il verbo, poi, si presenta in diverse

---

<sup>25</sup> POKORNY 1959-1969, s. v. *ap-*.

<sup>26</sup> Verbi che in nuovo alto tedesco si traducono, attraverso l'accusativo, in verbi riflessivi: SCHWYZLER II, 1950, p. 230.

<sup>27</sup> DES PLACES, *Lexique*, s.v. ἄπτεσθαι.

<sup>28</sup> AST, *Lexicon platonium*, s.v. ἄπτω.

<sup>29</sup> Passando in rassegna i diversi contesti in cui compare in Platone, Ast individua poi diversi sensi, che danno l'idea delle valenze del termine e della confusione che c'è nelle traduzioni: *capio, apprehendo, potior; percipio; perspicio; commemoro, tracto; assequor, nanciscor; suscipio, subeo aliquid, incido in aliquid; instituo, aggredior, accedo ad aliquid; committo; impugno; laedo; studeo alicui rei, versor in studio aliquo; coniunctus sum*.

forme verbali composte con επί, εκ, περί, αντί, πρός, ανά e σύν. Rintracciamo, allora, forme composte per un totale di centoventi attestazioni: εφάπτομαι, -τω (cinquantanove), εξάπτω, -ομαι (tre), περιάπτω, -ομαι (sei), ανάπτω (una), ανθάπτομαι (due), προσάπτω, -ομαι (trentuno), συνάπτω, -ομαι (diciotto).

Ancora, la famiglia di ἄπτομαι/ἄπτω vanta sostantivi e aggettivi, presenti in Platone in ventisei occorrenze: derivati nominali<sup>30</sup>, come ἀφή, -ῆς (una), επαφή, -ῆς (sei), ἀψίς, ἴδος (una), ἄψις, -εως (tredici), σύναψις, -εως (due) e ἄμμα, -ατος (due) e l'aggettivo αναφής, -οῦ<sup>31</sup> (una)<sup>32</sup>.

La funzione di questo lavoro sarà, innanzitutto, quella di trovare una resa ottimale che tenga conto dei vari aspetti e usi di ἄπτομαι, -τω, verbo che richiede una traduzione omogenea, così come con omogeneità era probabilmente pensato: come abbiamo visto, esso è presentato con delle forti differenze di senso, che possono essere solo sfumature di un unico significato. Un'altra difficoltà è presentata dal testo di Platone: egli sceglie solo ἄπτομαι tra i verbi greci indicanti il contatto fisico, mentre in Omero, ad esempio, ne abbiamo almeno sette; probabilmente perché esso racchiudeva in sé gli altri e meglio degli altri esprimeva l'idea del toccare, ma forse anche perché l'idea

---

<sup>30</sup> Quando le parole si formano con l'aggiunta di uno o più suffissi, si parla di derivazione.

<sup>31</sup> Cui Ast attribuisce il significato *tactione vacuus* e che in *Phaedr.* 247c7 è riferito all'ουσία, definita incolore, insapore e, appunto, *impalpabile*.

<sup>32</sup> Altri termini, riferibili ad \**aph-* e non presenti in Platone, sono: gli omerici ἀπτοεπής (epiteto di Era, "lingua pronta"), ἄαπτος ("invincibile, irrefrenabile"), ἄψος ("giuntura"), κατηφής ("che abbassa gli occhi"); il termine medico ἄφθα ("ulcera"); ἀπτώδιον ("gioiello, spillone"); vari sostantivi e verbi composti, come ἀψι-δόω ("attacco in cerchio"), ἀψι-κάρδιος ("che tocca il cuore"), ἀψι-κορία ("facile sazietà o disgusto, volubilità"), ἀψί-μαχος ("che fa scaramuccia, che appicca zuffa").

del toccare trasmessa da questo verbo permette a Platone di poterlo usare, come vedremo, in contesti particolari, cioè metaforici.

Cercherò, innanzitutto, di rintracciare l'idea di base veicolata dalla famiglia di termini riconducibile alla radice indoeuropea *\*aph-* attraverso i legami e le opposizioni tra i rispettivi elementi. In un secondo momento e in una prospettiva più ampia, proverò a individuare l'idea di Platone riguardo al tatto e, più in generale, al corpo.

Per quanto riguarda, poi, la presenza di ἄπτομαι, -τω nei testi greci, bisogna ricordare che esso è abbastanza diffuso tra gli autori di poesia e di prosa; così è usato da Omero, dai tragici, da Aristofane, da Apollonio Rodio, ma anche dai Presocratici, da Erodoto, Tucidide, Aristotele, Plutarco; sopravvive, inoltre, tra i Greci di oggi come voce dotta, nel senso di “toccare, riferirsi a” (per cui, ad esempio, ἄπτομαι ἐνὸς θέματος “*tocco un argomento*”)<sup>33</sup>, ma soprattutto nell'espressione μή μοῦ ἄπτου, “*non mi toccare*”, usata come vera e propria frase idiomatica: αὐτή ἢ κοπέλλα εἶναι μή μοῦ ἄπτου, “*questa ragazza è una mammola (una 'non toccarmi')*”.

---

<sup>33</sup> *ThLG*, s. v. ἄπτω.

## 2. Morfologia e sintassi

Prima di addentrarci nello studio dei contesti in cui il verbo ἄπτομαι è usato da Platone, conviene riflettere sulla sua forma e su alcune peculiarità che lo caratterizzano come elemento grammaticale.

Una prima riflessione va fatta, allora, sul rapporto tra ἄπτω e ἄπτομαι, cioè sulla diatesi. Per far ciò partiamo da Omero, che ci offre le prime attestazioni letterarie di ἄπτομαι, -τω. In Omero ἄπτω (forma attiva) compare per la prima volta nel ventunesimo libro dell'*Odissea*, che, tra i due poemi, pare sia seriore. L'ipotesi è che le voci attive siano più tarde rispetto a quelle medie, oltre ad essere più scarse (nei poemi il *simplex* è attestato una sola volta). Tra l'altro, il rapporto tra la diatesi e la formularità volge a favore di quest'ipotesi. Infatti, il verso in cui c'è ἄπτω non è formulare, al contrario dei venticinque in cui il verbo semplice compare al medio. Quest'ultimo dato è particolarmente utile per supporre che la forma più antica, tra ἄπτω e ἄπτομαι, sia ἄπτομαι. La diatesi media, dunque, è non solo prevalente, ma anche antecedente a quella attiva. Questo particolare, che riguarda un aspetto formale di ἄπτομαι, -τω e di conseguenza influisce anche sulle sfumature della sua significazione, non è stato reso evidente dagli studiosi. In realtà Delbrück cita solo: δαίω, φαίνω, καίω, πέσσω, ἔλπει, come voci attive derivate solo secondariamente da temi deponenti, vale a dire come verbi che,



essendo attestati in un primo momento solo al medio, tuttavia già in Omero mostrano lo sviluppo di un'ulteriore, seconda voce, attiva<sup>34</sup>. Stando così le cose, in origine ἄπτομαι, -τω avrebbe avuto una *facies* mediale, che era απτομαι, in seguito alla quale si produsse la forma attiva. A questo proposito, Chantraine rileva, poi, l'importanza del fatto che, a fianco di un medio intransitivo, come quello in questione, si trova spesso un attivo con valore causativo e che sovente quest'ultimo è di formazione recenziore<sup>35</sup>.

Sappiamo che il medio può avere diverse accezioni. In genere, nella traduzione la funzione riflessiva e la forma media sono rese con il pronome "si", "which expresses the object, the agens and the patiens of the process being"<sup>36</sup>.

Dice Benveniste:

Nell'attivo, i verbi denotano un processo che si realizza a partire dal soggetto e al di fuori del soggetto stesso. Nel medio, che è la diatesi da definire per opposizione, il verbo

---

<sup>34</sup> Delbrück cita i verbi che hanno subito il mutamento dal medio all'attivo già in Omero (DELBRÜCK II, 1897, p. 418); Lazzeroni (LAZZERONI 1990, p. 7) ne cita altri, deponenti in Omero, che sviluppano l'attivo negli autori più tardi: θέρομαι «essere caldo, scaldarsi»: θέρω «scaldare»; αγάλλομαι «vantarsi»: αγάλλω «onorare»; μαραίνομαι «spengersi»: μαραίνω «distruggere» πάλνομαι «venire a contatto»: πλνάω «mettere a contatto» (quest'ultimo molto simile al nostro ἄπτομαι/ἄπτω). Da notare come in questi esempi l'attivo dei verbi sia causativo, ossia indichi l'azione del verbo non sul soggetto, ma applicata a qualcos'altro.

<sup>35</sup> CHANTRAINE 1953, p. 178.

<sup>36</sup> "Che esprime l'oggetto, l'agente e il paziente del processo in atto": GONDA 1961, p. 43.

indica un processo che ha luogo nel soggetto; il soggetto è interno al processo. (...) Il soggetto è centro e nello stesso tempo attore di un processo<sup>37</sup>.

La definizione di attivo causativo, secondo quanto si legge nel *Dictionnaire de Linguistique Larousse*<sup>38</sup>, è: “une forme verbale qui exprime que le sujet fait en sorte que l’action ait lieu, au lieu de la faire directement lui-même” e si può rendere con ‘fare’ e infinito.

Alla luce di ciò, se ἄπτομαι è “mi attacco a”, ἄπτω è “faccio attaccare a” o più semplicemente “attacco”, tenendo presente che comunque s’intende: “Faccio sì che (qualcosa) si attacchi (a qualcos’altro)”.

Rendendo ἄπτομαι *mi attacco a* e l’attivo *attacco* si evita innanzitutto la differenza tra *attacco*, *lego* e *tocco*. A conferma di ciò riporterò il passo del *Cratilo* in cui troviamo per tre volte citato ἄπτω e in cui il suo il significato è spiegato come uguale a quello di δεω (417d10-e5):

ΣΩ. Καὶ τὸ μὲν γε “βλαβερὸν” τὸ βλάπτων τὸν ῥοῦν εἶναι λέγει· τὸ δὲ “βλάπτων” αὐ̂ σημαίνει βουλόμενον ἄπτειν· τὸ δὲ “ἄπτειν” καὶ δεῖν ταυτόν ἐστι, τοῦτο δὲ πανταχοῦ ψέγει. τὸ βουλόμενον οὔν ἄπτειν ῥοῦν ὀρθότατα μὲν ἂν εἴη “βουλαπτεροῦν,” καλλωπισθὲν δὲ καλεῖσθαι μοι φαίνεται “βλαβερὸν.”

---

<sup>37</sup> BENVENISTE 1966, p. 205. Cfr. anche HUMBERT 1993, p. 103: “En face de l’actif correspondant, le moyen exprime que l’action accomplie possède aux yeux du sujet une *signification personnelle*. On entend par là que l’action est rapportée, soit au *sujet lui-même*, soit à ce qui constitue *sa sphère propre*.”

<sup>38</sup> “Una forma verbale che esprime che il soggetto fa in modo che l’azione abbia luogo, invece di farla direttamente lui stesso”, DUBOIS et al. 1973, s. v. *causatif*.

Quanto a *blaberón*, significa *blápton tòn rhoûn*, «ciò che nuoce al flusso» delle cose; *blápton* a sua volta significa *boulómenon háptein* «che vuole attaccare», dacchè *háptein* «attaccare» e *deîn*, «legare», sono la stessa cosa, e questo è ciò che <il legislatore> in ogni caso biasima. *Tò boulómenon háptein rhoûn*, «quello», cioè, «che vuole attaccare<sup>39</sup> il flusso» nel modo più corretto dovrebbe essere *\*boulapteroûn*, ma, rabbellito, secondo me, s'è detto *blaberón*.

Vediamo come qui Platone spieghi ἄπτω come sinonimo di δέω, verbo che, all'attivo, secondo quanto si legge in *LSJ*, significa *bind, keep in bonds*, col genitivo *hinder from a thing*, come termine medico vale *harden, brace up*<sup>40</sup>: l'idea (che è associata all'ἄπτειν) è quella di applicare a una cosa un'azione contenitiva e impediante, ma Platone costruisce il nostro verbo con un oggetto astratto, il flusso, qualcosa che si muove, ma che viene tenuto attaccato, trattenuto affinché non scorra. In altre parole, con il verbo all'attivo il soggetto non instaura “personalmente” un contatto con l'oggetto, ma fa sì che quest'ultimo lo instauri con qualcos'altro, nell'esempio citato con se stesso; nei casi in cui il verbo è al medio, invece, il soggetto è “luogo” del processo che mette in atto.

Nel passivo, poi, capovolgimento dell'attivo e di formazione posteriore rispetto al medio, troviamo la stessa azione dell'ἄπτειν che parte, per così

---

<sup>39</sup> Le traduzioni di questo sintagma sono varie: Peretti (per il *Cratilo* curato da Natoli-Sini-Vegetti) “ciò che vuole attaccarsi allo scorrere”; Vitali (per Bompiani) “ciò che attaccandosi vuole arrestare il fluire”; Buccellato (per Loescher) “ciò che vuole impedire lo scorrere”; Sacchetto (per Paravia) “ciò che vuole attaccare il corso”. Eccetto quella di Peretti, le altre intendono un'azione impediante dell'*haptein*.

<sup>40</sup> *LSJ*, s.v. δέω.

dire, dall'esterno; così, nel *Fedone*, Socrate dice che il piacere e il dolore si trovano in un rapporto tanto stretto, che, se si insegue uno dei due, inevitabilmente si finisce per prendere anche l'altro, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δύ οντε - come se **fossero stati attaccati a un unico vertice, pur essendo due** (60b8-c1).

Da questo passo si evince comunque che, anche se causato da un agente esterno, il contatto espresso da ἄπτω è un legame stretto; quando, poi, nel contatto tra due elementi, uno dei due è il soggetto (il suo corpo), compare la diatesi media.

Diversamente dal *simplex*, gli altri rappresentanti della radice, dal punto di vista della diatesi, presentano una predominanza numerica dell'attivo (in ottanta attestazioni rispetto alle settantatré del medio); in particolare, ἐφάπτομαι e ἀνθάπτομαι sono sempre al medio<sup>41</sup>, ἐξάπτω, -ομαι, ἀνάπτω e περιάπτω, -ομαι sono al medio una sola volta, προσάπτω, -ομαι e συνάπτω, -ομαι occorrono al medio cinque volte ciascuno, le forme di aggettivi verbali hanno senso passivo, quindi s'intendono riguardanti alla diatesi attiva (perché il passivo è attivo rovesciato). Questo fenomeno potrebbe interpretarsi come una specializzazione di alcuni composti a esprimere azioni in cui il soggetto è in parte o del tutto coinvolto.

Per quanto riguarda i modi sia del *simplex* sia dei composti, si può notare che prevalgono le forme nominali del verbo e l'indicativo sia usato

---

<sup>41</sup> Tranne in un caso, in cui si trova il passivo.

meno: ciò significa che il toccare non riguarda azioni o gesti veri e propri attuati da dei soggetti definiti, ma sia presente a indicare l'azione in sé e per sé.

Passando alle reggenze, ἄπτομαι regge per lo più il genitivo (108 attestazioni), così come εφόπτομαι, -τω (diversamente, a titolo di esempio, da Omero, in cui quest'ultimo verbo regge il dativo); Schwyzer<sup>42</sup> lo spiega come “Genitiv bei anfassen, berühren, (räumlich) anstossen. Bezeichnet der «Genitiv» einen Gegenstand, an dem sich eine Person hält, ist ablativische Geltung desselben wahrscheinlich”<sup>43</sup>: il genitivo è senza preposizione, legato direttamente all'azione dell'ἄπτεσθαι. In Meillet-Vendryes leggiamo poi che si tratta di partitivo: “Après les verbes qui expriment une opération des sense (*entendre, sentir, toucher*), l'emploi du génitif est un rest de l'ancien rôle du partitif”<sup>44</sup>.

Che ἄπτομαι con il partitivo esprima la parte di un tutto cui ci si attacca, lo vediamo nel *Crizia* (116e1-2), in cui la statua di Poseidone nel tempio a lui dedicato nell'isola di Atlantide è descritta come un simulacro talmente grande *che* con la testa *si attaccava* (εφοπτόμενον) al soffitto, vale a dire “quella parte del tempio che è il soffitto”.

---

<sup>42</sup> Includendo nella classificazione anche θιγγάνω.

<sup>43</sup> “Il genitivo di *afferrare, toccare, urtare (spaziale)*. Il «genitivo» indica un oggetto, a cui una persona si tiene, è probabilmente valore ablativale dello stesso”, SCHWYZER II, 1950, p. 129.

<sup>44</sup> “Presso i verbi che esprimono un'operazione dei sensi (intendere, sentire, toccare), l'impiego del genitivo è una traccia dell'antico ruolo di partitivo”, MEILLET-VENDRYES 1966, p. 560.

Per quanto riguarda gli altri composti di ἄπτομαι, si comportano così: ἀνάπτω, περιάπτω, -ομαι, προσάπτω, -ομαι e συνάπτω, -ομαι reggono l'accusativo, ἀνθάπτομαι e καθάπτομαι il genitivo, ἐξάπτω, -ομαι il genitivo con preposizione.

Nel tentativo di estrapolare la significazione della radice da cui ha origine ἄπτομαι, -τω in Platone, distinguiamo i passi in cui i termini sono usati con un senso proprio (settantacinque volte) e quelli numerosissimi in cui i vocaboli sono usati in senso metaforico (duecentocinque volte).

Nell'ambito che più ci interessa, poi, vale a dire quello del tatto (quando ἄπτομαι e i composti sono al medio e i sostantivi derivano dal significato del medio), possiamo tentare ulteriori suddivisioni: nell'uso proprio distinguiamo il toccare oggetti (diciannove attestazioni), il toccare persone (ventotto) e il toccare assoluto, nel senso di percepire col tatto (nove). Nell'uso metaforico, facciamo una differenza tra il contatto tra entità astratte (sessantaquattro attestazioni) e quello che avviene tra uomini e oggetti astratti (novantanove) e che chiameremo astratto-astratto, perché il verbo è usato per esprimere metafore.

### 3. \*aph- nella produzione poetica arcaica

In questo paragrafo vorrei approfondire il significato di \*aph- e dei termini derivati nella produzione poetica arcaica, nel tentativo di ricostruire il contesto diverso in cui questi termini sono nati<sup>45</sup>.

In Omero la base della significazione di ἄπτομαι è data dal concetto espresso nelle formule, riguardanti soggetti inanimati (βέλεα<sup>46</sup>, πείρατα<sup>47</sup>),

---

<sup>45</sup> In Omero si trovano 103 attestazioni dei termini della radice \*aph-, ossia: ἄπτομαι, -τω, καθάπτομαι, εφάπτομαι, ανάπτω, -ομαι, προτιάπτω, ἀψίς, ἄψος, ἄαπτος, ἄπτοεπής, κώληψ, κατηφής, ἀφάω, αμφαφάω, -ομαι. In Esiodo ci sono sei attestazioni (ἀψίς, καθάπτομαι, ἄαπτος), nei lirici troviamo ἄπτομαι, -τω, εφάπτομαι, καθάπτομαι, συνάπτω, προσάπτω, ἀφή (in Semonide, Ipponatte, Solone, Teognide, Pindaro, Bacchilide).

<sup>46</sup> Ad esempio, a Θ67, abbiamo: ὄφρα μὲν ἠὼς ἦν καὶ ἀέξετο ἱερὸν ἦμαρ, / τόφρα μάλ' αμφοτέρων βέλε ἤπτετο, πῆπτε δὲ λαός – *finchè fu mattino e il giorno divino saliva, i dardi di entrambi si attaccavano, cadeva la gente*. In ugual modo μΛ85, O319, Π778, Ρ631. In questi casi Omero non vuol dire semplicemente che i dardi ferivano, in modo da essere estratti, ma che restavano attaccati, quindi colpivano restando infissi.

<sup>47</sup> Τὰ κήδεα – i lutti e τὰ ολέθρου πείρατα – i legami della distruzione, che *si sono stretti* (ἐφῆπται) ai Troiani o ai Greci (i passi in questione sono B15, B32, B69, Z241, H402, N79). A differenza delle frecce, elementi concreti, nel caso dei κήδεα e dei πείρατα si tratta di oggetti astratti, anche se quest'ultimo termine viene reso solitamente con 'corde'. In realtà, la Bergren ha evidenziato che "To the argument that «ropes» are the most likely material for sailors to use to tie someone to the mast, it may be countered that mere ropes would suffice to restrain the hero, paradigmatic for his intellectual curiosity, from the supernatural lure of the Siren's song (...). These πείρατα must be, therefore, at least as strong as chains (...). Here πείρατα seems to mean simply, the «bonds» (...). In fact, the sum of these two senses of the word suggests that fundamentally πείρατα denotes not a concrete material in itself, like a rope, but rather anything that binds or defines" (BERGREN 1975, pp. 38-9)

che si legano strettamente e completamente a degli esseri umani. Idea, questa, accentuata dall'uso, in tali contesti formulari, di composti tipo εφάπτομαι che sottolineano maggiormente, grazie al preverbo, la relazione rivolta tenacemente verso determinati individui. Sostantivi derivati da \*aph, come ἄψις “maglie che si legano a formare una rete (in Omero), ruota (in Esiodo)”<sup>48</sup> e ἄψος “legamenti” (delle articolazioni) avvalorano l'ipotesi che ἴπτεισθαι sia innanzitutto il “legarsi saldamente”.

---

<sup>48</sup> In Omero questo termine è usato in un contesto in cui Sarpedone rimprovera Ettore e si augura che tutti i Troiani non diventino preda degli Achei ὡς ἀψῖσι λίνοι ἄλόντε πανάγρου (E571). In Esiodo è presente in un contesto diverso, per cui viene tradotto ‘ruota’ (*Opere e giorni*, 426; il contesto è quello in cui Esiodo dà delle direttive a Perse riguardo all'intaglio del legno e alla costruzione di alcuni arnesi da lavoro): τρισπίθραμον δ ἄψιν τάμνειν δεκαδώρω ἀμάξει. N.J. Richardson, studiando il veicolo descritto da Esiodo, si rende conto che ἄψις, in questo caso, non è l'intera ruota, ma ognuno dei quattro segmenti messi insieme a formare la circonferenza della ruota; da ciò il termine sarebbe stato esteso a definire l'intera ruota (RICHARDSON e PIGGOTT 1982). Il senso è il medesimo: si tratta di elementi che si saldano insieme indissolubilmente “insieme dei segmenti legatisi a formare una ruota” (in Esiodo). In Platone, invece, troviamo tale sostantivo in *Phaedr.* 247b1, quando, nel narrare il mito della biga alata, Platone immagina i dodici dèi che guidano altrettante schiere divine: ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἅπαντες, ἧ δὴ τὰ μὲν θεῶν οχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις. *Quando poi vanno a banchetto (scil. gli dèi) per nutrirsi, procedono in ardua salita verso la sommità della volta celeste, dove i carri degli dèi, ben equilibrati e agili da guidare, procedono facilmente, gli altri invece a fatica.* Velardi traduce qui “sommità interna del cielo”, in quanto “il cielo è concepito come una sfera, nella quale si può tuttavia distinguere una parte alta, costituita, appunto, dalla «sommità» o «volta» (apsis); la zona esterna corrispondente alla volta, a diretto contatto con essa è chiamata «dorso» (nótos). Al di fuori e al di sopra della volta c'è il luogo detto, appunto, «iperurano»” (VELARDI 2006, *ad loc.*). Anche qui, dunque, si intende un qualcosa che connette insieme le varie parti, in questo caso quelle del cielo. Downey ci informa che gli scrittori greci di età romana usano ἄψις per indicare l'arco o la volta, mentre i Romani usavano *absis* per indicare l'abside di una chiesa, ma aggiunge che questo uso non appare presso i Greci: “ Ἀψίς originally meant a loop or mesh, the folloe of a wheel, or a disk, and it was evidently the idea of a curved or rounded profile which is responsible for the use of the word to describe both an arch or to a vault. The noteworthy point is that the word is applied equally to an arch or to a vault, which could be viewed as a prolongation of an arch. Thus it is plainly the idea was paramount over the structural difference between arch and vault”. (DOWNEY 1946, p. 28). Downey sostiene, dunque, che ciò che accomuna la volta e l'arco è la forma, a mio avviso è invece la funzione di tenere legate insieme parti del soffitto.



Una seconda accezione posseduta da ἄπτομαι riguarda il rapporto dell'uomo omerico con il mondo degli oggetti: ne risulta un contatto, stretto ed energico, attraverso il quale l'uomo dell'età omerica vuole appropriarsi in modo duraturo di νῆες o di ὄπλα<sup>49</sup>, ma anche di oggetti come τὸ ζυγόν, ἡ πρύμνη, ἡ εωνός, di cibi e bevande – ὁ σίτος, ἡ βρώμη, ἡ ποτής, ἡ χοῖνις<sup>50</sup>. Questo modo di contatto rappresenterebbe il tatto attivo, con cui si esplora la realtà afferrandola: proprio qui viene fuori l'immagine di presa avvolgente, attraverso cui ottenere la percezione di un oggetto nella sua tridimensionalità e di conseguenza ricevere informazioni per maneggiarlo; così è in β423, in cui Telemaco esorta i suoi uomini ad occuparsi degli arnesi della nave (ὄπλων ἄπτεσθαί)<sup>51</sup>. I marinai, eseguendo l'ordine, svolgono le azioni di piantare l'albero, legare gli stragli, issare le vele, possibili a patto che tengano sempre in mano maneggiandoli nel modo opportuno gli ὄπλα. La traduzione “si attaccavano” è incompleta: bisognerebbe aggiungere “e non si

---

<sup>49</sup> In *LfrgE*, s.v. ἄπτω, la Voigt riconosce al verbo il significato d'impiego manuale, in alcune situazioni in cui vi è un'interazione tra uomo e ambiente.

<sup>50</sup> Teognide, paragonando se stesso, nella sua integrità, all'oro puro, che non è intaccato dalla ruggine, usa il verbo per indicare un contatto con cose come il colore (I, 451):

εἶ μ' εθέλεις πλύνειν, κεφαλῆς αμίαντον ἀπ' ἄκρης / αἰεὶ λευκὸν ὕδωρ ῥεύσεται ἡμετέρης. / εὐρήσεις δέ με πᾶσιν ἐπ' ἔργμασιν ὥσπερ ἄπεφθον / χρυσόν, ἐρυθρόν ἰδεῖν τριβόμενον βασάνωι, / τοῦ χροίης καθύπερθε μέλας οὐχ ἄπτεται ἰὸς / οὐδ' εὐρώς, αἰεὶ δ' ἄνθος ἔχει καθαρόν.

*Se vuoi lavarmi, dall'alto del capo l'acqua versata scenderà pura, sempre chiara, e in tutte le mie azioni mi troverai come oro fino, rosso a vedersi quando è sfregato su pietra di paragone, né nera ruggine dall'alto (sopra) si attacca al colore né muffa, ma tutto puro esso splende.*

<sup>51</sup> I versi ricorrono identici in ο288 sgg.

staccavano”, perché l’ordine è di attendere mentalmente e fisicamente agli attrezzi per un certo tempo<sup>52</sup>.

Il contatto, però, c’è anche tra uomini: è il caso di *καθάπτομαι*, con cui si intende un contatto insistente realizzato con un’altra persona per mezzo delle parole<sup>53</sup>. Questa sfumatura del contatto con l’intenzione di bloccare l’oggetto, contenuta presumibilmente nella radice \**aph-*, spiega anche l’aggettivo *ἄαπτοι*<sup>54</sup>, epiteto delle *χεῖρες*, che ha il valore di “che non si

---

<sup>52</sup> In più, attraverso il contatto con l’attrezzatura della nave, prendono contatto, più in generale, con l’ambiente in cui si trovano. Uno dei passi che rendono conto dell’impossessamento ostinato è O704, in cui si racconta di Ettore, che staccatosi dalla mischia e direttosi contro una nave greca, *πρύμνης νεὸς ἦψατο ποντοπόροιο*, impossessandosi simbolicamente anche del mezzo appartenente ai nemici. Più avanti (vv.716-7) *Γ’ἄψασθαι πρύμνης* è sostituito da *πρύμνηθεν ἐπεὶ λάβεν οὐχὶ μεθίει*, dove *λάβεν οὐχὶ μεθίει* corrisponde al precedente *ἦψατο*, che è quindi un prendere accanitamente senza mollare rivolgendosi ad un oggetto.

Teognide, come abbiamo visto, usa il verbo per indicare un contatto con cose come il colore (ἡ χροία), Pindaro con le *Ἡρακλείαι στήλαι*. Anche *ἀφάω* e il suo composto *αμφοφάω* hanno per oggetti cose materiali – τὸ τόξον, ὁ κοῖλος λόχος (il cavallo di legno), τὸ σῆμα (il segno lasciato dal lancio del disco), ὁ ὄρμος.

<sup>53</sup> In P421, Sarpedone, che vede alcuni compagni uccisi da Patroclo e gli altri in procinto di fuggire, rivolgendosi a questi ultimi, *κέκλετ ἄρ ἀντιθέοισι καθαπτόμενος* e il suo tentativo di fermarli è talmente forte che ricorre a parole altrettanto efficaci: *αἰδῶ, ὦ Λύκιοι· πόσε φεύγετε; νῦν θεοὶ ἔσται ἀπτεσθαί* animali, come *Ἴππος* o *Ἰημίονος* e, soprattutto, parti del corpo, come τὰ γούνατα, τὸ γένειον, ἡ κεφαλή, ἡ χεῖρ, ὁ πούς, τὸ ἦτορ.

<sup>54</sup> Sempre al plurale *ἄαπτοι*, *ἀάπτους*, perché epiteto delle *χεῖρες*, *χεῖρας* e sulla grafia del quale già gli antichi discordavano: Zenodoto (che interpretava “forti”) e Aristarco (che intendeva “terribili ed intrepide”) sostenevano *ἄαπτοι* interpretazione favorita dalla sequenza di formule tipo *χειρὸς ἀπτεσθαί* e sarebbe così inteso come «mani che non si possono toccare, a cui non ci si può accostare». Aristofane di Bisanzio legge invece *ἄεπτοι*, forma connessa con *εἰπεῖν* o *ἔπεσθαι*, che condurrebbe, invece, al significato «mani (così grandi) che non si possono descrivere o che una descrizione non può seguire»; si veda scolio ad A566.. L’aggettivo, se ricondotto ad *ἄπτομαι*, -τω, risulta formato dall’aggettivo verbale *ἄπτοί*, “tangibili”, e da un prefisso con valore di negazione e così è inteso così da Schmidt (SCHMIDT 1876-86 ); per Kirk, invece, se fosse stato così, avremmo avuto \**ἄναπτος* (KIRK 1990-93). Resta isolata l’ipotesi di Meier-Brügger, secondo cui *ἄαπτοι* e l’epiteto attribuito ad Era, l’*ἥραπαξ* omerico *απτοεπής*, è accomunato al primo per le medesime spiegazioni etimologiche, sono riconducibili all’indoeuropeo \**senk-* (tedesco *sengen*); quindi *απτοεπής* significherebbe “che dice il non cantabile” e, a partire dall’azione di colui che parla *ἄαπτος*, è riferito poi al fare, alle mani. *Ααπτος* allora avrebbe il senso di “non cantabile > “impressionante” (> oppure “inquietante”) > “forte”, e deve

possono trattenerne”: si tratta di mani veloci, che non possono essere tenute ferme a lungo.

L'ἄπτεισθαι tra le persone è, quindi, stretto, energico ed accanito; “intenso”, in quanto si esprime con una certa forza e permette al soggetto di esternare e rendere pubblico il rapporto che lo lega intimamente ad un'altra persona. Significativo in questo senso è il passo dell'ultimo libro dell'*Iliade* (vv. 507-8<sup>55</sup>) in cui Priamo, supplice di Achille, gli ricorda il padre, cosicché l'eroe, avvertendo il desiderio di piangere (ὕφ' ἡμερον ὄρσε γόοιο), dopo aver avvolto in una stretta la mano del re, ἀψάμενος δ' ἄρα χειρός - dopo essersi attaccato a lungo ad essa, lo scosta da sé, dolcemente (απόσατο ἦκα). Achille instaura un contatto intenso, vale a dire stringe la mano di Priamo che lo supplica e la blocca applicando probabilmente una certa forza, come suggerisce l'associazione con ἀπωθέω<sup>56</sup>.

L'ἄπτεισθαι, inoltre, in Omero subisce una codificazione diventando parte di alcuni rituali, come quello della supplica<sup>57</sup> e del giuramento<sup>58</sup>. Tale

---

essere stato poi ricollegato nell'etimologia popolare ad ἄπτω (MEIER-BRUEGGER 1989, pp. 93-4). Per una recente discussione dell'etimologia di ἄπτος, si vedano NEITZEL 1978, EIDE 1986, pp. 11-12, TSITSIBAKOU-VASALOS 1995.

<sup>55</sup> Per l'analisi di questo e altri gesti di supplica, si veda GIORDANO 1999, per questo passo part. p. 35.

<sup>56</sup> L'intensità è centrale nell'ἄπτεισθαι tra persone, come in Π9, in cui Patroclo è paragonato ad una bambina piccola che piangendo corre verso la madre e la strattona per essere presa in braccio εἶα νοῦ ἄπτομένη - *attaccandosi a lungo (e con forza) alla veste*, che è sì un oggetto, ma in questo caso vero e proprio surrogato del contatto materno.

<sup>57</sup> Per l'analisi dei gesti del supplice, in Omero e nella tragedia, si vedano oltre la già citata GIORDANO 1999, CROTTY 1994; GOULD 1973; PEDRICK 1982; TELÒ 2002.

<sup>58</sup> Si può annoverare tra i contesti rituali in cui è coinvolto l'ἄπτεισθαι anche Ω712, in cui la sposa e la madre di Ettore si gettano sul carro dove giace il cadavere del congiunto, si strappano i capelli *toccandogli il capo* - ἀπτόμεναι κεφαλῆς; qui il gesto, come giustamente nota Battezzatore

significazione di ἄπτομαι spiega i derivati di ἀφή, ἀφάω e ἀμφαφάω, che esprimono una concezione ancora più astratta del contatto, in quanto con essi si esprime propriamente la deduzione mentale conseguente all'ἄπτεσθαι.

Da tali passi si evince maggiormente l'immagine dell'ἄπτεσθαι quale contatto instaurato con un preciso impegno, dedizione e ostinazione: nel caso della preghiera, da parte di chi chiede di aver salva la vita (o altre cose di fondamentale importanza); nel caso del giuramento, da parte di chi deve sforzarsi di entrare a far parte di forze "sovrumane", chiamate in causa a presiedere al rito. Anche dalla supplica si prende qualcosa per sé dall'altro, perché il contatto simbolico con τὰ γούνατα e τὸ γένειον è in realtà con sedi identificate come sacre e portatrici di potenza vitale<sup>59</sup>. Una delle suppliche riuscite (perché quelle che avvengono durante la battaglia solitamente non vanno a buon fine per il supplice) è quella ad nel I dell'*Iliade*, dove la protagonista è Teti che, sotto richiesta di Achille, va a pregare Zeus, perché onori il figlio (511-3):

---

(BATTEGAZZORE 1980, p. 11 e n.14), "assume il profondo significato di comunione con il defunto" e si configura come "contatto con il defunto nella ritualizzazione del *planctus*".

<sup>59</sup> La Giordano chiarisce questo concetto così: "le ginocchia presentano il carattere di grande snodo e di centro degli arti e del movimento. Ma se le ginocchia sono l'organo del movimento per eccellenza, il movimento a sua volta è un segnale di potenza e di vita, con la quale le ginocchia sono strettamente legate. "Il nome del ginocchio in greco, γόνυ, ha la stessa radice della parola γένος, "generazione", e della serie di parole legate allo stesso semantema. (...) Per questa affinità etimologica tra il ginocchio e le parole legate alla generazione è stata ravvisata una spiegazione comune. Il ginocchio era cioè considerato una delle sorgenti del seme maschile, nell'interconnessione di organo produttori che aveva origine nella testa e arrivava alle ginocchia passando per l'osso femorale. Il ginocchio è quindi un 'centro di potenza', sorgente di vita ma anche sede della vita, della potenza vitale. (...) L'altra parte del corpo che entra in gioco nella supplica, il mento (γένειον, γένυς), che viene toccato talvolta insieme alle ginocchia, è anch'essa strettamente legata al potere generativo. Il potenziale di generazione sembra in questo caso connesso alla barba come segno di virilità": GIORDANO 1999, pp. 23-5.

Ως φάτο· τὴν δ οὐ τι προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς,  
αλλ ἀκέων δὴν ἦστο· Θέτις δ ὡς ἤψατο γούνων,  
ὡς ἔχετ ἐμπεφυῖα.

Si noti il legame di ἤψατο con ἐμπεφυῖα: Teti non demorde dalla presa alle ginocchia di Zeus<sup>60</sup>, nonostante la ninfa abbia già, al v. 500, realizzato il λαβεῖν γούνων con una mano, mentre con l'altra ha preso il mento al padre degli dèi. È probabile che, poiché dopo la prima supplica Zeus non dà segnale di assenso né parla, Teti abbia provato a stringere più forte le ginocchia per essere più coinvolgente<sup>61</sup>. Allora attua l'ἄπτεισθαι. Dunque l'idea espressa dal λαμβάνειν è più fisica di quella dell'ἄπτεισθαι, nel senso che quest'ultimo gesto risulta più sentito, più interessato, e, in una sorta di escalation, più efficace del λαμβάνειν: aspetto questo non considerato dagli studiosi del rituale del supplice. Ciò, tuttavia, sembrerebbe di primo acchito cozzare con i contesti delle frecce, che si è definiti portatori di un'idea concreta del contatto – ἄπτεισθαι; in realtà, proprio in quei passi si evince che l' ἄπτεισθαι è un contatto efficace con coinvolgimento del soggetto, dal momento che, per chi ne era spettatore e lo descriveva, lo spettacolo delle

---

<sup>60</sup> Propriamente ἐμφύω significa “nasco, cresco in, sono innato”. L'idea è di qualcosa che spunta da dentro, esce dal luogo in cui è nato o cui è profondamente radicato.

<sup>61</sup> Come sostiene la Giordano: “il silenzio di Zeus rivela l'imbarazzo che deriva dalla difficile scelta che si prospetta al Cronide: da una parte rifiutare la richiesta di Teti, dall'altra accettare la supplica incorrendo nell'ira di Era. Gli argomenti della prima supplica di Teti non sono infatti ancora sufficienti a farlo decidere per la seconda opportunità. Teti allora gli stringe più forte le ginocchia e lo esorta a dare un segno e a promettere”, *ivi*, p. 54.

frecce che colpiscono il nemico e agiscono duramente su di esso, poteva sembrare quasi guidato da una volontà che le portava a conficcarsi continuamente negli uomini<sup>62</sup>. Le frecce, inoltre, conficcandosi nei corpi, traevano da essi l'energia vitale.

L'altro rito in cui ci si avvale dell'ἄπτεισθαι è il giuramento. In questo caso, il soggetto tramite contatto prende dall'oggetto particolari forze che quest'ultimo incarna, come nel caso di Antiloco (Ψ584), invitato da Menelao a giurare *creando un contatto intenso e duraturo* coi cavalli, sacri all'Ennosigeo.

Dopo Omero, si esplicita il processo attraverso cui si ricava qualcosa dall'ἄπτεισθαι; ad esempio, Solone (1,62 Gentili-Prato) lo usa in riferimento ai medici, affermando che, come capita che un uomo non guarisca con i farmaci, altrettanto capita che un medico ἀψόμενος χειρῶν αἴψα τίθησ ὑγιή - *attaccandosi a lungo con le mani, subito lo rimette in salute*<sup>63</sup>. È abbastanza chiaro qui che le sensazioni tattili causano una reazione intellettuale.

Dall'ἄπτεισθαι deriva un'appropriazione duratura dell'oggetto e il soggetto ne ottiene vantaggi duraturi: tale processo che sta alla base della comunicazione. Così Pindaro, in *O.* 3.43, lodando Theron che è arrivato

---

<sup>62</sup> A sostegno di questa tesi, si può citare il passo delle frecce (P631) che differisce di poco dagli altri, in quanto Aiace dice che le frecce dello schieramento troiano giungono tutte a colpire il bersaglio (ήπτειτο), mentre quelle dei Greci cadono a terra; aggiunge, infatti che Zeus guida (ιθύνει) quelle dei Troiani; ciò porta, peraltro, Eustazio, a commentare il passo chiosando che l'ἄπτεισθαι è ciò che ha la capacità di raggiungere e colpire e si incolla perciò agli Achei (*Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, ad loc.*) .

<sup>63</sup> Sull'efficacia dell' ἄπτεισθαι si veda anche Jouanna (JOUANNA 1993, in part. p. 187), in cui è spiegato che è il contatto attraverso cui il dio aiuta l'uomo (se quest'ultimo si dà da fare) ed è attuato da tutta la mano, è il colpo della mano, che può avvenire insieme al contatto con le dita.

primo, afferma che ἄπτεται οἰκοθεν Ἡρακλέος σταλᾶν - *da casa crea un contatto intenso e duraturo con le colonne di Heraklēs*<sup>64</sup>; Theron, da lontano, riesce a comunicare con la gloria più grande prendendone un po' per sé. In questo caso, tra l'altro, abbiamo un artificio letterario che è vedremo applicato spesso al toccare da Platone: la metafora. Il viaggio di Theron è infatti figurato, egli è arrivato là dove per ognuno è solo follia pensare di andare<sup>65</sup>.

Infine, è stato messo in luce che dall'ἄπτεσθαι, contatto prolungato stretto e intenso, può scaturire l'accensione e l'infuocamento, qualora uno degli elementi coinvolti nell'azione sia una fonte di calore. Questo spiega perché ἄπτομαι è anche tradotto, semplicisticamente e forse anche un po' distrattamente, "mi accendo". Il passo omerico relativo a questa connotazione sarà discusso nel prossimo paragrafo insieme agli studi che ne sono scaturiti.

È lecito chiedersi a questo punto se la significazione di \*aph- in Omero contenga seppure in embrione la sfumatura intellettuale che porta gli autori posteriori ad usare prevalentemente ἄπτομαι, ἀφή, ἀψῆς e altri termini imparentati con il senso di "percepire col tatto", "tatto". La risposta è positiva e tale sfumatura si trova nell'*iterativum* di ἄπτεσθαι e denominativo di ἀφή,

---

<sup>64</sup> Simile a questo è un passo della quarta Istmica (11-13), in cui Pindaro loda i Cleonimidi, stirpe del vincitore Melisso, i quali raggiungono le mete più ambite:

ὅσσα δ' ἐπ' ἀνθρώπουσ' ἄηται / μαρτύρια φθιμένων ζωῶν τε φωτῶν / ἀπλέτου δόξας, ἐπέψαυ-/ σαν κατὰ πᾶν τέλος· / ἀνόρειαι δ' ἐσχάταισιν / οἴκοθεν στάλαισιν ἄπτονθ' Ἡρακλείαισ' / καὶ μηκέτι μακρότεραν σπεύδειν ἀρετάν·

*Tutti i segni d'enorme gloria, dei morti e dei vivi, che sugli uomini spirano, li attinsero in tutta pienezza; con i loro estremi successi da casa raggiungono le colonne d'Eracle: non ambire ad una gloria più grande.*

<sup>65</sup> Leggiamo nel commento (LEHNUS 1989<sup>2</sup>, p. 67): "Le colonne di Herakles come la terra degli Iperborei e altrove il «bronzeo cielo» o il fiume Phasis (a oriente) o il Nilo (a sud) significano il motivo topico del *ne plus ultra*, traducendo in limite geografico la limitata ecumene esistenziale dell'uomo."

ἄφάω, che, secondo Mader, ha il senso di “toccare e più precisamente tastare esaminando, tastare, esaminare, tentare tastando”<sup>66</sup>. Ἀφάω è adoperato da Omero nel VI libro dell’*Iliade* (322), in riferimento ad Alessandro, sorpreso da Ettore nella stanza mentre si occupa<sup>67</sup> delle armi e *tiene in mano l’arco ricurvo* – ἀγκύλα τόξ ἄφάωντα. Omero adopera qui ἄφάω per indicare il tenere in mano l’arco abbastanza a lungo e con sufficiente attenzione da capire quale potrebbe essere il miglior modo di usarlo<sup>68</sup>.

Il composto ἀμφοφάω, più frequente rispetto al *simplex*, solitamente tradotto “palpare” per la sfumatura data da ἀμφί<sup>69</sup>, è, allora, un maneggiare lo stesso oggetto (rappresentato da cose<sup>70</sup> o da persone) in vari punti, sempre con l’intento (raggiunto) di farsi qualche idea riguardo all’oggetto: Ἰ’ἀμφοφᾶν, ἀμφοφᾶσθαι si riferisce ad un contatto attraverso il quale ricevere alcune informazioni da ciò che si tocca, sfumatura che è già in ἄπτομαι. Con ἄφάω e ἀμφοφάω, si intende perciò “dedurre qualche cosa dall’ἄπτεσθαι” (cioè, come abbiamo detto, dal contatto stretto e duraturo) e non il solo maneggiare o il “maneggiare esaminando” di cui parla Schmidt.

Come prova che i Greci dessero all’esperienza tattile più valore di quanto si pensi, c’è il dato che spesso il toccare, e la conoscenza da esso

---

<sup>66</sup> B. Mader, in *LfrgE*, s. v. ἄφάω.

<sup>67</sup> In questo passo ἄφάω è associato al participio di ἔπω, “occuparsi di, curarsi”: *DELG*, s. v. ἔπω.

<sup>68</sup> Si tratta di imparare a maneggiare qualcosa attraverso un uso mentale del contatto, come anche in 0215, in cui Odisseo proclama di saper *maneggiare* (ἀμφοφᾶσθαι) bene l’arco.

<sup>69</sup> “Dalle due parti”, “tutt’attorno”, *DELG*, s.v. ἀμφί. Schmidt scrive che il preverbo “rende il concetto secondario del toccare da diversi lati” (SCHMIDT 1876-86, p. 235).

<sup>70</sup> Come si è detto prima: l’arco, una collana, il cavallo di legno.



derivata, venga anteposto al vedere, come in un passo dell'*Odissea* (XV462), in cui delle donne stabiliscono il prezzo di una collana che un uomo vuole vendere loro e per farlo *χερσίν τ ἀμφοφόωντο καὶ οφθαλμοῖσιν ὀρῶντο* - *cercavano di dedurre attraverso il contatto con le mani, guardavano con gli occhi*. Conviene ricordare che è proprio attraverso *l'ἀμφοφᾶσθαι* e il toccare che Euriclea riconosce la cicatrice di Odisseo, non attraverso la vista<sup>71</sup>.

Tuttavia, il paladino dei termini correlati alla conoscenza è *ἀφή*, usato per definire il senso tattile, anche se Johansen riconosce in esso la coesistenza di due sensi, uno astratto e uno concreto, per cui significherebbe “stretta” e “percezione” (ma in particolare “percezione dal tatto”)<sup>72</sup>; in realtà vediamo come il sostantivo faccia la sua prima apparizione con *Ipponatte*<sup>73</sup> proprio come termine concreto<sup>74</sup>, per indicare l'atto di prendere una manciata di cibo da offrire ad uno sconosciuto destinatario:

*κάφη̄ παρέξειν ισχάδας τε μαὶ μᾶζαν καὶ τυρόν, ὄιον εσθίουσι  
φαρμακοί.*

*E dare con una presa fichi secchi, focaccia d'orzo e formaggio, cioè le cose  
che mangiano i capri espiatori.*

---

<sup>71</sup> τ467-475.

<sup>72</sup> JOHANSEN 1997, p. 179.

<sup>73</sup> Fr. 8,1 West.

<sup>74</sup> Non è escluso dunque che anche per questo sostantivo vi sia stato un passaggio dal concreto all'astratto.

#### 4. La critica

In questo paragrafo mi occuperò dello stato degli studi su ἄπτομαι.

L'unico studio che analizza sistematicamente i verbi riconducibili al campo semantico del toccare occupa un capitolo del *Synonymik der griechischen Sprache* di Schmidt. Lo studioso tedesco, a proposito di ἄπτομαι, -τω, scrive che significa *fassen* o più precisamente *erfassen, festhalten, umfassen* e talora indica “ein Erfassen von Personen oder Sachen, um sie festzuhalten, sich ihrer zu bemächtigen, ihnen Gewalt anzutun”<sup>75</sup>. Egli sostiene, inoltre, che, trasposto a entità astratte, ἄπτεσθαι non significa un raggiungere, un arrivare lì, ma piuttosto occuparsi seriamente di qualcosa, l'appropriazione duratura<sup>76</sup>.

Uno studio un po' più recente, sebbene riferito all'uso del verbo in Eraclito, è di Battezzatore<sup>77</sup>, il cui pregio è di tentare di sciogliere l'apparente ambiguità di significato di ἄπτομαι, che da un lato esprime il “toccare”, dall'altro l'“accendere”; a tal fine l'autore prende in considerazione i frammenti di Eraclito B26 e B30 DK e arriva alla conclusione, attraverso il confronto con alcuni passi omerici, che il tratto semantico originario del verbo

---

<sup>75</sup> SCHMIDT 1876-86, p. 232.

<sup>76</sup> SCHMIDT 1876-86, p. 233.

<sup>77</sup> BATTEGAZZORE 1980.

è di “contatto per diffusione”, che implicherebbe, cioè, da parte del soggetto, l’atto di estendersi e di mettersi in contatto<sup>78</sup>.

Proprio a proposito della suddetta distinzione, riportata da Frisk<sup>79</sup> e Chantraine<sup>80</sup>, ma non da Schmidt, tra i sensi “attaccare, toccare” e “accendere, accendersi”, indicati da ἄπτομαι, -τω, esiste una ricca bibliografia, di cui cercherò di rendere brevemente conto.

La Busch ipotizza che dall’uso del verbo congiunto a πῶρ si sia sviluppato il significato di ἄπτομαι “accendersi”, da cui poi ἄπτω, “accendo”<sup>81</sup>.

Szemerényi<sup>82</sup> e, sulla sua scia, Gusmani<sup>83</sup>, invece, ipotizza l’esistenza originaria di due omofoni non omografi, che si sono confusi e influenzati reciprocamente sul piano formale: ἄπτω “brucio”, riconducibile all’indoeuropeo \*senk- (tedesco *sengen*) e ἄπτω “afferro”, relazionabile al latino *apio*, *copula*.

Oltre a notare che nel quadro derivazionale della radice AΦ- tutti i derivati, tranne ἄπτρα “stoppino”, si riallacciano al significato più comune, credo che anche dal punto di vista semantico l’ipotesi della Busch sia

---

<sup>78</sup> Da rilevare che anche Berrettoni (BERRETTONI 1970, 43) nota che nel significato di ἄπτομαι in ambito medico, cioè “attaccare (detto di malattie)”, sia presente la sfumatura relativa all’atto di appiccicare il fuoco, in quanto nei casi che lo studioso analizza si parla di febbri e infiammazioni (3, XIV 6 οἱ καῦσοι καὶ τὰ φρενιτικὰ καὶ τὰ δυσεντεριώδεα τούτων ἦπτετο).

<sup>79</sup> FRISK, *GEW*, s. v. ἄπτω.

<sup>80</sup> CHANTRAINE, *DELG*, s. v. ἄπτω.

<sup>81</sup> BUSCH 1955.

<sup>82</sup> SZEMERÉNYI 1971.

<sup>83</sup> GUSMANI 1978.

accettabile. Infatti, nel passo in cui comincia a essere tradotto con “accendersi”, in 1379, capiamo come possa essersi sviluppato il secondo significato del verbo. Nel passo dell’*Odissea*, esso è riferito al *μοχλὸς ελάϊνος*, arma di cui si serve Odisseo per accecare Polifemo; prima l’eroe lo mette sotto la brace e lo tiene così a lungo che esso *εν πυρὶ μέλλεν ἄψεσθαι*. In questo caso il soggetto, tramite il contatto, accoglie calore.

Ἄπτομαι, -τω, tra l’altro, potrebbe assomigliare a una parola “dialettale”, che in siciliano si usa sia transitivamente, col senso di “accendere, *attaccare* (il fuoco), dar fuoco, incendiare”<sup>84</sup>; sia intransitivamente, con l’aggiunta della particella pronominale, col senso di “apprendersi, *attaccarsi* (di fiamme)”<sup>85</sup>, “divampare, accendersi, prendere fuoco”. Parola che, sempre nei dialetti centromeridionali, può significare “*afferrare*, ghermire”, ma è soprattutto nel toscano che assume il senso di “*attaccare* insieme più cose, unire, mettere insieme, accoppiare” ed è spesso riferita ai soldi (*appicciare un po’ di soldi*: raggranellare) o ai fichi secchi (*appicciare i fichi secchi*: attaccare insieme)<sup>86</sup>; insomma, indica il considerare qualcosa solo nel suo essere unito a qualcos’altro, cioè quando lo si mette insieme con qualcos’altro, facendolo diventare uno.

---

<sup>84</sup> Dunque nelle espressioni: *appicciare la luce, il fuoco, la pipa*.

<sup>85</sup> “Divampare”: GIARRIZZO 1989.

<sup>86</sup> “ ‘Mettere insieme formando picce, cioè elementi insieme appiccicati’, ad es. fichi secchi. Per estensione: ‘raggranellare’ ”: *Dizionario italiano ragionato* 1988; si vedano anche *Grande dizionario della lingua italiana moderna* 1998; *Dizionario etimologico siciliano* 1989; *Vocabolario siciliano* 1977, s. v. *appicciare*.

Questi sono gli studi più indicativi sul verbo dal punto di vista linguistico. Riguardo, poi, al tatto nel pensiero greco abbiamo lo studio di Beare<sup>87</sup>; di Platone è riportata solo la sezione del *Timeo* in cui Platone affronta la genesi delle sensazioni in relazione alla dottrina degli elementi, παθήματα che sono κοινὰ a tutto il corpo: il caldo e il freddo, il duro e il molle, il pesante e il leggero, il ruvido e il liscio. Insomma, a leggere Beare, sembrerebbe che Platone si sia occupato più delle impressioni tattili che non del tatto stesso, come se avesse parlato della luce, del bianco, del verde e non della vista. In realtà, nel *Timeo* (61d-64a), Platone non nomina il toccare, il tatto, ἄπτεισθαι e, anche se molti autori, tra cui Brisson, danno per certo che nella succitata sezione Platone parli del tatto, possiamo precisare che quando parla delle impressioni tattili Platone faccia riferimento al tatto passivo, mentre quando nomina ἄπτεισθαι si riferisca al tatto attivo, col quale il soggetto non riceve solo delle sensazioni, ma muovendosi le provoca.

---

<sup>87</sup> L'autore individua giustamente in Democrito il primo a essersi occupato del tatto. Secondo Beare, però, Democrito si sofferma alla spiegazione meramente fisica del tatto, senza indagarlo psicologicamente, cioè non come la sensazione fisica 'passi' alla mente: BEARE 1906, p. 183.

## II. Il contatto con la realtà materiale

### 1. Appropriazione

Απτομαι, -τω si presenta in Platone solo tre volte nella diatesi attiva; sette occorrenze sono al passivo e centotrentasei al medio-passivo; nonostante ciò, nelle traduzioni consuete, è tradotto “tocco”, verbo attivo e transitivo in italiano. La resa data da Chantraine e Schwyzer, “mi attacco a”, rappresenta il concetto chiave attorno a cui ruotano le altre designazioni del verbo; tuttavia, tale resa sarà precisata nel corso di questo capitolo.

Per quanto riguarda il contatto con oggetti, diciamo che in cinque casi si tratta di strumenti con i quali si svolge una specifica funzione: τὰ σιδήρια, ἢ λύρα, ἢ σπάθη, ἢ κερκίς, οἱ ὄργανοι, οἱ οφθαλμοί (intesi nel senso di ‘oggetti’ pertinenti al mestiere del medico); altri tredici passi riguardano beni di possesso: ὁ χρυσός, ὁ ἀργυρος, τὸ τοῖχος, τὸ ἱμάτιον, τὰ σταφυλή, ἢ ὀπώρα, τὰ ἀλλότρια, τὰ χρήματα. In un caso si parla di una parte del tempio, ἡ οροφή. In questi passi, i soggetti che instaurano il contatto sono

individui caratterizzati dall'età anagrafica, per cui in quattro occorrenze ad ὄπτεσθαι sono παῖδες e in una si fa riferimento a un πρεσβύτερος. In sei casi i soggetti sono individui con uno specifico status all'interno della polis, sociale ed economico: guardiani, schiavi, stranieri e liberi. In sette attestazioni, infine, il soggetto è generico e non definito.

Come dicevo prima, l'ὄπτεσθαι gli oggetti materiali è già nei poemi omerici e in tali passi il contatto rappresenterebbe il tatto attivo, con cui si ottiene la percezione di un oggetto nella sua tridimensionalità e di conseguenza si acquisisce la capacità di maneggiarlo.

Tale sfumatura di significato è ampliata da Platone: mentre in Omero i soggetti che ὄπτονται non hanno uno status sociale ben definito, poiché si tratta di déi, eroi (come Diomede, Odisseo o Ettore), bambini, soldati, in Platone diventa fondamentale il rapporto soggetto – oggetto e l'idea secondo cui solo ad alcuni è lecito toccare alcune cose. Così sono da intendersi alcuni passi del *Liside*, concentrati nella prima parte del dialogo, quando Socrate dice a Liside che se la felicità consistesse nel fare ciò che si vuole, allora, i suoi genitori, che sicuramente ne desiderano la felicità, non dovrebbero imporgli limitazioni e sarebbero tenuti anzi a permettergli di usare gli oggetti che vuole (208d2-7):

ἀλλ ἄρα ἐπειδὴν οἰκαδε ἐλθῆς παρὰ τὴν μητέρα, ἐκείνη σε εἰ  
ποιεῖν ὅτι ἂν βούλῃ, ἴν' αὐτῇ μακάριος ᾖς, ἢ περὶ τὰ ἐρία ἢ περὶ τὸν

ἰστόν, ὅταν ὑφαίνῃ; ου τι γάρ που διακωλύει σε ἢ τῆς σπάθης ἢ τῆς κερκίδος ἢ αλλου του τῶν περὶ ταλασιουργίαν οργάνων ἀπτεσθαί.

*Ogni volta che torni a casa da tua madre, lei ti lascia fare ciò che vuoi, che riguardi la lana o il telaio, quando tesse, affinché tu, almeno per lei, sia felice? Non t'impedisce, infatti, di **creare un contatto stretto e duraturo** con la spatola o la spola o qualcun altro dei suoi arnesi da lavoro.*

E siccome Liside risponde a Socrate che la madre non solo glielo impedirebbe, ma lo picchierebbe, se lui si attaccasse a essi, ne consegue che al ragazzo, non educato ad alcune τέχναι, è interdetto il contatto con strumenti che non conosce, perché gli manca il sapere sulle attività che la madre sa svolgere. Chi ha competenza riguardo a un arnese lo ὄπτεται perché è stato educato a quella τέχνη e dimostra di saperne trarre un vantaggio.

A questo proposito, giova riportare le parole di Cambiano:

Le tecniche sono l'esemplificazione di cosa significhi 'sapere'. Ciò che permette loro di possedere tale qualificazione consiste, secondo Platone, nella delimitazione di un campo di competenza. (...) Per stabilire chi è un tecnico, occorre chiarire qual è il campo, cioè quali sono gli oggetti costituenti tale campo, nel quale egli si dimostra tale<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> CAMBIANO 1991, p. 66.



La spatola, la spola e gli arnesi della tessitura sono gli oggetti specifici di una tecnica e toccarli significa saperli usare, adoperarli avendone competenza<sup>89</sup>.

L'appropriazione dell'oggetto è prerogativa essenziale della competenza, per cui, più avanti, in 209b5, Socrate dice che i genitori di Liside, quando prende la lira (επειδὴν τὴν λύραν λάβης), non gli impediscono di allentare o pizzicare le corde. Alla domanda del maestro sul perché di questo diverso atteggiamento, Liside risponde senza dubbi: gli oggetti elencati in precedenza non li sa usare, la lira invece sì. In questo caso, sembrerebbe che il λαμβάνειν rappresenti una presa pura e semplice, mentre il contatto con gli oggetti espresso da ἄπτομαι comporta una loro appropriazione e un farne quello che si deve o si vuole fare, giacché diventano *del* soggetto, fino a non distinguersene più. In *Crizia* 116e2, ad esempio, il tetto del tempio di Zeus a Olimpia diventa *di* Zeus, poiché il dio era talmente grande che *con la testa creava un contatto stretto col soffitto* (τῆ κορυφῆ τῆς οροφῆς ἐφαπτόμενον).

C'è, poi, un altro luogo platonico che chiarisce questo concetto e in cui il soggetto dell'ἄπτεσθαι è rappresentato dai παῖδες: nel VII delle *Leggi* (809e7-810a2), in cui si affronta il problema dell'educazione dei giovani nella

---

<sup>89</sup> È ancora il concetto di competenza che entra in gioco in *Euthyd.* 300b6, in cui Ctesippo dice a Dionisodoro che i ferri non tacciono, ma che, nelle officine dei fabbri e a detta di questi ultimi, si sa che emettono suoni e gridano forte, se ci *si attacca* ad essi (εὖν τις ἄψηται); Ctesippo si riferisce non al contatto semplice e occasionale di qualsiasi individuo, ma a quello dei χαλκῆτοι, che presuppone un uso specifico.

choreia, musica e danza; si dice, infatti, che λύρας δὲ ἀψασθαί τρία μὲν ἐτη καὶ δέκα γεγονόσιν ἀρχεσθαι μέτριος ὁ χρόνος, ἐμμεῖναι δὲ ἕτερα τρία - *tredici anni sono il tempo giusto per creare un contatto stretto e duraturo con la lira, e si può continuare per altri tre anni*: i ragazzi devono afferrare e tenere stretta con forza la lira, che diventa quasi un loro prolungamento; essi devono prestare particolare attenzione al contatto con la lira per tre anni, poiché devono imparare a suonarla<sup>90</sup>.

Tale senso di presa prolungata ed esclusiva con gli oggetti è conferito al verbo dal genitivo partitivo con cui, in quelli finora citati come nella più larga parte dei passi in cui compare, è costruito ἄπτομαι: si esprime un contatto che è il risultato di una selezione di un qualcosa ad esclusione del resto. Così è già in Omero: in B152, i soldati greci si esortano all'ἄπτεσθαι νηῶν, a imbarcarsi, a mettersi in contatto solamente con le navi, lasciando stare il resto. Platone, come dicevo, va oltre questa nozione: il contatto è esclusivo non solo perché i soggetti compiono una scelta all'interno di una vasta gamma di oggetti, ma perché, in base alla loro funzione nella polis, essi possono toccare qualcosa e non qualcos'altro. Si può dire, allora, che l'ἄπτεσθαι *consiste nel venire a contatto con qualcosa (saldamente e in modo duraturo), al fine di impossessarsene, in modo da essere in grado di farne un uso specifico*. In caso contrario, il contatto è vietato, come, ancora, in *Liside*, in cui Socrate

---

<sup>90</sup> Motivo per cui *Liside*, che ha ricevuto un'educazione adeguata sa ἄπτεσθαι la lira e può farne ciò che vuole.

chiede a Liside se anche il Gran Re impedirebbe al figlio di toccarsi gli occhi malati (209e6-210a2):

τί δ' εἰ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἀσθενοῖ, ἄρα εἴη ἂν αὐτὸν ἄπτεισθαι τῶν ἑαυτοῦ ὀφθαλμῶν, μὴ ἰατρὸν ἡγούμενος, ἢ κωλύει αὐν; - Κωλύει αὐν.

*“E se suo figlio (scil. del Gran Re) avesse una malattia agli occhi, lascerebbe che vi creasse un contatto stretto e duraturo, pur sapendo che non è medico, o glielo impedirebbe?”. “Glielo impedirebbe”.*

È chiaro qui come il toccare indichi il tentativo di ridurre gli occhi a oggetto del proprio agire. Nemmeno il contatto con i propri occhi, in questo caso passibili di essere trattati come oggetti perché usati nel senso di ‘strumenti del medico’, è concesso al figlio del Gran Re, perché non sarebbe in grado di farlo nel modo adeguato.

A proposito di questa parte del dialogo, poi, Centrone scrive:

Questa prima conversazione contiene in realtà alcuni elementi fondamentali della paideia filosofica di Platone. Degna d’attenzione è in primo luogo la netta affermazione del principio di competenza: ciascuno può fare ciò che vuole solo se possiede una conoscenza dell’oggetto in questione, ed è giusto che lo svolgimento di qualsiasi attività venga affidato ai più competenti da coloro che riconoscono di non possedere una conoscenza adeguata; entrambi non possono che trarre vantaggio da un simile stato di cose. L’importanza della nozione di proprietà familiare e personale viene così ridimensionata: la mera proprietà

giuridica non assicura di per sé la correttezza d'uso di un presunto bene, che dipende invece dalla conoscenza di quell'oggetto; proprie sono le cose dal cui corretto uso si può trarre un vantaggio. Questo «proprio» è l'autentico *oikeion* (opposto all'*αλλότριον*, l'estraneo), il cui senso va ben oltre l'*oikeion* inteso come proprietà familiare<sup>91</sup>.

Da queste considerazioni si evince l'idea platonica secondo la quale sono proprie solo le attività di cui si è sapienti e su cui si è in grado di recare vantaggio. Si spiegano, così, alcune situazioni in cui si parla della presa di possesso di oggetti materiali da parte di alcuni soggetti, ma in cui il contatto tra gli individui e le cose non è solo fisico.

Così, nel *Carmide*, Socrate, dopo che Crizia ha espresso l'opinione, condivisa da Carmide, che la *σωφροσύνη* consiste nel *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, nel “fare le proprie cose”, gli chiede se può essere ben amministrata una città dove non ci sia la divisione del lavoro (161e10-162a2):

Τί ουν; ἦν δ' ἐγώ, δοκεῖ ἀν σοι πόλις εὖ οἰκεῖσθαι ὑπὸ τούτου τοῦ νόμου τοῦ κελεύοντος τὸ ἑαυτοῦ ἰμάτιον ἕκαστον ὑφαίνειν καὶ πλύνειν, καὶ ὑποδήματα σκυτοτομεῖν, καὶ λήκυθον καὶ στλεγγίδα καὶ τὰλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τῶν μὲν αλλοτρίων μὴ ἀπτεσθαι, τὰ δὲ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν;

*Allora, dissi io, ti sembra che una città possa essere ben amministrata da questa legge, che prescrive che ciascuno si tessa e si lavi il proprio mantello, si faccia le proprie scarpe, la propria ampolla, il proprio strigile, e tutte le altre cose*

---

<sup>91</sup> CENTRONE 2006, pp. 122-123.

*secondo lo stesso discorso, di non creare un contatto stretto e duraturo con le cose altrui, ma di operare e fare le proprie.*

Si può notare che Socrate, nel passo citato, attua una sostituzione: il nesso μὴ ἄπτεσθαι τῶν ἀλλοτρίων diventa τὰ ἑαυτοῦ ἐργάζεσθαι καὶ πράττειν: ciò significa, per Socrate, che la città non è amministrata all'insegna della σωφροσύνη, perché è retta da una legge sbagliata, che prescrive a ogni cittadino di farsi mantelli, calzature e gli oggetti indispensabili per l'esistenza. L'accostamento del μὴ ἄπτεσθαι τῶν ἀλλοτρίων al (τὰ ἑαυτοῦ) πράττειν, vale a dire a un'attività naturale, il cui fine non è produrre un oggetto esterno, estraneo all'atto produttivo, ma svolgere un'attività per se stessa, senz'altro scopo che il suo esercizio e il suo compimento<sup>92</sup>, implica, nell'azione del toccare espressa dal nostro verbo, la direzione verso un fine, per cui s'intenderebbe un venire a contatto con gli affari e i compiti altrui intenzionalmente e con interesse. Secondo quanto detto, con toccare le cose altrui s'intende instaurare un contatto con esse tanto a lungo e con una disposizione mentale tale da farle l'oggetto del proprio agire e del proprio interesse<sup>93</sup>. Come ho detto prima, Schmidt scrive che molto spesso ἄπτεσθαι indica un afferrare persone o cose per fermarle, per impossessarsi di loro, per

---

<sup>92</sup> Πράττειν in questo senso si opporrebbe al ποιεῖν che indica la fabbricazione tecnica: VERNANT 1970, pp. 175-176; si veda anche DELG, s.v. πρόσσω: “achever, accomplir, travailler à, traiter une affaire, pratiquer”, dans tous les cas le verbe implique l'effort vers un achievement et présente en principe une orientation subjective à la différence de ποιέω.”

<sup>93</sup> In leg. 884a 2-4 lo stesso concetto è espresso con altri verbi, indicanti movimento e uso: τῶν ἀλλοτρίων μηδένα μηδὲν φέρειν μηδὲ ἄγειν, μηδὲ αὖ χρῆσθαι μηδὲν τῶν τοῦ πέλας, εἰ μὴ πείσῃ τὸν κεκτημένον.

esercitare su di loro violenza<sup>94</sup>; ciò spiegherebbe perché, in altri casi in cui Platone costruisce il nostro termine con τὸ αλλότριον<sup>95</sup>, si tratti di un contatto interdetto: esso avviene con qualcosa di estraneo che, in base all'idea di Platone, è tale perché non si è capaci di usarlo. Dunque, se nel *Carmide*, come abbiamo visto, il non attaccarsi alle cose altrui è considerato in senso antisociale, in *Repubblica* diventa sinonimo di δικαιοσύνη. Vediamo, un passo del secondo libro di questo dialogo in cui, durante la nota discussione sulla giustizia e sull'uomo giusto, Glaucone parla dell'anello di Gige che rende invisibile chi lo indossa (360b3-c3):

ει οὖν δύο τοιούτω δακτυλίῳ γενοίσθην, καὶ τὸν μὲν ὁ δίκαιος περιθείτο, τὸν δὲ ὁ ἀδικος, οὐδεὶς ἂν γένοιτο, ὡς δόξειεν, οὕτως ἀδαμάντινος, ὅς ἂν μείνειεν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τολμήσειεν ἀπέχεσθαι τῶν αλλοτρίων καὶ μὴ ἄπτεσθαι, ἐξὸν αὐτῷ καὶ ἐκ τῆς αγορᾶς ἀδεῶς ὅτι βούλοιο λαμβάνειν, καὶ εἰσιόντι εἰς τὰς οἰκίας συγγίγνεσθαι ὅτῳ βούλοιο, καὶ ἀποκτεινύναι καὶ ἐκ δεσμῶν λύειν οὐσίνας βούλοιο, καὶ τᾶλλα πράττειν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον ὄντα.

*Se dunque esistessero due anelli così e l'uno se lo infilasse al dito l'uomo giusto e l'altro l'uomo ingiusto, non ci sarebbe, a quel che sembra, nessuno così costante da persistere nella giustizia e avere il coraggio di astenersi dai beni altrui e non creare un contatto stretto e duraturo (con essi), malgrado la possibilità di prendere con sicurezza al mercato ciò che volesse, di entrare nelle case e unirsi con*

---

<sup>94</sup> SCHMIDT 1876-86, p. 232.

<sup>95</sup> Che in *LSJ* viene definito “what belongs to others, not one’s own”, “le cose che appartengono ad altri”: s.v. αλλότριος.

chi gli piacesse, e di uccidere qualcuno e liberare qualcun altro a suo arbitrio, e di fare tutto quanto lo rendesse fra gli uomini simile a un dio.

In questo passo il μὴ ἄπτεσθαι dà il precedente ἀπέχεσθαι (ed è opposto a esso), verbo usato col senso di “astenersi” (in Omero) a proposito dell’ingiunzione di Odisseo ai compagni a non toccare le vacche del Sole<sup>96</sup>; in Aristofane è usato per indicare il rifiuto delle altrui avances<sup>97</sup>; in Platone lo troviamo, ad esempio, in un passo della *Repubblica* (VII 527c2), associato a un oggetto astratto, la geometria. In ogni caso, si tratta di un tenersi lontano da qualcosa, un evitare il contatto fisico. L’ἄπτεσθαι, al contrario, significherebbe avvicinarsi allo scopo di impadronirsi indebitamente di qualcosa.

Ancora nella *Repubblica* (II 360d4), il μὴ ἄπτεσθαι τῶν αλλοτρίων (pur possedendo il potere di essere invisibili) coincide con il μὴ αδικῆσαι e, quindi, non toccare le cose altrui significa non fare torto a nessuno, non esercitare violenta sopraffazione: come dicevo, un comportamento, considerato da Socrate antisociale nel *Carmide*, è ritenuto positivo e utile ai membri della polis nella *Repubblica*. Questo è possibile solo se s’intende il toccare espresso dal nostro verbo più che un semplice venire a contatto, ma un’azione che può essere violenta o benefica, ma che in ogni caso tradisce un’intenzione e una partecipazione più ampia del soggetto, per cui possiamo

---

<sup>96</sup> Omero, μ321: τῶν βοῶν ἀπεχώμεθα e 328 βοῶν ἀπέχοντο.

<sup>97</sup> Ad esempio nella *Lisistrata* (v. 153); insieme a ἀπόμνημι, θρύπτεσθαι, ἀπεῖπον, ἀποκαθεύδειν, ἀνάινεσθαι: a questo proposito si veda HENDERSON 1975, p. 161.

dire che l'ἄπτεισθαι descrive entrambe le cose: il contatto fisico e lo stato mentale con cui si attua.

Di fatto, il contatto materiale che leggiamo in *Repubblica* è influenzato dal fatto che i soggetti che lo attuano hanno intenzioni violente, appetiti e desideri smodati. Inoltre, nel passo citato contenuto nel discorso di Glaucone, la figura di Gige, tirata in ballo per dimostrare che nessuno è giusto volontariamente, ma contro voglia, è simbolo del potere assoluto del tiranno. Il tiranno è soggetto grammaticale dell'ἄπτεισθαι nella sezione del medesimo dialogo dedicata alla descrizione dell'anima tirannica, degenerata, retta da Eros come da un monarca, assetata di ricchezze; l'uomo tirannico, per soddisfare i desideri da cui è dominato, dopo aver dilapidato il patrimonio dei genitori in (IX 574d3-5):

ου πρῶτον μὲν οἰκίας τινὸς ἐφάπτεται τοίχου ἢ τινος οὐδὲ νύκτωρ  
λέοντος τοῦ ἱματίου, μετὰ δὲ ταῦτα ἱερὸν τι νεωκορήσει;

*Non creerà un contatto stretto e duraturo col muro di una casa o col mantello di un passante nel cuor della notte, e dopo queste cose ripulirà un tempio?*

Qui è importante l'associazione di (εφ)άπτομαι con νεωκορέω, che, come nota Classen<sup>98</sup>, è qui usato in senso ironico: “pulire il tempio” indica qui depredarlo; alla stessa maniera, “mettere le mani su” un muro o un mantello sottintende la volontà di prenderlo furtivamente.

---

<sup>98</sup> CLASSEN 1959, p.7.



Il desiderio, pur sempre tirannico e contrario ai principi di equità e giustizia, di diventare padroni di ricchezze, non deve sfiorare la mente dei φύλακες, per cui Socrate parla della loro educazione, imperniata sul divieto a possedere oro e argento che già essi hanno dentro in forma di coraggio e forza infusa loro dagli dèi (III 417a2-5):

ἀλλὰ μόνοις αυτοῖς τῶν ἐν τῇ πόλει μεταχειρίζεσθαι καὶ ἄπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις, οὐδ' ὑπὸ τὸν αὐτὸν οροφὸν ἰέναι οὐδὲ περιάσασθαι<sup>99</sup> οὐδὲ πίνειν ἐξ ἀργύρου ἢ χρυσοῦ.

*Anzi a essi soli fra quanti sono nella città non sia consentito maneggiare né attaccarsi a oro e argento, né andare a star con essi sotto lo stesso tetto, né creare un contatto stretto e duraturo con essi, né bere da coppe d'argento o d'oro.*

Le associazioni con verbi concreti come μεταχειρίζομαι<sup>100</sup> e πίνω ci informano della natura corporea e fisica di questi divieti nei confronti dei guardiani; mentre, però, μεταχειρίζομαι indica semplicemente un tenere tra le χεῖρες, ἰάπτεσθαι si connota per veicolare anche l'idea del volersi

---

<sup>99</sup> Anche *perì apto* ha un senso concreto e uno astratto: concretamente, significa “applicare”, nel passo in cui Er, raccontando del suo viaggio nell'oltretomba, racconta di giudici che applicavano σημεία sulla fronte di coloro che erano stati ritenuti giusti; in ambito metaforico, indica l'attaccare un marchio di αἰσχύνη o di ὄνειδος, come in *apol. 35a 8*, in cui Socrate biasima i condannati a morte, che, pur avendo goduto di una buona reputazione fino al momento della condanna, fanno poi di tutto per sfuggire alla pena capitale; egli dice che questi οἱ ἐμοὶ δοκοῦσιν αἰσχύνην τῇ πόλει περιάπτειν – ossia attaccano alla città un segno duraturo che sarà riconosciuto dalle altre città e nei tempi a venire.

<sup>100</sup> In questo caso “maneggiare”, ma che costruito con χρήματα vale “amministrare” e con un'entità astratta “praticare, coltivare” (un'arte, una disciplina).

impadronire, di volere, ostinatamente e unicamente, un rapporto con oro e argento. Nei passi in cui il toccare coincide con l'impossessamento, Platone di fatto ragiona sul diritto di proprietà<sup>101</sup>. È interessante notare che, riguardo al nostro verbo e in una situazione in cui ci s'impodessa di schiavi (che nella Grecia antica erano trattati alla stessa stregua di merci e quindi sono equiparabili alle "cose" quali quelle di cui stiamo trattando), Bravo (in uno studio in cui si occupa della giustizia privata nei confronti degli stranieri nelle città greche<sup>102</sup>) scrive che (εφ)όπτομοι è un termine tecnico che significa "mettere le mani su qualcuno o su qualcosa" e può essere impiegato per designare il gesto rituale attraverso il quale uno afferma il suo diritto di proprietà su una persona o su una cosa e, conseguentemente, l'azione di prendere possesso. Bravo, inoltre, fa riferimento a un documento<sup>103</sup> che stabilisce che se qualcuno "mette le mani" su uno che è stato venduto, l'acquirente deve renderlo a chi gli "ha messo le mani addosso". Egli ritiene, dunque, che il gesto si applichi a due situazioni: quella in cui l'antico proprietario di uno schiavo "mette le mani" su di lui per riprenderselo e quella in cui un compatriota di una persona libera venduta come schiava "mette le mani" su questa per liberarla<sup>104</sup>. Si tratta in ogni caso di una presa che segue al

---

<sup>101</sup> Per considerazioni generali sulla nozione di proprietà, si veda GODELIER 1984, p.81: "Si designa col termine proprietà un insieme di regole astratte che determinano l'accesso, il controllo, l'uso, il trasferimento e la trasmissione di una qualunque realtà sociale che possa rappresentare oggetto di contesa".

<sup>102</sup> BRAVO 1980, p. 837 e 840.

<sup>103</sup> Un'iscrizione (del periodo 260/59-232/31) in cui si parla della situazione in cui alcuni Milesii sono venduti come schiavi e comprati da cittadini cretesi e viceversa.

<sup>104</sup> BRAVO 1980, pp.239-240.

convincimento di avere diritto di proprietà su ciò su cui si mette le mani; c'è un altro termine, apparentato a ὄπτομαι, ἀνέπαφος, che nel diritto greco è riferito alla proprietà, che deve essere “libera da pretese altrui”<sup>105</sup>. È chiaro che ci troviamo davanti non a un semplice “toccare”, ma a un contatto simbolico<sup>106</sup>, indice della volontà decisa, tenace e pretenziosa di voler fare proprio qualcosa<sup>107</sup>. Se Platone non lo vietasse, i φύλακες si attaccherebbero all'oro e all'argento con l'atteggiamento di chi si attacca avidamente a qualcosa che vuole gli appartenga, cui non sta a cuore nient'altro che l'arricchimento, da rivendicare come sua proprietà. Pure simbolici sono i gesti che riguardano l'accesso alle risorse della natura, regolato in alcuni passi delle *Leggi*; quattro di essi fanno riferimento alle norme sul consumo di frutti autunnali per cittadini e stranieri. Platone distingue tra la frutta γεννώϊα, scelta, da tavola e quella da consumo immediato e da raccolta: ἀγροικος. Riportiamo l'intero brano per lo più in traduzione. Esso comincia a VIII

---

<sup>105</sup> BISCARDI 1982, p.223.

<sup>106</sup> La natura simbolica dell'ἄπτεσθαι è peraltro confermata dal fatto che è uno dei verbi usati da Omero e dai tragici per esprimere il contatto fisico con fine coercitivo instaurato nel rituale della supplica; il gesto espresso da ὄπτομαι, in poche parole, si cristallizza e astrae nel contatto simbolico della mano (o delle mani, o delle braccia) con le ginocchia o il mento, che segnala il desiderio di chi sta per essere ucciso di far presa in misura totale e duratura sulla forza dell'individuo che sta per ucciderlo. Per il contatto fisico nelle situazioni di supplica si vedano GOULD 1973; KAIMIO 1988; TELÒ 2002.

<sup>107</sup> Tale è il senso del passo in *leg. XI 913a4*, in cui l'Ateniese espone l'ordinamento conveniente per le reciproche transazioni: *Tale regola ha in un certo modo valore generale: nessuno, per quanto possibile, si attacchi alle mie ricchezze, né ne muova neppure la più piccola parte senza un qualche tipo di consenso da parte mia*. Qui, peraltro, l'associazione con κινέω, che secondo quanto ci dice CHANTRAINE DELG, significa “mouvoir, mettre en mouvement, troubler, bouleverser”, mette in evidenza con maggiore chiarezza che toccare equivale a muovere e si muove qualcosa, la si sposta se la si ritiene propria. Così è poi anche in *leg. XI 915c8*, in cui Platone descrive le norme relative al comportamento nei confronti degli schiavi.

844d8: l'Ateniese stabilisce che chi assaggi (γευσηται) i frutti agresti prima della stagione adatta sia condannato a multe differenti secondo il proprietario dei frutti; chi vuole οπωρίζειν *la frutta nobile*, se λαμβάνη dalle proprie piante, la raccolga (καρπούσθω) quando vuole senza che incorra in alcuna punizione, cosa che accade invece se prende la frutta dalle altrui piante. Poi, se uno schiavo *senza il permesso del suo padrone* (μὴ πείσας τὸν δεσπότην) **crea un contatto stretto e duraturo** con la frutta nobile, sia frustato; un meteco οπωρίζετο *la frutta nobile*, purché la paghi; se uno ξένος vuole φαγεῖν *la frutta nobile*, **crei un contatto stretto e duraturo** (ἀπτέσθω) con essa *come dono* dal suo accompagnatore, ma non deve prender parte con i cittadini di quella *agreste*; se uno, nobile o schiavo, *ignaro della legge*, ἄψηται *questa frutta*, bisogna che lo schiavo sia punito con frustate e il libero con ammonimenti. *Pere, mele e melagrane* si possono λαμβάνειν anche di nascosto, se si è sopra i trent'anni; infine, se un πρεσβύτερος **crea un contatto stretto e duraturo** (ἄπτηται) *a tali frutti*, mangiandoli sul posto e non portando via niente, κοινωνεῖτω *come lo straniero di tali frutti*; se non obbedisce alla legge, vada incontro a sanzioni (845d3).

Da queste occorrenze si rileva che in due casi si parla di frutti agresti, in quattro di frutta nobile, in un caso di altra frutta autunnale: tutti questi frutti sono sottoposti a norme. Si può dire che, nell'ambito di un pensiero razionale come quello platonico, determinati oggetti, pur non essendo ammantati della sacralità arcaica, in conformità della quale si attribuisce a oggetti e individui poteri particolari (per cui il contatto può essere o no

interdetto), tuttavia sono avvolti dal potere del diritto, che fa sì che alcuni possano prendere dei frutti e altri no e che ci siano dei frutti da prendere e altri da lasciare sugli alberi<sup>108</sup>. Perciò Platone usa ἄπτομαι, perché, a differenza delle azioni espresse dagli altri verbi nella medesima situazione, il toccare espresso dal nostro verbo ha una valenza simbolica e rituale, tant'è che in Omero è usato in riti quali la supplica e il giuramento e, nel brano delle *Leggi* citato, può essere concesso o vietato; se è vietato, lo è perché non è rispettata una condizione, cioè non si conosce la legge, non vi si obbedisce o non si ha il permesso del proprietario; nel caso in cui il contatto è permesso, lo è perché la frutta assume un valore simbolico: diventa il dono di ospitalità nei confronti di uno straniero.

## 2. *Violenza e contaminazione*

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come ἄπτεσθαι precisi il contatto di uomini, che prendono l'iniziativa per impossessarsi di oggetti e, di

---

<sup>108</sup> A proposito dell'inviolabilità di oggetti o persone nelle culture antiche si veda WILLIAMS 1966, che ha analizzato alcune situazioni in cui, nei gruppi sociali del Borneo, è lecito il contatto e le situazioni, invece, in cui esso è negato.

conseguenza, diventare tutt'uno con essi. C'è una volontà selettiva dietro il toccare una cosa piuttosto che un'altra, uno stato emotivo, che spinge a entrare in contatto con la *parte* di ambiente esterno che si vuole possedere completamente. L'unione realizzata quando un soggetto ἄπτεται è, *in un certo senso*, materiale. Ma non solo.

Il soggetto può essere interessato a prendere una determinata cosa da diversi fattori, in genere ciò accade quando quell'oggetto "significa" qualcosa per lui.

Il coinvolgimento emozionale si fa più evidente quando le persone entrano in contatto tramite i loro corpi; in tal caso è presente una comunicazione profonda, attivata e resa concreta dal contatto corporeo. L'ἄπτεισθαι è un'unione non solo fisica, anche perché implica un soggetto in un particolare stato interiore; del resto, si è detto sin dall'inizio che nelle attestazioni del verbo è individuabile l'intensità con cui si manifesta l'azione, che si traduce in un legame sempre caratterizzato dalla forza.

I composti di ἄπτομαι e i sostantivi riconducibili alla radice \*aph, così come il *simplex*, hanno la caratteristica di poter essere usati in senso concreto o in senso astratto; alcuni, come ἄμμα, nelle uniche due attestazioni nei dialoghi, sempre nel *Timeo*, ha sempre un senso concreto. In particolare, una volta è usato per indicare la pelle che è stata chiusa come in un nodo sulla testa (76a6) e in un'altra occorrenza (70b1), indica il cuore, *nodo* delle vene e sorgente del sangue (ἄμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ αἵματος). In

entrambi i casi, si tratta di un gesto, di qualcosa che è realizzato alla fine di un'azione in corso; nel secondo passo citato, il cuore è definito nodo e sorgente: nodo delle vene in quanto le vene riportano il sangue al cuore, sorgente del sangue perché riporta il sangue ossigenato alle arterie. Questo è quello che sappiamo noi, ma che probabilmente anche Platone conosceva riguardo alla doppia circolazione sanguigna. Tornando al nostro termine comunque, il fatto che indichi la parte finale di un'azione è solidale anche con quanto visto su *haptomai*, che non è un cominciare a toccare, ma anzi un toccare in fondo, alla fine, in modo duraturo.

L'ἄπτεσθαι è la presa stretta, energica e intensa; il contatto con l'esterno per com'è descritto da ἄπτομαι è un gesto collegato all'interiorità e tra persone può indicare l'esistenza (e/o preesistenza) di vincoli personali.

Nel contatto tra persone, differenziamo ambiti in cui il contatto è erotico (dodici attestazioni, tra persone semplicemente coinvolte in rapporti erotici), contesti in cui è un atto di violenza fisica (sei occorrenze: tre riguardano i soldati in battaglia, in una gli animali attaccano in modo ostile gli uomini, in due i figli lo fanno nei confronti dei genitori), passi in cui mette semplicemente in comunicazione due o più persone (dieci: per otto volte si tratta di Socrate, che in sei occorrenze tocca o è toccato da uno o più allievi, in due dall'uomo che gli dà la cicuta, in una è Eros che tocca gli uomini e li rende poeti) e un passo in cui il contatto implica la contaminazione.

Vediamo gli esempi che possono spiegare meglio queste mie affermazioni, osservando preliminarmente che il contatto fisico espresso nei passi considerati poggia apparentemente su rapporti «verticali», che uniscono, cioè, persone che sembrerebbero superiori ad altre per età, *status* sociale, qualità morali. Consideriamo per primi i passi in cui il contatto è violento e interdetto e in cui quindi si esprime più chiaramente la verticalità dei rapporti<sup>109</sup>.

L'ἄπτεισθαι, come dicevamo nel precedente paragrafo, può avere una doppia valenza: così come il gesto di mettere le mani su uno schiavo può significare liberarlo, ma anche ridurlo in schiavitù<sup>110</sup> e quindi assumere una connotazione positiva e una negativa, nel contatto tra persone può essere tenero, ma anche violento e ostile<sup>111</sup>, come in due occorrenze del *Simposio*, in cui Alcibiade racconta il comportamento di Socrate in occasione della disfatta ateniese a Delio del 424 a.C. (221b1-c1):

---

<sup>109</sup> C'è da premettere che i passi che vedremo si riferiscono ad un contatto violento e aggressivo con la persona considerata nella sua interezza; presso i Greci antichi non c'era una parte del corpo in particolare il cui contatto avrebbe significato un atto violento, cosa di cui si ha notizia, invece, di altri popoli, come quelli del Borneo studiati da Williams (WILLIAMS 1966, 30): "Touching the head of another person is usually considered among men to be an act of personal aggression".

<sup>110</sup> Mi riferisco qui all'ἐπαφή, differente dalla *manomissio*, che si applica solo per liberare dalla condizione schiavile.

<sup>111</sup> Che il verbo e i termini imparentati presentino questa doppia connotazione lo si vede, ad esempio, in alcuni passi delle *Supplici* e del *Prometeo* di Eschilo in cui si parla del contatto attraverso il quale Zeus ingravida Io e in particolare *Prometeo* 849 (il titano racconta ad Io il futuro avvenimento):

ἔστιν πόλις Κάνοβος, εσχάτη χθονὸς  
Νείλου πρὸς αὐτῶι στόματι καὶ προσχώματι·  
ενταῦθα δὴ σε Ζεὺς τίθησ ἐγκύμονα  
επαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγῶν μόνον.

Qui ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ = θιγῶν μόνον: Ἐπαφῶν (derivato da ἐπαφή) può essere attuato in diversi modi, qui in modo tranquillo, il θιγγάνειν è sempre tranquillo, è sempre il contatto della mano puro e semplice, senza particolari implicazioni e caratteristiche.



επειτα εμοιγ εδόκει, ὦ Αριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαποερεύεσθαι ὡσπερ καὶ ενθάδε, βρενθυόμενος καὶ τωφθαλμῶ παραβάλλων, ηρέμα παρασκοπῶν καὶ τοὺς φιλίους καὶ τοὺς πολεμίους, δῆλος ὢν παντὶ καὶ πάνυ πόρρωθεν ὅτι εἰ τις ἄψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ερρωμένως ἀμυνεῖται. διο καὶ ἀσφαλῶς ἀπήει καὶ οὔτος καὶ ὁ ἑταῖρος· σχεδὸν γάρ τι τῶν οὔτω διακειμένων ἐν τῷ πολέμῳ οὐδὲ ἄπτονται, ἀλλὰ τοὺς προτροπάδην φεύγοντας διώκουσιν.

*Poi, questa è tua, o Aristofane, mi pareva che anche lì (scil. a Delio) camminasse come qui, “impettito e lanciando occhiate di sbieco”, tenendo tranquillamente di vista amici e nemici e lasciando intendere a tutti, anche da lontano, che se uno avesse creato un contatto stretto e duraturo (con lui), egli si sarebbe difeso molto vigorosamente. E così se ne andavano sicuri, lui e il suo compagno; infatti in guerra quasi non si attaccano a quelli che adottano questo tipo di comportamento, mentre inseguono quelli che fuggono in disordine.*

Qui, in realtà, vediamo che i nemici, proprio perché riconoscono a Socrate una superiore grandezza, non lo ἄπτονται, perché ciò significherebbe porsi sul suo stesso piano. Socrate, per dirla con Susanetti, mette in atto una “dimostrazione spettacolare di virtù filosofica”<sup>112</sup>, grazie alla quale mostra fermezza anche nella disfatta e i nemici non osano mettersi con lui *a tu per tu*, non tentano un contatto che implichi un confronto diretto, cioè il corpo a

---

<sup>112</sup> SUSANETTI 1991, p.123 n.32.

corpo tipico delle battaglie ancora senza armi da fuoco<sup>113</sup>. In battaglia i nemici evitano di ἄπτεσθαι Socrate (e quelli che si comportano come lui) *come se* lui fosse circondato da sacro timore, per cui ne è concessa la vista, non il tatto. Più specificatamente di una questione di rispetto delle gerarchie e delle distanze scrive Platone nella *Repubblica* (V 465a11-b2): nella città ideale, non sapere chi è il proprio padre eviterà che si rechi violenza a qualcun altro; basteranno a tale scopo il δέος e l'αἰδώς e, in particolare l'αἰδώς μὲν ὡς γονέων μὴ ἄπτεσθαι ειργουσα, δέος δὲ τὸ τῷ πάσχοντι τοὺς αλλοὺς βοηθεῖν<sup>114</sup>. Analogamente, i cittadini coinvolti in una guerra civile sono considerati irrispettosi perché, in quanto concittadini, non dovrebbero attaccarsi a vicenda; così, nel *Menesseno*, la guerra civile scoppiata ad Atene dopo il 404 a.C. è definita da Socrate una rovina (244a7-8):

ου γὰρ κακία ἀλλήλων ἤψαντο ουδὲ ἐχθρὰ ἀλλὰ δυστυχία.

*Non fu per malvagità né per odio che crearono un contatto stretto e duraturo gli uni con gli altri, ma per sventura.*

---

<sup>113</sup> In *resp.* V 469e2, la violenza dell'ἄπτεσθαι è più che altro un accanimento, per cui Socrate dice che quelli che spogliano i cadaveri dopo la battaglia (che dunque considerano il corpo il nemico e non l'anima che è andata via) non si comportano diversamente dalle cagne, che τοῖς λίθοις οἷς ἂν βληθῶσι χαλεπαίνουσι, τοῦ βάλλοντος ουχὲν ἀπτόμενοι - *si arrabbiano con le pietre da cui sono state colpite, senza attaccarsi a chi le lancia.*

<sup>114</sup> Lo stesso concetto viene codificato in norma nelle *Leggi*, in cui l'ateniese espone la necessità di leggi che puniscano coloro che uccidono genitori o progenitori (IX 880e6-881a3):

Πατὴρ δὲ γὰρ ἢ μητὴρ ἢ τούτων ἔτι προγόνων ὅστις τολμήσει ἀνασθαι ποτε βιαζόμενος αἰκία τινί, μήτε τῶν ἄνω δείσας θεῶν μήνιν μήτε τῶν ὑπὸ γῆς τιμωριῶν λεγομένων, ἀλλὰ ὡς εἰδὼς ἃ μηδαμῶς οἶδεν, καταφρονῶν παλαιῶν καὶ ὑπὸ πάντων εἰρημένων, παρανομεῖ, τούτῳ δὲ τινος ἀποτροπῆς ἐσχάτης.

L'uso di ἀλλήλων dà all'ἄπτεσθαι un senso di biunivocità, per cui s'intende un contatto violento e, in questo caso, tragicamente reciproco.

La reciprocità del contatto è peraltro evidente quando si parla di contaminazione: l'unico passo in cui si fa riferimento al divieto del contatto perchè causa di contaminazione è ovviamente nelle *Leggi*, quando l'Ateniese stabilisce cosa deve fare chi ha contatto con un uomo che ha oltraggiato i genitori (IX 881d7-e4):

εὖν δέ τις τῷ τοιούτῳ, ὅσοι ελευθεροί, συμφάγη ἢ συμπίη ἢ τινα τοιαύτην ἀλλην κοινωνίαν κοινωνήσῃ, ἢ καὶ μόνον ἐντυγχάνων που προσάπτηται ἐκόν, μήτε εἰς ἱερὸν ἐλθῆ μηδὲν μήτ' εἰς ἀγορὰν μήτ' εἰς πόλιν ὅλως πρότερον ἢ καθήρηται, νομίζων κεκοινωνηκέναι ἀλιτηριώδους τύχης·

*Se uno di quanti sono liberi mangia o beve insieme a una tale persona o ha con lui una qualche altra forma analoga di relazione, o anche solo, incontrandolo in qualche posto, crea un contatto stretto e duraturo volontariamente con lui, non vada in nessun tempio né al mercato né in nessuna parte della città prima di essersi purificato, ritenendo di aver condiviso una sorte funesta.*

Il motivo della contaminazione è compreso nel contatto<sup>115</sup>, altrimenti esso non sarebbe in molti casi vietato; ci sono degli oggetti o delle persone che

---

<sup>115</sup> Nell'*Edipo a Colono* (1130-1134), ad esempio, Edipo chiede a Teseo di poterlo toccare e usa due verbi di contatto diversi anche se in alcuni autori complementari e compresenti con ἄπτομαι; così dice: καί μοι χέρ' , ὦναξ, δεξιάν ὄρεξον ὡς / ψάύσω φιλήσω τ' , εἰ θέμις, τὸ σὸν κάρα. / καίτοι τί

ancora oggi sono considerate dalla la nostra (come per altre) civiltà dei tabù e per i Greci i tabù erano evidentemente rappresentati da quelle persone che avevano avuto comportamenti contrari alla comunità e che per tale colpa dovevano essere eliminati da questa, come il caso (estremo) di Edipo che, nel finale dell'*Edipo Re*<sup>116</sup>, è costretto ad allontanarsi da Tebe .

---

φωνῶ; πῶς σ ἄν ἄθλιος γεγῶς / θιγεῖν θελήσαιμ ἀνδρὸς ᾧ τίς οὐκ ἔνι / κηλὶς κακῶν ξύνοικος; Guidorizzi commenta il testo scrivendo: “Edipo si trattiene perché, non essendo ancora purificato, rischierebbe di contaminare il suo ospite. Il tocco è lo strumento per eccellenza attraverso il quale si trasmette la polluzione. Il divieto di entrare nella sfera di una persona o un luogo contaminato è la forma di tabù più diffusa nel mondo arcaico e classico.” (GUIDORIZZI 2008, *ad loc.*)

<sup>116</sup> Il contatto con cui ci si contamina prima di Platone è indicato da θιγγάνω, tant'è che Eschilo, nelle *Coefore* (v. 71), fa dire al coro che il delitto di Oreste non si può dissolvere, nel senso che non si può cancellare, né può essere riparato, allo stesso modo per cui non c'è rimedio per l'atto di chi **sia arrivato a toccare con la mano** le sedi verginali - θιγγόντι δ οὔτι νυμφικῶν ἐδωλίῳν ἄκος.. Il θιγγάνειν sembrerebbe il toccare elementare della mano, che basta da solo a contaminare; tuttavia, Medda, commentando i vv. 1413-1415 dell'*Edipo Re* sofocleo, nota che è pur presente in esso una sfumatura affettiva; in questi versi, infatti, è descritta la scena in cui il re invita i coreuti a toccarlo nonostante la sua condizione di contaminato (ίτ , αξιώσατ ἀνδρὸς ἀθλίου θιγεῖν· πίθεσθε, μὴ δείσητε· ταμὰ γὰρ κακὰ οὐδεὶς οἶός τε πλὴν ἐμοῦ φέρειν βροτῶν); Scrive così Medda: “è espresso in queste parole un superamento della angusta concezione della contaminazione che il Coro ha mostrato in precedenza, e si coglie la nuova consapevolezza acquisita da Edipo della assoluta individualità della sua sofferenza”. E ancora: “Il finale dell'*Edipo Re* contiene *in nuce*, ma con prevalenza ancora netta del lato negativo, motivi che trovano ampio sviluppo nell'*Edipo a Colono*. Là il rapporto padre/figli maschi è completamente svalutato a favore di un rapporto affettivo con le figlie femmine, e il motivo dello ψάύειν acquista per il cieco un ruolo primario” (MEDDA 1983, p. 113 e n. 258). Su questi versi si veda anche il commento di Di Benedetto (DI BENEDETTO 1983, pp. 129-130): “In realtà Sofocle ha sovrapposto, senza curarsi di eventuali incongruenze e distonie, due diverse linee culturali. Da una parte c'è il residuo della concezione arcaica della contaminazione per cui Edipo deve essere sottratto al contatto con altre persone, e su questa linea Creonte nei vv. 1429-1431 ordina di portare Edipo dentro la casa e successivamente fa eseguire quest'ordine nei vv. 1515 ss. Ma in mezzo resta lo spazio per due passionate *rheseis* di Edipo e per l'arrivo delle figlie che vengono abbracciate e piante dal padre. Tutto questo è poco compatibile con la concezione arcaica della contaminazione, ma è molto congruente con quella ricerca di pesone con cui sfogare il proprio dolore e su cui riversare il proprio affetto che caratterizza il protagonista nella parte finale della tragedia.” Il contatto dunque, anche se contaminante e per questo interdetto, è comunque caratterizzato dall'affettività e dalla reciprocità, come si vedrà meglio riguardo a ἄπτομαι nel paragrafo del contatto erotico.

### 3. Contatto erotico: omosessualità e pederastia

Il carattere reciproco e personale dell'ἄπτεισθαι è pregnante nelle attestazioni in cui il verbo si trova in contesti erotici (undici); cinque fra queste fanno riferimento a quel rapporto educativo e anche erotico denominato *paiderastìa*. Essa, com'è noto, è “un legame fra un amante, sessualmente attivo e gerarchicamente superiore, con funzioni di guida educativa, e un amato, passivo e subordinato nell'ambito sessuale e (anche se meno) nell'ambito educativo”<sup>117</sup>. Tuttavia, *erastès* ed *eròmenos* sono anche detti, considerandoli nel loro rapporto affettivo non coincidente con quello sessuale, *philoì*, “amici”, designazione “che evidenzia il coinvolgimento affettivo paritario e reciproco”<sup>118</sup>. I casi specifici dimostreranno che attraverso l'ἄπτεισθαι non è mantenuta una struttura gerarchica rigida, dell'amante verso l'amato, tant'è che i ruoli di *erastès* ed *eròmenos* possono capovolgersi; nel *Fedro*, ad esempio, il rapporto sembrerebbe paritario, al punto che l'amato ritiene di provare per l'amante *philia* (255e1-4):

---

<sup>117</sup> COZZO 2002, p.269.

<sup>118</sup> “Un'altra parola consuetas per designare i due (*scil. erastès* ed *eròmenos*), considerati nel loro rapporto affettivo non coincidente con quello sessuale, è *philoì*, ‘amici’, che evidenzia il coinvolgimento affettivo paritario e reciproco”: *ibidem*.

καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἰεται οὐκ ἐρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. ἐπιθυμῆ δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως μὲν, ἀσθενεστέρως δέ, ὁρᾶν, ἄπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι· καὶ δὴ, οἶον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ταχὺ ταῦτα.

*Non chiama (scil. l'amato) amore questa cosa e non ritiene che sia tale, ma amicizia. Desidera come lui (scil. l'innamorato), ma più debolmente, vederlo, **creare un contatto stretto e duraturo con** lui, baciarlo e giacere con lui; e lo fa davvero, com'è evidente, al più presto.*

Il desiderio, seppur debole, dell'amato è posto in un *climax* ascendente, per cui si va dal semplice vedere (ὁρᾶν), al mettersi in contatto attraverso il corpo (ἄπτεσθαι), allo scambiarsi baci e carezze (φιλεῖν), allo stare insieme distesi (συγκατακεῖσθαι).

La gradualità dell'approccio fisico è spiegata più avanti, in cui Socrate descrive gli effetti che ha l'amato su chi lo ama, a seguito di un'apertura di quello a lasciarsi conquistare; dallo scambio di beni uguali (i favori dell'amato vs il corteggiamento dell'amante) l'*erastès* s'innamora dell'*eròmenos* (255b7-c4):

ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ μετὰ τοῦ ἄπτεσθαι ἐν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἀλλαῖς ὁμιλίαις, τότε ἤδη ἢ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγῆ, ὃν ἕμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρῶν ὠνόμασε, πολλὴ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἢ μὲν εἰς αὐτὸν ἐδυ, ἢ δ' ἀπομεστουμένου ἐξω ἀπορρεῖ·

*E quando l'innamorato continua a fare questo nel tempo e si avvicina all'amato, crea un contatto stretto e duraturo con lui nei ginnasi e in altri luoghi d'incontro, è allora che la sorgente di quel flusso, che Zeus, innamorato di Ganimede, chiamò 'desiderio', si riversa copiosa sull'innamorato e in parte lo penetra, in parte, quando egli ne è ormai pieno, scorre fuori.*

La tensione erotica è qui indicata anche dall'uso di πλησιάζω, associato in altri luoghi ad ὄπτομοι e considerato da Des Places vocabolo associato e apparentato in Platone<sup>119</sup>. In realtà, πλησιάζω indica sì 'avere delle relazioni amoroze', ma, in prima istanza, indica l'avvicinamento<sup>120</sup> che non presuppone necessariamente un contatto: ci si può avvicinare e restare staccati, solo per frequentarsi<sup>121</sup>. L'attaccamento fisico prolungato, indicato da ὄπτομοι, è un gradino successivo del corteggiamento pederastico. In pratica l'erastès, nella frequentazione con l'eròmenos, è sempre di più coinvolto emotivamente nel rapporto, instaura un contatto intenso con lui, vale a dire che arriva a toccarlo in modo partecipato e totale, per cui alla fine trabocca d'amore.

Mentre nei passi citati l'ὄπτεσθαι è un passaggio del rapporto erotico, nella *Repubblica* e nelle *Leggi* esso è assunto simbolicamente a indicare

---

<sup>119</sup> *Lexique*, s.v. ὄπτεσθαι.

<sup>120</sup> *DELG*, s.v.: "approcher", plus souvent "s'approcher, avoir des relations avec, avoir des relations amoureuses" (att.), d'où les noms verbaux πλησιασμός "approche, relations amoureuses" (Arist.), -ασις (Plu.).

<sup>121</sup> Così, si usa per indicare l'azione del frequentare, da parte degli allievi, Socrate (*Lach.* 187e2, e7, 188a6) o Prodico (197d4) o uomini buoni e più anziani da parte di un malvagio (*resp.* III 409d8); è riferito a Socrate ipoteticamente esule che si avvicina a uomini ingiusti e parla con loro; ancora, a qualcuno che si accosta ad un'età (*symp.* 181d2).

l'unione carnale in sé e come tale è giudicato da Platone negativamente laddove si esaurisce nella corporeità. Buffière sostiene a questo proposito che, se nel *Fedro* e nel *Simposio* il filosofo definisce l'amore ideale, che eleva dal mondo sensibile ed è raggiungibile dal solo filosofo, nella *Repubblica* tratta l'amore pederastico come qualcosa d'impuro, che addirittura condanna nelle *Leggi*<sup>122</sup>.

In effetti, sembrerebbe che nelle *Leggi* Platone prenda di mira l'omosessualità e la pederastia, al punto da mettere in dubbio la purezza dei costumi spartani e cretesi, per ristabilire la quale occorrerebbe osservare il mondo animale e mostrare che lì ουχ ἀπτόμενον αρρενα αρρενος διὰ τὸ μὴ φύσει τοῦτο εἶναι (VIII 836c5-6). Qui l'espressione 'contro natura', in realtà, non è da intendersi riferita alla relazione omosessuale, bensì a "qualunque rapporto non finalizzato alla procreazione"<sup>123</sup>.

Più avanti, il μὴ ἄπτεσθαι è citato allo scopo di vietare le unioni che non mirino alla riproduzione; Platone, infatti, esprime la necessità di una legge che vieti l'omosessualità e per farlo si appella all'esistenza di una legge non scritta cui gli uomini si attengono non avendo rapporti con figli o figlie; in altre parole, fa ricorso al diffuso tabù sociale dell'incesto. Secondo quanto

---

<sup>122</sup> BUFFIÈRE 1980, p. 423: "l'amour des garçons, chez ceux qui ne sont pas philosophes, rampe le plus souvent dans la boue des voluptés corporelles. (...) Lorsque Platone entreprend de construire l'Etat parfait, dans la République, il s'attache à cet amour des garçons sous sa forme impure. Et dans les Lois, où il descend de l'absolu dans un monde plus concret, pour rédiger la constitution d'une nouvelle colonie, il condamne la pédérastie charnelle avec une totale intransigeance."

<sup>123</sup> CANTARELLA 2006, p. 88.



detto finora, sostituirò la traduzione utilizzata finora di ἄπτομαι “mi attacco a” con “*instauro un contatto stretto con*” (VIII 838b1-5):

περὶ υἱέος ἢ θυγατρὸς ὁ αὐτὸς νόμος ἀγραφὸς ὢν ὡς οἶόν τε ἱκανώτατα φυλάττει μήτε φανερώς μήτε λάθρᾳ συγκαθεύδοντα ἢ πως ἄλλως ἀσπαζόμενον ἄπτεσθαι τούτων· ἀλλ’ οὐδ’ ἐπιθυμία ταύτης τῆς συνουσίας τὸ παράπαν εἰσέρχεται τοὺς πολλοὺς.

*E riguardo a un figlio o una figlia la stessa legge non scritta (scil. che tiene lontani dai rapporti con fratelli e sorelle) sta attenta nel modo più adeguato possibile che né manifestamente né di nascosto dormendo con loro o amandoli in qualche altro modo non **instaurino un contatto stretto e duraturo con loro**; ma neppure il desiderio di questo rapporto penetra assolutamente nella mente dei più.*

L’ἄπτεσθαι, in questo passo, si connota ancora una volta come termine riguardante la sfera erotica, manifestandosi nel giacere insieme (συγκαθεύδειν) e nel compiere gesti d’amore (ἀσπάζεσθαι). Chiariamo che in questi passi delle *Leggi* non si può parlare di un ‘moralismo’ platonico. La problematica rilevata dal filosofo non riguarda la questione sessuale in sé, ma il suo essere funzionale alla comunità; a ben vedere il rifiuto di Platone non è di natura morale, ma politica. D’altra parte, altrove (ad esempio in occasione del discorso di Pausania nel *Simposio*, in particolare a 181a7 e sgg.) il filosofo definisce l’amore omosessuale nettamente superiore a quello eterosessuale. Le norme che Platone espone nelle *Leggi*, dunque, hanno come denominatore

comune il fatto che ἄπτεισθαι, che indica un insieme di gesti che hanno a che fare col corpo e quindi con le pulsioni e le emozioni, per essere accettato deve essere inseparabile dai fini riproduttivi<sup>124</sup>. Egli postula, pertanto, varie norme che hanno lo scopo di conciliare i piaceri d'amore con la procreazione, come ad esempio (VIII 841c8-d5):

τάχα δ' αν, ει θεός ευθέλοι, κὰν δυοῖν θάτερα βιασαίμεθα περὶ  
ερωτικῶν, ἢ μηδένα τολμᾶν μηδενὸς ἄπτεισθαι τῶν γενναίων ἅμα καὶ  
ελευθέρων πλὴν γαμετῆς ἑαυτοῦ γυναικός, αθυτα δὲ παλλακῶν  
σπέρματα καὶ νόθα μὴ σπείρειν, μηδὲ αἰγὸνα ἀρρένων παρὰ φύσιν·

*Forse, se un dio volesse, potremmo costringere a una di queste due cose  
riguardo alle faccende erotiche, o che nessuno osasse **instaurare un contatto  
stretto e duraturo** con nessuno tra i nobili e tra i liberi eccetto che con la sua  
stessa moglie, e seminare semi non accetti e bastardi in concubine, né semi  
improduttivi negli uomini contro natura<sup>125</sup>.*

---

<sup>124</sup> Di questo avviso (CANTARELLA 2006, p. 88): “Alla sua utopica città Platone vuol dare le leggi più adatte a bandire la mollezza e l'abbandono alle pulsioni, contro cui personalmente combatte. Quando condanna la pederastia, negandole ogni spazio in un mondo che non è quello in cui vive, ma quello che non senza contraddizioni personali vagheggia, il suo obiettivo non consiste nel ricondurre le passioni amorose alla corretta natura, e nel permettere, quindi, di amare solo le donne, ma nel sopprimere ogni passione, autorizzando solo la sessualità riproduttiva.”; cfr. anche Grube che, a questo proposito, scrive: “He condemned homosexuality as such, for he did not look with favour upon heterosexuality either; what he disliked was sexual relations of any kind”: GRUBE 1958, pp. 89-90 n.2

<sup>125</sup> Una legge analoga è esposta in nel libro V della *Repubblica*, laddove, a causa della comunanza delle donne relativamente alle classi dirigenti, ci sia soltanto il dubbio di una stretta parentela (461d6-e1): τὰ δ' ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ γεγονότα, ἐν ᾧ αἱ μητέρες καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν ἐγέννων ἀδελφός τε καὶ ἀδελφός, ὥστε, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, ἀλλήλων μὴ ἄπτεισθαι.

Ciò che Platone vieta qui è il contatto erotico impuro. A questo proposito, Melchiorre ha ravvisato che nella *Repubblica* e nelle *Leggi* il giudizio di Platone

è particolarmente perentorio quando debba inserirsi nella configurazione ideale della città. Ora conviene sottolineare che questo giudizio non coinvolge ogni forma di sessualità, implica anzi una precisa alternativa ed esige dalle leggi una concreta difesa dell'amore coniugale, cui va peraltro conferito il "carisma della sacralità"<sup>126</sup>.

La condanna di Platone riguarda, dunque, l'amore non conforme all'etica del matrimonio. Così, nella *Repubblica* (V 461b5), Socrate fa riferimento a una legge da applicare a tutta la classe dei guardiani per garantire buone nascite secondo la quale, chi, idoneo biologicamente a generare, instaura un contatto intenso (ἄπτηται) con una donna altrettanto idonea senza che un governante li abbia uniti, fa entrare nella polis un νόθος<sup>127</sup>. Platone mira alla costruzione di una società razionalmente ordinata in cui gli individui si uniscano tra loro e si riproducano avendo sempre in mente il bene della comunità e mettendo da parte i desideri personali e gli impulsi irrazionali.

Accanto al progetto politico ne esiste uno educativo, per cui, quando Platone, sempre nella *Repubblica*, parla dell'educazione musicale e traccia le

---

<sup>126</sup> MELCHIORRE 2001, p. 367.

<sup>127</sup> Il progetto politico di mantenere pura la comunità ideale si ritrova anche nelle *Leggi*, nel passo prima citato (v. pp. 56-57) in cui Platone stabilisce che un uomo colpevole di αικία nei confronti dei genitori sia esiliato e condannato a morte se ritorna (IX 881 d7-e4).

qualità del *mousikòs anêr*, afferma che a questo si addice coltivare amori saggi e moderati, da cui sia esclusa la ricerca del piacere fine a se stessa. Non che Platone rifiuti le coppie omosessuali, ma lo scopo dell'unione deve essere posto più in alto rispetto al 'basso' rappresentato dalla fisicità (III 403b4-c2):

Οὕτω δὴ, ὡς εοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκισομένῃ πόλει φιλεῖν μὲν καὶ συνεῖναι καὶ ἄπτεισθαι ὥσπερ ὑέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, εἴαν πείθῃ, τὰ δὲ ἄλλα οὕτως ὁμιλεῖν πρὸς ὅν τις σπουδάζει, ὅπως μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων συγγίγνεσθαι· εἰ δὲ μή, ψόγον ἀμουσίας καὶ ἀπειροκαλίας ὑφέξοντα.

*Perciò a quanto pare, nella città che stiamo fondando stabilirai la legge che l'amante possa baciare e stare assieme e **instaurare un contatto stretto e duraturo con l'amato, con il suo consenso, come con un figlio, per uno scopo nobile, ma per il resto si comporti con la persona a lui cara in modo da non dare l'impressione di starci egli assieme più in là di questi limiti; se no, dovrà incorrere nel biasimo di uomo incolto e indelicato***<sup>128</sup>.

Nella proposta di Platone che l'amante debba trattare l'amato come un figlio, Sissa ravvisa un'idealizzazione di *eros*, che, "nel suo aspetto di

---

<sup>128</sup> Il lessico di questo passo è imperniato su termini erotici probabilmente mutuati da Platone dalla commedia greca. Συνεῖναι in un tono alto significa "vivere con" (Hdt. 4.9, Soph. *El.* 276), ma nella commedia indica il rapporto sessuale (peraltro è usato in senso eufemistico anche da Aristotele, per indicare la copulazione animale). Φιλεῖν è "baciare" anche presso i tragici, ma Aristofane lo usa per indicare i baci delle prostitute o di personaggi di una particolare lascivia, quindi è più forte di κυνεῖν. La commedia attica usa (εφ)άπτωμα per descrivere l'atto aggressivo di afferrare qualcuno come preambolo dell'incontro sessuale. Συγγίγνεσθαι è usato addirittura per descrivere il rapporto pederastico in *Rane* 57 e *Cavalieri* 467. Per questi termini si veda HENDERSON 1975, ss.vv.

tenerezza, esclude il sesso in maniera assoluta: a meno di non voler vedere una sottile celebrazione dell'incesto, 'come un figlio' significa proprio questo<sup>129</sup>". In questo caso, la tenerezza del συνεῖναι, del φιλεῖν e dell'ἄπτεισθαι è tale proprio perché tali gesti sono limitati dall'aggiunta di ὅσπερ ὑέος, ma, senza questa specificazione, l'ἄπτεισθαι rimarrebbe un atto che devia dall'amore casto idealizzato da Platone. Nella tendenza del filosofo a invitare alla castità e alla moderazione, Di Benedetto ha visto l'influenza degli ambienti pitagorici (tarantini in particolare)<sup>130</sup>, che, tra l'altro, propugnavano il divieto di eccedere nel cibo, nel bere e nell'attività sessuale. Da qui, secondo lo studioso, il riferimento, nelle *Leggi* (VIII 840a1-4), al ginnasta tarantino Icco (appartenente probabilmente alla cerchia pitagorica), che

ὦν διὰ φιλονικίαν, καὶ τέχνη καὶ τὸ μετὰ τοῦ σωφρονεῖν ανδρεῖον ἐν τῇ ψυχῇ κεκτημένος, ὡς λόγος, οὔτε τινὸς πάποτε γυναικὸς ἤψατο οὐδ' αὖ παιδὸς ἐν ὅλῃ τῇ τῆς ἀσκήσεως ἀκμῇ.

*Per l'amore della vittoria in esse (le gare), e possedendo l'arte e nella sua anima il coraggio congiunto alla temperanza, come si racconta, non **instaurò** mai un contatto stretto e duraturo con donna o bambino nell'intero periodo culminante dell'allenamento.*

---

<sup>129</sup> SISSA 2003, p.92.

<sup>130</sup> DI BENEDETTO 2004, pp.58-59.

Ancora una volta, come nel contatto con gli oggetti, ἄπτεισθαι ha a che fare in qualche modo con la σωφροσύνη, che in questo caso è propriamente la capacità di non lasciarsi dominare dai piaceri, ma anzi di raggiungere la padronanza di sé e di conseguenza degli altri; Foucault la definisce una forma di libertà e aggiunge che “questa libertà-potere che caratterizza il modo d’essere dell’uomo temperante non può essere concepita senza un rapporto con la verità. Dominare i propri piaceri e sottometterli al *logos* non costituisce che una sola e identica cosa”<sup>131</sup>. Chi vuole mantenersi σώφρων e intende cogliere la verità non cede agli impulsi; non ἄπτεται né donne né ragazzi, perché se lo facesse sarebbe travolto dal vortice delle passioni e dalla confusione mentale ed emotiva che la ricerca (e la soddisfazione) del piacere corporeo inevitabilmente comporta. Anche il moralista Senofonte, nel lodare la temperanza di Socrate, dice che questo invitava a evitare i ragazzi belli, οὐ γὰρ εφη ῥάδιον εἶναι τῶν τοιούτων ἀπτόμενον σωφρονεῖν<sup>132</sup>.

Come si è detto, il contatto erotico (nell’ambito di un rapporto pederastico) è ammesso solo perché tramite per qualcosa d’ideale. Quest’idea è centrale anche nel discorso di Diotima a Socrate del *Simposio*; la sacerdotessa considera ἄπτεισθαι un contatto emozionale capace di porre due soggetti sullo stesso piano di reciproco scambio (soggetti che *in principio* avevano un

---

<sup>131</sup> Che spiega: “Ciò che costituisce, agli occhi dei Greci, la negatività etica per eccellenza, non è dunque l’amare ambedue i sessi e neppure preferire il proprio sesso all’altro; è l’essere passivi nei confronti dei piaceri: FOUCAULT 2004, p. 90.

<sup>132</sup> Senofonte, *Memorabili* I, 3, 8. Più avanti, in I, 3, 13, dice che, mentre i ragni iniettano il veleno col contatto, i belli anche senza contatto, solo con lo sguardo iniettano qualcosa che fa impazzire.

rapporto di tipo gerarchico) e di condurli all'eros ideale e alla visione del bello in sé (209c2-7):

ὄπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ὃ πάλαι ἐκύει τίκτει καὶ γεννᾷ, καὶ παρῶν καὶ απῶν μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου, ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἰσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιωτέραν, ὅτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότες.

*Infatti, credo, instaurando un contatto stretto e duraturo con chi è bello e frequentandolo, genera e procrea ciò di cui era pregno da tempo, ricordandosene quando è presente e assente e nutre insieme a lui ciò che ha prodotto, cosicché tali persone hanno fra loro una comunanza molto più grande che se fosse comunanza di figli, e un affetto più saldo, poiché hanno avuto in comune figli più belli e più immortali.*

Ἄπτομαι è concomitante (participio) ad ὁμιλέω<sup>133</sup> e di nuovo è indice di un incontro pederastico graduale: prima di ὁμιλεῖν, la cui idea di base è di relazionarsi o, in senso erotico, di unirsi carnalmente, ci si ὄπτεται, si attua un contatto profondo, presumibilmente attraverso le mani, un contatto intimo in cui c'è scambio di emozioni.

---

<sup>133</sup> Che in Omero è usato col significato di “trovarsi con” e “combattere”, ma nello ionico-attico assume il senso di “avere relazioni (anche sessuali) con” e “occuparsi di, accompagnare, visitare un paese”; ancora, nella *koiné* appare il significato di “rivolgersi a, parlare”: DELG, s.v.

La Pender riconosce nell'intero discorso di un livello fisico e uno spirituale e, in questo caso, sostiene che la sacerdotessa, riferendosi a uomini pregni nell'anima, intenderebbe un'unione spirituale più che fisica<sup>134</sup>; la mia idea è che qui il toccare sia un mezzo attraverso cui raggiungere la comunanza spirituale, ma pur sempre fisico e materiale<sup>135</sup>. Si è vista già in altre occasioni la duplice connotazione del termine, rivelatrice dell'ambiguità essenziale del toccare, ambiguità che qui è peraltro volutamente mantenuta dall'espressione *haptesthai tou kalou* che può intendersi *essere in contatto con la bellezza* o, più concretamente, *con chi è bello*; Canore ha qui visto una suggestione del contatto con qualcosa che assomiglia alle idee<sup>136</sup>. In ogni caso, bisogna ammettere che, accanto al toccare ritenuto essenzialmente puro, cioè socialmente e moralmente accettabile, ce ne sarebbe, per Platone, uno altrettanto impuro. Solo nella persona e nelle azioni di Socrate non si nota la distinzione tra purezza e impurità del contatto; possiamo dire che nella pratica socratica si disambigua il significato dell'ἅπτεσθαι.

---

<sup>134</sup> "It is a nice touch that, in contrast to the physical level, the spiritually pregnant man can have sex with his partner both in his presence (live discussion) and in his absence (remembering discussion, mulling over ideas etc.):" PENDER 1992, p. 78.

<sup>135</sup> A questo proposito, Robin scrive: "l'amore intellettuale, il solo vero, è, al servizio della filosofia, un mezzo per sfuggire dal sensibile verso l'intelligibile: è un aspetto fondamentale del metodo": ROBIN 1968, p. 55; cfr. BRISSON 2006, p. 248: "upon contact with a beautiful object, and by means of assiduous presence near him (omilon), they engender and procreate what they long had within them".

<sup>136</sup> "While the latter reading may suggest remembering one's beautiful companion, the former would proleptically suggest something like the Forms-after all, the language used for communing with it (*haptomenos*, *homilon*, *ibid.*) is used, later in the *Symposium* and elsewhere, in relations to the Forms": CANORE 2006, p. 221 n.30. Ho accolto la traduzione di Ferrari, che (come Susanetti) interpreta il genitivo come maschile; Vicaire, Reale, e Arcioni lo interpretano come neutro, per cui diventerebbe "entrare in contatto con il bello"; quest'ultima traduzione, a mio avviso, non tiene conto del fatto che la frequentazione e il contatto sono fisici e quindi avvengono tra persone concrete.



#### 4. *Prosemica di Socrate*

L'ἄπτεισθαι che ha per protagonista Socrate da un lato è svuotato del suo senso erotico e recuperato come contatto semplice, dall'altro è un modo di relazionarsi discusso, perché ci si chiede se si possa ritenere o no un mezzo per *scambiarsi* qualcosa (per Agatone, Aristide e Menone: una qualche forma di sapere; per Socrate: il non sapere). Nella pratica dell'insegnamento socratico era comunque utilizzato; diciamo che, nell'ambito della trasmissione del sapere, Socrate attua l'ἄπτεισθαι con i suoi allievi per realizzare un rapporto paritario e non gerarchico che abbia in parte le caratteristiche della relazione pedagogica omosessuale, ma che non abbia l'elemento erotico<sup>137</sup>. In questi casi, il toccare assume chiaramente la caratteristica della reciprocità ed è come un toccare da cui ci si aspetta di ricevere qualcosa in termini di conoscenza/informazioni<sup>138</sup>. Mi spiego meglio. Nel paragrafo riguardante il

---

<sup>137</sup> Alcibiade nel *Simposio* (217b-219b) racconta del rifiuto del rapporto erotico con i suoi allievi da parte di Socrate e di come il maestro abbia dormito con lui ma ne abbia rifiutato le *avances*; su questo si veda anche COZZO 2002, p. 274: "Si può pensare che anche la maieutica e il dialogo socratici non sono un metodo e una dottrina di filosofia, ma, nella misura in cui si rivolgono più particolarmente a interlocutori giovani, un modo di amare che deve essere considerato, propriamente, all'interno, o almeno all'ombra, di quella peculiare istituzione che è la pederastia; Socrate, in effetti, sembra avere radicalizzato l'esigenza di relazione non autoritaria al livello didattico che è presente almeno parzialmente nell'educazione omoerotica".

<sup>138</sup> Aristotele nel *De generatione et corruptione* definisce il contatto reciproco così (I 6, 323a23-27): *L'espressione 'essere-in-contatto-reciproco' va applicata a un motore e a un mobile che abbiano le proprietà di*

contatto con gli oggetti, si è detto che Platone intende l'ἄπτεσθαι come un toccare in cui è fondamentale il rapporto soggetto-oggetto; a differenza del nostro toccare, incentrato sull'io che tocca, per Platone (e per i Greci) l'aspetto fondamentale è la comunicazione che è attivata dal contatto stesso. Vediamo degli esempi che chiariranno meglio le mie affermazioni.

In un celebre passo del *Simposio*, Agatone invita Socrate a sedersi accanto al lui, dopo che questo si era trattenuto nel vestibolo (175c7-d7):

- Δεῦρ', εφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατὰκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου απολαύσω, ὅ σοι προσέστη εν τοῖς προθύροις. δῆλον γὰρ ὅτι ἦυρες αὐτὸ καὶ εχεις· ου γὰρ ἂν προαπέστης.

Καὶ τὸν Σωκράτη καθίζεσθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι Εὐ ἂν εχει, φάναι, ὦ Αγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ εκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, εἰάν ἀπτόμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ εν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον εκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν.

*“Qua, Socrate, distenditi accanto a me, perché anch'io possa fruire, instaurando un contatto reciproco con te, di quella saggezza che ti è venuta negli atri. È chiaro che l'hai trovata e la tieni stretta: altrimenti non ti saresti mosso.”*

*E Socrate sedette e replicò: “Sarebbe bello, Agatone, se la sapienza fosse tale, che potesse scorrere, dal più pieno al più vuoto di noi, se **instaurassimo un***

---

*agire e di patire. Il più delle volte accade che ciò che tocca viene esso stesso toccato dalla cosa che esso tocca: difatti quasi tutte le cose che producono un movimento muovono le cose che si presentano loro dinanzi, ma nello stesso tempo sono anche mosse da queste ultime, e in tutti questi casi risulta con evidenza che ciò che esercita un contatto lo esercita su ciò che, a sua volta, esercita un contatto su di esso.*

*contatto stretto e duraturo gli uni con gli altri, come l'acqua nelle tazze attraverso un filo di lana scorre dalla tazza più colma a quella più vuota.*

Si noti che il senso di reciprocità, quindi di acquisizione, di trattenimento di un qualcosa, è conferito ad ὄπτομοι anche dall'associazione con ἀπολαύω (*jouir de, profiter de, tirer profit*<sup>139</sup>). Va detto che su questo passo molto si è scritto. La *vexata quaestio* riguarda ancora una volta il fatto di considerare o no il contatto qualcosa di puramente fisico o un mezzo attraverso cui trasmettere un contenuto intellettuale. Rosen e, più tardi, Reeve individuano nelle parole di Agatone un'allusione a un contatto di tipo erotico - pederastico attraverso cui l'amante trasmette una forma di conoscenza all'amato<sup>140</sup>. Susanetti concorda con la natura sessuale del probabile contatto fisico tra Agatone e Socrate, ravvisando comunque in esso altre possibili implicazioni<sup>141</sup> e distinguendo tra il contatto fisico cui aspira Agatone e quello

---

<sup>139</sup> DELG, s.v.

<sup>140</sup> ROSEN 1987<sup>3</sup>, p. 28: the sexual undertone of Agathon's language is not mere flirtation (civetteria); he regards physical contact as the prelude to a contest with Socrates. Agathon hopes to triumph by his superior beauty over Socratic wisdom. The touch is the necessary condition for Agathon's speech, as it is decisive for our comprehension of Diotima's teaching." E Reeve (REEVE 2006, p. 127): "The simile with which Socrates responds amplifies the sexual innuendo implicit in the verbs 'lie down' (*katakeisthai*) and 'touch' (*haptain*)". As *agalmata* of virtue are fantasized as entering Alcibiades through sexual intercourse, thereby making him 'as good as possible' (218d2), so wisdom is fantasized as flowing into Agathon thug sexualized contact, making him wise."

<sup>141</sup> SUSANETTI 1991, p. 124: "È evidente la malizia delle parole di Agatone: il contatto cui egli aspira è di natura sessuale, desidera toccare l'amato Socrate più che ricevere la sua sapienza e tuttavia il valore e l'interesse del passo tuttavia vanno ben al di là di questo garbato celiare. In poche righe c'è il sogno di tutta una cultura: che il sapere abbia la consistenza della materia e la diffusione capillare di un fluido, che lo si possa vedere e toccare come una statua, che sia come un oggetto che si può afferrare, tenere ben stretto oppure cedere ad altri che ne siano sprovvisti; che come un liquido, in un gioco di vasi comunicanti, possa essere riversato e assorbito". Cfr. anche (REALE 2005, 48): "Al gioco ironico di Agatone Socrate risponde con un altro gioco ironico, che rovescia le convinzioni sottintese in quel gioco.

noetico cui allude Socrate, l'unico in grado di portare alla conoscenza (per cui sarebbe da ripensare il rapporto tra *eros* e *paideia*<sup>142</sup>).

Un altro tipo d'interpretazione di questo passo è quello offerto dalla Tarrant, che, citando passi di Omero, dei tragici e del Vecchio Testamento, collega questa scena alla situazione socio-culturale in cui Platone viveva, in cui si credeva che la comunicazione intellettuale o l'ispirazione avvenisse tramite il contatto. Questa credenza sarebbe poi connessa all'idea, propria delle culture primitive, del potere curativo di una persona cui sono attribuite qualità divine<sup>143</sup>. A partire da Solone, è attestata una connotazione curativa dell'ἄπτεσθαι: in un'elegia egli, parlando dei medici, dice che la loro opera ha esiti incerti; così, se ad uno non riescono a lenire le sofferenze, un altro, tormentato da malattie dolorose è rimesso in salute tramite il contatto stretto e intenso con le mani (τὸν δὲ κακῶϊς νούσοισι κυκώμενον ἀργαλαεῖς τε /

---

Agatone è di formazione sofistica, e quindi ha la convinzione che la sapienza possa provenire ed essere ricevuta dal di fuori. E Socrate mette in ridicolo proprio questa convinzione, richiamando l'immagine del liquido che scorre attraverso un filo di lana da una coppa più piena a una più vuota, e dicendo che, se fosse così, il fortunato sarebbe proprio lui che, stendendosi accanto al poeta che con la sua prima tragedia aveva scatenato due giorni prima l'applauso di trentamila Elleni, si riempirebbe di copiosa sapienza, in luogo della propria sapienza, che è ben poca cosa e simile a sogno”.

<sup>142</sup> SUSANETTI 1992, p.190 n.11: “*Paideia* non significa colmare un vuoto, porre qualcosa in chi ne è sprovvisto, ma è un totale rivolgimento dell'anima (*peritagoge*; cfr. *Repubblica* 518 c-d). si vorrebbe per mezzo di un contatto gustare quel *sophon*, quell'arcana sapienza di cui Socrate sembra in possesso. Tuttavia non è toccando Socrate che si diventa sapienti così come non è concedendosi all'amante che l'amato diviene virtuoso. Conoscere implica un contatto, ma di natura noetica: si deve *toccare* (*ephaptesthai*) il Bene, ciò che è immutabile ed eterno (cfr. *Repubblica* 484b; *Fedone* 65b; 67b; 79d), non la fisica consistenza di un corpo. Di qui la necessità di ridefinire su nuove basi il rapporto tra *eros* e *paideia*.”

<sup>143</sup> TARRANT 1958, pp. 95-98. Cfr. (BEARZI 2004, p. 238 n. 217): “Toccare il divino e il sapiente, nella mentalità arcaica, significa acquisirne e assimilarne la natura; Platone percepisce ancora intorno a sé tale mentalità, se ne discosta e la reinterpreta alla luce della sua filosofia. Non si diventa filosofi semplicemente toccando il sapiente, non ci sono scorciatoie. Bisogna *toccare la verità stessa*, al prezzo di una vita spesa alla sua ricerca, con la giusta guida, ma con uno sforzo che rimane individuale”.

ἀψάμενος χειροῖν αἰψα τίθησ ὑγιῆ: 1, 61-62 Gentili-Prato) Ciò testimonia che il contatto fosse ritenuto efficace per trasmettere delle cose, in questo caso la guarigione.

Anche in epoca più tarda, rispetto tanto a Solone quanto a Platone, ossia nei Vangeli, è testimoniato che all'ἄπτεισθαι fossero associate funzioni guaritrici e apotropache: così, Gesù guarisce con la parola e/o con il tocco e, in episodi chiave dei sinottici, per descrivere il suo toccare da guaritore, il verbo principale è proprio ἄπτομαι<sup>144</sup>. Nella cultura greca pare sia presente la convinzione che l'ἄπτεισθαι da parte di e con alcuni uomini abbia efficacia e, nel caso di personaggi divini come Gesù, potenza salvifica.

In Platone, in un' occorrenza del *Fedro* (253a2) il contatto avviene tra Zeus e i suoi seguaci: dopo che essi hanno rivolto lo sguardo verso di lui (è usato βλέπω), quando entrano in contatto intenso con lui (εφάπτόμενοι), sono

---

<sup>144</sup> Troviamo il verbo, ad esempio, nel racconto del lebbroso purificato perché toccato da Gesù (Marco 1.41 = Matteo 8.3 = Luca 5.13) e nella descrizione degli effetti miracolistici del contatto con il Nazareno, quando si dice che chi lo tocca viene guarito (Marco 6.56): καὶ ὅπου ἂν εἰσεπορεύετο εἰς κώμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγροὺς, ἐν ταῖς ἀγοραῖς εἰτίθεσαν τοὺς ἀσθενοῦντας καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα κἄν τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ ἄψωνται· καὶ ὅσοι ἂν ἤψαντο αὐτοῦ ἐσώζοντο. Ancora, è usato per descrivere gente che tenta di toccarlo, come quando (Luca 6.18-19), sceso dal monte con i discepoli, trova moltissimi che erano lì, venuti ad ascoltarlo fiduciosi di poter essere guariti dalle malattie da cui erano afflitti:

καὶ οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐθεραπεύοντο, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτου ἄπτεισθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἴατο πάντα.

*E quelli che erano tormentati da spiriti impuri erano curati. E tutta la folla cercava di avere un contatto stretto con lui, perché un potere usciva da lui e guariva tutti.*

Per una rassegna completa degli episodi in cui si trova il nostro verbo legato all'effetto guaritore del tocco di Gesù, si veda WELLS 1998, p. 35 (in cui scrive: "The verb ἄπτομαι is also the most frequently used synoptic word to describe the healing touch of Jesus"), pp. 180-181 e 196-200; ancora ADNÈS 1993, pp. 83-84: "Le verbe «toucher» (ἄπτομαι) est fréquent chez les Synoptiques, en particulier dans les récits de guérisons. Pour rendre la santé, Jésus touche la personne des infirmes ou l'organe malade".

presi da ἐνθουσιασμός e arrivano a μετασχέιν, per quanto è possibile a un uomo, della natura del dio.

In due occorrenze del *Simposio*, poi, è Amore a operare trasformazioni tramite il contatto; a detta di Agatone, infatti, Ἔρως rende poeta chiunque ἄψηται (196e3), e, più avanti (197a5), dice che se Amore si fa διδάσκαλος di qualcuno questi diventa illustre e celebrato, mentre rimane σκοτεινός chi Amore non εφάπεται<sup>145</sup>. In entrambi i casi, è usato l'aoristo, segno che il tocco di Eros dura un attimo.

Eros, tuttavia, antropomorfo per quanto si voglia, è pur sempre un dio; la novità è che Platone attribuisce a un uomo la capacità di cambiare gli altri uomini attraverso il tocco, ma non si tratta un uomo qualunque perché stiamo parlando di Socrate.

Centrone ritiene che l'influenza 'magica' di Socrate cui si alluderebbe nel passo del *Simposio* non corrisponda al punto di vista di Socrate stesso, che ironizza sulla battuta di Agatone e risponde (fornendo dati oggettivi) che dall'ἄπτεισθαι non si ricava una conoscenza intellettuale<sup>146</sup>; quando gli studiosi commentano questo passo ne citano sempre un altro del *Teage*, in cui, secondo

---

<sup>145</sup> Per questo passo non accolgo la traduzione di Ferrari, per il quale οὐ μὲν ἄν ὁ θεὸς οὐτός διδάσκαλος γένηται ... οὐ δ' ἄν Ἔρως μὴ εφάπεται... è riferito a cosa e non a persona (quindi: *ciò di cui questo nume si fa maestro... mentre ciò che Amore non tocca*).

<sup>146</sup> Così, ad esempio, pensa la Arcioni: "Ebbene il far ricorso all'antica credenza popolare della magia per contatto storcendone l'applicazione alla sfera spirituale è, fra uomini colti, chiaramente una presa in giro. Ciò è confermato dall'uso dei verbi, tutti pertinenti alla sfera delle sensazioni fisicamente concrete, da ritrovati fonici, quali l'omoteleuto, l'allitterazione interposta (σοφοῦ...σου, ἀπτόμενος...απολάύσω) e dall'insistenza sul suono stridente della sibilante": ARCIONI 2003, p.90

gli studiosi che ne sostengono il carattere spurio<sup>147</sup>, è ripreso proprio il concetto espresso da Agatone nel *Simposio* e dove si legge di Aristide che dice a Socrate di aver imparato da lui vedendolo, standogli accanto e toccandolo (130d2-e4):

εγὼ γὰρ εμαθον μὲν παρά σου ουδεν πώποτε, ὡς αὐτὸς οἶσθα·  
επεδίδουν δὲ ὅποτε σοι συνείην, κἄν ει εν τῇ αὐτῇ μόνον οικίᾳ ειην, μὴ  
εν τῷ αὐτῷ δὲ οικήματι, μᾶλλον δὲ ὅποτε εν τῷ αὐτῷ οικήματι, καὶ  
εμοιγε εδόκουν πολὺ μᾶλλον ὅποτε εν τῷ αὐτῷ οικήματι ὢν λέγοντός  
σου βλέπομι πρὸς σέ, μᾶλλον ἢ ὅποτε αλλοσε ὀρώην, πολὺ δὲ μάλιστα  
καὶ πλείστον επεδίδουν ὅποτε παρ' αὐτόν σε καθοίμην εχόμενός σου  
καὶ ἀπτόμενος· νῦν δέ", ἦ δ' ὅς, "πᾶσα εκείνη ἡ ἕξις εξερρύηκε."

*Io, infatti, non ho mai imparato nulla da te, come tu stesso sai; progredivo quando ero insieme a te, anche se solo ero nella stessa casa, ma non nella stessa stanza; di più, però, quando ero nella stessa stanza, e molto di più, mi sembrava, quando, stando nella stessa stanza, guardavo verso di te mentre parlavi, più di quando guardavo da un'altra parte; ma soprattutto e in sommo grado progredivo quando sedevo proprio vicino a te, standoti accanto e **instaurando un contatto stretto e intenso con te**; ora, invece – concludo – quella condizione è interamente svanita.*

Socrate non prende sul serio le considerazioni dell'allievo e gli risponde, un po' bruscamente, di affidarsi al dio: se a questi piacerà, Aristide

---

<sup>147</sup> Ad esempio, Centrone e la Tarrant.

progredirà; altrimenti, no. Addirittura gli consiglia di rivolgersi a un altro maestro; diciamo che Socrate non ama l'insegnamento come travaso di conoscenze da allievo a maestro e, anzi, pensa di non potersi fare maestro di nessuno. A proposito di questo passo, poi, Centrone scrive:

Aristide dice di essere progredito quando era nella stessa casa, anche se non nella stessa stanza, dunque il progresso legato alla vicinanza a Socrate avviene a prescindere dal tradizionale strumento socratico, il dialogo maieutico, mentre il massimo del progresso si verifica con il contatto fisico, che si aggiunge come un di più all'ascolto attento. Sembra indubbio che l'influenza di Socrate descritta da Aristide nasconda qualcosa di quasi magico, di sovrannaturale. Si potrebbe sostenere con qualche ragione che l'interpretazione "magica" costituisca esclusivamente il punto di vista di Aristide, non necessariamente condiviso da Socrate<sup>148</sup>.

Lo scetticismo del filosofo (nel *Teage* come nel *Simposio*) riguardo a un'idea di sapienza che passa da una persona all'altra per contatto (come un liquido da un bicchiere pieno a uno vuoto) potrebbe essere dovuto, a mio avviso, al suo rifiuto di porsi come depositario di una qualsiasi forma di sapere da trasmettere in modo autoritario; l'ironia nei confronti delle affermazioni di Agatone e Aristide sarebbe in questa prospettiva un implicito invito a una ricerca *comune* della verità.

Per verificare che, in effetti, Socrate non esclude il passaggio di qualcosa d'immateriale attraverso l'ᾠπτεσθαί, vediamo i due passi del

---

<sup>148</sup> CENTRONE 1997, pp. 345-346.



*Menone*, in cui Menone istituisce il celebre paragone tra il maestro e la torpedine marina (80a4-a8; c6-d3):

καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ σκῶψαι, ὁμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τᾶλλα ταύτη τῇ πλατεία νάρκη τῇ θαλαττία· καὶ γὰρ αὕτη τὸν αἰὲ πλησιάζοντα καὶ ἀπτόμενον ναρκῶν ποιεῖ, καὶ σὺ δοκεῖς μοι νῦν ἐμὲ τοιοῦτόν τι πεποιηκέναι, [ναρκῶν].

*E mi sembra veramente, se è lecito celiare, che tu assomigli moltissimo, quanto alla figura e quanto al resto, alla piatta torpedine marina. Anch'essa, infatti, fa intorpidire chi le si avvicina e **instaura un contatto stretto e duraturo con essa**: e mi pare che, ora, anche tu abbia prodotto su di me un effetto simile.*

Qui, ancora, si vede come l'ἄπτεσθαι sia un toccare intenzionale ed esclusivo con cui si tocca, ma si è anche toccati: la torpedine, della stessa famiglia delle razze, ha come arma di difesa/offesa una scarica elettrica che sprigiona quando vi si viene a contatto (fino a 100 volt).

Dal canto suo, Socrate risponde a Menone:

ἐγὼ δὲ, εἰ μὲν ἢ νάρκη αὐτὴ ναρκῶσα οὕτω καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖ ναρκῶν, εοικα αὐτῇ· εἰ δὲ μή, οὐ. οὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν. καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς ὃ ἐστὶν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα, σὺ μέντοι ἰσως πρότερον μὲν ἠδησθα πρὶν ἐμοῦ ἄψασθαι, νῦν μέντοι ὅμοιος εἶ οὐκ εἰδότες.

*E, quanto a me, se la torpedine, essendo essa stessa intorpidita, nello stesso modo fa intorpidire anche gli altri, io le assomiglio; se non è così, non le assomiglio. Infatti, non è che io, non avendo dubbi, faccia dubitare anche gli altri. E ora, che cosa sia la virtù, io non so; mentre tu, forse, lo sapevi, prima che **instaurassi un contatto stretto e duraturo con me**, e ora, invece, assomigli a chi non sa.*

Nei commenti al *Simposio* e al *Teage* che si riferiscono all'ipotesi di una comunicazione intellettuale attraverso l'ἄπτεισθαι non è stato messo in luce che anche Socrate (al pari di Agatone, Aristide e Menone) ritiene che ci si possa trasmettere qualcosa attraverso il contatto; poiché egli, però, sa di non sapere e, anzi, pratica la discussione dialettica per cercare insieme con gli altri una qualche forma di sapere, il contatto fisico con lui può trasmettere unicamente la sensazione di non sapere (facendo perdere peraltro la convinzione di sapere). La cosa essenziale rimane comunque che l'insegnamento socratico si basava su rapporti paritari e umani tra insegnante e allievi e questo si risolveva anche nella prossemica, vale a dire nella gestione dello spazio interpersonale: Socrate tocca ed è toccato dagli allievi in modo assiduo e aperto ma non erotico.

A sostegno di questa ipotesi, ritengo opportuno citare ancora un passo del *Fedone* in cui Fedone racconta le fasi della morte di Socrate (117e4-118a1):

ὁ δὲ περιελθὼν, επειδή οἱ βαρύνεσθαι εφη τὰ σκέλη, κατεκλίνη

ὑπτιος – οὕτω γὰρ ἐκέλευεν ὁ ἀνθρώπος – καὶ ἅμα ἐφαπτόμενος αὐτοῦ οὕτως ὁ δοῦς τὸ φάρμακον, διαλιπὼν χρόνον ἐπεσκόπει τοὺς πόδας καὶ τὰ σκέλη, καπειτα σφόδρα πιέσας αὐτοῦ τὸν πόδα ἤρετο εἰ αἰσθάνοιτο, ὁ δ' οὐκ εφη.

*Socrate camminava per la stanza; e quando disse che le gambe gli si appesantivano, si mise a giacere supino – giacché così gli raccomandava l'uomo-; e intanto costui, l'uomo che gli aveva dato la pozione, **instaurava un contatto stretto e duraturo con lui e a intervalli gli esaminava i piedi e le gambe; e poi, premendogli forte un piede, gli domandò se sentiva; ed egli rispose di no**<sup>149</sup>.*

In questo passo, il nostro verbo è collegato ai participi διαλιπὼν e πιέσας a indicare, per quanto riguarda il primo verbo, che l'azione del toccare, anche se può essere prolungata, nel caso di specie è ripetuta a intervalli e, riguardo πιέσας, che il contatto di ἐφάπτεσθαι è una stretta energica con entrambe le mani, ma non decisiva tanto quanto l'azione successiva del premere specifico su una gamba. Infine, come in altri passi, da questo si evince che il contatto espresso da (εφ)άπτομαι può essere in relazione ad altri modi di conoscenza: così, dal contatto fisico attraverso cui ricevere informazioni (εφαπτόμενος) e dall'attento esame tramite la vista

---

<sup>149</sup> Analogo è il passo del *Fedone* (118a3), in cui si racconta sempre della morte di Socrate e dell'uomo della cicuta – καὶ αὐτὸς ἤπτετο καὶ εἶπεν ὅτι, ἐπειδὴν πρὸς τῇ καρδίᾳ γένηται αὐτῷ, τότε οἰχήσεται.

(επεσκόπει<sup>150</sup>), l'uomo che ha somministrato il veleno deduce delle cose sullo stato di salute di Socrate<sup>151</sup>.

Mi pare di poter affermare, a questo punto, che le sensazioni tattili attivate dall'ἄπτεισθαι sono in grado di provocare una reazione intellettuale; questo concetto sarà approfondito nel paragrafo successivo, in cui vedremo i casi e le situazioni in cui Platone usa il nostro verbo per trasmettere il significato astratto del toccare e per definire la percezione.

## 5. Percezione o conoscenza

Da quanto visto finora, ἄπτομαι in Platone assume il significato di “instauro un contatto stretto e duraturo con”, cioè un contatto che è intenso, saldo, ma anche *personale*, in quanto il soggetto partecipa al contatto fisicamente ed emotivamente (talvolta anche in modo violento), impossessandosi di un oggetto o creando un rapporto intimo con una persona.

---

<sup>150</sup> Dove σκοπέω è “fixer longuement les yeux sur, examiner; le verbe σκοπέω se distingue de θεωρέω ‘contempler’ qui s’est prêté à un emploi philosophique”: DELG s.v.

<sup>151</sup> Si può notare, poi, come il contatto interattivo che le persone instaurano con Socrate, e viceversa, si accompagna anche al colloquio, tant'è che l'uomo chiede conferma verbale delle sue deduzioni a Socrate stesso.

Tuttavia, bisogna osservare come in italiano sia possibile dire *il tavolo tocca il muro* o che una persona tocca un'altra o che *io tocco il tavolo*, ma anche *io tocco la durezza del tavolo*. Tuttavia, a quest'ultima espressione l'italiano preferisce "io sento la durezza del tavolo", nel senso di "io percepisco"<sup>152</sup>. Il greco usa ἅπτομαι per indicare entrambi i modi del toccare, quello del prendere contatto con qualcosa e quello del percepire. Così, se ἅπτομαι prima di Platone esprime quasi esclusivamente il contatto con persone o cose, da lui è usato in senso assoluto (in sei occorrenze), senza oggetto espresso per indicare la percezione, vale a dire col significato di "entro in contatto reciproco", traduzione che manterrò nei passi dai quali è evidente anche la reciprocità del contatto, perché il contatto è realizzato da un soggetto che allo stesso tempo 'è toccato' dall'oggetto, cioè riceve qualcosa dal contatto con esso.

Troviamo poi altre dieci attestazioni concernenti la percezione tattile; in tre si tratta del derivato nominale della radice, ἄφή (ed επαφή), in sette dell'aggettivo verbale in -τός (associato, per lo più, a ὁρατός e attestato soprattutto nel *Timeo*).

Prima di passare a un'analisi dettagliata, osserviamo che in Platone manca una teoria del contatto strutturata (al pari di quella aristotelica, che pure non è così lineare come potrebbe a prima vista sembrare<sup>153</sup>) e che tratti il

---

<sup>152</sup> Allo stesso modo l'inglese usa *to feel* per indicare il percepire tramite il tatto anziché *to touch*: vedi JOHANSEN 1997, pp. 178-179.

<sup>153</sup> E questo si può vedere, ad esempio, nello studio di Romeyer-Dherbey (ROMEYER-DHERBEY 1996) che tenta in modo a mio avviso convincente, di chiarire la teoria aristotelica dei sensi.

tatto in ragionamenti a sé stanti<sup>154</sup>. Questo paragrafo, quindi, non vuole essere un tentativo forzoso di ricostruire una teoria sulla percezione tattile che Platone non elaborò mai, ma vuole essere un tentativo di contestualizzazione della non-teoria platonica della percezione tattile. Innanzitutto Romeyer – Dherbey, a questo proposito, ci dice che solo Aristotele inserisce il tatto nella teoria della sensazione in modo organico, mentre i predecessori, tra cui Platone, caratterizzano il tatto secondo un criterio di non-localizzazione<sup>155</sup>. Per dimostrare ciò, cita un passo del *Timeo* (64a-65b) in cui le qualità che noi siamo soliti attribuire al toccare (freddo-caldo, duro-molle, pesante-leggero, ecc.) sono dette *comuni a tutto il corpo*. Nel passo del *Timeo*, comunque, non è presente ἅπτομαι anche se, presumibilmente, si parla dell'azione espressa da questo verbo.

---

<sup>154</sup> La ragione di ciò ci è ignota e mi sembra arduo ipotizzare, come fa la Sassi, che avverrebbe per Platone ciò che accade per i Presocratici, i quali riducendo tutte le sensazioni a contatto fisico, non riescono a spiegare facilmente il tatto, proprio perché lo ritengono la condizione fondamentale piuttosto che un aspetto (fondamentale) della percezione. Per la studiosa anche Platone incontra difficoltà analoghe, al punto che non riesce ad individuarne l'organo del tatto e distribuisce il senso tattile su tutta la superficie del corpo, tant'è che conclude così il suo ragionamento: “Solo Aristotele indicherà con chiarezza che la carne è solo il *medium*, mentre l'organo vero e proprio è interno”: SASSI 1978, 129.

<sup>155</sup> ROMEYER-DHERBEY 1996, p. 128. Aristotele, assegnando sede al tatto nel corpo, afferma che il *medium* è la σάρξ; ad es. nel *De Anima* B11 423 a15: ὥστε αναγκαῖον τὸ σῶμα εἶναι τὸ μεταξὺ τοῦ ὀπτικοῦ προσπεφυκός, δι' οὗ γίνονται αἱ αἰσθήσεις πλείους οὔσαι. Δηλοῖ δ' ὅτι πλείους ἢ ἐπὶ τῆς γλώττης ἀφή· ἀπάντων γὰρ τῶν ἅπτῶν αἰσθάνεται κατὰ τὸ αὐτὸ μῦρον καὶ χυμοῦ. *Di conseguenza bisogna che il corpo costituisca il mezzo unito per natura alla facoltà del tatto ed è mediante questo mezzo che si producono più sensazioni. Che siano più lo mostra il tatto localizzato nella lingua, giacché la lingua percepisce tutti i tangibili con la medesima parte con cui percepisce anche il sapore. Se dunque anche il resto della carne avesse la percezione del sapore, potrebbe sembrare che il gusto e il tatto fossero un solo e medesimo senso, mentre in realtà sono due, poiché non sono controvertibili.* Cfr. anche Brisson (BRISSEON 1997, 106): “Platon distingue en effet entre les sensations qui sont particulières parce qu'elles se rattachent à un organ sensoriel déterminé – la vue, le goût, l'ouïe et l'odorat – et celles qui sont communes, parce qu'elles intéressent tout le corps, dans la mesure où elles se rapportent au toucher. À cet égard, il faut noter que les autres sensations ne sont que des formes spécialisées de toucher, ce qui est important dans la mesure où, en toute sensation, intervient un contact direct”.

L'ἄφή riveste un ruolo di primo piano nella teoria della conoscenza in Democrito, che riconduce tutte le sensazioni al tatto<sup>156</sup> e anche Aristotele conferisce particolare importanza all'ἄφή, dicendo che è il più necessario di tutti i sensi<sup>157</sup>. Può tornarci utile un altro studio di Romeyer-Dherbey, che affronta il problema della vista e del tatto nel senso di preminenza assegnata dai Greci alla prima a scapito del senso del toccare<sup>158</sup>. Il tatto, almeno fino ad Aristotele, sarebbe allora considerato inferiore a vista e udito dal punto di vista conoscitivo; ma non solo. Lo studioso individua un altro livello in cui il tatto è subordinato a vista e udito, quello etico, per cui Platone stesso distingue, nel *Filebo* (51a-52a), tra piaceri “puri”, che interessano la vista,

---

<sup>156</sup> Ad esempio quando si fa riferimento alla διαθιγή, in DK 68 A38 (Aristot. *De gen. et corr.* I, 9, 327 a16): ὀρώμεν δὲ τὸ αὐτὸ σῶμα συνεχῆς ὄν ὅτε μὲν ὑγρὸν ὅτε δὲ πεπηγός, οὐ διαίρεσει καὶ συνθέσει τοῦτο παθὸν οὐδὲ τροπῇ καὶ διαθιγῇ, καθάπερ λέγει Δ.: οὔτε γὰρ μετατεθὲν οὔτε μεταβαλὼν τὴν φύσιν πεπηγὸς ἐξ ὑγροῦ γέγονεν. *Sperimentiamo, infatti, come lo stesso corpo, che è un continuo, talora sia liquido e talora sia solido, non subendo questo mutamento né per divisione né per composizione né per la posizione degli atomi o per la loro modalità di congiunzione (il loro contatto reciproco), come afferma Democrito, e infatti esso non ha neppure mutato disposizione né movimento nel divenire solido da liquido che era.* O ancora DK 67 A6 (Aristot. *Metaph.* I, 4, 985 b 4): Λ. ... καὶ ὁ εὐαῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος ... καὶ καθάπερ οἱ ἔν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τᾶλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μακρὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων. καὶ ὡσπερ τῶν μαθηματικῶν (τινες) τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φασι. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γὰρ φασι τὸ ὄν ῥυσμῶ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον. τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγῆ τάξις, ἡ δὲ τροπῆ θέσις· *Leucippo e il suo amico Democrito... Al pari di coloro che pongono l'Uno quale essenza sostanziale dalle cui alterazioni si generano tutti gli altri corpi e che postulano il raro e il denso quali principi delle alterazioni, allo stesso modo alla stregua di alcuni matematici, anche questi filosofi affermano che la varietà degli atomi provoca la varietà delle altre realtà, e le indicano nelle seguenti tre: forma, ordine e posizione. Infatti, asseriscono che l'essere differisce soltanto per rhysmos, per diathigé e per tropé. In particolare, denominano rhysmos la forma, diathigé il contatto reciproco e tropé la posizione.*

<sup>157</sup> Aristotele, *De Anima* B 2, 414a2-4: παραπλήσιον δὲ καὶ περὶ τὰς αἰσθήσεις συμβέβηκεν· τὰ μὲν γὰρ ἔχει πάσας, τὰ δὲ πνάς, τὰ δὲ μίαν τὴν αναγκαϊοτάτην, ἀφήν.

<sup>158</sup> Indagandone le ragioni, lo studioso ritiene che i Presocratici, stabilendo un parallelismo tra il senso del tatto e l'elemento cosmico terra, contribuiscano alla svalutazione del tatto: ROMEYER-DHERBEY 1991, pp. 440-442.

l'udito, l'odorato, e piaceri "impuri", del gusto e del tatto<sup>159</sup>; certo è che poi Aristotele (a differenza di Platone che non esalta mai esplicitamente la percezione tattile) elogia il tatto quale senso della mano nel *De partibus animalium* (IV, 10, 687 a8-10), dicendo: Αναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας εχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἀνθρώπων· εὐλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν.

Tirando le fila del discorso, dice Romeyer-Dherbey, i pensatori precedenti ad Aristotele non hanno assegnato al tatto nessuna sede né alcun intermediario (τὸ μεταξύ) e per questo lo hanno considerato diverso dagli altri sensi. Aristotele unificherebbe così i sensi, trovando un intermediario per il tatto, la carne<sup>160</sup>. Se accettiamo queste considerazioni come plausibili, ammettiamo che Platone ritenga il tatto eticamente inferiore agli altri sensi tanto da non assegnarvi alcuna sede; la facoltà tattile risulterebbe allora sparsa per tutto il corpo e agirebbe direttamente, senza un intermediario (per cui ῥᾶπτεσθαι sarebbe un contatto *diretto*). Procediamo verificando se queste affermazioni possono essere confermate o smentite dai testi e se ad esse si può aggiungere qualcosa di più.

---

<sup>159</sup> Anche Aristotele si allinea a questa suddivisione scrivendo, nell'*Etica Nicomachea* 1175b36-1176a1, che la vista e l'udito sono più "puri" rispetto al tatto e al gusto (διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἀφῆς καθαριότητι, καὶ ἀκοὴ καὶ ὄσφρησις γεύσεως): "nous sommes donc en mesure de comprendre quelle est cette «pureté» qui fait la supériorité de la vue et des plaisirs qui lui sont liés: c'est que ceux-ci sont préservés de l'intempérance, et se tiennent à distance de l'animalité": Ivi, p. 447.

<sup>160</sup> Il tatto, per Aristotele, avrebbe bisogno di un *medium* per prodursi: ROMEYER-DHERBEY 1996, pp. 140-141. Relativamente ad Aristotele, quindi, è inutile parlare di gerarchia di sensi, mentre Plotino innalza il tatto e si avvale largamente della metafora del tatto per indicare la conoscenza dell'Uno (ROMEYER-DHERBEY 1991, pp. 453-454) come, ad esempio, quando mette sullo stesso piano tatto e *gnosis*: ἔστι μὲν γὰρ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή μέγιστον (Plotino, *Enneadi* VI 7, 36 3-4).



Per cominciare, Platone (a differenza di Aristotele) svaluta il tatto dal punto di vista epistemologico e, nella *Repubblica*, afferma che alcune caratteristiche della realtà sensibile, come la morbidezza e la durezza, non si percepiscono con l'ἀφή, ma dopo una riflessione (VII 523e3-524a4):

Τί δὲ δῆ; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἢ ὄψεις ἄρα ἱκανῶς ὀρᾷ, καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κείσθαι ἢ ἐπ'εσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἢ ἀφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἄρ'οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; ἢ ὧδε ποιεῖ ἑκάστη αὐτῶν· πρῶτον μὲν ἢ ἐπὶ τῷ σκληρῷ τεταγμένη αἴσθησις ἠνάγκασται καὶ ἐπὶ τῷ μαλακῷ τετάχθαι, καὶ παραγγέλλει τῇ ψυχῇ ὡς ταυτὸν σκληρὸν τε καὶ μαλακὸν αἰσθανομένη;

*Forse che la vista discerne adeguatamente la grandezza e la piccolezza di queste (scil. delle dita), e non c'è per essa alcuna differenza se stanno al centro o ai lati? E similmente per il tatto, se si tratta della grossezza e della sottigliezza, della mollezza e della durezza? E gli altri sensi non manifestano forse inadeguatamente simili qualità? Ognuno di essi agisce piuttosto in questo modo: prima di tutto, il senso preposto alla percezione del duro, è costretto a percepire anche il molle, e informa l'anima che la stessa cosa gli ha trasmesso una sensazione sia di durezza sia di mollezza.*

Innanzitutto, qui troviamo esplicitato il senso dell'ἄφή; ce lo dice Platone stesso: ἡ ἄφή ἐστὶν αἰσθησις preposta al τὸ σκληρόν<sup>161</sup>; il senso che si riferisce a ciò che oppone resistenza è ἡ ἄφή, nome d'azione ancora usato nel greco moderno per designare il tatto. Platone, inoltre, pone l'accento sull'inadeguatezza del tatto, sulla sua insufficienza a fornire una conoscenza certa e stabile e sulla relatività comparativa della sensazione, per cui il duro appare molle rispetto a una maggiore durezza e viceversa, ma non in assoluto.

Platone dimostra che con i sensi non si percepisce ἡ οὐσία delle cose, la loro essenza assoluta, ma solo l'apparenza. Quindi, nel *Sofista*, accusa quei pensatori che non ammettono altro se non principi materiali e corporei (246a7-b3):

ΞΕ. Οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρυὶς περιλαμβάνοντες. τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων δισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταυτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἰ τίς (τι) φήσει μὴ σῶμα εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν.

*Straniero. Gli uni tirano tutto dal cielo e dall'invisibile sulla terra, agguantando a mani nude rocce e querce. Infatti, aggrappandosi a realtà che sono tutte di questa natura, si accaniscono ad affermare che solo quanto oppone*

---

<sup>161</sup> E alla mollezza; così nel *Teeteto* (186b3): ἄλλο τι τοῦ μὲν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται, καὶ τοῦ μαλακοῦ τὴν μαλακότητα ὡσαύτως;

*resistenza e **contatto** è, dichiarando identici il corpo e l'essere, disprezzando completamente, senza volerne neanche sentire, chiunque altro dica che vi è qualcosa che non possiede corpo.*

Per Platone esiste anche ciò che non ha corpo e non si può toccare, anzi una cosa è il corporeo, che si tocca, altra l'essere, che non si tocca di certo con i sensi del corpo.

Possiamo confrontare quest'ultimo passo con un altro, stavolta del *Teeteto* (155e4-6), in cui Socrate mette in guardia Teeteto dal prestar fede a quei materialisti grossolani, i quali niente altro credono che ci sia al mondo se non ciò che possono afferrare e stringere con le loro mani – οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὐ ὅν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χερσῶν λαβέσθαι. Si evince che ciò che oppone resistenza e επαφή equivale a ciò che si può τοῖν χερσῶν λαβέσθαι, vale a dire a tutto ciò che è corporeo.

Una prima conclusione, allora, si può trarre riguardo al modo in cui Platone intende l'ἄφή (e all'επαφή), vale a dire come *il senso che fa percepire il duro e il molle (in modo relativo e quindi impreciso), cioè tutto ciò che il gesto di toccare riesce fisicamente a trattenere.*

Che il toccare dell'ἄφή non indichi come per noi un atto intellettuale lo vediamo dagli esempi in cui ἄπτομαι denota soprattutto una δύναμις fisica. Mi riferisco in particolare ad un passo del *Fedro* in cui il nostro verbo è associato ad αἰσθάνομαι; Socrate parla della costrizione che caratterizza il

rapporto tra un vecchio e un giovane esercitata da questo su quello (240c6-d4):

νεωτέρῳ γὰρ πρεσβύτερος συνὼν οὐθ' ἡμέρας οὐτε νυκτὸς ἐκὼν ἀπολείπεται, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης τε καὶ οἰστρου ελαύνεται, ὃς ἐκείνῳ μὲν ἡδονὰς αἰὲ διδοὺς ἀγει, ὀρῶντι, ἀκούοντι, *ἀπτομένῳ*, καὶ πᾶσαν αἰσθησιν αἰσθανομένῳ τοῦ ἐρωμένου, ὥστε μεθ' ἡδονῆς ἀραρότως αὐτῷ ὑπηρετεῖν·

*Infatti, quando uno più vecchio ha una relazione con uno più giovane, non lo lascia volontariamente né di giorno né di notte, ma è spinto da una necessità e da un assillo, che, procurandogli sempre piaceri, lo spinge a guardarlo, ad ascoltarlo, a **instaurare un contatto reciproco** e a provare ogni altra sensazione che prova l'amato, al punto da mettersi perennemente al suo servizio con piacere.*

Qui l'ἄπτεσθαι equivale al vedere, all'ascoltare e insieme al vedere e all'ascoltare indica un rapporto di reciproco scambio; è una condivisione di sensazioni fisiche, in cui sono coinvolte le emozioni, ma non il pensiero.

Dobbiamo però puntualizzare che ἄπτομαι, tuttavia, è scelto da Platone proprio per indicare la percezione tattile, ossia una reazione della mente ad uno stimolo sensibile, una risposta ad un πάθημα; questo significato lo ritroviamo anche in un composto come προσάπτω<sup>162</sup>, che si trova per lo più

---

<sup>162</sup> *Prosàpto* è tradotto con “attribuire, assegnare, dare”. In *LSJ* leggiamo che il verbo, all'attivo, significa *attach to, bestow upon, grant*, con l'accusativo *apply*.

Nei passi, poi, troviamo che si tratta dell'*attribuzione di qualcosa di fisico*, come l'ολιγογονίαν ad alcune razze da parte di Epimeteo, le mani all'universo da parte del demiurgo oppure di *nominare*, ossia

all'attivo e quindi indica un contatto, come precedentemente ho detto (v. pp. 15-17), provocato: infatti, nel *Politico* (293a9-b5), quando lo Straniero paragona il dovere dei governanti a quello dei medici, dice

τοὺς ἰατροὺς δὲ οὐχ ἥχιστα νενομίκαμεν, εἴντε ἐκόντας εἴντε ακοντας ἡμᾶς ἰῶνται, τέμνοντες ἢ κάοντες ἢ τινὰ ἀλλήν ἀλγηδὸνα προσάπτοντες, καὶ εἴν κατὰ γράμματα ἢ χωρὶς γραμμάτων, καὶ εἴν πένητες οντες ἢ πλούσιοι, πάντως οὐδὲν ἦττον ἰατρούς φομεν.

*Riteniamo che il loro ruolo non sia meno diverso da quello dei medici, i quali, visitandoci sia che lo vogliamo sia che non lo vogliamo, tagliandoci, bruciandoci o facendoci entrare in contatto reciproco con qualche altra sofferenza, e nel caso agiscano secondo regole scritte o senza di esse, e siano ricchi o poveri, senza dubbio li diciamo nondimeno medici.*

Il *προσάπτειν* è qui caratterizzato dalla biunivocità: i malati sottoposti a cure mediche sono messi in contatto con l'*ἀλγηδών* e questo a sua volta li tocca, nel senso che fa provare loro una sensazione negativa in virtù del contatto stesso.

Dicevo della scelta lessicale di Platone per indicare la percezione tattile. Essa avviene, peraltro, a scapito di altri verbi che pure in greco indicano il toccare, come *ψάύω*, *θιγγάνω* (e, limitatamente a Omero, *χραύω* e *χρίμπτομαι*). Pertanto, il nostro verbo è usato congiuntamente all'*ὄρᾱν*,

---

attribuire un nome, la *δόξα*, gli *εγκώμια*; ancora, può significare *attribuire qualità astratte*, come la felicità ai *φύλακες*, l'*ὁμοιότητα* ai suoni, il carattere mite ai discorsi, l'*εἶναι* al non essere.

all'ακούειν e ad altri verbi che indicano azioni sensibili o sensazioni fisiche, e particolarmente ad αισθάνεσθαι, che le riassume tutte; ad esempio, nel *Fedone*, Socrate dice che l'idea dell'uguale è concepita dall'osservazione e dal contatto con le cose uguali e sensibili (75a5-8):

Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν, μὴ αλλοθεν αὐτὸ ἐννενοηκέναι μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἄψασθαι ἢ ἐκ τινος ἀλλης τῶν αισθήσεων· ταυτὸν δὲ πάντα ταῦτα λέγω.

*Allora noi concordiamo anche in questo: che non da altra cosa è stato possibile concepire questo pensiero (scil. il pensiero dell'uguale) e neppure è possibile concepirlo ora, se non dal vedere o dall'entrare in contatto reciproco, o da qualche altra di queste sensazioni; perché qui le considero tutt'uno.*

Qui Platone ammette che il toccare e gli altri sensi danno la possibilità di concepire un pensiero (ἐννοεῖν), addirittura pone l'ἄπτεσθαι in connessione con le idee<sup>163</sup>.

In altri luoghi, però, come abbiamo visto, il filosofo attua una svalutazione dei sensi<sup>164</sup>, in particolare di quelli più fisici, tra cui annovera il toccare.

---

<sup>163</sup> Commentando questo passo, Loriaux scrive: “La perception sensible est l’occasion de la conception intellectuelle; elle marque le début de la conception intellectuelle; elle ne l’explique pas totalement, ce qui ruinerait toute la théorie platonicienne” (LORIAUX 1969, ad loc.).

<sup>164</sup> In *Fedone* 65d-e, per esempio, fa dire a Socrate che gli enti sovransensibili non si possono cogliere con i sensi, che anzi costituiscono un ostacolo al raggiungimento della vera conoscenza.

Quest'apparente contraddizione trova una soluzione nella teoria dell'ἀνάμνησις, perché quello che Platone intende nel passo citato è che il sapere dell'uguale non può essere ottenuto per astrazione dalla percezione, ma per reminiscenza in occasione di una percezione. A questo proposito, giova citare le parole di Fronterotta:

Un volto parzialmente bello, un oggetto relativamente pesante, un gusto misto di dolce e amaro – e tutta la molteplicità confusa delle cose empiriche – rinviano, per contrasto, alla perfetta bellezza del bello in sé, all'assoluta pesantezza del pesante in sé, alla pura dolcezza del dolce in sé e, in generale, alla compiuta e piena realtà delle idee. E viceversa, solo ammettendo che le idee esistono e si manifestano in qualche modo nel mondo sensibile, esercitando una potente attrazione sulla riflessione e sul ragionamento, si riesce a individuare secondo Platone la causa universale dell'umana propensione alla conoscenza e alla verità<sup>165</sup>.

Un'altra possibile osservazione riguarda il fatto che nel passo citato del *Fedone* ἰδέσθαι è associato all'ιδεῖν (mentre più avanti, in 75b4, è sostituito dall'ακούειν); anzi, diciamo che è sempre associato al vedere quando si parla di percezione, al contrario di ακούειν, che nel *Teeteto* è associato da solo al conoscere (επίστασθαι: 163b2, c1,c3<sup>166</sup>) o semplicemente è usato senza il vedere (165d8).

---

<sup>165</sup> FRONTEROTTA 2001, pp. 90-91.

<sup>166</sup> (ΣΩ). Ἡ οὖν ὁμολογήσομεν, ἃ τῷ ὁρᾶν αισθανόμεθα ἢ τῷ ακούειν, πάντα ταῦτα ἅμα καὶ επίστασθαι; οἷον τῶν βαρβάρων πρὶν μαθεῖν τὴν φωνὴν πότερον οὐ φήσομεν ακούειν ὅταν φθέγγονται, ἢ ακούειν τε καὶ επίστασθαι ἃ λέγουσι; καὶ αὐτὰ γράμματα μὴ επιστάμενοι, βλέποντες εἰς αὐτὰ πότερον οὐχ ὁρᾶν ἢ επίστασθαι εἴπερ ὁρῶμεν δυσχυριούμεθα;

L'idea che se ne ricava è che ἄπτεισθαι, inteso come percepire tramite il tatto, sia associato al vedere e al percepire in generale quando l'azione sensibile si contrappone alla conoscenza intellettiva; in caso contrario, il toccare è lasciato da parte. D'altra parte, Platone ammette che, posto che la conoscenza sensibile offre una conoscenza instabile, tra i sensi vista e udito sono più precisi nel fornire informazioni e, infatti, nel *Fedone* (65b4-6), afferma chiaramente che, se vista e udito non sono una fonte sicura d'informazione, difficilmente potrebbero esserlo gli altri sensi, che sono tutti più deboli di questi. Ancora, nella *Repubblica* (VI 597c-508b), Platone sostiene la superiorità della vista perché ha bisogno della luce e perché l'organo di cui si serve è quello più simile al sole; nell'*Ippia Maggiore* (297e-299a), Platone scrive che i soli sensi capaci di accedere alla bellezza sono vista e udito, mentre gli altri, che riguardano il bere, il mangiare e τὰ ἀφροδίσια, danno dei piaceri, ma non procurano belle sensazioni; infine, nel *Teeteto* (186d10-e1)<sup>167</sup>, definisce αἰσθάνεσθαι il vedere, l'udire, l'odorare, ma anche l'aver freddo e caldo, sensazioni queste ultime che, nel brano in questione, non coincidono con ἄπτεισθαι<sup>168</sup>. Questi esempi ci dimostrano che Platone non distingue nettamente cinque sensi, come farà poi Aristotele, ma che individua numerose capacità fisiche relative all'esperienza sensibile.

---

<sup>167</sup> Il discorso riprende in modo simile ciò che espresso in una sezione del *Filebo* (50e-52b), in cui si parla dei piaceri puri, connessi ai colori (dunque alla vista) ai suoni (udito) e agli odori (olfatto), piaceri questi ultimi giudicati 'meno divini' di quelli derivanti dalla fruizione di colori e suoni.

<sup>168</sup> Per l'eccellenza di vista e udito sugli altri sensi si può citare altresì un passo del *Fedro* (250d3-4): ὄψις γὰρ ἡμῖν οὐκ ἐστὶν αἰσθήσεων.



In particolare, ἄπτεισθαι è un senso molto legato al corpo. Così, quando nel *Fedone* Socrate parla dell'anima che non si adatta al puro e all'invisibile durante la vita, ma all'impuro e all'invisibile, ragiona sulla conseguenza per la quale, dopo che si stacca dal corpo, sopravvive nell'ambito della corporeità (81b1-c2):

Εὰν δέ γε οἶμαι μεμιασμένη καὶ ακάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται, ἅτε τῷ σώματι αἰεὶ συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα καὶ γοητευομένη ὑπ' αὐτοῦ ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς ἀλλ' ἢ τὸ σωματοειδές, οὐ τις ἂν ἄψαιτο καὶ ἰδοί καὶ πίοι καὶ φάγοι καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια χρήσαιτο, τὸ δὲ τοῖς ομμάσι σκοτῶδες καὶ αἰδέες, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφία ἀιρετόν, τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ φεύγειν, οὕτω δὴ ἐχουσαν οἰεῖ ψυχὴν αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἰλικρινῆ ἀπαλλάξεσθαι;

*Se invece, io credo, essa si allontana dal corpo contaminata e impura, come quella che è sempre rimasta col corpo e ne ha avuto cura e l'ha amato e si è lasciata affascinare da esso, e dalle passioni e dai piaceri, di modo che nient'altro le pareva esistesse di diverso se non ciò che è corporeo, cioè ciò con cui si può instaurare un contatto reciproco e vedere e bere e mangiare e usare per i piaceri d'amore, e ciò che è bensì oscuro agli occhi e invisibile, ma è intelligibile e afferrabile con la filosofia, questo si era abituata a odiare e a temere e a fuggire, credi tu che un'anima in siffatta condizione potrebbe mai allontanarsi (dal corpo) tutta sola in se stessa scevra da impurità?*

Qui il toccare è completamente racchiuso nello spazio del σωματοειδές; inoltre l'azione espressa dal nostro verbo racchiude a sua volta (ed è associata a) i bisogni corporei in senso stretto, non solo al vedere e al sentire, ma al vedere, al mangiare, al bere, all'usare per il piacere d'amore, tutte cose che accadono in quanto l'oggetto ha forma e/o consistenza fisica.

Un'altra occasione in cui un vocabolo derivato dalla radice \*aph- e quindi da ἄπτομαι, l'aggettivo verbale ἄπτός, è associato all'aggettivo σωματοειδές è nel *Timeo*, in cui l'universo è definito corporeo, visibile e tangibile, quindi composto di fuoco, perché altrimenti non sarebbe visibile, e di terra, perché altrimenti non sarebbe solido né tangibile (31b4-6)<sup>169</sup>:

Σωματοειδές δὲ δὴ καὶ ὄρατὸν ἄπτὸν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἂν ποτε ὄρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἄπτὸν ἀνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἀνευ γῆς·

*Ciò che è generato deve essere certo di natura corporea, e perciò visibile e tangibile, ma nulla potrebbe mai diventare visibile se fosse separato dal fuoco, né tangibile senza qualche elemento solido, né solido senza la terra.*

Il tangibile è ciò che è visibile, ha un corpo e rientra nel sensibile. Coordinato ad ὄρατός da τε, mentre σωματοειδές lo è da καί, “que marque

---

<sup>169</sup> Ἀπτός,-ή,-όν si trova ancora, associato ad ὄρατός,-ή,-όν in *Timeo* 28 b7, riferito al mondo visibile che è generato, perché si può vedere e toccare e ha un corpo, cioè è sensibile e tutto ciò che è appreso dall'opinione mediante la sensazione è in un processo di generazione; ancora, in 32 b8 (riferito al cielo), in *Repubblica* VII 525d8 (riferito ai numeri); infine, associato a στερεός,-ά,-όν, in *Epinomide* 991a3 (riferito alla geometria a tre dimensioni).

plus nettament que τὴν addition et un progrès”<sup>170</sup>. Il visibile e il tangibile hanno più elementi in comune, sono sullo stesso piano. Taylor spiega in questo modo quest’associazione:

It is by these senses that we take in the shapes and sizes of bodies, and because perceived bodies are not always giving out tones or odours and are not all possessed of tastes, but every body that is perceived at all with a size and a shape. Here sight and touch are par excellence the senses which apprehend body, though all the senses are concerned with qualities or relations of bodies, and body is in Platon a name for ‘that which is perceived by the senses’<sup>171</sup>.

La visibilità e la tangibilità sono dunque la condizione necessaria per ogni corpo.

---

<sup>170</sup> DELG, s.v. καί.

<sup>171</sup> TAYLOR 1928, p. 93. Lo psicologo James Gibson, studiando i rapporti tra vista e tatto, nota somiglianze e differenze tra il tatto attivo e la visione (GIBSON 1962, 488-489): “Solid surface are tangible and visible. (...) The physical texture of a surface, the various kinds of roughness, can be observed either by vision or by touch. The color of a surface is visible only, not tangible, and consequently the pigment-texture of a surface is the same. On the other hand, if color is intangible temperature is invisible. Each sense has its special sensitivities to the properties of a surface but they also have some in common. (...) The visible array of surface extends for miles of course, and the tangible array only to the length of man’s arm. But if surface determine space perception, both touch and vision are spatial senses.” Leroi-Gourhan, relativamente al tatto dei Vertebrati, individua la differenza tra tatto e vista in termini di analisi e sintesi: “Al contrario della vista la cui percezione è soprattutto sintetica, il tatto analizza, ricrea i volumi basandosi sullo spostamento della mano e delle dita, in un binomio tatto-movimento che integra il tatto nel campo accessibile alla percezione figurativa” (LEROI-GOURHAN 1965, p. 346). Anche Hall, in uno studio sulla prossemica, si occupa dei due sensi: “Le esperienze spaziali tattili e visive sono così strettamente intrecciate da non poter essere naturalmente disgiunte. Pensiamo un momento a come i bambini piccoli afferrano, palpino, manipolino e mettano persino in bocca tutto ciò che capita loro tra le mani: devono passare diversi anni perché i bambini imparino a subordinare il mondo del tatto a quello della vista. (...) *Tattile* è quello spazio che separa il soggetto dagli oggetti, mentre *visivo* è quello che stacca gli oggetti l’uno dall’altro (HALL 1966, p. 87).

Fronterotta<sup>172</sup>, sulla scia di Brisson, mette questo passo in relazione con 61c-64a<sup>173</sup>. Brisson<sup>174</sup> scrive che in 61c-64a sarebbe presente “une explication du toucher”, anche se Platone qui non parla mai esplicitamente di ἄφή, ma di παθήματα, per cui credo che Platone intenda con ἄφή non solo il tatto attivo e la prensione stereoplastica, ma anche la percezione passiva di caldo, freddo, ruvido, liscio, leggero, pesante<sup>175</sup>.

---

<sup>172</sup> FRONTEROTTA 2006<sup>2</sup>a, p. 189 n.91.

<sup>173</sup> Così anche CORNFORD 2000<sup>2</sup>, pp. 258 sgg. su 61c4-64a.

<sup>174</sup> BRISSON 1995<sup>5</sup>, p. 231 n.131.

<sup>175</sup> A conferma di ciò è utile citare un passo di Sofocle in cui si intende *LSJ* riporta che Sofocle usa il nostro verbo nel senso di “afferrare con i sensi, percepire” in *OC* 1550, verso in cui c’è Edipo va verso la morte e dice: ὦ φῶς ἀφεγγές, πρόσθε πού ἦσθ’εμὸν νῦν δ’εσχατόν σου τουμὸν ἄπτεται δέμας.- *Luce senza chiarore, un tempo mia, per un’ultima volta ora il mio corpo ti sfiora*. Come si vede, il senso non è propriamente di *percepire tramite il tatto*, ma si intende o un contatto metaforico (come glossa lo scoliasta: φῶς ἀφεγγές: ὁ τῷ νῷ ὁράται, οὐ τοῖς αἰσθητοῖς οφθαλμοῖς) o una sensazione tattile con cui si riceve calore (così per Rodighiero: RODIGHIERO 1998, *ad loc.*: “Il corpo del cieco sfiora il calore del sole e di esso sembra accendersi per l’ultima volta: il verbo *hapto/haptomai* designa infatti un contatto generico, ma viene usato anche per indicare l’accensione, la «presa» del fuoco”; e Guidorizzi (GUIDORIZZI 2008, p. 367): “Edipo non può vedere il sole, ma lo sente in modo concreto, come una carezza tiepida sulla pelle”).

A questo proposito, Gibson scrive (GIBSON 1962, p. 477): “Active touch refers to what is ordinarily called *touching*. This ought to be distinguished from passive touch, or *being touched*. In one case the impression on the skin is brought about by the perceiver himself and in the other case by some outside agency. (...) Active touch is an exploratory rather than a merely receptive sense. When a person touches something with his fingers he produces the stimulation as it were. More exactly, variations in skin stimulation are caused by variation in his motor activity. What happens at his fingers depends on the movements that he makes – and also, of course, on the object that he touches.” Il tatto attivo sarebbe quindi caratterizzato dal movimento, che a sua volta mette in atto altri processi, mentre quello passivo dall’assenza di movimento. Interessanti in questo senso le parole di Leroi-Gourhan, che rintraccia delle relazioni tra il tatto e lo scaturire dei pensieri: “Gli stessi fenomeni di ritmicità esteriore si manifestano nell’uomo nelle circostanze in cui la creazione di un ambiente fittizio concorre alla liberazione del ciclo operativo normale, oppure quando esso vi si sostituisce per costringere la macchina corporea in un processo di assimilazione intellettuale. Gli esempi sono numerosi: l’oscillazione ritmica degli scolari cinesi che recitano liste di ideogrammi, o dei nostri allievi che recitano la tavola pitagorica, lo sgranamento dei rosari nell’Oriente mediterraneo. Molto spesso il movimento limitato a una parte del corpo favorisce lo svolgersi della fantasticheria, come il fatto di «girarsi i pollici», o di impastare qualcosa di plastico, o di far rotolare un oggetto sferico fra le dita. (...) È certo che il tatto interviene nel campo preciso in cui il movimento ripetuto del toccare determina una trasposizione del comportamento

È necessario, a questo punto, ritornare ai legami tra ἄπτεσθαι e conoscenza, al fine di stabilire quali siano le relazioni reciproche. Come abbiamo detto, per Platone, attraverso i sensi si coglie solo la realtà in perenne divenire, non quella immutabile del mondo delle idee. Così, nel *Fedone*, Socrate parla delle realtà invisibili che rimangono identiche e delle tante realtà καλά, come uomini, cavalli, abbellimenti del corpo, che invece cambiano e sono percepibili con i sensi (79a1-4):

Ουκοῦν τούτων μὲν καν ἄψαιο κἄν ἰδοῖς καν ταῖς ἀλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταυτὰ ἐχόντων ουκ ἐστὶν ὅτω ποτ' ἄν ἀλλῶ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῶ, ἀλλ' ἐστὶν αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ ουχ ὄρατά;

*Ora, queste cose (scil. le tante cose belle che cambiano continuamente) potresti ed entrarvi in contatto reciproco e vederle e percepirle con gli altri sensi? Ma quelle che rimangono identiche non c'è altro mezzo col quale tu le possa cogliere se non con l'esercizio del pensiero, perché le cose di questo genere sono invisibili e non si lasciano scorgere<sup>176</sup>?*

---

muscolare. Esistono in tutto il mondo manipolazioni ripetute di piccoli oggetti che accompagnano stati meditazione o serene fantasticherie, come lo sgranare il rosario cristiano, musulmano o buddista, il rigirare fra le dita chicchi o pezzi di giada, l'impastare a lungo un corpo elastico." (LEROI-GOURHAN 1965, pp. 335 e 347).

<sup>176</sup> Il concetto qui espresso di conoscenza non attraverso i sensi della vista e del tatto ma attraverso il pensiero è simile a quello di Descartes (DESCARTES 1641, pp. 27, 31-32): "Ma che cosa sono dunque Io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. (...) Ma siccome adesso conosco che, a parlar propriamente, non non concepiamo i corpi se non per mezzo della facoltà di intendere che è in noi, e non per l'immaginazione, né per i sensi; e che non li conosciamo per il fatto che

L'ἄπτεισθαι è subordinato da Platone a tutto ciò che pertiene la dimensione intellettuale; tuttavia, in questo caso è anteposto all'ἰδεῖν, perché si vuole rilevare che la percezione tattile, anche se è distinta dal pensiero (l'ἐπιλαμβάνειν τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ è posto in un gradino superiore), è al primo posto in quanto a capacità di entrare in comunione con la realtà molteplice del divenire. A corollario di ciò, si può affermare, dunque, che l'ἄπτεισθαι è il toccare fisico, posto in un gradino più basso rispetto all'atto intellettuale del pensare e agli altri atti percettivi, in prima misura del vedere e dell'udire nei casi in cui essi hanno più a che fare col pensiero<sup>177</sup>.

Platone svaluta l'ἄπτεισθαι in quanto reputa minimo il suo contributo al raggiungimento di conoscenza stabile e ciò è visibile da due passi del *Teeteto* all'interno della celebre metafora dell'anima come tavoletta di cera (191 a5 – 196 c9)<sup>178</sup>. A 195e5-6, Socrate e Teeteto distinguono tra l'opinione,

---

li vediamo o li tocchiamo, ma solamente per il fatto che li concepiamo per mezzo del pensiero, io conosco evidentemente che non v'è nulla che mi sia più facile a conoscere del mio spirito" (corsivo mio).

<sup>177</sup> In *Teeteto* 195d8, è chiara l'opposizione tra il pensiero e il tatto, che sono presentati addirittura in antitesi; Platone nega che si possa opinare che l'uomo sia cavallo anche se uomo e cavallo sono soltanto pensati ma non percepiti, cioè non toccati né visti. Sedley scrive che "The most important to emerge is that the subject of my false judgement come to feature in that judgement not by my use of the relevant knowledge that I possess, but purely by perception, which is not itself any kind of knowledge": (SEDLEY 2004, pp. 136-137)

<sup>178</sup> Cfr. a questo proposito Sedley (SEDLEY 2004, pp. 135-136): "The text makes it unambiguous that Socrates does not see the Wax Tablet model as catering for mistakes made about objects of thought, but only about objects of perception: this is explicit at 195c7-d2, and implicit throughout 192a1-194b6, the long catalogue which classifies (a) cases where error is explicable by the model and (b) cases where it is not. He must therefore have in mind cases where, on perceiving something, I connect it not to a sensorily derived imprint but to a conceptual one. It is not hard to supply examples of this, because we have already at 185a11-186b1 been presented by Socrates with a list of those items that the soul accesses through its own resources without sensory input: examples are being and not-being, like and unlike, same and different, numbers, odd and even, beautiful and ugly (Or 'fair and foul'), and good and

frutto della conoscenza sensibile, e conoscenza, risultato dell'attività intellettuale, dicendo che se uno, l'undici, *lo vede e lo tocca*, può credere che sia dodici; ma se lo ha solo nel suo pensiero non può mai di esso opinare così<sup>179</sup>. La fallacia dell'ἄπτεσθαι, a 192d5, è altresì mostrata da Socrate che, per arrivare a individuare le circostanze in cui è possibile scambiare una cosa per un'altra e quindi formulare un'opinione falsa, esamina le condizioni in cui l'errore è impossibile e dice che conosce e ricorda Teodoro e Teeteto (secondo un'impressione che ha ricevuto nell'anima quando li ha conosciuti) anche se non li vede, non li tocca, non li ode e non ha nessuna sensazione di loro. La mancata sensazione non diminuisce l'επιστήμη o la μνήμη e, anzi, la percezione sensibile provoca un errore laddove avvenga un accoppiamento erroneo tra sensazione attuale e impronta nella cera. In altre parole, la sensazione non apporta conoscenza e ricordo ma funge da supporto per essi<sup>180</sup>.

---

bad. So the mistakes which the Wax Tablet can account for will include not just the case it invokes by way of illustration, that of mistaking a distant Theaetetus for Theodorus or vice versa, but also that of seeing Theaetetus and falsely judging him to be ugly, by connecting him to the imprecise 'ugly' imprint in your mental wax, or seeing eleven people and thinking that they are twelve by connecting them to your 'twelve' imprint. In this way, yet again, we find that false predicative judgements, as well as misidentifications, are being consciously catered for."

<sup>179</sup> Cfr. HEITSCH 1988, p. 119: "Theaitet stimmt zu, indem er erläutert, zwar könne man elf Gegenstände, die man sieht, irrtümlich fuer die Zahl zwölf halten, nicht jedoch könne man Zahlen, die man nur in Gedanken habe, miteinander verwechseln. (...) Als Theaitet zugibt, dass so etwas dauernd geschehe und je grösser die fraglichen Zahlen um so häufiger, kann Sokrates sogleich Theaitets Zustimmung zu der Folgerung gewinnen, dass in einem solchen Falle jemand zwei Zahlen, die er nicht sehe und nur in Gedanken habe, miteinander verwechsle".

<sup>180</sup> Ritroviamo il concetto secondo il quale le sensazioni possono tutt'al più risvegliare il ricordo di conoscenze che non si sono generate da esse nel *Fedone* (73c-76a e 76d-e, in particolare 76c6-d1): εἰς τὴν ἑτέραν ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γινῶ, ἀλλὰ καὶ ἑτέρον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη, ἄρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὐ τὴν ἐννοίαν ἔλαβεν; e 76d5-8: Οὐκοῦν οἴσθα ὅτι οἱ ἐρασταί, ὅταν ἴδωσιν λύραν ἢ ἰμάτιον ἢ ἄλλο τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἶωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο· ἐγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδὸς οὐ ἦν ἢ ἡ λύρα; τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις.

Ne consegue che, dice Platone, l'opinione falsa non è possibile né nelle sensazioni fra loro né nei pensieri fra loro, ma nella connessione (συνάψει) tra sensazione e pensiero.

Proprio la natura di questa connessione sarà oggetto di analisi nelle pagine seguenti. Σύναψις è il nome derivato da συνάπτω, il cui senso è proprio di “connettere”, “creare un legame” quando il verbo è costruito con il complemento oggetto, “essere connesso con” quando regge altri casi, come il dativo<sup>181</sup>. Il legame che viene creato permette che gli elementi connessi tra loro comunichino e funzionino.

Nel *Timeo*, abbiamo un esempio in cui il verbo si riferisce ad un'azione concreta, infatti Timeo spiega la costituzione fisica della testa (75c7-d5):

τὰ δὲ νεῦρα διὰ ταῦτα καὶ οὕτως ὁ θεὸς ἐπ' ἐσχάτην τὴν κεφαλὴν περιστήσας κύκλω περὶ τὸν τράχηλον ἐκόλλησεν ὁμοιότητι, καὶ τὰς σιαγόνας ἀκρας αὐτοῖς συνέδησεν ὑπὸ τὴν φύσιν τοῦ προσώπου· τὰ δ' ἄλλα εἰς ἅπαντα τὰ μέλη διέσπειρε, *συνάπτων* ἄρθρον ἄρθρω.

*Pertanto il dio, collocò in questo modo i nervi all'estremità della testa intorno al collo, li congiunse in maniera uniforme, e collegò con essi le estremità delle mascelle sotto il volto. E disseminò, poi, tutti gli altri nervi in tutte le altre membra, **connettendo** articolazione con articolazione.*

---

<sup>181</sup> In *LSJ* leggiamo che *sunàpto*, invece, che, usato transitivamente significa *join together* sia in senso concreto e fisico sia astratto e metaforico, ossia *of combination in thought*; usato intransitivamente, *border on, lie next to* e, in senso metaforico, *to be connected with*.



Già da questo esempio notiamo che il senso di συνάπτω è “connettere, adattare”; io aggiungerei che questa connessione avviene in modo da mettere in comunicazione due elementi, che poi assolvono la loro funzione, quasi che il contatto dia loro la possibilità di esplicitarla.

Ci sono casi, poi, in cui il soggetto del *sunàptein* è coinvolto fisicamente nell'azione, ossia non mette in contatto due cose dall'esterno. Il composto, infatti, può indicare anche un contatto fisico tra persone, come nel *Menesseno*, in cui Socrate racconta un episodio della prima guerra persiana, in cui Dati, capo dell'esercito persiano, dopo aver conquistato Eretria, escogita un modo per non far scappare nessuno (240b5-c2):

ἐπὶ τὰ ὄρια ἐλθόντες τῆς Ἐρετρικῆς οἱ στρατιῶται αὐτοῦ, ἐκ θαλάττης εἰς θάλατταν διαστάντες, συνάψαντες τὰς χεῖρας διήλθον ἅπασαν τὴν χώραν, ἵν' εἴποιεν τῷ βασιλεῖ εἰπεῖν ὅτι οὐδεὶς σφᾶς ἀποπεφευγὼς εἶη.

*Giunti ai confini dell'Eretria, i suoi soldati, disposti a catena, da un mare e dall'altro, **connettendo** le mani, percorsero tutto quanto il paese per poter assicurare il Re che nessuno era loro sfuggito.*

Anche qui c'è una sfumatura di funzionalità, cioè si tratta di dare uno scopo alle mani attraverso il contatto.

Nell'ambito astratto del *Sofista*, la connessione avviene *in thought*, nel pensiero, tra parti del discorso; siamo nel punto in cui l'ospite parla di quelli

che usano parole ed espressioni, per distinguere le cose nei ragionamenti e poi non sanno unire per dare un filo al ragionamento stesso come in (252c2-9):

ΞΕΝΟΣ. Τῶ τε “εἶναι” που περὶ πάντα αναγκάζονται χρῆσθαι καὶ τῶ “χωρίς” καὶ τῶ “τῶν ἄλλων” καὶ τῶ “καθ’ αὐτό” καὶ μυρίοις ἑτέροις, ὧν ἀκρατεῖς ὄντες εἴργεσθαι καὶ μὴ *συνάπτειν* ἐν τοῖς λόγοις οὐκ ἄλλων δέονται τῶν ἐξελεγχόντων, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον οἴκοθεν τὸν πολέμιον καὶ ἐναντιωσόμενον ἔχοντες, ἐντὸς ὑποφθεγγόμενον ὥσπερ τὸν ἄτοπον Εὐρυκλέα περιφέροντες αἰὲ πορεύονται.

*OSPITE. Siccome in ogni circostanza sono obbligati a usare le parole “essere” e “a parte” e “degli altri” e “di per se stesso” e di svariate altre espressioni, ed essendo incapaci di escluderle o di connetterle in modo da farle comunicare all’interno dei loro ragionamenti, non hanno certo bisogno di altri che li contraddicano, ma hanno in casa propria l’avversario e il contestatore, che grida all’interno, e vanno in giro portandolo sempre attorno come lo stravagante Euricle.*

Da quanto abbiamo detto, risulta che il *συνάπτειν* permette agli elementi coinvolti nel contatto di rendere visibile la loro qualità; la σύναψις assume anche la forma di un circolo, come si evince da un passo della *Lettera VIII*, in cui Platone si rivolge ai Siciliani e in cui il verbo è usato intransitivamente nel senso di *essere connesso (in modo da comunicare) con* (353c8-e2):

νῦν δὲ ἐννοεῖν ὑμῶς ἀμφοτέρους χρεῶν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι

ποσάκις ἐν ἐλπίδι ἐκάτεροι γέγονατε τοῦ νῦν οἶεσθαι σχεδὸν αἰεί τινας  
σμικροῦ ἐπιδεεῖς εἶναι τὸ μὴ πάντα κατὰ νοῦν πράττειν, καὶ δὴ καὶ ὅτι  
τὸ σμικρὸν τοῦτο μεγάλων καὶ μυρίων κακῶν αἰτιον ἐκάστοτε συμβαίνει  
γιγνόμενον, καὶ πέρασ οὐδέν ποτε τελεῖται, *συνάπτει* δὲ αἰεί παλαιὰ  
τελευτὴ δοκουῖσα ἀρχῇ φουομένη νέᾳ, διολεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ κυκλου  
τούτου κινδυνεύσει καὶ τὸ τυραννικὸν ἀπαν καὶ τὸ δημοτικὸν γένος.

*Ma ora è bene che voi, di ambedue le parti, cerchiate di riflettere e di ricordarvi quante volte vi siete ritrovati a sperare, o a credere, che mancasse ormai soltanto ogni volta una piccolezza a che poteste disporre tutto a vostro talento; e pure che ogni volta capita che questa piccolezza causa mali grandi e innumerevoli, e non si giunge mai a un termine, e quella che sembra essere la fine di un male antico è **connessa in modo da comunicare** invece con l'inizio di uno nuovo che nasce; da questo ciclo rischiano di essere distrutti sia il partito tirannico che quello popolare.*

Il legame creato è la *synapsis*, il punto di contatto che serve a mettere in comunicazione due elementi.

### III. Il contatto quale metafora

#### 1. *Filosofia e produzione poetica*

Il rapporto tra idee (mondo noumenico) e cose (realtà fenomenica o sensibile) è espresso da Platone, come ho detto, con immagini e metafore. Esistono studi sulle metafore linguistiche in Platone, ma gran parte di essi sono concentrati sulle metafore del vedere. Classen, ad esempio, dedica un intero capitolo alle metafore del vedere e, dopo averle analizzate, afferma che “le metafore nei dialoghi di Platone potrebbero essere più di un mero mezzo stilistico; spesso devono essere intese nella loro plasticità originale e bisognerebbe immaginare un’illustrazione completa di queste metafore per capire a fondo il loro senso”<sup>182</sup>. Tenterò di comprendere il senso delle metafore tattili analizzandole nei prossimi paragrafi nei luoghi in cui il nostro verbo è in rapporto con la conoscenza.

---

<sup>182</sup> CLASSEN 1959, p. 70.

Le metafore del toccare in Platone ruotano attorno a tre diverse aree: la prima di carattere *ontologico*, dell'ἐν del *Parmenide* (in contatto con sé e con gli altri); la seconda di carattere *epistemologico*, di contatto con le idee; la terza di carattere *pratico*, relativa all'acquisizione di competenze in previsione dello stato ideale. Il contatto tra idee solleva questioni ontologiche e metafisiche, il contatto tra uomini e idee questioni epistemologiche e politiche (e pedagogiche, ossia relative all'educazione nello stato ideale).

Un'indagine su alcune metafore in Platone non può prescindere dalla riflessione sull'uso della metafora e quindi della poesia da parte di un filosofo che 'notoriamente' guarda con sospetto alla poesia e alla retorica (le bandisce proprio per questo dalla città ideale) e mostra interesse, invece, verso un tipo di ragionamento non figurato; dalla lettura dei dialoghi, contrariamente a questa concezione razionalistica, emerge l'importanza dell'uso delle immagini e del mito per la descrizione delle verità più alte; infatti, per persuadere della preminenza della verità sull'illusione rappresentata dall'arte Platone usa un potente strumento retorico, l'allegoria (della caverna). Non deve sorpenderci, dunque, che Platone componga con immagini e termini poetici i dialoghi<sup>183</sup>, ma, per dirla con Gaiser: "Le immagini (metafore) di Platone possono venire concepite esteriormente alla stregua di illustrazioni. Ma le si comprende in modo corretto solo se ci si chiede allo stesso tempo a cosa si riferisca

---

<sup>183</sup> Ad esempio, un termine afferente alla radice \*aph-, ἀνόπτω, usato per lo più nella tragedia, è ripreso in prosa solo da Platone, come nota Adrados (ADRADOS 1953, p. 131): " Ἀνόπτω, usado en la Tragedia y en una inscripción arcaica, aparece en la prosa ática solamente una vez: en el *Timeo* de Platón 39 b (φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψε), obra tardía de Platón que comporta, como las *Leyes*, mucho vocabulario no estrictamente ático".

l'immagine in questione e quale più profondo oggetto intenda illustrare"<sup>184</sup>. Stessa domanda, peraltro, si pone Giuliano all'inizio del suo lavoro sulla poesia in Platone e la strada che lo studioso indica per trovare una risposta è: "Platone, in sostanza e nell'atto concreto, non ha rinunciato alla poesia. (...) Attraverso l'esame dei richiami ai testi e l'indagine della loro funzione nel discorso dei personaggi è possibile ricostruire la più fedele immagine di Platone come utente di poesia e il modo d'uso che ne ha inteso proporre. Soltanto sotto questa prospettiva si potrà tentare di interpretare il senso del bando che pende sui poeti nella città di Platone non più come il frutto dell'astratta e solitaria meditazione di un filosofo, ma nel senso di un tentativo, pienamente inserito nella realtà culturale del tempo, di precisare meglio la natura, la funzione e i limiti della poesia"<sup>185</sup>.

Una spiegazione psicologica di questo comportamento *letterario* che emerge dai dialoghi può venirci da una considerazione di Lakoff e Johnson, i

---

<sup>184</sup> GAISER 1984, p. 71. Gaiser peraltro ritiene che una comprensione più precisa di Platone possa derivare sia pensando alle intenzioni di Platone nei confronti dei propri lettori sia tenendo conto della dottrina esoterica dei principi supremi (ivi, pp. 150-151).

<sup>185</sup> GIULIANO 2005, p. 7. Precedentemente l'autore si chiede: "Se Platone bandisce o comunque censura la poesia nella sua comunità ideale, perché non avverte la necessità di rappresentare una situazione in cui essa risulti di fatto assente o comunque limitata? Perché i suoi personaggi, il suo Socrate almeno, non forniscono un esempio tangibile di come si possa effettivamente fare a meno della poesia nella discussione, filosofica e non?": *Ibidem*. Si veda anche GAISER 1984, p. 125: "Platone, là dove critica la poesia in voga fino al suo tempo, sempre più chiaramente avanza la pretesa di creare, con i suoi dialoghi letterari, una poesia nuova e migliore. Platone ha inteso la propria opera letteraria come una poesia filosoficamente legittima, plasmata dalla conoscenza della verità. La natura poetica dei dialoghi platonici si mostra in particolare nello stile dell'esposizione, mimetico ovvero immaginoso. Parlo di 'immaginativa mimetica' in un senso molto esteso e molteplice: la si nota nel fatto che il dialogo letterario 'imita' sempre un colloquio orale; la si ritrova poi nell'espressività drammatica e scenica della conversazione; e, non da ultimo, essa trova espressione nel carattere immaginoso del linguaggio platonico, dunque nelle tante incisive similitudini, metafore e personificazioni presenti nei dialoghi".

quali notano che, in generale, la paura che i fautori del pensiero logico e razionale hanno della metafora è “paura del soggettivismo, paura dell’emozione e dell’immaginazione. Le parole sono viste come dotate di un «senso proprio» nei cui termini la verità può essere espressa. Usare le parole metaforicamente significa usarle in un senso improprio, suscitare l’immaginazione e quindi le emozioni ed essere così sospinti lontano dalla verità e verso l’illusione”<sup>186</sup>. Platone, dunque, sebbene inauguri e promuova il ragionamento come base per la discussione e l’interpretazione della realtà, non ha paura del soggettivismo e della metafora, non disdegna l’immaginazione come mezzo di espressione logica. Queste affermazioni sono solidali con la constatazione che egli non sia solo un filosofo, ma anche e soprattutto uno scrittore la cui opera è, dunque, letteraria in cui, infatti, si trovano artifici retorici ed espressioni poetiche.

Nella mia indagine su ἄπτωμα -τω, entrare nell’ambito della metafora significa uscire dal linguaggio denotativo, in cui esso è usato nel suo significato specifico (in ogni caso difficile da tradurre perché la parola appartiene a una lingua diversa dalla nostra), e individuare e classificare i mutamenti di senso nelle espressioni metaforiche. La difficoltà risiede proprio nella comprensione della metafora, in un ambito esterno alla nostra lingua; l’ostacolo da superare è quello enucleato in Fonzi - Negro Sancipriano, dove leggiamo: “Una metafora può essere compresa solo se da un lato il codice linguistico è comune a chi la produce e a chi la ascolta, e dall’altro se

---

<sup>186</sup> LAKOFF e JOHNSON 1982, p. 213

l'intuizione della similarità degli elementi accostati è anch'essa comune a entrambi"<sup>187</sup>. Escludendo la prima condizione, la strada che può farci comprendere la metafora del toccare in Platone è di analizzare alcuni concetti appartenenti alla cultura greca del periodo di Platone che sono giunti in qualche modo fino a noi. Notiamo, infatti, come, da una prima comparsa in Platone, certe metafore hanno dominato il pensiero occidentale e tra queste vi è quella del toccare.

Nelle espressioni che usiamo tutti i giorni e quasi senza accorgercene, adoperiamo la parola 'toccare' anche per esprimere concetti astratti e che sembrano avere solo un lontano legame con il contatto fisico. Perciò, diciamo "toccare con mano" nel senso di accertare personalmente la veridicità di qualcosa; "toccare il cielo con un dito" è arrivare al massimo della felicità, mentre "toccare il fondo" è raggiungere il peggio in una situazione; "toccare un argomento" significa trattarlo di sfuggita; se diciamo "toccare il cuore", intendiamo "commuovere"; diciamo che ci "è toccata una disgrazia"; intimiamo spesso a qualcuno di "non toccare". Tra l'altro, anche altre lingue moderne derivanti dall'indoeuropeo e che comunque affondano le loro radici nella cultura greca adoperano il verbo con sensi figurati analoghi all'italiano: *toccare il cuore* trova un corrispettivo nell'inglese *touch the heart*, nel francese *toucher mon cœur*; 'accennare, trattare brevemente' è detto in inglese *to touch upon something*, mentre il tedesco usa un verbo a sé, *streifen*; 'toccare sul vivo' in francese si dice *toucher au vif*, in spagnolo *tocar su punto débil* e in tedesco

---

<sup>187</sup> FONZI e NEGRO SANCIPRIANO 1975, p. 14.



*jemandes Schwachpunkt berühren*; ‘toccar ferro’ è detto in francese *toucher du bois*, mentre ‘toccare il fondo’ in spagnolo è *tocar fondo*; ricordiamo, infine, che nel greco moderno ἄπτομαι sopravvive sia come voce dotta, nel senso di “toccare, riferirsi a”, (ἄπτομαι ενος θέματος “toccare un argomento”)<sup>188</sup>, ma soprattutto nella frase idiomatica: αὐτή ἢ κοπέλλα εἶναι μή μοῦ ἄπτου, “questa ragazza è una mammola (una ‘non toccarmi’)”. Tutte queste espressioni derivano da un uso non letterale della parola toccare; nel *corpus platonium* troviamo ἄπτεσθαι usato soprattutto in senso non letterale, all’interno di metafore.

Per spiegare cos’è la metafora, di cui Platone fa largo uso, vorrei cominciare dalla definizione del *Dictionnaire de linguistique Larousse*: “En grammaire traditionnelle, la métaphore consiste dans l’emploi d’un mot concret pour exprimer une notion abstraite, en l’absence de tout élément introduisant formellement une comparaison; par extension, la métaphore est l’emploi de tout terme auquel on en substitue un autre qui lui est assimilé après la suppression des mots introduisant la comparaison. (...) La métaphore joue un grand rôle dans la création lexicale; beaucoup de sens figurés ne sont que des métaphores usées”<sup>189</sup>. La metafora consisterebbe, quindi, nella sostituzione di un termine con un altro affine. Già Aristotele ne dà una simile definizione di metafora, scrivendo, nel noto passo della *Poetica* (1457 b7 sgg.): μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ονόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ

---

<sup>188</sup> *ThGL*, s. v. ἄπτω.

<sup>189</sup> DUBOIS et al. 1973, s.v. métaphore.

εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον<sup>190</sup>.

In tempi più recenti, poi, si sviluppano teorie che intendono la metafora una forma di trasferimento a un oggetto di un nome appartenente a un altro; nella teoria della *comparazione*, ad esempio, si dice che ciò è “reso possibile da una comparazione in cui si asserisce che il primo termine (*topic*) ha una certa rassomiglianza col secondo termine (*vehicle*)”<sup>191</sup>.

Ricoeur, invece, discute l’approccio della retorica aristotelica e classica e suggerisce di intendere la metafora all’interno dell’enunciato in cui è inserita e non come una figura relativa ad un solo termine; la metafora, non essendo una semplice sostituzione, non modifica solo il senso del termine inserito in un contesto diverso dal proprio, ma dà un senso nuovo all’intero enunciato<sup>192</sup>.

C’è chi poi ha studiato le metafore secondo un approccio cognitivista, come Lakoff e Johnson, che, in *Metafora e Vita Quotidiana*, sottolineano la diffusione della metafora nel linguaggio ordinario. Essi hanno evidenziato come la metafora appartenga al linguaggio di tutti i giorni e, più che essere un fenomeno tipicamente linguistico, concerna il nostro modo di ragionare poiché è il nostro pensiero stesso che è “metaforico”. Loro sostengono, infatti, che “il luogo della metafora non è affatto il linguaggio, ma il modo in cui

---

<sup>190</sup> Cfr. Eggs (EGGS 2001): “Die Formulierung «Übertragung eines anderen Wortes» ist hier ganz entsprechend der Aristotelischen Sprachauffassung *begriffsrealistisch* zu verstehen: Die Metapher ist die Übertragung eines Wortes, das ‘von Haus aus’ eine andere Sache bezeichnet”.

<sup>191</sup> CACCIARI 1991, p. 9.

<sup>192</sup> RICOEUR 1981, pp. 103-113.

concettualizziamo un dominio mentale nei termini di un altro”<sup>193</sup>. La metafora, per Lakoff e Johnson, è diffusa ovunque nel linguaggio quotidiano e anche nel pensiero e nell’azione.

Altri studiosi concentrano l’attenzione sugli aspetti semantici della metafora, insistendo sul fatto che essa comporta l’associazione di due domini concettualmente discordanti. È la teoria di Black, che ritiene la metafora un modo per organizzare un concetto e vede il processo metaforico come un’interazione tra due termini (teoria *interazionista*), che dà luogo a un nuovo significato<sup>194</sup>. Il nuovo significato è il risultato della ristrutturazione di un concetto in relazione ad un altro. In particolare, egli ritiene che l’espressione metaforica abbia due soggetti, uno ‘primario’ e uno ‘secondario’ che interagiscono in tre modi: “(a) the presence of the primary subject incites the hearer to select some of the secondary subject’s properties; and (b) invites him to construct a parallel implication-complex that can fit the primary subject; and (c) reciprocally induces parallel changes in the secondary subject”<sup>195</sup>. Tutte le metafore, in questo modo, modificano il sistema concettuale.

La teoria ‘interazionista’ di Black è ampliata dalla Kittay che parla di ‘perspectival theory’, nel senso che la funzione della metafora è di offrire una prospettiva da cui raggiungere una comprensione di ciò che è rappresentato metaforicamente. E aggiunge: “since *perspectival* implies a subject who

---

<sup>193</sup> LAKOFF 1998, p. 44.

<sup>194</sup> BLACK 1962, p. 44.

<sup>195</sup> BLACK 1979, pp. 28-29.

observes from a stance, we can say that metaphor provides the linguistic realization for the cognitive activity by which a language speaker makes use of one linguistically articulated domain, and similarly, by which a hearer grasps such an understanding”<sup>196</sup>. La studiosa parla di domini (campi) semantici e si occupa dei modi in cui la metafora permette di trasferire relazioni che li riordinano. Insieme alla Lehrer, poi, espone l’idea secondo la quale “nella metafora le voci lessicali di un campo semantico siano trasferite a un altro campo semantico, e la struttura delle relazioni semantiche del primo fornisca la struttura o riorganizzi alcune strutture semantiche del secondo”<sup>197</sup>. Dunque, da Aristotele che parla del trasferimento di un termine a un oggetto diverso rispetto a quello cui si è soliti riferirlo, si arriva alla linguistica moderna della Kittay che parla di trasferimento da un campo semantico a un altro, con conseguente modifica del dominio concettuale cui entrambi i campi fanno capo. Da quest’operazione cambia il sistema di concetti sotteso alla lingua<sup>198</sup>. In definitiva, per le autrici del saggio, “i campi semantici sono il riflesso dei nostri schemi concettuali specificato in una forma linguisticamente determinata. Coerentemente con questa impostazione, il campo ricevente riordinato è un riflesso dei cambiamenti avvenuti tramite i trasferimenti metaforici di significato nella nostra schematizzazione concettuale della realtà

---

<sup>196</sup> KITTAY e LEHRER 1991, p. 14.

<sup>197</sup> Ivi, p. 230.

<sup>198</sup> “Chiameremo produttiva la capacità di una metafora di essere utilizzata al fine di esprimere idee nuove ma correlate: la produttività di una metafora è ciò che le fornisce quel carattere di ‘messa in scena’, di espansione del tema, che rappresenta l’atto creativo che associamo alle metafore buone”: ivi, p. 261.

esperienziale. Questi possono essere transitori o permettere un reale riordinamento che permetta una ‘sistemazione’ migliore della nostra esperienza di quella consentita dal campo concettuale precedente. (...) Considerare i trasferimenti metaforici di significato come spostamenti relazionali descrivibili nei termini di un cambiamento nelle relazioni semantiche che governano i campi, ci permette di vedere, piuttosto precisamente, come le metafore possiedono tale valenza concettuale”<sup>199</sup>.

In questa prospettiva di trasferimento da un campo semantico all’altro, dove per campo semantico s’intende sistema concettuale, è salvata anche la teoria cognitivista di Lakoff e Johnson e quindi si arriva alla conclusione che la metafora è un fatto di lingua complesso e quindi di pensiero. Nel nostro caso, come vedremo, il fatto che Platone per primo comincia a usare i verbi di vedere e di toccare, associati a termini astratti, a idee (come la verità, l’essere, il principio del tutto), implica che qualcosa cambia anche nel sistema concettuale sotteso ai campi semantici cui appartengono i termini usati per indicare espressioni corporee; in poche parole, cambia il modo di intendere il vedere e il toccare e cambia il modo di intendere le idee.

Ma perché Platone usa termini concreti come quelli indicanti azioni fisiche per riferirsi a processi astratti come quelli intellettivi? Da quale esigenza nasce la metafora? Una possibile risposta ci è data ancora una volta da Lakoff e Johnson, quando affermano: “Dal momento che moltissimi dei

---

<sup>199</sup> Ivi, p. 264.

concetti che sono importanti per noi sono astratti o non chiaramente delineati nella nostra esperienza, noi abbiamo bisogno di coglierli per mezzo di altri concetti che possiamo comprendere in termini più chiari”<sup>200</sup>. Platone usa metafore per rendere chiari dei processi nuovi ai suoi contemporanei e per farlo deve avvalersi di termini che indicano azioni note a tutti e immediatamente intelleggibili: vedere, toccare, sentire<sup>201</sup>.

Tra gli approcci allo studio della metafora portati in rassegna finora, ho tralasciato antropologico, che riporto qui perché si collega alla spiegazione delle ragioni per cui Platone si avvale del linguaggio metaforico. Secondo la Beck, quindi, la metafora “fa da mediatrice tra i nostri pensieri astratti e quelli più concreti: una metafora mette infatti in luce l’esistenza di relazioni astratte nascoste dentro immagini che sono immediatamente afferrabili. In questo modo, essa ci aiuta a fondare le nostre strutture concettuali nella realtà dell’esperienza concreta”<sup>202</sup>. Platone vive ed opera in un periodo di

---

<sup>200</sup> Ivi, p. 137.

<sup>201</sup> Peraltro, come nota Gaiser (GAISER 1984, 53), “dobbiamo considerare a quali lettori Platone si rivolge e quale influsso egli vuole esercitare con i suoi scritti. Sembra che egli con questi scritti mirasse non tanto a fornire un’istruzione filosofica, ma piuttosto a sollecitare, stimolare e convincere protretticamente”.

<sup>202</sup> BECK 1991, p. 308. E ancora (p. 319, 323-4): “ Le metafore sono ciò che ci permette di introdurre materiale non verbale in contesti semantici strutturati secondo la logica. (...) Le metafore portano la nostra comprensione al di là dei confini del pensiero verbale. L’analogia sensoriale è inadeguata, da sola, come strumento concettuale per affrontare le molte complessità della vita umana; sono infatti necessari anche i paradigmi strutturati forniti dalle categorie logicamente opposte del pensiero verbale per ordinare il nostro mondo. (...) Lo studio di metafore specifiche, di uso corrente, può fornire idee nuove su come le culture si adeguino alla realtà che cambiano”. Cfr. anche Marchese (MARCHESE 1978, 162-3): “La metafora è, sostanzialmente, un caso di anomalia semantica che, secondo la linguistica generativa, deriverebbe dalla violazione di determinate regole di selezione. (...) Se il significato di una parola consiste essenzialmente in una certa aspettativa di determinazione, la metafora,

cambiamento e lui stesso contribuisce al cambiamento usando parole che esprimono gesti consueti e “antichi” in espressioni nuove, che indicano processi moderni, interiori, dell’anima e dell’intelletto. Nello stesso tempo, però, è ancorato ad un linguaggio arcaico, poetico, come dimostra proprio l’uso della metafora; Platone non può parlare con linguaggio specifico e “scientifico” dei processi conoscitivi delle idee, perché non ce l’ha a disposizione, in quanto nessuno prima di lui ha ipotizzato l’esistenza delle idee<sup>203</sup>. Questo procedimento linguistico è spiegato bene in Fonzi-Negro Sancipriano: “Nella storia dei popoli l’evoluzione del linguaggio sembra procedere da un simbolismo metaforico verso un simbolismo denotativo; via via che la società progredisce, il lessico necessita di una maggiore specificità, ma deve soprattutto perdere quell’ambiguità che è tipica del simbolismo metaforico. Nella misura in cui diventa denotativo, il linguaggio perde la propria concretezza, la propria forza magica e la propria pregnanza iconica, per porsi come puro simbolo”<sup>204</sup>. Anche Giuliano conclude le sue riflessioni sul rapporto tra Platone e la poesia dicendo che il filosofo si serve di essa come

---

trasferendo il senso del referente a un altro, delude l’aspettativa e crea una sorpresa; il senso è provocato dal contesto”.

<sup>203</sup> Platone, inoltre, attraverso il linguaggio figurato della metafora, raggiunge l’obiettivo di trasmettere i contenuti delle sue riflessioni a un pubblico vasto, quale doveva essere quello cui si rivolgeva il filosofo; si veda Gaiser (GAISER 1984, p. 41): “Se raccogliamo le notizie e gli indizi che dicono qualcosa sui lettori originari di Platone, risulta che gli scritti platonici non erano destinati in prima istanza a persone filosoficamente colte, ma a un pubblico più vasto, non filosofico”.

<sup>204</sup> FONZI e NEGRO SANCIPRIANO 1975, p. 62.

“ornamento che rende persuasivo e assimilabile il discorso razionale”<sup>205</sup>. La poesia e, nel nostro caso, le metafore, sarebbero dunque un mezzo per persuadere, per convincere di una tesi; sono qualcosa di utile, non un semplice abbellimento.

Come non citare poi Louis, che, nel suo lavoro *Les métaphores de Platon*, scrive che l'utilizzo di metafore si rivelò necessario per la spiegazione delle idee:

Dans l'exposé de la théorie des Idées, l'emploi de métaphores était inévitable. Comment faire comprendre, en effet, autrement que par des images, les rapports entre les Idées et les choses sensibles? Platon ne trouvait dans le langage courant aucun mot parfaitement adéquat pour exprimer sa pensée. C'est ce qui explique la variété des métaphores auxquelles il a recours. Remarquons, d'ailleurs, que ces métaphores sont les mêmes, qu'il s'agisse de traduire les relations des choses sensibles avec les Idées ou les relations des Idées entre elles<sup>206</sup>.

Quindi, Louis spiega che i rapporti tra le idee e le cose sensibili e concrete possono essere di μέθεξις, μετάληψις, παρουσία, κοινωνία (che

---

<sup>205</sup> “Platone rifiuta di affidarsi ciecamente alla poesia come a una sicura guida nella vita, nega alla poesia la capacità di trasmettere un potere assoluto, la conoscenza diretta dell'ente. Ma sono compiti, questi, che spettano solo alla suprema tra le scienze, la filosofia. Per il resto, Platone ammette che la poesia trasmetta conoscenze fenomeniche e, su questa scia, affida alla poesia, in sintonia con i suoi contemporanei, insostituibili funzioni come quella di garantire la conservazione del patrimonio storico-mitico-religioso della nazione e di offrire quell'ornamento che rende persuasivo e assimilabile il discorso razionale”. (GIULIANO 2005, pp. 340-341).

<sup>206</sup> LOUIS 1945, p. 143.



“suggère un rapport encore plus intime”<sup>207</sup>) e, se vuole trasmettere un’immagine più precisa, Platone dice che le idee *ἄπτονται*, creano un contatto con le cose o tra loro<sup>208</sup>. Secondo Louis, dunque, l’*haptesthai* starebbe al *metechlein* come il particolare sta all’universale e si usa per trasmettere un’idea più precisa e di relazione più intima.

Più semplicemente e con la chiarezza che contraddistingue i suoi scritti, Snell scrive che “la metafora si riferisce alla funzione o alla somiglianza delle impressioni, vale a dire all’attività o alle qualità, cioè a qualcosa che noi indichiamo principalmente con un verbo o con un aggettivo. (...) Questa o quella qualità sono simili l’una all’altra, e noi indichiamo perciò tutte e due”<sup>209</sup>.

Proprio per analogia con i processi del corpo, allora, Platone crea la metafora del toccare dell’anima, trasferendo all’interno ciò che era stato riferito fino ad allora all’esterno dell’uomo, cioè al corpo.

In altre parole, il lavoro sulle metafore del toccare in Platone è interessante da un lato perché egli, rispetto agli autori precedenti, riduce il

---

<sup>207</sup> Ivi, p. 145.

<sup>208</sup> A tal proposito, cita *Sofista* 251d6, in cui c’è *προσάπτω*, *Sofista* 252d5, in cui c’è *συνάπτω*, vari passi del *Parmenide*, che hanno per soggetto l’έν, l’identico, ecc., in contatto (è usato *ἄπτεσθαι* ed *ἐφάπτεσθαι*); *Filebo* 35a7, b7, b11, c1, in cui c’è ancora *ἐφάπτεσθαι*: *ibidem* e nota 104, p. 145.

<sup>209</sup> SNELL 1963, p. 218; Poi, a proposito del greco, afferma che: “Nel greco vediamo formarsi davanti ai nostri occhi la concezione «astratta» di tutte le cose riguardanti lo spirito e l’anima, così che possiamo esattamente seguire lo sviluppo di queste denominazioni metaforiche. Originariamente lo spirito è concepito per analogia cogli organi del corpo e le loro funzioni: la *ψυχή*, il respiro, il fiato, che tiene l’uomo in vita; il *θυμός* è l’organo dei «moti» spirituali e il *νοῦς* lo spirito, in quanto «vede» e «crea immagini». Il «sapere» (*εἰδέναι*) è un aver visto; il «conoscere» (*γινώσκειν*) è in relazione al vedere; il «comprendere» (*συνιέναι*) al sentire; l’intendersi di qualcosa (*επίστασθαι*) è in relazione alla conoscenza pratica” (ivi, p. 224)

campo semantico del toccare al solo verbo ἅπτομαι, mentre in Omero, ad esempio, abbiamo almeno sette verbi riconducibili a tale sfera di significato: da questo punto di vista, Platone applica una semplificazione e, se vogliamo, un'astrazione; dall'altro lato, egli, riferendo l'azione del toccare a enti astratti crea delle immagini che ci permettono di vedere sotto una nuova luce atti per noi esclusivamente intellettuali. Possiamo dire che Platone rende astratta un'azione concreta (quella del toccare) e, viceversa, concreta un'azione astratta (relativa ad atti intellettivi). Ciò attraverso la metafora.

La lezione platonica, a questo punto, non ci insegna soltanto a riprenderci il corpo riscoprendo i sensi, ma a riprenderci anche l'anima, lo spirito, recuperando la ricchezza della nostra vita interiore, oggi piuttosto limitata.

Il mio lavoro tenta di recuperare il senso di alcune espressioni metaforiche, al fine di chiarire meglio la portata dei temi filosofici affrontati da Platone. Altri hanno già chiarito l'importanza delle metafore visive in Platone; il mio studio si propone di spiegare il senso delle metafore tattili, poste da Platone in una speciale significatività.

## 2. Competenza e sapere

In questo paragrafo mi occuperò degli oggetti con cui gli uomini (o gli dei) entrano in contatto perché rientrano nella loro sfera di competenza e quindi costituiscono il loro sapere; in questi casi il contatto rappresenta una scelta consapevole e tesa ad escludere ciò che non si tocca dal proprio raggio d'azione<sup>210</sup>. La traduzione a questo punto può essere corretta: da “entro in contatto reciproco con” a “entro in contatto diretto con”, che rende l'idea dell'immediatezza, dell'esclusività e dell'intimità del contatto tra persone e cose di loro competenza.

Nel *Simposio* (195e7<sup>211</sup>) sono riportate le affermazioni di Agatone sulla delicatezza di Amore, che è tenero perché in contatto con le cose più tenere tra quelle tenere (*ἀπτομένον... εν μαλακωτάτοις τῶν μαλακωτάτων*) e lo strumento del toccare è *ποσὶν καὶ παντη;* *con i piedi e con tutto* (il corpo); il contatto, allora, secondo Platone, può avvenire anche tramite i piedi<sup>212</sup> e in

---

<sup>210</sup> Questo concetto corrisponde grosso modo alla definizione di tecnica che dà Cambiano (CAMBIANO 1991, pp. 66-67): “Ciò che importa è disporre di un criterio che consenta di distinguere il tecnico autentico da quello falso. E questo criterio consiste appunto nella possibilità di esibire un campo di competenza. Il sapere in generale, privo di un oggetto proprio, non ha alcun senso, secondo Platone: ogni scienza ed ogni tecnica sono sempre una determinata (τις) scienza o tecnica, cioè vertono su alcuni oggetti specifici e non su altri. Una tecnica che non si sia delimitata il campo in base al proprio oggetto non è una tecnica”.

<sup>211</sup> In cui peraltro troviamo conferma del fatto che Platone non conferisce al tatto una sede sensoriale definita.

<sup>212</sup> Anche in questo caso mi sento di poter fare riferimento alla sintesi lessicale operata da Platone: negli *Inni* omerici e in Esiodo, infatti, il contatto per mezzo dei piedi è indicato con *ψαύω*. Così, in *h.*

questo caso il contatto non è con il suolo, ma con le anime e i caratteri delle persone: Platone infatti poco prima (195e4-7) dice che Amore fissa la sua dimora (τὴν οἰκησιν ἵδρυται) fra i caratteri e le anime di dei e uomini, ma quando incontra un'anima dura se ne va, mentre quando incontra un'anima dal carattere tenero vi si insedia (οικίζεταί). Le anime tenere appartengono al settore specifico di Amore e il contatto con esse rappresenta una scelta del dio che esclude quelle che tenere non sono e che permette un rapporto unico e particolare con le prime.

Poi, nel settimo delle *Leggi* (814a1), la discussione sull'educazione delle donne verte sul fatto che esse debbano ad un certo punto entrare in contatto con (quindi occuparsi di) le evoluzioni, gli schieramenti, il deporre e prendere le armi, vale a dire con azioni normalmente di competenza maschile; nell'ultimo delle *Leggi* (965b4) l'oggetto è l'educazione dei cittadini e gli

---

*Ven.* 125, Afrodite racconta di quando Ermes la rapì conducendola sul monte Ida e la dea confessa di aver pensato che non avrebbe più toccato la terra: οὐδὲ ποσὶ παύσειν ἐδόκουν φυσίζου αἰης - credevo che **non avrei sfiorato con i piedi la terra che dà vita**. A mio avviso, Afrodite teme di non poter più avere un contatto, seppur momentaneo, con la terra, che in ogni caso non sarebbe intenzionale, al contrario dell'ἄπτεσθαι che segnala il coinvolgimento del soggetto nell'operare una selezione di determinati oggetti o parti del corpo (di esseri umani), escludendo tutto il resto. Per queste ragioni, mi sembra possibile la traduzione: "credevo che non avrei avuto un contatto momentaneo e leggero con la terra attraverso i piedi", interpretazione solidale con un passo dell' *Aspíz* (217), in cui Pèrseo è descritto scolpito come se volasse e si dice οὐτ' ἄρ' ἐπιψαύων σάκεος ποσὶν οὐτ' ἑκάς αὐτοῦ, / θαῦμα μέγα φράσσασθ , ἐπεὶ οὐδαμῆ εστήρικτο. Pèrseo è a metà tra lo stare fisso e il volare via. Intrattiene un contatto leggero con lo scudo, non saldo o stabile. Simile ancora è il passo di Eschilo, in *Co.* 182: il soggetto è Oreste che, nel lamento del coro, non verrà a contatto per mezzo del piede con (la superficie di) queste terre (cioè Argo)- εἰ τῆσδε χώρας μήποτε ψαύσει ποδί. La corrispondenza tra i passi è chiara: Platone riprende il motivo del dio o essere con poteri sovranaturali che tocca con i piedi, ma, al contrario di Omero, Esiodo e Eschilo che usano ψάω, Platone, con ἄπτομαι, indica che Eros stabilisce un contatto fermo e duraturo con le cose tenere e non le sfiora semplicemente, va vi si insedia, vi stabilisce la sua dimora in modo permanente.

interlocutori se ne occupano parlandone, in quanto è di loro competenza<sup>213</sup>; ancora, ma nel quinto della *Repubblica* (453d2), Socrate nota le difficoltà insite nella legge, che si vorrebbe inserire nella città ideale, sulla comunanza di donne e figli e che lui e i suoi interlocutori hanno affrontato personalmente nel discorso; nel sesto (501a6), Socrate ribadisce che solo i filosofi sono adatti a governare e per dimostrare ciò indica il fatto che essi non vorrebbero entrare in contatto personalmente né col singolo né con la città (μήτε ιδιώτου μήτε πόλεως εθελῆσαι ἂν ἄψασθαι), pur dovendolo fare, se la città non fosse prima ripulita; nella *Lettera VII* (328c7), è Platone che parla delle motivazioni del suo viaggio in Sicilia, dicendo di averlo fatto poichè non voleva apparire capace solo di far discorsi senza intraprendere (ανθάψασθαι) mai alcun *εργον*<sup>214</sup>. In questi passi, abbiamo un contatto con oggetti astratti rientranti nella sfera di competenza del soggetto e tale contatto equivale a un'occupazione e 'occuparsi' è il termine con cui il nostro verbo, semplice o composto, viene per lo più tradotto quando si trova in questi ambiti.

---

<sup>213</sup> Anche in *Crizia* 109c3 si fa riferimento a un toccare (εφόπτεσθαι) qualcosa (l'anima degli uomini) di cui il soggetto, in questo caso gli dèi, sono tenuti ad occuparsi e lo fanno per mezzo della πειθώ.

<sup>214</sup> Vi è poi un passo del *Protagora* in cui si trova προσάπτω e in cui si parla di Epimeteo che distribuisce le competenze, ossia le mette in contatto diretto con gli esseri viventi (320d8-321a1):

νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσήπτειν, τοὺς δ' ἀσθενεστέρους τάχει ἐκόσμει· τοὺς δὲ ὀπλιζε, τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν, ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατὰγειον οἴκησιν ἔνεμεν· ἃ δὲ ἠῶξε μεγέθει, τῶδε αὐτῶ αὐτὰ ἔσφραζεν· καὶ τὰλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν.

Da questo esempio vediamo come il senso dell'azione espressa dal verbo implichi il dare una competenza, una qualità che potrà essere utile e sfruttata dal beneficiario. La competenza non è altro che un segno che ci distingue gli uni dagli altri e che comunica agli altri ciò che ci caratterizza. Alle razze di animali è attribuito da Epimeteo un segno caratteristico e il verbo, nel passo citato, è associato a κοσμέω, "adornare, abbellire", quindi aggiungere qualcosa.

Solo apparentemente si discosta da tale raggruppamento il passo del nono delle *Leggi*, in cui l'oggetto del contatto è sempre una competenza per la figura cui spetta, nel caso specifico la malattia per il medico, ma il mezzo è particolare, perchè è la dialettica; a parlare è l'Ateniese, che dice a Clinia (857c6-e1):

Occorre saper bene tale cosa, cioè che se mai un medico, tra coloro che praticano l'arte medica in base a loro esperienze ma senza teoria, incontrasse un medico libero mentre sta conversando con un malato libero, valendosi di discorsi vicini a quelli propri della filosofia, e ***entrando in contatto diretto*** con la malattia fin dal suo inizio (ἐξ αρχῆς τε ἀπτόμενον τοῦ νοσήματος), risalendo alla natura generale dei corpi, subito scoppierebbe in una gran risata e non farebbe discorsi diversi da quelli che su tali questioni sono sempre sulla bocca della maggior parte dei cosiddetti medici; infatti direbbe: “sciocco, non curi il malato ma per così dire lo educi, come se avesse bisogno di diventare un medico, non di diventare sano”.

Qui, dicevo, notiamo una caratteristica importante dell'ἄπτεισθαι: entrare in contatto con la malattia non significa semplicemente 'occuparsene', ma vuol dire farlo con discorsi filosofici in modo generale, astratto, e, aggiungo io, 'personale', ossia libero da condizionamenti e indottrinamenti altrui.

Ci sono numerosi altri passi dove gli oggetti possono essere raggruppati nell'ambito di ciò che relativamente a Platone dediniamo saperi e tecniche.

Diciamo che Platone distingue tra ‘saperi’ e ‘tecniche’, di cui i primi sono superiori ai secondi.

Le tecniche, infatti, appartengono ai saperi “bassi”, subordinati al sapere e alla scienza. Nel *Politico* se ne trova un inventario; Platone distingue due classi di *epistemai* (258b): da una parte l’aritmetica e tutte le *technai* affini ad essa e dall’altra le *technai* finalizzate alla produzione. Tra di esse possiamo contare la tecnica della tessitura; nel tentativo di definirla lo straniero la contrappone a ciò che fa chi si occupa di confezione di abiti (ὁ γὰρ ἐν ἀρχῇ τῆς τῶν ἱματίων ἐργασίας ἀπτόμενος τουναντίον ὑφῆ δρῶν φαίνεται – 280e7-281a1); vi è poi la ceramica: nel quinto della *Repubblica*, relativamente all’educazione dei figli dei guardiani, Platone pensa che debbano seguire in guerra i padri e imparare da essi e ricorda che per molto tempo *i figli dei ceramisti aiutano e osservano prima di entrare in contatto diretto con il mestiere* (ὡς πολὺν χρόνον διακονοῦντες θεωροῦσι πρὶν ἄπτεσθαι τοῦ κεραμεύειν: 467a4).

In un gradino ancora più basso delle *technai* è posta la poesia in quanto arte dell’imitazione, alla stessa stregua di pittura e scultura. Le arti figurative, infatti, “sont tenus pour inférieurs en raison du fait que l’objet sur lequel travaillent ces arts n’est qu’une image de la réalité intellegible qu’est la chose sensible particulière<sup>215</sup>.” Nel decimo della *Repubblica*, Socrate parla della poesia come imitazione e dei poeti, ad esempio quelli tragici (τούς τε τῆς

---

<sup>215</sup> (BRISSEON 2008) p. 97.

τραγικῆς ποιήσεως ἄπτομένους: 602b9), come imitatori di cose che non conoscono.

□ I saperi fungono da cerniera tra il mondo sensibile e quello intellegibile; a tal proposito, Brisson scrive: “L’étude des mathématiques «pures» aide l’âme à remonter du sensible vers l’intellegible, et celle des mathématiques «appliquées» permet de constater la présence de l’intellegible dans le sensible”<sup>216</sup>. Tra i saperi vi è, dunque, la matematica e in un passo della *Repubblica* Platone spiega come sia necessaria per i governanti. In *resp.* VII 525 c1, infatti, Socrate auspica la conoscenza della scienza del calcolo da parte dei governanti, a scopi conoscitivi e non commerciali (VII 525 b11-c6):

Προσηκον δὴ τὸ μάθημα ὃν εἶη, ὦ Γλαύκων, νομοθετῆσαι καὶ πείθειν τοὺς μέλλοντας ἐν τῇ πόλει τῶν μεγίστων μεθέξειν ἐπὶ λογιστικὴν ἰέναι καὶ ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ’ ἕως ὃν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ, οὐκ ὠνῆς οὐδὲ πράσεως χάριν ὡς ἐμπόρους ἢ καπήλους μελετῶντας, ἀλλ’ ἔνεκα πολέμου τε καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥασιτώνες μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ’ ἀλήθειαν τε καὶ οὐσίαν.

*Conviene dunque, Glaucone, prescrivere per legge questa disciplina, e convincere coloro che devono assumere le massime cariche nella città a orientarsi verso la scienza del calcolo e a **entrarvi in contatto direttamente**, non da profani ma fino a giungere col puro pensiero all’osservazione della natura dei numeri; non già a occuparsene come mercanti e bottegai, in funzione della compravendita, bensì*

---

<sup>216</sup> BRISSON 2008, p. 87.



*in vista della guerra e per facilitare quella conversione dell'anima stessa dal mondo del divenire alla verità e all'essenza.*

Nel settimo libro del medesimo dialogo (527c7), l'oggetto con cui bisogna che i cittadini entrino in contatto duraturo, vale a dire acquisendone conoscenza, è la geometria, annoverata tra i saperi e che può portare, quindi, a risultati astratti, universali e in qualche modo eterni<sup>217</sup>. Anche la musica è ritenuta un sapere, che serve a chi vuol diventare filosofo ad elevarsi verso la contemplazione universale e astratta dei rapporti armonici<sup>218</sup>. Per questo, in un altro passo (III 411c4-5), Platone esorta a prediligere la musica alla ginnastica nell'educazione dei fanciulli: non facendo così 'si crea' un individuo coraggioso, ma selvatico ed estraneo alla ragione.

Τὶ δὲ ἂν αὖ γυμναστικῆ πολλὰ πονῆ καὶ ευωχῆται εὖ μάλα, μουσικῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας μὴ ἄπτηται;

*Che succederà per contro se l'uomo faccia grandi esercizi fisici e si saturi di ginnastica senza **entrare in contatto diretto con la musica e la filosofia***<sup>219</sup>?

---

<sup>217</sup> BRISSON 2008, p. 88.

<sup>218</sup> BRISSON 2008, p. 89: "Ceux qui veulent devenir des philosophes doivent s'élever vers la contemplation universelle et abstraite des rapports harmoniques eux-mêmes, comme on le constate dans le *Timée* où ces rapports rendent compte de la régularité des mouvements des corps célestes qui n'émettent aucun son; d'où l'importance de l'harmonique".

<sup>219</sup> Da questo passo consegue che la ginnastica è considerato un sapere basso su cui non puntare nell'educazione; in *leg.* I 636.c.1, infatti, l'Ateniese paragona le costituzioni, valide non sempre in pratica come in teoria, agli esercizi ginnici e i pasti in comune, che apportano benefici ma anche danni, come quello di favorire pratiche sessuali omoerotiche.

καὶ τούτων τὰς ὑμετέρας πόλεις πρώτας ἂν τις αἰτιῶτο καὶ ὅσαι τῶν ἄλλων μάλιστα ἄπτονται τῶν γυμνασίων.

La distinzione tra saperi ‘alti’ e ‘bassi’ è funzionale: i saperi alti appartengono alla sfera dell’intellegibile e quindi sono buoni, quelli bassi appartengono al sensibile e sono connotati negativamente.

Brisson conclude dicendo che

Chez Platon, les problèmes de la connaissance qui se posent dans les cas où sont impliqués la science, les savoirs, les techniques et les arts d’imitation font intervenir une hiérarchie qui se fonde sur la distinction entre l’intellegibile, qui joue le rôle de modèle, et le sensible, qui n’en est que la copie. Or, ce rapport à un objet déterminé entraîne des conséquences en ce qui concerne le soin de l’âme. Plus l’âme se consacre à l’appréhension de l’intellegibile plus elle s’améliore; moins elle s’y intéresse pour se tourner vers le sensible ou même vers des images du sensible, plus elle se détériore<sup>220</sup>.

Arriviamo adesso al contatto diretto con i saperi più alti dal punto di vista di Platone, quelli a cui possono accedere solo alcuni individui; abbiamo numerosi passi in cui il contatto avviene tra Socrate e/o i suoi interlocutori e i *logoi* (*Leggi* X 891 c9-d7, XII 969 b6, *Fedro* 265 b7, 273a4, 279a7, *Ippia Maggiore* 369c1, *Eutidemo* 283a3, *Fedone* 86d8, *Repubblica* V 450 d1, 454 b2, VII 538c5, 539a6, *Filebo* 14d6). Si presuppone, dunque, che essi possano entrare in contatto con i *logoi* in quanto sanno usare bene la dialettica.

---

<sup>220</sup> BRISSON 2008, p. 97.

Vediamo, ad esempio, un passo del *Fedone*, in cui Socrate esorta Cebete a parlare, per poi poter rispondere a sua volta (86d6-8):

Δίκαια μέντοι, εφη, λέγει ὁ Σιμμίας. εἰ οὖν τις ὑμῶν ευπορώτερος εμοῦ, τί οὐκ απεκρίνατο; καὶ γὰρ οὐ φαύλως εοικεν ἀπτομένῳ τοῦ λόγου.

*Certo, è giusto quel che dice Simmia. Ebbene, se c'è tra voi qualcuno che sia più pronto di me, perché non risponde? Giacché non senza bravura mi pare che **sia entrato in contatto diretto con l'argomentazione.***

Qui il contatto, elogiato da Socrate, con l'argomentazione, indica che Simmia ha condotto il discorso bene, mirando all'essenza delle cose; vi è entrato, poi, in contatto personale, nel senso che ha svolto una libera ricerca individuale.

Platone si riferisce, poi, a un contatto personale, nel senso di individuale, libero, ma rigoroso con la forma di sapere più importante nell'educazione di tutti, ma che pochissimi riescono ad apprendere bene e ad essere in grado di usare: la filosofia. Anche in questo caso vi sono numerosi passi che marcano l'importanza del contatto con questa disciplina: *Fedone* 64 a4, *Gorgia* 484 c6, *Repubblica* V 474 c1-2, VI 487 c7, VII 535 c7-d2.

Ad esempio, sempre nel *Fedone*, Socrate spiega ai suoi amici perché, per uno che ha passato tutta la vita nella filosofia, è naturale non aver timore

della morte (ὥς μοι φαίνεται εικότως ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρέψας τὸν βίον θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι, 63e9-64a1):

Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοῖ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.

*Tutti quelli, in effetti, che entrano correttamente in contatto diretto con la filosofia, corrono il rischio che rimanga celato agli altri il fatto che, essi, di niente altro si prendono cura se non di morire e di essere morti.*

Da questo passo si evince in primo luogo che anche la filosofia può essere intrapresa in modo giusto o sbagliato; ancora una volta, il toccare è neutro. La filosofia è una scelta libera e attraverso di essa ci si abitua a morire, ma non tutti capiscono l'atteggiamento del filosofo, anzi, in certi casi il filosofo è ritenuto un inetto. Il tema dell'inutilità del filosofo è presente nel *Gorgia* e, per quello che ci interessa, nel passo (484 c6-8), in cui Callicle sostiene che la filosofia non serve nelle cose pratiche della vita, ma che anzi danneggia e rende ridicoli coloro che se ne occupano a lungo. Rivolgendosi a Socrate, gli dice che la filosofia è carina (χαρίεν) se vi **si entra in contatto direttamente** un po' da ragazzi (ἀν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ), ma è una rovina per chi le dedica troppo tempo (εὐὲν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρέψῃ). Il contatto personale e intimo con la filosofia non porta a buoni risultati per la persona se protratto a lungo. Secondo Callicle,

infatti, anche se un uomo ha delle ottime qualità naturali, se continua a praticare la filosofia non può fare esperienza di quelle cose che servono per essere stimati e apprezzati dagli altri (484 c8-11). L'ἀφή con la filosofia, insomma, non paga.

Nella *Repubblica* Platone approfondisce la figura dei filosofi, dicendo che ad essi s'addice per natura ἀπτεσθαι φιλοσοφίας e governare le città, in quanto sono amanti del sapere e della verità (V 474 c1-2); poi, Socrate e Glaucone parlano del fatto che sono adatti alla filosofia solo quegli uomini che hanno amore per il lavoro e resistenza per le fatiche in (VII 535 c5-d3):

Τὸ γοῦν νῦν ἀμάρτημα, ἦν δ' ἐγὼ, καὶ ἡ ατιμία φιλοσοφία διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὃ καὶ πρότερον εἶπομεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἀπτονται· οὐ γὰρ νόθους εδει ἀπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.

Πῶς; εφη.

Πρῶτον μὲν, εἶπον, φιλοπονία οὐ χωλὸν δεῖ εἶναι τὸν ἀψόμενον, τὰ μὲν ἡμίσεα φιλόπονον οντα, τὰ δ' ἡμίσεα απονον.

*In effetti – dissi io – l'errore che si commette attualmente – e in seguito a esso, come dicevo prima, la filosofia è caduta in discredito – consiste nel fatto che con essa **entrano in contatto diretto** uomini indegni; non dei bastardi dovrebbero **entrarvi in contatto**, ma figli legittimi.*

*Come? – chiese.*

*In primo luogo – risposi – quanto ad amore del lavoro non deve zoppicare chi vi entra in contatto diretto, non deve cioè esser per metà laborioso e per l'altra pigro.*

Sembrerebbe, dunque, che nella *Repubblica* sia definito e riabilitato il ruolo del filosofo; in realtà non è così e Platone, esponendo diversi punti di vista a riguardo, ci fa comprendere la difficoltà nel fare accettare affermazioni come quelle che i filosofi sarebbero i soli adatti a comandare. Nel suo capitolo sul filosofo in Platone, Trabattoni scrive: “Dire che l’unica possibile soluzione dei problemi dello stato consiste nel dare il governo ai filosofi era asserzione almeno tanto paradossale, per la cultura corrente, quanto quelle relative al ruolo delle donne e alla procreazione”<sup>221</sup>. Anche stavolta, dunque, Platone ci mostra un’immagine di sé come di un pensatore controcorrente. Tuttavia, nel procedere dialettico del discorso sul filosofo, Platone ci riporta il punto di vista di Adimanto, che critica la filosofia e constata che gli uomini che vi si sono dedicati a lungo sono diventati asociali e inutili (VI 487c4-d5):

νῦν γὰρ φαίη αν τίς σοι λόγῳ μὲν οὐκ εχειν καθ ἕκαστον τὸ ερωτώμενον εναντιοῦσθαι, εργῶ δὲ ὄραν, ὅσοι ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ὀρμήσαντες μὴ τοῦ πεπαιδεῦσθαι ἔνεκα ἀψάμενοι νέοι οντες απαλλάττωνται, ἀλλὰ μακρότερον ενδιατρίψωσιν, τοὺς μὲν πλείστους καὶ πάνυ αλλοκότους γιγνομένους, ινα μὴ παμπονήρους ειπωμεν, τοὺς δ επιεικεστάτους δοκοῦντας ὅμως τοῦτό γε ὑπὸ τοῦ επιτηδεύματος οἷ σὺ

---

<sup>221</sup> TRABATTONI 2005<sup>4</sup>, p. 199.

επαινεῖς πάσχοντας, ἀρχήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους.

*Ora ti si potrebbe infatti ribattere che, pur non avendo a parole di che contrapporre a ciascuna delle tue domande, tuttavia è dato di fatto vedere che quanti sono entrati in contatto diretto con la filosofia, e, dopo averne fruito da giovani per completare la propria educazione, non l'hanno abbandonata, bensì l'hanno troppo a lungo praticata, per la maggior parte sono diventati uomini assai eccentrici, per non dire del tutto malvagi, mentre gli altri, che appaiono i più valenti, ugualmente questo danno hanno subito dal modo di vita che tu lodi, di diventare inutili alle città.*

A questa critica Socrate risponde con la famosa immagine della nave ingovernabile i cui marinai non si affidano al capitano, perché non pensano che egli possa conoscere la tecnica della navigazione e insieme la capacità di governare la nave. I più valenti tra i filosofi, dunque, sono inutili ai più perché questi ultimi non sanno valersi di loro. D'altra parte, dice Socrate, alcune persone molto dotate possono finire per diventare malvagie e nemiche della patria se corrotte dall'educazione; se tali persone sono diventate malvagie lo si deve all'educazione e ad un clima di corruzione per cui, continua Socrate, è normale che se rimane qualche filosofo 'puro' nella città egli voglia vivere appartato, sia asociale e appaia inutile a se stesso e agli altri (496d6). Va da sé che *haptesthai philosophias* significa entrare in un contatto esclusivo, perché unico e intimo; *personale*, perché scevro dai condizionamenti altrui e dalle

corruzioni dell'ambiente circostante; *libero*, perché condotto come una ricerca individuale.

Da quello che abbiamo visto sul contatto degli uomini con le azioni di loro competenza, con i mestieri, con i saperi, con le discipline più alte, notiamo che in tutti i casi per Platone il contatto con queste cose è diretto perché è scevro da ogni condizionamento esterno, in quanto gli uomini se ne occupano e devono occuparsene personalmente, facendo proprie attraverso un percorso graduale e individuale la matematica, la geometria, la musica, la ginnastica, l'arte della tessitura.

Abbiamo visto, poi, che il contatto con i *logoi* è riferito per lo più agli interlocutori dei dialoghi e che in particolar modo la filosofia è un qualcosa che non tutti possono toccare e che non tutti sanno toccare bene. La filosofia è una scelta scomoda, una ricerca libera personale che la *polis* spesso non comprende.

### 3. *Il Parmenide*

L'uso che fa Platone del nostro verbo nel *Parmenide*, dialogo che racchiude gran parte dell'ontologia platonica, è, al pari del dialogo stesso,



sfuggente, ambiguo e, come vedremo, bivalente, in quanto il verbo può dirsi usato sia in senso proprio che metaforico. il soggetto del contatto è sempre l'ἔν (ovvero all'essere, in quanto, come nota Brisson, dire «essere» e dire «uno» significa dire la stessa cosa)<sup>222</sup>.

Partiamo dalla seguente considerazione: nel *Parmenide* Platone considera l'uno un ente matematico, oggetto di scienza e come tale esistente nel mondo sovrasensibile; in una parola, un'idea<sup>223</sup>. Essendo l'έν tale, di esso si discute relativamente alla sua unità e al suo rapporto con la molteplicità e lo si tratta come una sostanza intellegibile.

Partendo da questa premessa, vediamo poi che per spiegare cos'è l'έν Platone pesca parole dal vocabolario dei gesti concreti, quindi pertinenti al mondo sensibile; perciò, considerando l'έν in relazione all'ἄπτεισθαι (che altrove riferisce ad oggetti concreti o a persone, come abbiamo mostrato),

---

<sup>222</sup> Dans ce contexte, grammatical d'abord, cosmologique ensuite, «un» désigne l'unicité, c'est-à-dire l'identité numérique. Mais le Parménide qui intervient dans le dialogue de Platon donne à τὸ ἔν un autre sens, celui de simplicité, c'est-à-dire le fait d'être sans parties, ces parties correspondant à la multiplicité des choses sensibles": BRISSON 2005, p. 218.

<sup>223</sup> Per la definizione di *idea* cfr. *Timeo* 27d 6-28a 3: τί τὸ ὄν αἰί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰὲ κατὰ ταυτὰ ὄν, το δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως αλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν –che cos'è ciò che è sempre e non ha generazione? E che cos'è ciò che si genera perennemente e non è mai essere? Il primo è ciò che è concepibile con l'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nelle medesime condizioni. Il secondo, al contrario, è ciò che è opinabile mediante la percezione sensoriale irrazionale, perché si genera e perisce, e non è mai pienamente essere. Si veda poi Erler (ERLER 2006, p. 144): "Poiché le idee non appartengono alla gamma dei fenomeni sensibili, esse non sono percepibili attraverso i sensi. Eppure i termini greci per idea o forma, *eidōs*, *idea* sono riconducibili alla radice indoeuropea \*vid-, "vedere". Ma questo vedere non è altro che la metafora di una via di conoscenza razionale ricca di precognizioni che è riservata a uomini particolarmente dotati. Per Platone l'idea è un oggetto realmente esistente, sia pure in maniera assolutamente eminente".

possiamo ipotizzare o che ritenga l'έν qualcosa di concreto o che consideri l'άπτεσθαι un gesto astratto.

Nel *Parmenide* άπτομοι occorre in tutto ventidue volte, di cui diciassette nella sezione che tratta proprio del contatto (148d5-149d6), in cui è presente anche il derivato nominale άψις (che indica l'atto del toccare attivo, come è indicato dal suffisso -σις), per tredici volte.

I passi che mi accingo ad analizzare si trovano nella seconda parte del dialogo; il primo passo occorre nella prima ipotesi: Parmenide e il giovane Aristotele stabiliscono che se l'uno è uno non avrà né principio né mezzo né fine, sarà senza figura e non sarà in nessun luogo. Perciò, in 138a5-7, è postulato che l'έν, tale quale è stato descritto, cioè un tutto privo di parti, non potrebbe essere (ειη) né in altro né in se stesso, perché, se si trovasse in altro (εν άλλω) rispetto a se stesso, sarebbe incluso (περιέχοιτο) da esso e vi entrerebbe in contatto (άπτοιτο αυτοῦ) in molti luoghi attraverso molti punti; in tal caso sarebbe anche circolare, perché se fosse rettilineo potrebbe entrare in contatto attraverso un solo punto. In realtà non è né rettilineo né circolare, non ha figura, l'έν è un tutto e in quanto tale è privo di parti, non ha limiti e non si trova in alcun luogo<sup>224</sup>.

---

<sup>224</sup> Cfr. FRONTEROTTA 1998, p. 92: “Se è davvero uno e non ha alcun rapporto con la molteplicità, l'uno sarà privo di parti e non potrà costituire un tutto, perché, se avesse parti, ammetterebbe al proprio interno la molteplicità. Da questo presupposto negativo derivano una serie di conseguenze relative alla configurazione spaziale dell'uno: se è privo di parti, non potrà avere principio né fine né forma alcuna e sarà quindi infinito e informe.”

Può esserci utile, nell'analisi di tale passo, la nota di Brisson, che osserva: “La nozione di luogo presuppone cinque termini: 1) un contenente, considerato come un tutto, 2) e un contenuto considerato come una parte; 3) una figura, quella del cerchio o quella della sfera, che permette di affermare la molteplicità dei punti di contatto; 4) la nozione di contatto e 5) quella di pluralità. Peraltro essa può essere messa in relazione con la nozione di partecipazione, definita come «l'essere in»<sup>225</sup>”. Ciò si riscontra nelle associazioni del verbo nel passo citato: ὄπτομαι è associato a περιέχομαι, che secondo Des Places all'attivo è da intendersi “contenir, envelopper”<sup>226</sup>: ὄπτεσθαι e l'essere contenuto o avvolto hanno qualcosa in comune, in quanto ciò che è avvolto da qualcosa necessariamente è accostato ad esso. Entrambi i termini, poi, sono iponimi di εἰμί: il trovarsi in qualcosa è la condizione necessaria per essere inclusi da essa e entrarvi in contatto.

Sayre, a proposito di questo passo relativo alla nozione di luogo in cui troviamo ὄπτομαι, cita un passo dalla *Fisica* di Aristotele (211a31-32), dove lo spazio è definito come il confine interno di un un corpo in cui è incluso ed è detto che una cosa è in contatto con un corpo che la include attraverso la sua intera periferia<sup>227</sup>. E aggiunge: “This conception of place apparently was no stranger to Plato, for Parmenides' argument that the one cannot be in another thing is just that it lacks the many parts that would be required for it to be in contact with another body around its entire periphery. Another

---

<sup>225</sup> BRISSON 1998, p. 59.

<sup>226</sup> *Lexique*, s.v.

<sup>227</sup> SAYRE 1993, p. 142.

argument that Plato could have used to the same effect is that the one lacks an other boundary to contact the inner boundary of an encompassing body”<sup>228</sup>. Da quanto dice Aristotele, allora, che si è occupato del contatto dal punto di vista fisico e quindi può aiutarci a sciogliere alcuni nodi concettuali del *Parmenide*, ἄπτεσθαι sarebbe un aderire ad un corpo attraverso il proprio confine esterno, per questo Sayre dice che Platone nega questo tipo di contatto, perché l’uno non possiede confine esterno; in effetti non è un corpo fisicamente delimitato.

Gli altri passi che riguardano il nostro verbo si trovano all’interno della seconda ipotesi (“se l’uno è”), da cui derivano le conseguenze che ἔνν partecipa dell’essere (per cui viene ammessa l’esistenza, oltre che dell’ένν, dell’essere e del diverso, cioè di ciò che non è né ένν né essere) ed è pertanto un tutto e ha parti. Se l’uno è, esso è molteplice, non solo rispetto alle cose che ne partecipano, ma anche rispetto a se stesso (144b-e). Se l’uno è, esso è uno e molti, tutto e parti, limitato, finito; esso avrà pertanto principio, mezzo e fine; avrà anche figura; sarà sia in se stesso che in altro da sé; si muoverà e starà fermo; sarà identico e diverso, sia rispetto a se stesso, sia rispetto ad altro (144e-145d). Oltre che identico è diverso, esso sarà anche simile e dissimile sia rispetto a se stesso sia rispetto alle altre cose (146d-148a). Esso sarà inoltre in contatto e distacco da sé e da altro (148a-149d).

---

<sup>228</sup> *Ibidem*.

Questa la struttura in cui è inserito il passo. Certo è che, nel passaggio da 138a a 148d qualcosa è cambiato: Cornford nota appunto che l'uno è passato dal non avere parti e figura ad essere trattato come "a physical body"<sup>229</sup>. Così, in 148d6-e4, Parmenide e il giovane Aristotele svolgono l'ipotesi secondo cui "l'uno è in contatto e non è in contatto con sé e con le altre cose" da cui derivano le prime due conclusioni: che, se l'uno è, tocca se stesso; che, se l'uno è uno, tocca gli altri. È chiaro che, trattandosi di idee e non di persone, per contatto personale si intende diretto, sfumatura che sarà resa nella traduzione.

Τί δὲ δῆ; περὶ τοῦ ἄπτεσθαι τὸ ἔν αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ τοῦ μὴ ἄπτεσθαι πέρι πῶς εχει, σκόπει. – Σκοπῶ. – Αὐτὸ γάρ που ἐν ἑαυτῷ ὄλω τὸ ἔν ἐφάνη ον. – Ορθῶς. – Ουκοῦν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἔν; – Ναί. – Ἡ μὲν ἄρα ἐν τοῖς ἄλλοις, τῶν ἄλλων ἄπτοιτο ἄν· ἦ δὲ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, τῶν μὲν ἄλλων ἀπείργοιτο ἄπτεσθαι, αὐτὸ δὲ αὐτοῦ ἄπτοιτο ἄν ἐν ἑαυτῷ ον. – Φαίνεται. – Οὕτω μὲν δὴ ἄπτοιτο ἄν τὸ ἔν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἄλλων. – Ἀπτοιτο.

In questo passo il contatto dell'uno con se stesso e con gli altri è possibile, perché l'uno è considerato come un tutto che contiene in sé delle parti. Cornford (p. 168) ritiene questo tipo di contatto *interno*, in quanto le parti sono contenute nel perimetro dell'uno e l'uno lo tocca. Quest'affermazione va precisata, nel senso che il contatto attuato dall'uno non

---

<sup>229</sup> CORNFORD 1939, p. 167.

è una fusione con le sue parti, ma un accostamento in cui i confini rimangono tali e non confusi. Questo concetto, poi, si può confrontare con quello espresso nel *Sofista*, in cui lo Straniero, nell'illustrare la natura e la struttura del metodo dialettico, fa riferimento all'idea in contatto con se stessa (253d5-e2):

ΞΕ. Ουκοῦν ὁ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μιαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἐξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρίς πάντη διωρισμένης· τοῦτο δ ἐστίν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

*STRANIERO. Chi sia dunque capace di far questo, coglierà distintamente un'unica idea che si ramifica da ogni parte attraverso molte altre, ciascuna delle quali rimane un'unità separata, e poi molte idee tra loro diverse circondate dall'esterno da una sola, e anche coglierà un'unica idea che, attraversando molti interi, **entra in contatto diretto** (con se stessa) in un'unità, e molte idee che sono invece distinte e separate: in questo consiste il saper operare distinzioni per genere, cioè come per ciascun genere sia possibile oppure no comunicare.*

L'unità in cui si ricomponе l'idea in questione è un'unità fatta di parti, infatti è al termine di un processo che vede l'idea attraversare molti interi e da essi prendere un qualcosa<sup>230</sup>.

---

<sup>230</sup>Analogamente, in *Sofista* 245e3, si dice che le questioni emerse dal discorso sono ognuna in contatto con l'altra- συνάπτεται γὰρ ἕτερον ἐξ ἄλλου e in *Repubblica* IX 588d7-9, in cui Socrate,

Tentando a questo punto un bilancio complessivo dell'analisi svolta fin qui intorno al passo citato del *Parmenide*, un paragone chiarificatore che è fornito da Sayre, che assimila l'ἔν al computer, che contiene in sé tutte le sue parti e non necessita di componenti esterni; esso è costruito in modo che ogni parte risulti in contatto con tutte le altre, direttamente o tramite intermediari<sup>231</sup>. Il computer riesce a toccare le sue parti tramite un prolungamento della sua parte essenziale. Rickless, infine, interpreta il passo 148d5-e4 attraverso dei richiami interni: combina 138a2-7 (che lui chiama DiA6Pi) in cui è detto che se X è in Y allora X è contenuto in Y e X tocca Y in molti punti; con 138a7-b1 (Li), in cui si dice che se X è in Y, allora X tocca Y, quindi se l'uno è in se stesso, tocca se stesso. Quindi, l'uno tocca se stesso. Per quanto riguarda il contatto con gli altri, Rickless combina 145e3-4 (ἦ μὲν ἀρα τὸ ἐν ὅλον, ἐν ἄλλῳ ἐστίν· ἦ δὲ τὰ πάντα μέρη ὄντα τυγχάνει, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ - l'uno, inteso come intero, è in altro; invece, in quanto è tutte le parti, è in se stesso) con 145d3-5, in cui si dice che se l'uno è, è in altro, ossia tocca altro. Ne consegue che, se l'uno è, tocca altro<sup>232</sup>.

---

all'interno della metafora della natura dell'uomo fatta come un mostro a tre teste, chiede a Glaucone di unire come in una scultura un mostro policefalo, un leone e un uomo. Glaucone risponde: συνήπται.

<sup>231</sup> SAYRE 1993, p. 201.

<sup>232</sup> RICKLESS 2007, p. 162. Cfr. anche il testo del *Sofista*, in cui προσάπτω invece mettere in rapporto con qualcosa; il contesto è quello in cui lo Straniero afferma che se gli enti non sono in comunicazione con l'essere, allora non sono (252a5-10):

ΞΕ. Ταχὺ δὴ ταύτη γε τῆ συνομολογία πάντα ἀνάστατα γέγονεν, ὡς ἔοικεν, ἅμα τε τῶν τὸ πᾶν κινούντων καὶ τῶν ὡς ἐν ἰστάτων καὶ ὅσοι κατ' εἶδη τὰ ὄντα κατὰ ταυτὰ ὡσαύτως ἔχοντα εἶναι φασιν αἰεὶ· πάντες γὰρ οὗτοι τό γε εἶναι προσάπτουσιν, οἱ μὲν ὄντως κινεῖσθαι λέγοντες, οἱ δὲ ὄντως ἐστηκότ' εἶναι.

STRANIERO. Certo che, con questa ammissione, è andato subito tutto sottosopra, a quanto pare, sia per quelli che pongono il tutto in movimento, sia per quelli che invece lo pongono come immobile e uno, come anche per quanti affermano che le cose che sono consistono in certe forme che permangono sempre immobili e

Continuando ad analizzare la sezione sul contatto nel dialogo, ci sembra ad un certo punto che Platone ci giochi un brutto tiro, quando ‘ritratta’ quanto ha detto sul contatto (mi riferisco alle righe immediatamente seguenti: 148e4-149a3); Parmenide, infatti, dice che, se l’uno è, allora non tocca se stesso, ma si tratta di un diverso modo di intendere l’uno, ossia separato dagli altri. Nella prima parte della sezione relativa al contatto, dunque, Platone ammette il contatto per l’uno che è. Poi, il contatto è negato. Ma vediamo il testo (148e4-149a3):

τί δὲ τῆδε; ἄρ’ οὐ πᾶν τὸ μέλλον ἄψεσθαί τινος εφεξῆς δεῖ κείσθαι ἐκείνῳ οὐ μέλλει ἄπτεσθαι, ταύτην τὴν ἕδραν κατέχον ἢ ἂν μετ’ ἐκείνην ἢ [ἕδρα] ἢ ἂν κέηται, ἄπτεται; - Ανάγκη. - Καὶ τὸ ἐν ἀρα εἰ μέλλει αὐτὸ αὐτοῦ ἄψεσθαι, εφεξῆς δεῖ εὐθὺς μετὰ ἑαυτὸ κείσθαι, τὴν ἐχομένην χώραν κατέχον ἐκείνης ἐν ἣ αὐτὸ ἐστίν. - Δεῖ γὰρ οὖν. - Οὐκοῦν δύο μὲν ὄν τὸ ἐν ποιήσειεν ἂν ταῦτα καὶ ἐν δυοῖν χώραιν ἅμα γένοιτο· ἕως δ’ ἂν ἢ ἔν, οὐκ ἐθελήσει; - Οὐ γὰρ οὖν. - Ἡ αὐτὴ ἀρα ἀνάγκη τῷ ἐνὶ μήτε δύο εἶναι μήτε ἄπτεσθαι αὐτῷ αὐτοῦ. - Ἡ αὐτή.

Ecco che qui si parla di realtà eterogenee e l’uno non può toccare ciò che è diverso da sé. Per capire il perché di questa apparente contraddizione occorre accennare brevemente a ciò che dice Aristotele nella *Fisica*, relativamente all’idea di luogo, di continuità e di contiguità. Innanzitutto,

---

*identiche: tutti costoro, infatti, lo mettono in contatto diretto almeno con l’essere, gli uni dicendo che realmente si muove, gli altri invece che realmente rimane fermo.*



Aristotele dice che è contiguo ciò che, essendo consecutivo, è anche in contatto - εχόμενον δὲ ὃ ἂν ἐφεξῆς ὂν ἄπτηται (Aristotele, *Fisica* V 3, 227a9): l'uno che è non può essere contiguo a se stesso.

Poi scrive (in 227 a 10-18): “Dico continua (συνεχές) una cosa, quando il limite (πέρας) che esiste fra due cose, ciò per cui esse sono in contatto (ἄπτονται), è lo stesso e unico termine e, come dice il nome, ‘essi stanno assieme’ (συνέχεται). Questo, però, non può verificarsi quando gli estremi sono due. Tenendo conto di questa precisazione, è evidente che il continuo è in quelle cose che, in virtù del loro contatto (κατὰ τὴν σύναψιν) divengono, a partire da esse, una sola cosa per natura (ἔν τι πέφυκε γίγνεσθαι). E una volta che si attui l’unione di ciò che determina la continuità, anche l’intero sarà allo stesso modo uno, come avviene, ad esempio, nell’inchiodamento, nell’incollamento, nella giuntura (ἀφῆ), nell’accoppiamento naturale”<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> Quando gli estremi sono due, due i confini, non può verificarsi la continuità, né esterna né interna; perciò Platone dice che il contatto è impossibile dal punto di vista fisico, perché dal punto di vista ideale, che considera l'uno come un'unità assemblata di parti, il contatto è possibile. Ciò non cambia la natura del contatto, ma il modo di vederlo. Riguardo al consecutivo, Aristotele dice poi (227a18-34): *È chiaro anche che dapprima è il consecutivo: infatti necessariamente il contiguo è consecutivo, mentre non tutto il consecutivo è contiguo (perciò anche nelle cose che precedono secondo il pensiero, c'è la consecutività, come avviene nei numeri, ma non il contatto); se, poi, una cosa è continua, è necessario che sia contigua; invece, se è contigua, non è necessario che sia continua: infatti non è necessario che si unifichino le loro estremità, anche se le due cose sono simultanee; ma se le estremità fossero unificate, necessariamente le due cose sarebbero anche simultanee. In conseguenza di ciò l'accoppiamento naturale è l'ultimo a nascere, giacché è indispensabile che le estremità siano contigue, se intendono accoppiarsi, ma non tutte le cose che si toccano sono in naturale accoppiamento; nelle cose, invece, in cui non c'è contiguità, è ovvio che non ci sarà neppure naturale accoppiamento. Sicché se, ad esempio, ci sono un punto e una unità che siano, come suol dirsi, separate, non è possibile che il punto e l'unità si identifichino, perché i punti hanno come proprietà la contiguità, le unità la consecutività, e gli uni possono avere un qualcosa d'intermedio (ogni linea è, infatti, intermedia ai punti), le altre non possono averlo affatto, perché non c'è nulla di intermedio tra la dualità e l'unità. Il fatto è che ὄπτεισθαι dell'ἔν può avvenire quando esso è a contatto con realtà che hanno le sue stesse proprietà. Da quanto visto, possiamo dire che il contatto è possibile nel senso della*

D'altra parte, se il toccare fosse un diventare tutt'uno, niente vieterebbe all'uno di entrare in contatto con se stesso, ma dal momento che si tratta di un contatto che segue ad un accostamento ma in cui non c'è fusione, l'uno non può entrare in contatto con se stesso senza sdoppiarsi all'esterno.

Riguardo al consecutivo, poi, Aristotele dice che tutto ciò che è in contatto è consecutivo, mentre non tutto ciò che è consecutivo è in contatto, come ad esempio i numeri. Egli critica il punto di vista di coloro che credono che il punto (στιγμή) e l'unità (μονάς) siano separati ma che sono identici<sup>234</sup>. Questa sua critica deriva dal fatto che, mentre i punti possono essere in successione e in contatto, le unità (e i numeri) sono capaci di successione ma non di contatto e che, mentre i punti hanno qualcosa di intermedio (la linea), le unità non ne hanno<sup>235</sup>. Queste critiche conducono alla conclusione che bisogna fare due discorsi diversi, a seconda che si parli di grandezze spaziali o di unità matematiche.

---

continuità, per cui l'uno è un aggregato unitario comprendente al suo interno diverse parti, ma non nel senso della contiguità e della consecutività. Ma il contatto esiste anteriormente rispetto alla continuità, per cui se una cosa è continua vuol dire che è in contatto ma non viceversa. Le cose che sono in contatto non necessariamente sono un uno, ma, secondo quanto dice Aristotele (*Fisica* V 3, 226b) sono in contatto le cose le cui estremità coincidono; due cose diventano una cosa solo se c'è il contatto, ma si possono fermare ad essere anche solo in contatto. Per Aristotele il continuo è ciò che sta assieme e quindi è in contatto, mentre il consecutivo non necessariamente è in contatto. La scala è allora contiguo-contatto-continuo. Se non è ammessa la contiguità non è possibile il contatto. La contiguità implica la pluralità, mentre la continuità l'unità. Ma allora, qual è la differenza sostanziale tra contatto e continuità? Il contatto indica che due cose sono assieme pur mantenendo un proprio confine, mentre la continuità indica che esse hanno un confine, o punto, comune.

<sup>234</sup> Aristotele, *Fisica* V 3 227a18-20.

<sup>235</sup> Aristotele, *Fisica* V 3 227a28-34.

Wahl, che paragona l'uno di Platone alla sfera eleatica e all'atomo di Leucippo, spiega che l'uno non può entrare in contatto con se stesso perché l'idea di contatto implica l'idea di continuità numerica in una serie spaziale, incompatibile con l'idea di unità. Quindi, nel passo citato, è rifiutata una concezione spaziale e numerica del contatto e sono mostrate le contraddizioni degli Eleati, per i quali l'essere era continuo<sup>236</sup>. Se l'uno è unito a sé e agli altri, può toccarli; altrimenti, se è separato, non può. Questo contatto presuppone una omogeneità congenita.

Parmenide continua dicendo che, nel momento in cui è separato dagli altri, l'uno non è identico a loro e non può entrare in contatto con le altre cose (149a3-d7):

*Ma neppure con gli altri sarà in contatto diretto (ἄψεται). – E perché? – Perché, noi diciamo, ciò che deve entrare in contatto diretto, ma rimanendo separato, deve essere consecutivo all'oggetto con cui deve entrare in contatto diretto e nessuna terza realtà deve essere in mezzo a loro – ( Οτι, φαμέν, τὸ μέλλον ἄψεσθαι χωρὶς ὄν εφεξῆς δεῖ ἐκείνῳ εἶναι οὐ μέλλει ἄψεσθαι, τρίτον δὲ αὐτῶν ἐν μέσῳ μηδὲν εἶναι). – È vero. – Perché ci sia **contatto** (ἄψις), devono esistere come minimo due cose. – Devono. – Quando a due realtà se ne aggiunge di seguito una terza, queste risulteranno tre e due saranno di conseguenza i **contatti**. – Sì. – In questo modo, ogni volta che si aggiunge un'unità,*

---

<sup>236</sup> WAHL 1951, pp. 150-152.

si aggiunge anche un **contatto** e accade che i **contatti** siano inferiori di un'unità rispetto alla quantità numerica. Infatti, di quanto i primi due superavano i **contatti**, in virtù del fatto che il loro numero era maggiore di quello dei **contatti**, di questa uguale quantità ogni numero successivo supera la somma dei **contatti**; infatti già a partire da quel punto e per il resto del processo si aggiunge contemporaneamente un'unità alla somma dei numeri e un **contatto** a quella dei **contatti**. – Giusto. – quale che sia il numero degli enti, i **contatti** saranno sempre minori rispetto ad essi di un'unità. – È vero. – Se ci fosse un solo ente e non ci fosse dualità, non si avrebbe **contatto**. – Come potrebbe aversi?– Ma, diciamo, gli altri dall'uno non sono affatto uno e non partecipano di esso, visto che sono altri. – No, infatti. – Negli altri non vi sarà numero, dal momento che in essi non è presente l'uno (οὐκ ἄρα ἐνεστὶν ἀριθμὸς ἐν τοῖς ἄλλοις, ἕνός μὴ ἐνόητος ἐν αὐτοῖς). – Come potrebbe, infatti? – Gli altri non sono né uno né due né nulla che abbia il nome di un altro numero. – No. – Solo l'uno è uno e non c'è dualità. – Pare di no. – Non c'è **contatto** se non ci sono almeno due cose (ἄγεις ἄρα οὐκ ἔστιν δυοῖν μὴ ὄντων). – Non c'è. – L'uno non è **in contatto** con gli altri e questi non lo sono con l'uno, visto che non c'è **contatto**. – No, infatti. – In questo modo, in base a tutti questi argomenti, l'uno **entra e non entra in contatto diretto** con gli altri e con se stesso (Οὕτω δὲ κατὰ πάντα ταῦτα τὸ ἕν τῶν τε ἄλλων καὶ εαυτοῦ ἄπτεται τε καὶ οὐχ ἄπτεται). – Sembra<sup>237</sup>.

---

<sup>237</sup> Si veda Migliori (MIGLIORI 1994, pp. 206-7) che vede in questo punto la presenza di rimandi alla teoria dei principi, di uno e diade indeterminata, secondo la quale non più importanti delle idee sono i principi (numeri) che stanno a capo di esse e a che probabilmente Platone non trasmise attraverso gli scritti: “Si tratta di un passaggio di grande rilievo. Che qui si parli dei Principi pare abbastanza chiaro

Il primo punto affrontato da Parmenide nel passo testè citato è che quando le cose sono prese assieme in successione c'è sempre un contatto in più rispetto alle cose che entrano in contatto.

L'altro punto affrontato è che se l'uno tocca gli altri, ne resta separato e occupa un posto vicino ad essi, per cui l'uno e gli altri sarebbero due; ma l'uno e gli altri non possono essere due, per cui l'uno non tocca gli altri<sup>238</sup>. Pertanto, se l'uno è uno e gli altri non hanno numero, allora l'uno e gli altri non possono essere due. Secondo Turnbull, l'uno è come un intero che include le sue parti e, incluso in altro o in altri, li tocca, rendendoli come altri "uno". Parmenide va oltre dicendo che ciò che tocca un'altra cosa deve essere immediatamente successiva a ciò che tocca, intende che l'uno, in quanto intero, non può comportarsi così relativamente alle sue parti, dunque non tocca se stesso. In questo senso non tocca neanche gli altri, perché, rendendoli diversi dall'uno, si ha che essi non sono né uno né altri numeri. Dunque l'uno non tocca gli altri. Anche in questo caso si impone il motivo dell'ambiguità del toccare, che racchiude in sé diverse modalità e sfumature. Turnbull intende gli

---

perché in senso assoluto Uno e Non Uno non possono essere altro. Infatti tutti i dati coincidono: il Numero è escluso, anzi si arriva ad affermare: «Solo l'Uno è Uno e non ci sarà Due». Il risultato protologico è chiaro: la Bipolarità originaria non è fatta di due termini, né la dualità può essere definita due, perché in questo caso il Numero sarebbe presupposto».

<sup>238</sup> Rickless (RICKLESS 2007, p. 163) rileva che, a 146 d1-5, si stabilisce che gli altri sono diversi dall'uno, perciò non hanno numero. Cfr. anche RICKLESS 2007, p. 109: "If the one is, then the one is both F and con-F in relation to itself and in relation to the others".

altri come esterni o interni all'uno: se sono interni, vengono toccati, altrimenti no<sup>239</sup>. Commentando questa porzione di testo, Sayre scrive:

Aristotle's criticism was that while mathematical units can be in sequence, they are not capable of contact nor hence of contiguity. Plato's criticism is on the conceptual rather than the physical level. The problem Plato seems to be pointing out in the passage above is that mathematical unity by itself is not rich enough to make sense of things in contact. (...) The Pythagorean view was not that lines are arithmetical numbers arranged in space. The view was that lines are composed of arithmetical *units*. And what Parmenides purports to have proved at 149C4-5 is that unity itself – exclusive of duality, etc. – cannot make sense of contact<sup>240</sup>.

Il punto non è se l'uno è fisico (come sostenevano i Pitagorici e criticava Aristotele) e può, quindi, in quanto tale, entrare con gli altri "esterni" ad esso; per Platone l'έν come idea di unità non ammette il contatto con altri fuori da sé<sup>241</sup>, ma lo ammette dentro di sé quando non è visto come

---

<sup>239</sup> TURNBULL 1998, p. 98.

<sup>240</sup> SAYRE 1993, p. 204.

<sup>241</sup> "Il principio centrale del *Parmenide* è dunque la condanna di ogni dualismo concettuale nell'inevitabilità della sintesi come principio logico": CAPIZZI 1966, pp. 102-103.

un'idea, ma come qualcosa di fisico<sup>242</sup>. D'altra parte, per dirla con Capizzi, “le idee sono concetti logici, non enti reali”<sup>243</sup>.

In accordo con l'analisi di Ferrari<sup>244</sup>, nella prima parte si fa riferimento all'uno come figura, come grandezza e quindi l'ἕν assomiglia grosso modo all'atomo di Democrito, che ha qualità geometriche, figura e grandezza; nella seconda all'uno come numero. La figura o grandezza è continua, coacervo di parti e dà luogo all'estensione, il numero invece dà luogo alla successione. Nella seconda sezione relativa al contatto in cui viene negato si fa riferimento alla dimensione “dinamica” del contatto più che a quella statica spaziale, il contatto è un evento che avviene nel tempo e cambia le cose. Per questo, Coxon nota che ἄψις qui “must denote, as its form indicates, not a point or area of contact (which is ἀφή) but its occurrence”<sup>245</sup>. Secondo Coxon anche più avanti il contatto rappresenterebbe il cambiamento di stato, infatti a 165d5 e 166b5, Platone presenta gli altri dall'uno affetti da varie condizioni: possono essere identici o diversi, in movimento o fermi, affetti da generazione

---

<sup>242</sup> Cfr. MIGLIORI 1994, p. 207: “Questo argomento ci dice, inoltre, che l'Uno non è materiale, in quanto non può avere contatto né con sé né con il Non Uno. La motivazione, che è espressa in modo drammatico per il contatto con sé ma che (come abbiamo visto) vale anche per il rapporto con il Non Uno, è riferita alla stessa natura dell'Uno. (...) Quindi questi principi sono immateriali, escludono qualsiasi tipo di contatto, non possono essere definiti sulla base del Numero e della Diversità, e non ammettono il nesso Tutto-Parte. Tutto questo sconvolgimento consente, infine, a Platone un'affermazione dell'Uno principio abbastanza esplicita: mentre gli altri partecipano dell'Uno (ma proprio per questo non sono «uno»), solo l'Uno è Uno”.

<sup>243</sup> CAPIZZI 1966, p. 92.

<sup>244</sup> Spiega che “l'argomento presuppone due diverse nozioni di “contatto”: l'una geometrica (fino a 149a3) e l'altra aritmetica (a partire da 149a6)”: FERRARI 2004, nota 138 p. 293.

<sup>245</sup> COXON 1999, 144.

e morte, e *in contatto o separati* ἀπτόμενους καὶ χωρὶς ἑαυτῶν<sup>246</sup>. Brisson stesso contrappone ciò che è in contatto da ciò che è separato, disgiunto, χωρὶς<sup>247</sup>. Il contrario dell'essere in contatto è la separatezza, la distanza, che è anche estraneità. In questo contesto, è naturale trovare un'equivalenza tra toccare e *partecipare*: come afferma Coxon, gli altri dall'uno non partecipano di esso e quindi non hanno numero<sup>248</sup>. Rickless, infine, sostiene che si può intuire il non contatto dell'uno con gli altri in due modi. Il primo è che se X non è uno non ha numero e che gli altri, che non sono uno (come è detto a 146d4-5: ἕτερον ἀρα ὄν εἰη τὸ ἕν τῶν ἄλλων), non hanno numero. Il secondo è che se X è uno e Y non ha numero, allora X e Y non sono due, per cui se l'uno è uno (come è detto a 137c4-5: εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ὄν εἰη πολλὰ τὸ ἕν;) e gli altri non hanno numero, allora l'uno e gli altri non sono due<sup>249</sup>.

La sezione del contatto permette a Platone di attaccare la dottrina eleatica dell'uno unico e indivisibile, perché se si ammette che esso è un intero che consta di parti, può venire in contatto con gli altri, se gli altri sono esterni, in quanto uno, non può toccare gli altri perché si dovrebbe ammettere la dualità. L'uno sarebbe così unico ma non indivisibile.

---

<sup>246</sup> In 165 b5; in 166b5 è detto, invece, οὐδὲ ἀπτόμενα οὐδὲ χωρὶς.

<sup>247</sup> BRISSON 1998, p. 60.

<sup>248</sup> COXON 1999, p. 145.

<sup>249</sup> RICKLESS 2007, p. 163.



#### 4. *Forme di conoscenza*

In questo paragrafo mi occuperò del contatto tra alcune forme di conoscenza, ossia tra modi di approccio alla realtà, e mondo ideale; in particolare, del contatto che avviene tra la σοφία e il movimento; tra l'ονομα e le δυνάμεις di Apollo; tra *logos* e *doxa* e il non essere; tra i modi di rappresentare e di intendere la realtà e la realtà stessa nella sua essenza (quindi tra l'arte figurativa e gli oggetti; tra la poesia e la verità; tra l'arte del dire e la verità; tra la prassi e la verità; tra *aisthesis* e verità).

Indagherò il rapporto tra le idee e il sensibile dal punto di vista della relazione intima e reciproca dell'ἄπτεσθαι. La possibile esistenza di un rapporto tra le idee e le cose posta da Platone fa sì che l'uomo conosca le idee<sup>250</sup>.

Cominciamo con la critica al relativismo, che Platone muove contro i materialisti, rimproverati, come abbiamo visto nel passo in precedenza citato del *Sofista*, di restare talmente ancorati alla materia da sostenere che esiste solo ciò che può esser preso e toccato (246a10); in tale critica c'è implicito un suggerimento: Platone sembra voler dire che, contrariamente a quanto detto

---

<sup>250</sup> Leggiamo, infatti, in Capizzi: "Se non vi è rapporto tra le idee e le cose, ma solo parallelismo di rapporti interni, allora mondo fenomenico e mondo noumenico perdono la possibilità di comprendersi, e si trascendono in un dualismo senza possibilità di sintesi": CAPIZZI 1966, 93.

dai filosofi della materia, esiste una conoscenza stabile e duratura. Un tipo di conoscenza del genere potrebbe essere espressa nella lingua (intesa come risultato dell'applicazione di nomi alle cose)? Questa è la domanda che Platone pone nel *Cratilo*, attraverso il dialogo tra Ermogene, sostenitore della convenzionalità dei nomi, e Cratilo, che propende per la loro naturalità.

Socrate confuta entrambe le posizioni; quella di Ermogene, che vorrebbe le parole totalmente arbitrarie, mentre secondo lui designano comunque un oggetto come qualcosa di determinato, distinguendolo da altri in maniera appropriata: quindi, Socrate spiega quanto il nome Apollo sia appropriato per definire i quattro poteri del dio. Per (εφ)άπτομαι continuerò ad usare la resa “entro in contatto diretto con”, per rendere al meglio il senso di un contatto non fisico e immediato (404e7-405a3):

ΣΩ. Εγὼ πειράσομαι φράσαι ὃ γέ μοι φαίνεται· οὐ γὰρ ἐστὶν ὅτι ἂν μᾶλλον ὀνομα ἤρμοσεν ἔν ὄν τέτταρσι δυνάμεσι ταῖς τοῦ θεοῦ, ὥστε πασῶν ἐφάπτεσθαι καὶ δηλοῦν τρόπον τινὰ μουσικὴν τε καὶ μαντικὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ τοξικὴν.

*SO. M'ingegnerò a spiegarti il mio pensiero. Poiché non c'è nome che, uno com'è, possa meglio adattarsi alle quattro virtù del dio, così da **entrare in contatto diretto con** tutti e chiarirne in qualche modo il carattere di musicista, di profeta, di medico e d'arciere<sup>251</sup>.*

---

<sup>251</sup> Simile è il caso di *Cratilo* 406a1: τὸ δὲ [πολύ], ὥσπερ ἄρτι ἐλέγετο, πασῶν ἐφαπτόμενον κείται τῶν τοῦ θεοῦ δυνάμεων, ἀπλοῦ, αἰεὶ βάλλοντος, ἀπολούοντος, ὁμοπολοῦντος.

Il nostro verbo è qui associato con ἄρμύζω, “connetto, accordo” e il senso è quello di collegamento diretto<sup>252</sup>. Nel passo c’è poi l’associazione con δηλόω, quindi l’idea che si vuole trasmettere è, a mio avviso, di certezza, di contatto duraturo che comprende completamente l’oggetto. Ciò che è in contraddizione con l’oggettività espressa da queste associazioni è l’oggetto, che è instabile, perché le quattro virtù di Apollo menzionate da Platone (di musicista, medico, arciere e profeta) sono qualità transitorie, attribuite a lui dai singoli individui, non connaturate<sup>253</sup>.

Anche altrove nel *Cratilo* rintracciamo la convinzione di Platone che il linguaggio, il contatto tra cosa e nome, non si rivolge a cose invariabili, ma mobili. Απτομαι ed εφάπτομαι sono costruiti con oggetti che indicano il movimento, qualcosa di fluttuante, come ἡ φορά, ὁ ῥοῦς, τὸ φερομένον; ad

---

*Invece esso, come testé dicevo, gli sta a capello, perché r i a s s u m e tutti i poteri (già enumerati) del dio che è veritiero, arciere infallibile, purificatore e fattore dell’armonia universale.*

<sup>252</sup> In *Cratilo* 410a2, Platone sostiene la derivazione di alcuni nomi da lingue straniere.

ΣΩ. Ὅρα τοίνυν καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα τὸ ‘πῦρ’ μὴ τι βαρβαρικὸν ᾗ. Τοῦτο γὰρ οὔτε ῥάδιον προσάψαι ἐστὶν Ἑλληνικῇ φωνῇ, φανεροί τ’ εἰσὶν οὕτως αὐτὸ καλοῦντες Φρύγες σμικρὸν το παρακλίνοντες· *Socrate. Guarda perciò se anche questo nome pyr non sia barbarico. Giacché, in primo luogo, non è facile metterlo in contatto stretto con la lingua ellenica; e poi è evidente che, salvo una lieve modificazione, è il nome che gli danno i Frigi.*

<sup>253</sup> Ad esempio, in Pindaro e Callimaco sono diverse; Pindaro, *Pitica* V 63-69, elenca come attributi della figura di Apollo a Cirene medicina, musica, eunomia e profezia:

ὃ καὶ βαρεῖαν νόσων / ἀκέσματ’ ἄνδρεςσι καὶ γυναῖξι νέμει, / πόρεν τε κίθαριν, δίδωσί τε Μοῖσαν οἷς ἂν εθέλη, / ἀπόλεμον ἀγαγών / ἐς πραπίδας εὐνομίαν, / μυχόν τ’ ἀμφέπει / μαντήιον·

*Egli (scil. Apollo) largisce agli uomini e alle donne nei gravi morbi i rimedi, ci ha dato la cetra e ispira la Musa in chi vuole, inducendo negli animi il buon governo alieno alle discordie, e custodisce il recesso fatidico (trad. Gentili).*

Callimaco, ancora, aggiunge a questi altri due attributi, pertinenti all’arte di scagliare le frecce e all’arte pastorale nell’*Inno ad Apollo*, vv. 42 sgg.

esempio, Socrate spiega l'etimologia di Pherrephatta/Persefone e spiega che il nome, contrariamente a quello che si crede, è in rapporto con la sua sapienza, che è capacità di toccare il movimento delle cose (404c7-d8):

καὶ γὰρ μεταβάλλοντες σκοποῦνται τὴν “Φερσεφόνην”, καὶ δεινὸν αὐτοῖς φαίνεται· τὸ δὲ μηνύει σοφὴν εἶναι τὴν θεόν. ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον επακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. “Φερέπαφα” οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπαφήν τοῦ φερομένου ἢ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο, ἢ τοιοῦτόν τι – δι ὅπερ καὶ σύνεστιν αὐτῇ ὁ Ἄιδης σοφὸς ὢν, διότι τοιαύτη ἐστίν – νῦν δὲ αὐτῆς ἐκκλίνουσι τὸ ὄνομα ευστομίαν περὶ πλείονος ποιούμενοι τῆς ἀληθείας, ὥστε “Φερέφατταν” αὐτὴν καλεῖν.

*E scambiando (Pherrephatta) fanno riferimento a Φερσεφόνην, l' "apportatrice di morte", e par loro terribile; mentre esso indica che la dea è sapiente. Poiché le cose sono φερόμενα (in movimento), ciò che **entra in contatto diretto** e che ha contatto e ciò che è in grado di seguirle, sarà sapienza. Quindi la dea è Φερέπαφα o qualcosa di simile per la sapienza e l'ἐπαφή τοῦ φερομένου (contatto con ciò che è in movimento). Per questo essa vive con Ade, che è sapiente, poiché ella è tale.*

In un ambiente in movimento, la capacità di Persefone che è sapienza sta nell'afferrare ciò che si muove, nel tentativo di trattenerlo per carpirne

qualche aspetto<sup>254</sup>. Assai rilevante è poi il passo (412b2) in cui, sui valori esprimenti la conoscenza, Socrate dichiara che il termine σοφία (sapienza) significa φορὰς εφάπτεσθαι (afferrare il movimento), ma questo nome è piuttosto «oscuro» e pare «straniero». Il sostantivo επαφή occorre anche in 412 b8, in cui, dopo la prima definizione di σοφία (sapienza) appena detta, come φορᾶς ἐφάπτεσθαι - **entrare in contatto diretto con** il movimento -, si conclude che questo nome significa τῆς φορᾶς ἐπαφήν - **contatto diretto con** questo movimento, ὡς φερομένων τῶν οντων (nel presupposto che gli esseri si muovano). Da questo passo viene fuori, inoltre, l'idea che è proprio della sapienza toccare ciò che si muove, quindi il contatto è esclusivo. Ciò che tocca il movimento e il divenire si muove esso stesso; la sapienza è tale perché è mobile. Qui abbiamo un'assimilazione dell'essenza dell'oggetto toccato da parte del soggetto che tocca. Una modalità cognitiva, il toccare, si rivolge a cose che si muovono e possiamo trarne l'unica conclusione che non può che condurre a una conoscenza aleatoria.

In un passo del *Sofista*, le forme di conoscenza che toccano un'idea sono il λόγος e la δόξα. Il contesto è il seguente: lo Straniero si chiede se il non essere in qualche modo è e se in tal caso è possibile pensarlo e dirlo; se ciò avviene, si dovrebbe riconoscere la radice del falso e dell'errore nel pensiero e nel discorso (261c6-9):

---

<sup>254</sup> Si veda a questo proposito Sedley, che enumera le etimologie legate al flusso di questa sezione del *Cratilo* e si sofferma su questa (SEDLEY 2003, p. 105): “Persephone is also known as Pherrephatta, interpreted as *Pherepapha*, one who ‘touches what moves’. This allegedly commemorates her wisdom, which in a world dominated by flux would indeed be the ability to keep up with things as they change”.

ΞΕΝΟΣ. Λόγον δὴ πρῶτον καὶ δόξαν, καθάπερ ἐρρήθη νυνδὴ, λάβωμεν, ἵνα ἐναργέστερον ἀπολογισώμεθα πότερον αὐτῶν ἄπτεται τὸ μὴ ὄν ἢ πανταπᾶσιν ἀληθῆ μὲν ἐστὶν ἀμφοτέρω ταῦτα, ψεῦδος δὲ οὐδέποτε οὐδέτερον.

*Consideriamo ora per prima cosa, com'è stato detto poco fa, discorso e opinione, per renderci conto più chiaramente se il non essere **entra in contatto diretto** con essi, o se l'uno e l'altro sono veri in modo assoluto, e nessuno dei due è falso.*

Anche qui un'idea espressa in forma negativa, il τὸ μὴ ὄν, è immobile e tocca due forme di conoscenza, il λόγος, il discorso razionale e la δόξα, l'opinione: esse cambiano. Il non essere le ha toccate; se fossimo in un contesto relativo a oggetti concreti diremmo attraverso le sue estremità, in un contesto astratto diciamo attraverso le sue proprietà o qualità. Si pone questo problema: se il non essere tocca ragionamento e opinione essi diventano falsi. Pensare e dire qualcosa come non è (anziché com'è) significa che il non essere ha toccato pensiero e discorso. Qui il verbo ha senso di attaccarsi all'interno, nella sostanza, coinvolgendone l'essenza, ma non annullandola.

Il rapporto tra mondo sensibile e intellegibile è imperfetto, incompleto, soprattutto se ad attuarlo sono forme di conoscenza “basse”, *technai*, come la μίμησις riguardante i fenomeni visivi, la pittura, che, in un passo del decimo libro della *Repubblica*, Socrate dichiara lontana dalla verità (598b6-8):

Πόρρω αρα που τοῦ αληθοῦς ἡ μιμητική εστιν και, ὡς εοικεν, διὰ τοῦτο πάντα απεργάζεται, ὅτι σμικρόν τι ἐκάστου ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἰδωλον.

*La tecnica dell'imitazione è dunque in certo modo lontana dal vero, e, a quanto sembra, riesce a realizzare ogni cosa per questo, perché **entra in contatto diretto con una piccola parte di ogni singolo oggetto, e si tratta di un simulacro.***

La pittura, quindi, riesce a stabilire un contatto diretto e duraturo solo con una parte degli oggetti rappresentati, che è piccola ed è un'immagine ingannevole e non veritiera degli oggetti stessi. Con questa piccola parte, però, la μίμησις entra in contatto 'direttamente', ossia immediatamente; ciò non toglie che è una *technè* che non riesce a 'catturare' tutto l'oggetto.

Da questo come da altri passi menzionati, si può intendere che le traduzioni 'tocca' di ἄπτομαι siano semplicistiche e in qualche modo riduttive, perché non rendono le sfumature sottese al verbo: in questo caso, la μίμησις non è veritiera non solo perché non tocca, cioè non arriva, non si occupa che della parvenza di un oggetto, ma perché non trattiene, non cattura che essa. Si parla di un contatto che implica un'acquisizione. Anche Nancy, occupandosi, ad esempio, della *vexata quaestio* del *noli me tangere* nel contesto cristologico, nota che già la traduzione latina di ἄπτομαι con *tango* (la frase in greco, infatti, è μὴ μου ἄπτου) è riduttiva, perché non rende il doppio senso del verbo greco, "toccare", ma anche "fermare, trattenere" e "ha imposto una

modalità univoca di interpretazione”<sup>255</sup>, che è quella che oggi troviamo nelle moderne traduzioni.

Ci sono poi diversi contesti (*Repubblica*. V 473a2, 600e6, X 608a7, *Timeo* 71 e1, *Teeteto* 174 d4-e4) in cui l’oggetto del toccare è l’*alètheia*. Distinguiamo casi in cui la verità non può essere toccata, nel senso che non può essere raggiunta né, pertanto, conosciuta: nel decimo della *Repubblica* (608 a7) si parla della poesia che pretende di essere σπουδαία, la tragedia, anch’essa incapace di instaurare un contatto stretto, duraturo e diretto con la verità<sup>256</sup>, concetto che completa quello più generale espresso prima (600 e6) in cui tutta quanta la poesia, in quanto μίμησις della realtà, che poi è costituita da simulacri di idee, non è in grado di ἀπτεσθαι αληθείας, mentre nel III libro delle *Leggi* (682a4-5) l’Ateniese afferma che il genere dei poeti πολλῶν τῶν κατ ἀλήθειαν γιγνόμενον σύν τισιν Χάρισιν καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἐκάστοτε. Confrontando questi ultimi due passi, ci rendiamo conto che Platone nega alla poesia il raggiungimento di una verità certa e

---

<sup>255</sup> NANCY 2005, pp. 71-72.

<sup>256</sup> †αισθόμεθα δ’ οὖν ὡς ου σπουδαστέον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ποιήσει ὡς αληθείας τε ἀπτομένη καὶ σπουδαία (*resp.* 608a6-7). Giuliano commenta: “La tragedia deve essere consapevole pur essa di non poter toccare, come nessun’altra forma di poesia, la ‘verità’ nel senso dell’ ‘ente’, ma soltanto il ‘verosimile’” (GIULIANO 2005, p. 126). Anche nella VII *Lettera* è evidente la discrepanza tra ciò che è nella realtà delle cose e ciò che deriva dall’imitazione; nel caso specifico, si dice che nel cerchio in sé non c’è nulla di contrario alla natura del cerchio, mentre nel cerchio scritto o foggato la contrarietà sussiste ineliminabile (343a3-b1): κύκλος ἕκαστος τῶν ἐν ταῖς πράξεσι γραφομένων ἢ καὶ τορνευθέντων μεστὸς τοῦ ἐναντίου ἐστὶν τῷ πέμπτῳ - τοῦ γὰρ εὐθέως ἐφάπτεται πάντῃ - αὐτὸς δέ, φαμέν, ὁ κύκλος οὐτε τι μικρότερον οὔτε μείζον τῆς ἐναντίας ἔχει ἐν αὐτῷ φύσεως. La realtà in sé, quindi, non è contraddittoria, mentre la realtà sensibile lo è sempre intrinsecamente contraddittoria, al punto che il cerchio scritto in ogni suo punto tocca la natura di ciò che è retto.



stabile, ossia quella ontologica degli enti<sup>257</sup>, ma ammette che i poeti possano farsi interpreti della verità del mondo fenomenico e transeunte del γιγνόμενον<sup>258</sup>.

Al di là della poesia, per la quale Platone, come abbiamo visto, fissa dei limiti nel raggiungimento della verità ontologica degli enti, vi sono altri modi per entrare in contatto con la ἀλήθεια, ad esempio il μαντεῖον. Nel *Timeo* (71e1), infatti, si dice che il demiurgo abbia donato alla debolezza umana la divinazione (intesa come una via diretta di *comunicazione* con il divino) in modo che possa entrare in contatto diretto con la verità (ἵνα ἀληθείας πη προσάπτοιτο). Siamo portati a pensare, allora, che la possibilità di entrare in contatto con la verità risieda proprio nella comunicazione, anche perché, in nel quinto libro della *Repubblica* (473a2), Platone dice, puntualizzando che non è però opinione condivisa (κἄν εἰ μή τῷ δοκεῖ), che la πρόξις *entra in contatto diretto con la verità* in misura minore rispetto alla λέξις, intendendo che non è possibile tradurre nella pratica una cosa allo stesso modo di come la si è detta nel discorso. Il contatto con la verità avviene, quindi, attraverso la comunicazione e precisamente attraverso quella verbale.

---

<sup>257</sup> Come nota Giuliano (GIULIANO 2005, p. 92), il senso ontologico della ‘verità’ è quello esplicitato da Platone stesso nel *Timeo* (29c3): ὅτι περὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο περὸς πίστιν ἀλήθεια.

<sup>258</sup> Sui due passi citati, cfr. Giuliano (GIULIANO 2005, p. 93): “Se, dunque, questo vogliono dire le due affermazioni messe a confronto, il poeta imitatore non tocca la realtà dell’essere, può tuttavia, in determinate circostanze, attingere a quella del divenire, comunicare, riguardo al mondo fenomenico degli enti, informazioni veridiche. La metafora dell’ (εφ)άπτεσθαι in entrambi i passi può non essere casuale, può indirizzare al recupero della complementarità tra essi sottesa. La concezione di Platone sembra dovunque una e chiara. La poesia non pertiene alla sfera dell’ὄν, non ne possiede il μέγιστον μάθημα: si rifà al γιγνόμενον, ma di esso può fornire, attraverso i discorsi ἀληθινώτεροι fatti εἰκόναι sensibili, i μαθήματα”.

A quelli che credono si possa conoscere qualcosa veramente attraverso i sensi, Platone dice ciò non è possibile; è la tesi *versus* Protagora del *Teeteto* e in un passo a mio avviso decisivo dell'esposizione di tale pensiero è chiarito il concetto che la sensazione non può toccare la verità. Vediamo questo passo (186d2-e5):

ΣΩ. Εν μὲν ἀρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἐνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς εἰκε, δυνατὸν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.

ΘΕΑΙ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ἡ οὖν ταυτὸν ἐκεῖνό τε καὶ τοῦτο καλεῖς, τοσαύτας διαφορὰς ἔχοντε;

ΘΕΑΙ. Οὐκ οὐν δὴ δίκαιόν γε.

ΣΩ. Τί οὖν δὴ ἐκείνω ἀποδίδως ὄνομα, τῷ ὄραν ἀκούειν ὀσφραίνεσθαι ψύχεσθαι θερμαίνεσθαι;

ΘΕΑΙ. Αἰσθάνεσθαι ἐγώ γε· τί γὰρ ἄλλο;

ΣΩ. Σύμπαν ἄρ' αὐτὸ καλεῖς αἰσθησιν;

ΘΕΑΙ. Ἀνάγκη.

ΣΩ. ὦι γε, φαμέν, οὐ μέτεστιν ἀληθείας ἄψασθαι· οὐδὲ γὰρ οὐσίας.

*So. Dunque in queste affezioni non c'è conoscenza, bensì nel ragionare che si fa intorno a esse: perché per questa via è possibile, come sembra, entrare in contatto diretto con l'essere e la verità, per quella è impossibile.*

*Teet. È chiaro.*

So. E allora, vuoi tu chiamare con lo stesso nome quel procedimento e questo, che sono così diversi l'uno dall'altro?

Teet. No, non è giusto.

So. E che nome darai a quello, cioè al vedere, udire, odorare, aver freddo, aver caldo?

Teet. Sentire: e quale altro?

So. Tutto codesto, dunque, in generale, lo chiami sensazione.

Teet. Necessariamente.

So. Ed è quel procedimento, dicemmo, a cui non compete **entrare in contatto diretto con la verità; perché nemmeno con l'essere entra in contatto.**

Capiamo due cose: la prima è che l'ἄψασθαι avviene sia nell'ambito dei παθήματα che in quello del συλλογισμός; la seconda è che solo l'ἄψασθαι che avviene nel συλλογισμός porta all'επιστήμη e all'“afferramento” di essere e verità, mentre quello che avviene nella sensazione è un'altra cosa, non ha carattere proposizionale, ovvero non comporta la formulazione di giudizi proposizionali (X è F)<sup>259</sup>.

---

<sup>259</sup> A commento di questo passo, infatti, Heitsch (HEITSCH 1988, p. 107) conclude che la percezione sensoriale si rivela insufficiente proprio perché padroneggia solo i dati spazio-temporali, e per di più parzialmente: “Weshalb also ist sinnliche Wahrnehmung nicht Wissen? Der Grund liegt nach dem, 'Theaetet' nicht darin, dass sinnliche Wahrnehmung sich ausschliesslich auf die raum-zeitlichen Gegebenheiten richtet, die als solche ein Wissen nicht erlauben, sondern darin, dass die raum-zeitlichen Gegebenheiten nicht lediglich das sind, was die sinnliche Wahrnehmung erfasst. (...) Wissen gibt es durchaus auch von den raum-

Frede, analizzando questo passo, dice che Platone con l'espressione "afferrare l'essere" intenderebbe dire "riuscire a risolvere la questione riguardo all'essere di qualche cosa che sta considerando in se stesso"<sup>260</sup>; ma non vorrebbe dire solo questo. Frede continua dicendo che afferrare l'essenza di qualcosa significa afferrarne anche gli attributi e le questioni ad esso relative. Pertanto, si può affermare che "Plato wants to distinguish two kinds of grasps or intuitions, a perceptual grasp or intuition and an intellectual grasp or intuition. Thus, one may think that Plato, having distinguished two kinds of features, perceptual features and nonperceptual or intellegible features, wants to claim that knowledge involves the intellectual grasp of intellegible features and hence that perception will never give us knowledge"<sup>261</sup>. E con ciò viene confermata l'ambivalenza dell'ἄπτεσθαι, che per primo Platone avverte attivo sia a livello di percezione sensibile che al livello, più alto, di conoscenza intellettiva. Il contesto in cui è inserito il passo citato ci aiuta a pervenire ad un'ulteriore considerazione: per Platone una cosa è l'esperienza e un'altra il giudizio che ci si fa intorno ad essa. A questo proposito, Bostock scrive che per Platone la mente opera " 'by itself' and indipendently of perception. The idea is that in order to grasp any judgement one must first grasp the 'terms' employed in it, and it cannot be perception

---

zeitlichen Gegebenheiten; und die sinnliche Wahrnehmung ist allein deshalb kein Wissen, weil sie die raum-zeitlichen Gegebenheiten nicht als ganze, sondern nur partiell erfasst.

<sup>260</sup> "This (*scil* "to grasp being") would suggest that the mind grasp or gets hold of being in the relevant sense when it manages to settle the question concerning the being of something which it has been considering by itself": FREDE 1987, p. 6.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

that provides us with our grasp of such terms as being or sameness or difference. Hence perception cannot yield any judgements in which these terms occur”<sup>262</sup>. Anche Kanayama è d’accordo sul fatto che “ ‘*aisthanesthai*’ cannot cover explicit judgement with language and words; it implies at least that the mind is affected in the same way as the body is affected, and in ordinary human perception, affection is usually accompanied by the elements of awareness and judgement”<sup>263</sup>. Il che significa che il giudizio sulla percezione viene espresso a parole.

Nel contesto in cui è inserito il passo sono usate molte metafore relative al ‘cogliere’, ma cambia l’oggetto, che non è l’essere o la verità, ma qualcosa che è ancora al gradino più basso, τὸ κοινόν: a 185b8 abbiamo λαμβάνειν, che indica un gesto concreto, e, a 185e2, 185e7, c’è επισκοπεῖν, che rappresenta, invece l’atto astratto del discernere; entrambi, però, questi verbi indicano un procedimento iniziale, mentre il τυχεῖν ἀληθείας di 186c7 e ἄψασθαί sarebbero l’atto finale. Un esempio di questa linea interpretativa è illustrato da Kanayama.

The Greek verbs ‘*tuchein*’ and ‘*hapsasthai*’, which we have translated as ‘attain’, are used when a target or a goal is set in front of someone, in the sense of ‘hit the target’ or ‘arrive at the goal’. (...) However, in the context of 186 ‘being’ is considered to be a goal to arrive at, as the expression ‘*eporegesthai*’ indicates, and the latter use of ‘*tuchein*’ is irrelevant here. Then, when a target or a goal is set in front of someone, there must be appropriate

---

<sup>262</sup> BOSTOCK 2005<sup>2</sup>, p. 119.

<sup>263</sup> KANAYAMA 1987, p. 47.

means for hitting the target or arriving at the goal; without using these means it is impossible to hit the target or arriving at the goal. In the context of 186 the appropriate means is the mind's own considering or reasoning. Accordingly, just as it is impossible to arrive at a destination without travelling, it is impossible to attain being and truth without considering<sup>264</sup>.

Cogliere la verità ed entrare in contatto con l'essere e la verità rappresentano la fase finale di una ricerca, di un ragionamento e quindi l'appropriazione duratura di essi. Il τυχεῖν ἀληθείας di 186c7 si avvicina maggiormente all'ἄψασθαι, ma manca qualcosa di fondamentale, cui abbiamo fatto cenno poc'anzi: il fatto che l'ἄπτεσθαι si realizza ἐν τῷ συλλογισμῷ, che è sì il ragionare, ma, come ci suggerisce la stessa etimologia, è il ragionare discorsivo, per cui possiamo dire che l'ἄπτεσθαι a livello intellettuale si realizza nell'ambito della parola, forse *con* la parola. Cosa singolare, la parola, il ragionamento dialettico, per Platone si trovano a metà strada tra conoscenza sensibile e intellettuale; ciò lo individuiamo in un altro luogo, del *Timeo* stavolta, in cui è presente l'aggettivo verbale ἄπτός e in cui Timeo ammette, oltre alla realtà sensibile e a quella intellegibile, una terza intermedia, mediatrice fra sensibile e intellegibile, alla quale si addice un ragionamento anch'esso misto di opinione sensibile e conoscenza intellegibile (52a8-b5):

τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα εἴη γένησιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ

---

<sup>264</sup> Ivi, p. 80.

αναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ονειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὄν ἅπαν ἐν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ ἐν γῆ μήτε που κατ ουρανὸν οὐδὲν εἶναι.

*Vi è ancora un terzo genere di realtà, quello dello spazio, che è sempre e non ammette corruzione, che offre un luogo a tutte le cose che devono generarsi e **può essere colto** attraverso un ragionamento bastardo che non deriva dalla sensazione e che è a stento credibile, al quale guardiamo come sognando; e affermiamo che è necessario che tutto ciò che è si trovi in un luogo e occupi uno spazio, mentre ciò che non è né in terra né in cielo non è nulla.*

Platone distingue dunque l'averne esperienza di qualcosa e il formarsi dei giudizi, cioè entrare in contatto con l'essere e la verità della cosa stessa, cosa questa che non avviene nei sensi ma nella mente che formula i giudizi sull'esperienza con modalità discorsive.

## 5. *L'anima*

Con Platone la psiche diventa ufficialmente il luogo di riconoscimento dell'unità del soggetto, della sua identità; questo paragrafo è centrato sull'anima in rapporto con il corpo e con le idee.

Nel mostrarci l'anima che compie delle azioni, come quella di vedere (azione concreta) idee (oggetti astratti) o di toccarle, Platone ci permette di riscoprire e rivalutare la vitalità e la bellezza del nostro mondo interiore, che oggi, per lo più, limitiamo a riflessioni cupe, ossessive, segno più che altro di malessere interiore.

La Pender nota che Platone esprime la relazione tra anima e corpo solo in termini metaforici; in particolare, tratta dell'anima come di qualcosa appartenente a un ordine ontologicamente più alto di esistenza<sup>265</sup>. In aggiunta a quanto visto nel precedente paragrafo, diciamo, dunque, che il contatto in Platone è espresso all'interno di metafora quando è riferito a enti superiori dal punto di vista ontologico.

L'idea che l'anima sia superiore rispetto al corpo attraversa i dialoghi ed è particolarmente pregnante nel *Fedone* poiché in esso si ragiona sul fatto che l'anima, se vuole rivolgersi a obiettivi "più alti", deve essere staccata dal

---

<sup>265</sup> PENDER 2000, pp. 182 e 184.



corpo; Ciò è riscontrabile con chiarezza quando Socrate, discutendo con gli allievi del raggiungimento della verità da parte dell'anima, dice che essa ragiona solo quando è scollegata dal corpo (65c5-9):

Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῆ, μήτε ἀκοή μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδῶν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνηται ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἀπτομένη ορέγεται τοῦ ὄντος.

*Essa ragiona allora soprattutto quando non la turbano alcuna di quelle sensazioni, né udito, né vista, né dolore e nemmeno piacere, ma se ne sta a sé quanto più è possibile e lascia perdere il corpo, e non avendo più parte del corpo né entrando in contatto diretto con lui, per quanto può, tende alla realtà.*

Il distacco dell'anima dal corpo può voler indicare la morte e, infatti, nel *Fedone* la morte è prospettata come soluzione e la filosofia non è altro che un prepararsi a morire<sup>266</sup>. Può, tuttavia, indicare anche che l'anima deve ritirarsi in se stessa e rivolgersi alla propria interiorità distanziandosi dal mondo sensibile<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Per questo Chen scrive che il dialogo è attraversato da un pessimismo epistemologico, perché in esso Platone afferma che il filosofo non può avere visione delle idee in questa vita (CHEN 1992, pp. 34-35).

<sup>267</sup> Cfr. GALIMBERTI 2009<sup>8</sup>, pp. 65-66: “Porsi in rapporto con la verità equivale per l'anima a svolgersi come *interiorità*. Per questo deve *star sola con se stessa*. (...) rivolgendosi alla propria interiorità, l'anima guadagna in profondità che è insieme l'estremamente distante e il luogo della pura visione o chiarezza delle idee. (...) Separata dal corpo, l'anima, come coscienza *di sé*, incomincia a pensarsi *per sé*. Quest'idea di separazione e di autosufficienza dell'anima costituirà uno dei filoni determinanti dell'antropologia occidentale che, proprio mentre rivendica al massimo grado l'individualità del *soggetto* tramite la coscienza di sé, ne spezza l'unità nel doppio ordine dell'anima e del corpo. A questo punto la

Vediamo, infatti, che nel passo citato il μὴ ἄπτεσθαι dell'anima è associato al μὴ κοινωνεῖν; il senso generale di κοινωνεῖν è, secondo il *Lexique*, *avoir part, participer*<sup>268</sup>; l'ἄπτεσθαι ha un significato vicino al *partecipare*, ma per certi aspetti diverso da esso<sup>269</sup>. L'ἄπτεσθαι è, da un lato, diverso dalla comunanza o comunicazione e dalla partecipazione di una realtà all'altra, infatti è un accostamento e non implica, come abbiamo già detto, la fusione o il diventare tutt'uno; dall'altro, è simile ai verbi indicanti il partecipare (μετέχειν e κοινωνεῖν in primo luogo), nel senso che indica una comunicazione che avviene a livello sia fisico che metafisico<sup>270</sup>. L'anima, secondo il precetto espresso da Socrate, non deve essere a contatto col corpo, nel senso che non deve coinvolgersi direttamente nelle azioni e nelle funzioni del corpo se aspira alla vera realtà. L'anima è superiore al corpo in quanto non

---

felicità non coinciderà più con la fruizione della propria corporeità, ma sarà spostata alla fine della vita terrena, in una dimensione eterna, indifferente al fluire del tempo”.

<sup>268</sup> *Lexique*, s.v.

<sup>269</sup> Riguardo ai verbi del campo semantico affine al *partecipare* in Platone, Lavecchia ravvisa il significato di κοινωνεῖν mettendolo in relazione col μετέχειν: “κοινωνεῖν e κοινωνία significano: la comunanza o comunicazione fra due realtà riguardano all'essere o all'agire; la partecipazione di una realtà all'essere di un'altra, rinviando alla reciprocità di questa relazione (μετέχειν/μέθεξις evidenziano maggiormente la prospettiva della realtà partecipante); la compartecipazione ad una stessa azione o attività; il rendere partecipe qualcuno di qualcosa” (LAVECCHIA 2006, pp. 205-206).

<sup>270</sup> Troviamo il concetto di ἄπτεσθαι come comunicazione tra entità contigue anche in Brillante (BRILLANTE 1986, pp. 13-14), che prende in considerazione il celebre passo eracliteo ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεώτοσ ἐύδων, εγρηγορὸσ ἄπτεται εὔδοντοσ (DK B 26): “In vita l'uomo entra in contatto con il morto nello stato di sonno. (...) Sveglia l'uomo è in contatto con il dormiente. Eraclito evidenziava qui una relazione di contiguità che permetteva la comunicazione fra le tre condizioni di vivo, di dormiente, di defunto. Il termine prescelto è quello che designa meglio tale legame: ἄπτεται”.

è intralciata da esso e può agire liberamente senza la sua mediazione. Ciò vuol dire che deve recuperare la propria individualità e interiorità<sup>271</sup>.

Coloro che si sono occupati del *Fedone* pongono l'accento sul fatto che è il dialogo in cui Platone esprime più che altrove l'impossibilità da parte dell'anima di raggiungere la vera conoscenza stando unita al corpo; Chen, ad esempio, che nel suo saggio si occupa proprio della conoscenza delle idee nel *Fedone*, nel *Simposio* e nei libri centrali della *Repubblica*, nota a questo proposito: "the soul cannot *grasp* reality in inquiring about anything when it is accompanied by the body. If any of the things that are, or any of the existents, is revealed to it at all, it is in reasoning. The soul reasons best, not when it is bothered by senses or emotions, but rather when it is, so far as possible, alone by itself, *having as little communication with the body as possible while it strives after real being*" (corsivo mio)<sup>272</sup>.

Chen basa la sua analisi sul fatto che nel *Fedone* Platone stabilisce che l'anima non possa conoscere le idee finché è in contatto col corpo, perciò il filosofo deve esercitarsi a morire; ritengo utile citare un passo in cui si riscontra questa tesi, dove Socrate sostiene la necessità, mentre si è in vita, di

---

<sup>271</sup> Si veda in proposito GALIMBERTI 2002, pp. 126-127: "Rivolgendosi alla propria interiorità, l'anima guadagna in profondità e, distanziandosi dal mondo sensibile, si avvicina alla pura visione e chiarezza delle idee. (...) Separata dal corpo, l'anima, raggiunta la consapevolezza *di sé*, incomincia a pensarsi *per sé*. Quest'idea dell'autosufficienza dell'anima costituirà uno dei filoni determinanti dell'antropologia occidentale che, se da un lato consente di fondare *l'individualità del soggetto* tramite la coscienza di sé, dall'altro ne *spezza l'unità* nel doppio ordine dell'anima e del corpo".

<sup>272</sup> CHEN 1992, p. 12. Poi anche Pritchard (PRITCHARD 1995, p. 93) a tal proposito scrive: "Knowledge by acquaintance, in the sense of a direct grasping of the object, is only possible when the mind is freed out together from the body. In this life, contact with the object of knowledge requires a mediating factor".

non aver rapporti col corpo, cosicché l'anima rimanga pura fino alla morte, momento in cui sarà purificata definitivamente (67a6-b2):

καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ απαλλαπτόμενοι τῆς τοῦ σώματος αφροσύνης, ὡς τὸ εἰκὸς μετὰ τοιούτων τε εσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ ειλικρινές, τοῦτο δ ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές· μὴ καθαροῦ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ.

*E così, fatti liberi da quella demenza del corpo e divenuti puri, ci troveremo, com'è verosimile, insieme con ciò che è altrettale a noi e potremo conoscere da noi stessi tutto ciò che è scevro da impurità; e questo appunto probabilmente è il vero; perché, temo, non è lecito a ciò che è impuro **entrare in contatto diretto con ciò che è puro.***

L'oggetto puro è l'*idea*<sup>273</sup> e può essere conosciuta solo da un soggetto purificato (l'anima staccata dal corpo). Il contatto che è negato è *diretto*, perché ciò che porta co sé delle impurità non può toccare direttamente ciò che è puro. Qui è espresso, come in altre situazioni prima analizzate, il concetto di purezza, che, se non ci trovassimo a discutere di Platone ma di altri autori (penso a Omero, ma anche ai Vangeli e a Paolo di Tarso), diremmo che rientra nella sfera del sacro. In Platone notiamo l'uguaglianza conoscenza = contatto con il puro, ossia con qualcosa nella sua purezza.

---

<sup>273</sup> Cfr. *Fedone* 66a1-3, 66e1-2, 83b1-2.

Si badi bene che la superiorità dell'anima riguarda anche la sensazione, che quindi non è funzione esclusivamente corporea, anche se il corpo è il tramite; Platone considera l'anima superiore al corpo anche negli stessi spazi normalmente riservati ad esso; ad esempio, in un passo del *Teeteto* (186b2-4) Socrate chiede se non sia l'anima, e non il corpo, ad *aisthanesthai* la durezza e la mollezza per mezzo del tatto – διὰ τῆς ἐπαφῆς; Teeteto risponde di sì, ma Socrate ribatte che l'ουσία delle cose, e che cosa esse sono e la loro opposizione reciproca, e l'ουσία di questa opposizione sono cose che l'anima e solo l'anima si sforza di charire per noi riesaminandole ad una ad una. Ecco così che il compito dell'anima è ancor più considerato essenziale, mentre inutili o per lo meno meri accessori sono i sensi collegati al corpo<sup>274</sup>. Così, nel *Filebo*, che ha per oggetto la definizione del piacere e quindi del desiderio attraverso cui il piacere è ricercato, Socrate, volendo dimostrare che la sede del desiderio è l'anima, adduce come motivazione il fatto che quando si ha sete e dunque si è vuoti, si ha desiderio di riempimento, dunque di qualcosa che è nella memoria e non nell'esperienza contingente (35a6-35c1):

ΣΩ. Τὶ οὖν; ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἐστὶν ὁπόθεν εἴτ' αἰσθήσει πληρώσεως ἐφάπτοιτ' ἂν εἴτε μνήμη, τούτου ὁ μήτ' ἐν τῷ νῦν χρόνῳ πάσχει μήτ' ἐν πρόσθεν πώποτε επαθεῖν;

ΠΡΩ. Καὶ πῶς;

---

<sup>274</sup> Precedentemente Socrate aveva chiesto a Teeteto con quali organi percepisse l'anima e Teeteto aveva risposto (185d6-e2): ΘΕΑΙ. Ἀλλὰ μὰ Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλήν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὡσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν ὅ γε ἐπιθυμῶν τινὸς ἐπιθυμῆι, φαμέν.

ΠΡΩ. Πῶς γὰρ οὐ;

ΣΩ. Οὐκ ἀρα ὅ γε πάσχει, τούτου ἐπιθυμῆι. διψῆι γάρ, τοῦτο δὲ κένωσις· ὁ δὲ ἐπιθυμῆι πληρώσεως.

ΠΡΩ. Ναί.

ΣΩ. Πληρώσεώς γ' ἀρα πῆ τι τῶν τοῦ διψῶντος ἂν ἐφάπτοιτο.

ΠΡΩ. Ἀναγκαῖον.

ΣΩ. Τὸ μὲν δὴ σῶμα ἀδύνατον· κενοῦνται γὰρ πού.

ΠΡΩ. Ναί.

ΣΩ. Τὴν ψυχὴν ἀρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπόν, τῆ μνήμη δῆλον ὅτι· τῷ γὰρ ἂν ἐτ' ἀλλῶ ἐφάψαιτο;

*Socrate. Che, dunque? Chi si trova vuoto per la prima volta, potrebbe forse entrare in contatto diretto con il riempimento con la sensazione o con la memoria un'esperienza che non prova nel presente né ha mai provato nel passato?*

*Protarco. E come potrebbe?*

*Socrate. Ma diciamo che chi desidera desidera qualcosa.*

*Protarco. Come no?*

*Socrate. Dunque, non desidera ciò che sta provando. Infatti, ha sete, cioè è vuoto, e desidera un riempimento.*

*Protarco. Sì.*

*Socrate. Allora, qualche componente di chi ha sete dovrebbe essere in contatto diretto con il riempimento.*

*Protarco. È necessario.*

*Socrate. Ma che sia il corpo è impossibile: infatti è vuoto.*

*Protarco. Sì.*

*Socrate. Dunque, non rimane altra ipotesi se non che sia l'anima a essere in contatto diretto con il riempimento, evidentemente in virtù della memoria. Infatti con che cosa essere in contatto diretto?*

Anche qui il contatto dell'anima si intende diretto, senza l'intermediario del corpo<sup>275</sup>. Anche nel *Filebo*, dunque, è stabilita la supremazia dell'anima sul corpo.

Un luogo platonico in cui anima e corpo anziché essere in opposizione sono in relazione è nel *Liside*, in cui Socrate spiega che il bene è amato a causa del male, perché il male è la malattia di cui il bene è rimedio. Infatti, se τὸ δὲ κακὸν εκποδῶν ἀπελθοὶ καὶ μηδενὸς ἐφάπτοιτο μήτε σώματος μήτε ψυχῆς μήτε τῶν ἀλλῶν, ὃ δὴ φαμεν αὐτὰ καθ' αὐτὰ οὐτε κακὰ εἶναι οὐτε ἀγαθὰ (220c2-5), il bene non ci sarebbe di utilità alcuna, risulterebbe inutile. In altre parole, se il male si attaccasse al corpo e all'anima in modo definitivo e in modo da non staccarsene, il bene non potrebbe

---

<sup>275</sup> Migliori commenta: "Proprio perché non è il semplice riflesso negativo e immediato di una situazione di mancanza (il vuoto), ma desiderio positivo di qualcosa che è assente (il riempimento ottenuto dal cibo o dal liquido), il desiderio non può risiedere nel corpo, bloccato alla sua situazione attuale, quindi al vuoto. Nel desiderio deve agire l'anima che, con le sue funzioni superiori, può staccarsi dalla situazione attuale: non è il corpo che desidera bere, ma l'anima che può agire autonomamente, a prescindere dai limiti dello stato presente, cosa che il corpo non può fare": MIGLIORI 1993, p. 203. Migliori, ritiene, inoltre, che qui Platone non faccia riferimento a un semplice ricordare, ma all'anamnesi come capacità autonoma dell'anima, attraverso la quale essa, in un'esperienza apriori, ha potuto vivere desideri anche corporei: MIGLIORI 1993, pp. 204-205.

arrivare a porvi rimedio. Perciò il male deve entrare in contatto col corpo e con l'anima, facendola diventare presumibilmente cattiva e rendendo, invece, il corpo malato. L'ente astratto (il male) coinvolge l'essenza dell'oggetto toccato<sup>276</sup>.

Vi sono, poi, casi in cui Platone stabilisce una relazione tra l'anima che conosce e ciò che può essere conosciuto, in altre parole affronta il problema della definizione della vera conoscenza e della determinazione delle sue modalità.

L'anima, a differenza del corpo e staccata da esso, è lo strumento adatto ad afferrare le idee, le *forme* provenienti dalle cose. Questo è ciò che afferma anche Aristotele, che cito testualmente da *de an.* 432 a1-3: ἡ ψυχὴ ὡσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανον ἐστίν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.

Come nota Leszl, "l'affinità che viene ammessa fra l'anima-intelligenza e le idee è molto stretta"<sup>277</sup>: a questo proposito, si può citare il passo del *Fedone* (79c8-d6), in cui è affermato che l'anima, quando si avvale del corpo per indagare qualche cosa tramite o la vista o l'udito o un altro senso

---

<sup>276</sup> Simile il caso del V delle *Leggi*, in cui l'Ateniese spiega che il corpo è posto al terzo posto d'onore, dopo la divinità e l'anima e perché e in base a quali criteri il legislatore debba considerarlo degno d'onore (V 728d6-e4): μηνύειν δὴ μοι φαίνεται τάσδε καὶ τοιάσδε τινὰς αὐτὰς εἶναι, τίμιον εἶναι σῶμα οὐ τὸ καλὸν οὐδὲ ἰσχυρὸν οὐδὲ τάχος ἔχον οὐδὲ μέγα, οὐδέ γε τὸ ὑγιεινόν – καίτοι πολλοῖς ἂν τοῦτό γε δοκοῖ – καὶ μὴν οὐδὲ τὰ τούτων γ' ἐναντία, τὰ δ' ἐν τῷ μέσῳ ἀπάσης ταύτης τῆς ἕξεως ἐφαπτόμενα σωφρονέστατα ἅμα τε ασφαλέστατα εἶναι μακρῶ· *E io me lo immagino (scil. il legislatore) mentre indica che gli onori sono questi e cosiffatti e dichiara che il corpo è degno d'onore non perché sia bello o robusto o scattante o grande o sano – eppure molti la pensano così – e neppure per le caratteristiche opposte, ma ciò che nel mezzo t o c c a ciascuna di queste qualità rappresenta ciò che è di gran lunga più saggio e più sicuro.*

<sup>277</sup> FRONTEROTTA e LESZL 2005, XXIV.



qualunque, è trascinata dal corpo verso quelle cose che non rimangono mai identiche, ed essa stessa va errando e si turba e barcolla come se fosse ubriaca, perché di questo tipo appunto sono le cose con cui ***entra in contatto diretto*** (ἐφαπτομένη). Quando, invece, l'anima indaga tutta sola per se stessa, allora se ne va verso ciò che è puro<sup>278</sup> e ciò che è eterno e immortale e invariabile (εις τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰὲν ὄν καὶ αθάνατον καὶ ὠσαύτως εχόν) e, perché è congenere a questo (συγγενῆς), sempre si accompagna a esso (αἰὲν μετ' ἐκείνου τε γίγνεται), e cessa dal suo errare e, riferendosi a quelle realtà sempre immutabili, così è anch'essa, dato che di questo tipo appunto sono le cose con cui ***entra in contatto diretto*** (ἐφαπτομένη); questa appunto è la φρόνησις<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> Parlando di ciò che è puro, Platone si riferisce alle idee, che sono pure in quanto non mescolate alle cose empiriche: cfr. anche *Fedone* 66a e *Filebo* 59c.

<sup>279</sup> Anche in Plotino troviamo un'espressione simile, quando parla di chi non è riuscito a ricongiungersi con l'Uno (*Enneadi* VI 9, 4 24-27): infatti l'Uno non è assente da nessuna cosa ed assente da tutte, in modo che, presente, non è presente, se non per le cose che lo possono accogliere e che sono adeguatamente preparate, così da accordarsi e, in certo modo, **essere in contatto con** lui e toccarlo per somiglianza, vale a dire per la potenza che ciascuno ha in sé e che all'Uno è congenere perché dall'Uno proviene (ὡστε εναρμόσια καὶ οἶον ἐφάπτεσθαι καὶ θιγῆν ὁμοίωτητι καὶ τῇ ἐν αὐτοῖς δυνάμει συγγενεῖ τῇ ἀπ' αὐτοῦ). Rosen (ROSEN 1961, p. 133) commenta: "Through touch, the psyché identifies things by becoming identical with them. The 'touch' which identifies the universal is derivative from the 'touch' which identifies with the particular. (...) Not only is thinking dependent upon sensation, but when one actively thinks, one necessarily does so with an accompanying image. (...) The psyché never thinks without an image, which serves as if it were a perception." Cfr. anche Adnès (ADNÈS 1993, p. 82): "Platon, pour exprimer l'acte de l'âme qui atteint, non l'apparence, mais l'être véritable et s'unit à lui par l'intelligence, fait choix de verbes qui indiquent le contact, le toucher, *hapsasthai*, *ephapsasthai*. Dans le néo-platonisme, ce type de vocable revêtira une tonalité mystique." La percezione dell'oggetto trascendente, secondo Adnès, è descritta da Plotino in termini di una sensazione ed egli si serve del contatto perché, rispetto alla vista esprime meglio l'immediatezza della presenza dell'oggetto. Cfr. anche Fronterotta (FRONTEROTTA 2007, p. 122 n.7): "In this case we shall have a contact, by which the soul is affected by the idea that it has 'touched', which leave in it an imprint corresponding to the form known, a psychic trace that remains in the soul and is the basis of knowledge and reasoning: see particularly *Phaed.* 79d, in which φρόνησις is described as a πάθημα of the soul".

Vegetti commenta il passo rilevandone il carattere erotico: “In tutto il passo c’è un crescendo di linguaggio erotico e sessuale per descrivere il rapporto tra la filosofia e l’essere, da cui si generano *nous* e *aletheia*: da *haptasthai* e *ephaptesthai* si passa a *plesiasas* e *migeis*, fino a *gennesas*. È interessante notare (anche in rapporto alla relativa “passività” del soggetto filosofico nel rapporto con l’essere, che naturalmente non esclude la sua intenzionalità conoscitiva denotata come tensione erotica) che qui è il filosofo ad assumere un ruolo femminile, essendo ingravidato dall’essere e conoscendo le doglie del parto fino alla liberazione generativa di pensiero e verità”<sup>280</sup>.

Da notare che qui lo stesso termine *εφαπτομένη* è usato per indicare una conoscenza imperfetta (quando c’è di mezzo il corpo) e anche perfetta (quando l’anima è sola). Il termine in sé è neutro ed è positivo quando ci sono di mezzo le idee, tant’è che Platone nella seconda parte del passo istituisce addirittura un parallelo tra conoscenza delle idee e approccio erotico.

Anche nel decimo della *Repubblica* (611e1-2) è rilevata l’affinità (*συγγένεια*) che sussiste fra l’anima e ciò che eterno e divino, dunque con il mondo delle idee, in un contesto in cui si parla del suo avere intelligenza (*εννοεῖν*) di questi oggetti con i quali essa **entra in contatto diretto** (*ἄπτεται*) e con cui aspira ad avere intimità (*εφίεται ὁμιλιῶν*). Similmente, nel sesto libro (490b3-4), nel descrivere l’ascensione alla *γνώσις* del *φιλομαθής*, è utilizzato lo stesso vocabolario che nel *Simposio* descrive la salita dell’*εραστής*

---

<sup>280</sup> VEGETTI 2003, p. 49 n.41.

dalle cose belle al Bello in sé. Il φιλομαθής non indugia sulle cose molteplici che sono solo opinative (ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις), ma prosegue (ἴοι) finché **entra in contatto diretto con** la natura di ciascuna cosa che è (πρὶν αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι), cioè con l'idea. Questo contatto si realizza con quella parte dell'anima la cui funzione consiste nell'εφόπτεσθαι tali oggetti ed è la parte appropriata (per συγγενεία con l'idea); e così il filosofo, approssimatosi (πλησιόσας) con essa e unitosi (μιγείζ) a ciò che realmente è, generati (γεννήσας) pensiero e verità, allora conosce (γνοίη) e veramente vive e si nutre e così cessa dalle doglie.

Szlezák commenta: “La sequenza delle metafore erotiche svela qui il processo conoscitivo, la possibilità più alta dell'umana esistenza, in tutte le sue fasi e i suoi aspetti, dalla brama amorosa al toccare, all'accostarsi e al congiungersi con l'oggetto amoroso e al procreare insieme con esso, fino al cessare del ‘dolore del parto’, ossia dell'impulso procreativo”<sup>281</sup>.

Peraltro lo studioso tedesco istituisce un parallelo tra questo passo di *Repubblica* e un altro del *Simposio* collocato alla fine del discorso di Diotima su Amore (212a2-7):

ἢ οὐκ ενθυμῆ, ἔφη, ὅτι ενταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὄρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἰπέρ τῳ

---

<sup>281</sup> SZLEZÁK 2003, p. 45.

ἄλλω ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ;

*O non credi – diceva –, che soltanto lì, guardando la bellezza con ciò per cui ella è visibile, gli sarà dato di partorire non già immagini di virtù (infatti non **entra in contatto diretto con un'immagine**), ma la virtù vera, in quanto appunto **entra in contatto diretto con il vero**; e che, avendo generato e allevato virtù vera, avrà modo di riuscire caro agli dèi e, se mai fu altro uomo, immortale?*

*Repubblica* e *Simposio* offrono la medesima immagine: una serie di metafore sessuali che conducono al parto. Il parto, come si sa, è prerogativa femminile, per cui qui verrebbe corroborata l'ipotesi, di cui abbiamo parlato, che l'ἄπτεισθαι e il tatto in generale sia un gesto tipicamente femminile. In realtà, Platone mischia un po' le carte, perché si riferisce comunque a un amore tra maschi e che comunque avviene in modo maschile; nel primo passo, infatti, vediamo gesti di avvicinamento, unione, che presuppongono un corteggiamento da parte dell'uomo verso la donna, che qui rappresenterebbe l'idea del bello, almeno secondo quanto sostiene la Pender<sup>282</sup>. In realtà io non vedo nessuna difficoltà nel pensare che Platone, per indicare l'apprensione del bello per mezzo dell'amore, in un primo momento fra i corpi, arrivi all'immagine del parto, conclusione del rapporto fisico tra due amanti, ma non

---

<sup>282</sup> “The lover experiences a ‘male’ pregnancy leading to ejaculation as he ‘has intercourse with the truth’ (τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ) and so ‘fathers’ (τίκτειν) the spiritual children. After intercourse a mother must nurture and bring to birth the male seed and in this passage the Form of Beauty, the lover’s sexual partner, clearly must perform the mother’s role”: PENDER 1992, p. 84)

solo; anche naturale conseguenza di un rapporto proficuo, che appunto dà frutti.

In entrambi i passi, del *Simposio* e della *Repubblica*, la conoscenza avviene per gradi con modalità simili a quelle dell'approccio sessuale, tant'è che è paragonata a un vero e proprio parto<sup>283</sup>.

L'ἄπτεσθαι avrebbe in questo modo una funzione molto importante, perché dà la possibilità all'anima e alle idee di esprimere la propria natura. In particolare, "l'anima attua pienamente se stessa solo quando stabilisce o ristabilisce il pieno contatto con quel mondo (*scil.* delle idee). (...) Essa trae il suo nutrimento dal suo essere in contatto con il mondo delle idee. Compito ed aspirazione dell'uomo nella sua interezza sono quelli di riportare la propria anima alla sua condizione genuina ed originaria di contatto. (...) Platone stesso, certo, non presenta la teoria in questa luce, perché le idee sono da lui ritenute costituire la realtà in senso pieno e genuino, sicché è solo a contatto con esse che la vita umana è vera vita"<sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> Cfr. ERLER 2008, p. 146: "Le idee platoniche non sono affatto concetti immanenti alle cose, ma oggetti realmente esistenti ai quali la conoscenza umana può approssimarsi solo con sforzo e per gradi successivi". A questo proposito, nell'*Introduzione* del volume curato da Leszl e Fronterotta leggiamo che "l'uso di metafore anche sessuali serve a indicare quanto stretta e profonda sia l'affinità fra l'anima e il mondo delle idee, lasciando intendere che non solo l'anima attua la sua genuina natura finché non entra in contatto con esso, ma che le stesse idee rimangono inerti finché questo contatto non si è realizzato.(...) Le idee esercitano una funzione paradigmatica, ma la esercitano (primariamente, se non esclusivamente) tramite l'anima, in quanto esse costituiscono il modello da imitare per l'anima stessa oppure per le cose sensibili che vengono trasformate dall'anima, sicché anche da questo punto di vista viene attribuito un ruolo centrale all'anima. L'anima – anche se non esclusivamente l'anima umana – dovrebbe fungere così da tramite fra i due mondi, quello intellegibile delle idee e quello delle cose sensibili, ma la scissione è anche al suo interno": FRONTEROTTA e LESZL 2005, XXV.

<sup>284</sup> Ivi, XXVIII-XXIX.

A questo punto, è lecito chiedersi com'è possibile che un ente astratto tocchi o sia toccato da qualcosa. Una risposta in tal senso ci viene da Rosen, che, occupandosi proprio di come la ψυχή entri in contatto con se stessa, afferma: “we must somehow grasp it directly as it itself grasps the things which are. (...) The *psyché* can grasp itself only if it can somehow grasp itself. The *psyche* can grasp itself only if it can somehow stand before itself as a visible (or tangible) *entity*. Entities are visible (or tangible) because they have delineated edges which distinguish them from other entities”<sup>285</sup>. La ψυχή, allo stesso modo degli altri enti astratti, riesce a toccare le cose perché da Platone, come abbiamo visto a proposito dell'έν, ne parla come se avesse in comune con un oggetto concreto il fatto di possedere un confine, un πέρας e, di conseguenza, una forma. Rosen continua dicendo che l'anima afferra le cose come oggetti delineati da forme e li afferra direttamente nella loro essenziale unità; riferendosi poi al *De anima* di Aristotele (*I* 432a 1-3), Rosen ricorda il paragone dell'anima con la mano<sup>286</sup>. L'anima, quindi, è un soggetto prensile e giunge diritta al punto essenziale delle cose.

Per riassumere, l'anima si purifica solo separata dal corpo e così riesce a toccare le idee, pure come lei; che l'anima agisca sola e senza il corpo può voler dire che riesce a toccare le idee solo dopo la morte (e ciò è suggerito dall'analisi del *Fedone*, in cui l'idea centrale è quella della filosofia come preparazione alla morte, poiché solo dopo la morte il filosofo raggiunge la

---

<sup>285</sup> ROSEN 1961, p. 130.

<sup>286</sup> Ivi, p. 132.

vera conoscenza) o, comunque, che lo fa servendosi non dei sensi, ma di un altro strumento. Questo strumento è il ragionamento. Ecco allora che Socrate (65b9-c3), per dimostrare la profonda ragionevolezza del desiderio della morte che ispira il vero filosofo, muove dalla constatazione dell'insufficienza radicale della percezione e chiede quando ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται – ***l'anima entra in contatto diretto con la verità*** perché essa, quando insieme col corpo (μετὰ τοῦ σώματος) pone mano a qualche ricerca (ἐπιχειρῆ τι σκοπεῖν), è tratta in inganno da esso. I sensi non possono procurare agli uomini la vera conoscenza, incerti e oscuri come sono; soltanto ἐν τῷ λογίζεσθαι – *nel ragionare* - quando si libera dal corpo e dalla confusione sensibile, diviene manifesto all'anima qualcosa delle cose che sono (κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων). L'anima, dunque, tocca la verità non con i sensi ma col ragionamento<sup>287</sup>.

---

<sup>287</sup> A proposito di questo passo, nel commento di Burger troviamo (BURGER 1984, p. 41): “When the psychē has ‘bid farewell to the body – for the senses together with the passions are identified as mere affections of the body – can it ‘reach out and grasp the being’. The acquisition of phronēsis is described as a matter of ‘grasping’, ‘reaching out’, ‘seizing’, ‘possessing’, or ‘hitting’. This unacknowledged metaphoric language, in which the allegedly purest state of the psychē is depicted in terms of the sense of touch, betrays the same union of opposites implicitly ascribed to asceticism and hedonism. It expresses the understanding of phronēsis as nothing but a paradoxically noncorporeal contact with noncorporeal entities, whose necessary counterpart is the abstraction of a pure psychē. For if one were to admit that perception and the passions belong to the psychē itself, even its release from the body could not serve as a sufficient condition for the acquisition of phronēsis. Motivated by this goal, the psychē of the philosopher dishonors the body and flees from it to be alone by itself; while presumably aiming at contact with ‘the beings’, the psychē in fact desires to be only with itself as a separate being”.

Lafrance scrive che ἄπτεσθαι nel passo del *Fedone* è usato nel senso di *atteindre, saisir quelque chose* e che la metafora dell'ἄπτεσθαι τῆς ἀληθείας “suggère l'idée d'une intuition qui surgit au terme d'un raisonnement”<sup>288</sup>.

Infine, Classen interpreta il passo in questo modo:

Sokrates bemerkt, daß für viele ein Leben ohne Lüste dem Tode zu gleichen scheint, und fragt dann, wie es mit dem Erwerb von φρόνησις stehe. Der Körper kann vermittels αἰσθησις die Wahrheit nicht erreichen – πότε οὐδὲν ἢ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται. Wenn die Seele versucht, durch die Mittel des Körpers σκοπεῖν, wird sie irregeführt; allein geistiger Aktivität erschließt sich etwas von den wahren Dingen (...) Mit unübersehbarer Deutlichkeit werden die verbreiteten Metaphern als Grundlage benutzt, die vertraute Parallele Körper/Seele auf das Gebiet sinnlichen und geistigen Erfassens auszudehnen, wodurch Wesen und Wert beider, ihre Übereinstimmungen und ihre Verschiedenheiten, charakterisiert werden. Dieser Gegensatz wurde zuerst von Parmenides hervorgehoben, dem es jedoch mehr um die Seinsform des Objektes als die Mittel seiner Erkenntnis ging, später aber wieder abgemildert, zum Beispiel durch Demokrit, und einige der Sophisten wie etwa Protagoras ließen αἰσθησις sogar einen bedeutenden Platz einnehmen<sup>289</sup>.

In quest'ottica, Platone completa il discorso che si riferisce alla conoscenza perché non lo pone esclusivamente sull'oggetto, come fa Parmenide, il quale svaluta la conoscenza sensoriale, affermando l'importanza di un sapere non oggettivabile e poco accessibile ai più, che si concentra sull'essere. D'altra parte, Platone non pone la conoscenza solo sulla

---

<sup>288</sup> LAFRANCE 1994, p. 370.

<sup>289</sup> CLASSEN 1959, p. 47.



sensazione, come gli atomisti e Democrito, focalizzando l'attenzione sul soggetto e per nulla sulla realtà. La conoscenza intellettuale per Platone ha come oggetto la realtà, anche molteplice, e avviene con modi molto particolari, che vedremo nei prossimi paragrafi.

Per concludere il discorso sull'anima, ci tengo a ricordare che quelli che ho analizzato sono concetti metaforici. Non c'è nella nostra lingua e nella nostra cultura un parallelo concettuale al "contatto dell'anima con la verità". Usando questa metafora Platone innalza l'idea stessa del contatto, ma per farlo bisogna che si attui un trasferimento dal campo semantico dei gesti fisici a quello delle azioni spirituali. In altre parole, quando il soggetto del contatto è l'anima, essa trasferisce un po' del suo senso astratto, puro e positivo nell'idea di contatto fisico, che a sua volta conferisce fisicità all'anima; ciò che si crea è qualcosa di nuovo, unico, che solo un grande scrittore e pensatore come Platone è in grado di realizzare.

## 6. *Logos*

Resta da stabilire la natura della conoscenza delle idee raggiunta tramite il contatto, che finora ho definito "contatto diretto con", nello

specifico se si tratta di una conoscenza che possa assomigliare ad un'intuizione intellettuale.

Tale questione è sollevata da un passo molto famoso di Platone contenuto nel sesto libro della *Repubblica* e precisamente nella sezione in cui si occupa della 'linea' e dove si trovano due occorrenze molto interessanti di ἄπτομοι; nel segmento della linea in cui si trovano gli oggetti relativi al mondo intellegibile Socrate distingue gli intellegibili attinti col metodo geometrico e conosciuti attraverso la διάνοια dagli intellegibili attinti col metodo dialettico, quindi le idee, conosciute attraverso la νόησις. Le idee, quindi, vengono toccate dal λόγος per mezzo della dialettica (511b3-c2):

Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐδ' αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνη, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.

*Capisci dunque anche che intendo per l'altra sezione dell'intellegibile quella con cui la ragione stessa instaura un contatto diretto con la potenza del discorrere dialettico; essa non tratta più le ipotesi come principi, ma realmente come ipotesi, cioè come punti d'appoggio e di partenza per procedere fino a ciò che non è ipotetico, verso il principio del tutto; e quando instaura un contatto diretto*

*con esso, segue tutte le conseguenze che ne dipendono, e così ridiscende verso una conclusione, non servendosi mai di alcun dato sensibile, ma solo delle idee attraverso le quali procede e verso le quali si dirige, e conclude a idee.*

Il *logos* entra in contatto con il noetico mantenendo una propria identità, non fondendosi con esso, ma arricchendosi dal contatto che vi intrattiene.

La discussione su questo passo riguarda i concetti più generali di conoscenza intuitiva e proposizionale ed è riassunta così da Trabattoni: “Gli uni ritengono che nei libri centrali della *Repubblica* la conoscenza compiuta delle idee sia da intendere come intuizione intellettuale, cioè come conoscenza non discorsiva; gli altri, invece, pensano che si tratti di una conoscenza proposizionale, cioè di ricerca della definizione. Intermedia tra queste due vi è poi la posizione di chi riserva l’intuizione intellettuale a *Simposio* e *Repubblica*, e vede nella ricerca della definizione un’ulteriore fase di sviluppo del pensiero platonico”<sup>290</sup>.

Secondo Cornford, in questo come in altri casi in cui Platone utilizza le metafore del toccare e del vedere, questi verbi (*ἄψασθαι*, *κατιδέιν*, *θεᾶσθαι*) sono usati in sostituzione a *νοεῖν*, in quanto indicano l’atto della *νόησις*, “the intuitive act of apprehending, by an upward leap, an Idea or a prior truth

---

<sup>290</sup> TRABATTONI 2003, p. 153.

implicit in a conclusion”, opposto a δίανοια, che invece è un processo continuo<sup>291</sup>.

Secondo Lafrance, poi: “La métaphore du toucher complète ici celle de la vue (511a1) qui commande toute l’image du Soleil (507b-509b) où le verbe ὁρᾶν est sans cesse utilisé dans cette comparaison de l’Idée de Bien avec le Soleil. La noêsis est décrite ici en termes dynamiques comme un processus ou une démarche déductive et intuitive. Le parcours de la noêsis est de nature déductive, mais l’arrivée ou le terme de ce processus est de nature intuitive”<sup>292</sup>.

A favore della tesi intuizionista è anche Annas, che scrive: “It has often been stressed that Plato shows sometimes towards the Forms the kind of attitude that is best described as ‘mystical’, talking of them in the central books in the language of religious faith and conversion. And knowledge of Forms is often described in perceptual metaphors – Forms are ‘grasped’, or ‘seen’, as though by vision. These points are distinct, but there is an obvious connection; for the perceptual metaphors make it more natural to think of the Forms as revealed to an intuition that somehow transcends or replaces thought”<sup>293</sup>.

---

<sup>291</sup> CORNFORD 1932, pp. 48 e 51.

<sup>292</sup> LAFRANCE 1994, pp. 370-371

<sup>293</sup> ANNAS 1984<sup>2</sup>, 238. La Annas crede addirittura che non si tratti di semplici metafore di cui si serve Platone: “These ways of talking about Forms are indeed prominent, so prominent that they cannot be swept away as ‘mere’ metaphor; and they are understandable if we recall that Forms are not just the kind of explanatory entities that anybody, even a clever sophist, could grasp and see the point of”:

Fronterotta vede nella νόησις il pensiero intuitivo e nella διάνοια quello discorsivo<sup>294</sup>.

Per Aronadio “il ‘toccare’ che è proprio del νοῦς ha luogo esattamente con la dialettica, e dà luogo a un trascorrere di εἶδος in εἶδος. Ancora una volta l’aspetto qualificante non è la puntualità e l’immobilità dell’atto noetico, ma il suo darsi e muoversi in completa assenza di filtri sensibili o ipotetici”<sup>295</sup>. Più avanti, poi, nota che l’aoristo ἀψάμενος del passo, dopo una serie di participi presenti, unito all’impiego della finale ίνα, dà l’idea della sequenzialità del processo conoscitivo noetico<sup>296</sup>.

Ferrari non è, invece, propenso a considerare διάνοια e νόησις come pensiero discorsivo opposto a intuizione intellettuale e non è, dunque, a favore delle tesi intuizioniste<sup>297</sup>. Dunque sostiene che il λόγος del passo citato si dispiega proprio nella δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι<sup>298</sup>, ossia in qualcosa che a ha poco a che fare con un sapere immediato e intuitivo. Poi però mitiga questa posizione scrivendo: “anche ammesso (e non concesso) che il punto finale del processo dialettico possa essere costituito da un’intuizione intellettuale, non c’è dubbio che tale intuizione non si configurerebbe

---

*Ibidem*. In maniera sostanzialmente non diversa si esprime anche Sayre ritenendo che il culmine della filosofia di Platone è un “grasp of being (...) non discursive” (SAYRE 1988, 107).

<sup>294</sup> FRONTEROTTA 2001, pp. 106-111.

<sup>295</sup> ARONADIO 2002, pp. 250-251.

<sup>296</sup> Ivi, p. 259 n. 167.

<sup>297</sup> FERRARI 2006, pp. 428-429).

<sup>298</sup> Cfr. la definizione data da Trabattoni di quest’espressione coincidente con la dialettica (TRABATTONI 2003, p. 177): “L’interpretazione della dialettica presuppone che la conoscenza intellettuale sia un processo dinamico (δύναμις) sempre in cammino, e incapace di giungere a risultati completi e definitivi”.

altrimenti che come il compimento (c'è da chiedersi fino a che punto esterno) di un percorso squisitamente discorsivo, scandito da definizioni e proposizioni tra loro collegate da rapporti di inclusione, dipendenza e fondazione”<sup>299</sup>. D'altra parte, Ferrari non può fare a meno di notare che c'è uno spunto in chiave immediatistica, ovvero quello “costituito dall'accento all'apprensione del principio anipotetico e più in generale dal ricorso alla metafora visiva. (...) Tuttavia, il modo stesso in cui Platone presenta il rapporto tra il percorso e il suo culmine induce a ritenere che visione e contatto non siano altro che metafore attraverso le quali egli intende sottolineare che il processo è giunto effettivamente al termine e ha generato la conoscenza autentica, ossia quel tipo di conoscenza che non è più soggetta a confutazione (la piena e assoluta comprensione di un rapporto oggettivo viene metaforizzata dall'immagine della visione e del contatto). Ciò significa che visione e contatto non alludono a una modalità cognitiva eterogenea nei confronti del percorso discorsivo della dialettica, bensì allo stadio finale di questo stesso percorso, quando la descrizione proposizionale dell'essere-così della cosa non è più soggetta a confutazione, dal momento che risulta definitivamente fondata su un principio

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 432.

non ipotetico”<sup>300</sup>. Ferrari, invece, ritiene che l'immediatezza del contatto conoscitivo avvenga su un piano pre-discorsivo piuttosto che post<sup>301</sup>.

La posizione di Fronterotta, invece, sembra essere a metà tra chi nega l'intuizione intellettuale e chi la afferma con forza: il “principio del tutto”, secondo lui, è ‘attinto’, ‘toccato’ dal λόγος, “perché, appunto essendo il principio, da nulla che lo preceda potrebbe derivare o essere dedotto, ma può essere conosciuto solo per contatto diretto e nella sua immediata evidenza”<sup>302</sup>. La metodologia dialettica, pertanto, “si caratterizza in primo luogo e soprattutto per l'attitudine ascendente che le consente di attingere al principio primo della dimostrazione, cui non perviene deduttivamente o dimostrativamente, ma direttamente ‘toccandolo’, ossia stabilendo, in forme e modi che vengono evocati piuttosto allusivamente, una relazione immediata, cioè non filtrata né condizionata da mediazioni strumentali di nessun genere, con ciò che, in quanto primo, non può che rivelarsi o, per evitare impropri heideggerismi, lasciarsi cogliere appunto nella sua immediatezza ed evidenza”<sup>303</sup>. Per Fronterotta

---

<sup>300</sup> Ivi, p. 433. Cfr. Szaif (SZAIF 2000, p. 132), per il quale il contatto è il punto finale di un percorso discorsivo: “ ‘Kontakt’ ist dann nicht als Frucht eines hoeheren, nicht-diskursiven Erkenntnisvermoegens zu verstehen, das der diskursiven Ausweisung nicht beduerfte, sondern als jenes erhoffte Stadium, in dem die Diskursivitaet, nachdem sie alle notwendigen Pruefungen vollzogen und die in Frage stehenden objektiven Begriffsgehalte und ihrer Struktur gleichsam zur Ruhe kommt.”

<sup>301</sup> FERRARI 2007, p. 154 n. 201. Allo stesso modo, Brisson (BRISSESON 1997, p. 101): “La dialectique décrit donc les rapports entre les Formes; elle permet en quelque sorte de dresser la carte du mond intelligible. Mais elle suppose l'évidence intuitive qui, lorsqu'elle s'applique aux Formes et ultimement au Bien, fone l'évidence déductive, en garantissant la validité d'axiomes qui, sans l'hypothèse de l'existence des Formes, garderaient leur caractère arbitraire”.

<sup>302</sup> FRONTEROTTA 2006b, p. 447.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

è perfettamente lecito, e anzi auspicabile, usare prudenza nell'impiego di un termine, "intuizione", che, in virtù della sua lunga carriera nel corso della storia della filosofia, può apparire fuorviante in ambito platonico; ma nulla toglie che, lo si esprima come si vuole, il momento più alto del processo conoscitivo è tale, agli occhi di Platone, nella misura in cui consiste in una relazione diretta fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, in una stretta corrispondenza fra l'intelletto e gli intellegibili, tale corrispondenza essendo descritta talora da Platone come un vero e proprio contatto (mutuando, sul piano intellettuale, la concreta relazione che sussiste fra gli organi di senso e i loro oggetti materiali) o come una visione immediata<sup>304</sup>.

In seguito tiene a precisare, però, che "il fatto che una conoscenza abbia natura noetica e immediata, visiva o tattile, non impedisce che essa possa essere trasposta e comunicata attraverso il linguaggio"<sup>305</sup>.

Nega la tesi intuizionista in una discussione con la Isnardi Parente Trebattoni, che ritiene anzi la posizione intuizionista influenzata dall'interpretazione neoplatonica<sup>306</sup>. Plotino, infatti, utilizza il vocabolario tattile per esprimere l'apprensione dell'Uno, ma lo usa per riferirsi ad un'attività di tipo non intellettuale (mentre per Platone il contatto con le idee avviene per mezzo del pensiero stesso), anzi prenoetica; ad esempio, in *Enneadi* V 3, 10, 40- 44 si esprime così:

---

<sup>304</sup> Ivi, p. 449.

<sup>305</sup> Ivi, p. 454.

<sup>306</sup> TRABATTONI 2006, p. 701.



Ciò che pensa deve apprendere una cosa diversa dall'altra, e l'oggetto del pensiero in quanto è pensato deve essere vario; oppure non ci sarà intellesione (νόησις), ma soltanto un toccare e una specie di contatto senza parola e senza pensiero, (αλλά θίξις καὶ οἶον επαφή μόνον ἀρητος καὶ ἀνόητος), prepensante, poiché l'Intelletto non è stato pensato e ciò che tocca non pensa (προνοοῦσα οὕτω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος)<sup>307</sup>.

A proposito del nostro passo, poi, Trabattoni dice che nemmeno la presenza di ἄπτομαι può far propendere per la tesi intuizionista (come vorrebbe invece Aronadio) e questo perché il soggetto del periodo è λόγος:

Qui si parla di un λόγος il quale, esercitando il suo proprio potere (che è quello di διαλέγεσθαι), “tocca” qualcosa, mentre in nessun punto della metafora vi sono riferimenti a un sapere intuitivo e non discorsivo. Il contesto è perciò interamente discorsivo-dialettico, per cui nulla suggerisce di ricavare da ἄπτεται/ἀψάμενος l'idea che il soggetto che coglie la verità sia il toccare (simbolo del pensiero intuitivo) prodotto dal λόγος, e non già il λόγος e il διαλέγεσθαι medesimi. Il “toccare” indica semplicemente, nella sua puntualità, l'atto finale dell'azione del λόγος, che si ha quando esso ha conosciuto ciò che voleva conoscere; come quando, ad esempio, al termine di un sillogismo si raggiunge una conclusione vera: il λόγος “tocca” la verità, e sarebbe del tutto superfluo parlare qui di intuizione<sup>308</sup>.

---

<sup>307</sup> Cfr. Plotino, *Enneadi* V 17, 25: νοεῶς ἐφάψασθαι e VI 7 39, 15-19, in cui, definendo il contatto come κίνημα identico a se stesso e quindi che non ha a che fare con l'intelligibile, che invece si muove e cambia: Πρὸς δὲ τούτοις κακείνο ὄραν προσήκει, ὅπερ εἴρηται ἤδη ἐν ἄλλοις, ὡς ἐκάστη νόησις, εἴπερ νόησις ἔσται, ποικίλον τι δεῖ εἶναι, τὸ δὲ ἀπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἶον κίνημα, εἰ τοιοῦτον εἴη οἶον ἐπαφή, οὐδὲν νοερὸν ἔχει - *Oltre a queste cose, conviene vedere anche quello che già abbiamo detto in altri luoghi, cioè che ogni pensiero, se deve essere pensiero, deve essere qualcosa di variegato, mentre ciò che è semplice e tutto identico, come un movimento, se ce ne fosse uno tale da essere una sorta di contatto, non ha niente di intelligibile.*

<sup>308</sup> In un altro testo, Trabattoni commenta: “Dal testo greco si ricava con chiarezza che il momento noetico non può prescindere né dal *logos* né dall'attività del διαλέγεσθαι. Del resto la stessa dialettica,

Mi trovo d'accordo con le parole di Trabattoni e vorrei aggiungere che parlare di intuizione significa mettere una veste non propria a Platone, guardarlo con occhi moderni, mentre è del tutto normale che Platone dica che il λόγος, la parola, ha la capacità di entrare in contatto con qualcosa di alto. In Omero, ad esempio, gli *επεα* sono un mezzo di cui ci si avvale per toccare qualcuno<sup>309</sup>; insomma, nella civiltà dei Greci ci si poteva toccare con le parole e la parola toccava un qualcosa di astratto, come nel caso di Platone. In una prospettiva più ampia, si può dire che per Platone la conoscenza per essere tale deve poter essere comunicata; perciò non è necessario che il *logos* trascenda se stesso<sup>310</sup>.

A proposito della metafora, Schäfer spiega che Platone assegna al pensiero relativo agli oggetti intellegibili il carattere di un toccare (o di un

---

considerata da Platone la scienza suprema e più vicina alla verità, deve per forza servirsi di *logoi*. (...) Anche tenendo conto del contesto in cui questo passo si trova inserito (una distinzione fra basso *logos* e rappresentazione sensibile), se Platone avesse creduto nella possibilità di un superamento del *logos* verso l'alto (ad esempio attraverso l'intuizione noetica), difficilmente avrebbe affermato in maniera così perentoria l'inevitabilità di servirsi del *logos*" (TRABATTONI 1994, pp. 220-221). Ancora Trabattoni (TRABATTONI 2003, pp. 162 e 164) afferma: "La facoltà che coglie gli oggetti relativi al quarto segmento della linea non è dunque la visione o intuizione intellettuale, ma il λόγος, inteso nella sua capacità di διαλέγεσθαι, cioè di ragionare dialetticamente. (...) La conoscenza non è visione immediata dell'anipotetico, ma un trascorrere dialettico e discorsivo, che si muove da particolare a universale, da molteplice a uno e viceversa, all'interno dell'ambito eidetico ora identificato. L'idea è anipotetica perché l'unità del molteplice deve essere posta, ma la conoscenza delle idee non è conoscenza puntuale, intuitiva dell'uno; è il progressivo, infinito raccogliere i molti nell'uno e dividere l'uno nei molti".

<sup>309</sup> Ad esempio, A582, O127, Π421, β39, β240.

<sup>310</sup> Per dirla con le parole di Trabattoni (TRABATTONI 1994, p. 224): "Secondo le stesse parole di Platone, colui che conosce realmente qualcosa è soggetto all'obbligo di λόγον διδόναι. Se invece la conoscenza non sa tradursi in un *logos*, significa che non c'è conoscenza, non certo che v'è una conoscenza di rango superiore".

vedere) concreto: “Die Gegenstände der für Platon - am Ende des Aufstiegswegs der Vernunft.- in wissenstiftender Evidenz stehenden wahren Meinungen sind nun, wie gesagt, die höchsten Formen; und der Charakter der aus dem Denken kommenden, bei den höchsten Formen gegebenen wissenstiftender Evidenz ist für Platon - in Analogie zur Evidenz, die durch sinnliche Wahrnehmung gewährt wird - der Charakter eines Berührens oder Schauens - und auch das Schauen offenbar in einem konkreten Analogsinn”<sup>311</sup>.

Szlezák, invece, attribuisce la scelta di Platone di designare il processo conoscitivo dell’attingimento dell’*ἀρχὴ ἀνυπόθετος* attraverso verbi del percepire al fatto che si parli dell’atto di conoscere in particolare: “senza dubbio, in termini generali l’idea del Bene va pensata come qualcosa che viene ‘conosciuto’. Quando però si tematizza l’atto stesso del conoscere, esso diviene un ‘toccare’ o un ‘vedere’, uno ‘scorgere’ o un ‘contemplare’”<sup>312</sup>. Peraltro, lo studioso crede si tratti di metafore e sia esclusa qualsiasi percezione sensibile e spiega l’uso di tali metafore così: Platone interpreta la conoscenza delle Idee, l’unica che rende possibile il pensiero razionale-discorsivo, nella forma di un incontro diretto, che non ha più bisogno del procedimento argomentativo, del *λογισμός*<sup>313</sup>. Più avanti vedremo che in realtà Platone arriva a dire che l’attingimento, *ἄψασθαι* della verità, avviene

---

<sup>311</sup> “Gli oggetti che per Platone - alla fine dell’ascensione della ragione –stanno nell’evidenza che fonda il sapere sono ora opinioni vere, come ho detto, le forme più alte; e il carattere del pensiero che viene, data alle forme più alte evidenza che fonda il sapere è per Platone - in analogia all’evidenza, che è garantita dalla percezione sensoriale, - il carattere di un toccare o vedere.”: (SCHÄFER 2007, p. 114) s.v. Erkenntnis.

<sup>312</sup> SZLEZÁK 2003, p. 117.

<sup>313</sup> Ivi, p. 118.

proprio *per mezzo del* ragionamento. Quando parla di contatto diretto, a mio avviso, Platone vuole intendere ben altro, ovvero che è *esclusivo, individuale, personale*.

Si può mettere in relazione il passo di *Repubblica* 511 con un altro del *Timeo*, in cui c'è, come dice Fronterotta, “una spiegazione in certa misura psico-fisiologica della conoscenza noetica”<sup>314</sup>.

In questo passo (37a2-b3), l'anima, composta di due cerchi concentrici che ruotano l'uno esternamente all'altro, il cerchio dell'identico e il cerchio del diverso, quando, attraverso il cerchio dell'identico, εφάπτηται un oggetto intellegibile, subendo tale contatto ne è affetta (κινουμένη διὰ πάσης ἐαυτῆς) e diffonde al proprio interno tale affezione, ovvero dice a cosa questo sia identico o da cosa sia diverso, ma soprattutto rispetto a cosa, dove, come e quando avvenga, fra le cose in divenire, che ciascuna sia o patisca, l'una in relazione all'altra e in relazione alle realtà che sono sempre identiche a se stesse.

Fronterotta spiega così il passo:

---

<sup>314</sup> FRONTEROTTA 2006b, p. 457. Cfr. FRONTEROTTA 2007, p. 123: “When the circle of the same ‘touches’ an idea, it sustains its contact, which leaves an imprint in it of the idea that has been ‘touched’, and is thus modified by it. (...) It is certainly not a figure in the strict sense, because there is no material, in the strict sense, that can receive its features, but, as the circle of the same, like the whole soul, has a geometrical-mathematical structure, the modification produced by contact with the idea will appear as a geometrical-mathematical modification, supposing, for example, that the circumference of the circle of the same is subject to a numerical variation or a quantitative oscillation of the elements that make it up at the point in which the contact with the idea took place.”

Poiché l'intera struttura dell'anima, come i due cerchi di cui si compone, è di carattere matematico e consta di proporzioni e di rapporti numerici, ne segue abbastanza evidentemente che il contatto del cerchio dell'identico con l'oggetto intellegibile in cui consiste la percezione noetica ha come effetto quello di produrre una variazione nelle proporzioni matematiche e nei rapporti numerici del cerchio dell'identico, ed è precisamente questa variazione che viene trasmessa dal cerchio dell'identico al resto dell'anima, in modo che, al termine di questa catena di trasmissione, si giunge alla formulazione di un λόγος che traduce quel contatto immediato – di per sé non ancora riconoscibile né riconosciuto, non ancora classificabile né classificato, non ancora nominabile né nominato – in un giudizio, cioè in un costrutto proposizionale articolato intorno all'oggetto intellegibile con cui il cerchio dell'anima è entrato in contatto e di cui ha dunque avuto percezione noetica, intorno al suo statuto, alle sue relazioni, alle sue proprietà<sup>315</sup>.

Si può andare oltre nel commento di questo passo della *Repubblica*, facendo un confronto con Aristotele, che ci serve per parlare, in generale, delle metafore con i verbi di toccare. Aristotele, infatti, nella *Metafisica* tratta della nòesis degli incomposti e dice (IX 10, 1051b 24-25): τὸ μὲν θιγῆν καὶ φάναι ἀληθές, τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν- l'attingere e l'enunciare sono la verità (nel caso degli *asyntheta*), mentre non attingere significa non conoscerli. Infatti non è possibile ingannarsi intorno all'essenza se non accidentalmente, così come non è possibile ingannarsi intorno alle sostanze non composte.

Come vediamo, anche Aristotele pone l'equivalenza 'conoscere = toccare' attraverso una metafora, solo che, a differenza di

---

<sup>315</sup> *Ibidem*.

Platone, non usa ἄπτομαι, ma θιγγάνω, verbo più usato in poesia che in prosa e che indica il toccare nel senso di ‘raggiungere, arrivare’, è più un arrivare a toccare.

La Napolitano Valditara scrive che Platone anticipa quello che poi Aristotele dice usando un'altra parola: “La platonica idea del Bene «si tocca», «si coglie» (*apsàmenos autès*), con un'espressione che anticipa l'analogo ‘toccare’ (*thigheìn, thingànein*) di Aristotele, ricorrente nel capitolo della Metafisica nel quale si parla del vero riferito agli incomposti: tale vero corrisponde all'atto noetico e va perciò verificato se vi sia un accordo in proposito fra Platone ed Aristotele”<sup>316</sup>. La studiosa, sostiene, dunque, che pur con parole diverse i due filosofi farebbero riferimento allo stesso atto, ovvero “l'intellezione di essenze esprimibili in una definizione, intellezione che è il risultato di un'indagine dialettica”<sup>317</sup>. Ma è davvero così? Platone, che pure aveva a disposizione θιγγάνω, usa ἄπτομαι e lo fa consapevolmente. Come si vede dall'attestazione di Aristotele il μὴ θιγγάνειν equivale all'ignoranza, ma un ipotetico μὴ ἄπτεσθαι non è uguale ad ignorare, ma a non entrare in contatto scambievole con qualcosa, ma solo asetticamente o meccanicamente. Possiamo dire, dunque, che l'ἄπτεσθαι non indica il contatto puro e semplice con in mondo ideale, ma è un contatto che implica la volontà precisa di acquisire qualcosa in modo duraturo da ciò che si tocca.

---

<sup>316</sup> NAPOLITANO VALDITARA 1994, pp. 32-33.

<sup>317</sup> Ivi, p. 33.

## 7. *Contatto senza mediazioni esterne*

Nei dialoghi è diffusa l'immagine che descrive le capacità razionali come competenze tattili. In questi casi, il tatto funziona non solo come *medium* ontologico o gnoseologico, ma come simbolo della comunicazione. La conoscenza più alta, per Platone, non è vista dunque come frutto di una conquista solitaria, ma come rapporto scambievole, come dialogo in cui essa viene costruita.

In particolare, Platone, come ho precedentemente detto, non assegna una sede al tatto nel corpo, mentre considera che la abbiano gli altri sensi; inoltre, ritiene che vista, udito, gusto e olfatto avvengano per contatto. Soprattutto la vista, nel *Timeo* (45b-46c e 68c-68d), è descritta come un processo che avviene in questo modo; il fenomeno visivo è il risultato dell'incontro tra il fuoco esterno (quello della luce del giorno e degli oggetti in generale) e il fuoco interno (il fuoco puro e sottile che è dentro di noi), a seguito del quale essi costituiscono un tutto unico e si congiungono in un punto della linea che unisce l'oggetto da cui emana il fuoco "esterno" e gli occhi da cui emana il fuoco "interno": il movimento che si genera da questo "incontro", diffondendosi attraverso gli occhi e il corpo, produce, una volta giunto nell'anima, la sensazione della vista. In pratica il tutto unico è parte del

nostro corpo e sensibile al tempo stesso, per cui trasmette sensazioni da una parte e dall'altra (45c7-d3).

ὁμοιοπαθὲς δὴ δι ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν αλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδόν εις ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αισθησιν παρέσχετο ταύτην ἧ δὴ ὁρᾶν φάμεν.

*E questo tutto, divenuto ugualmente sensibile in virtù della sua omogeneità, se instaura un contatto immediato con qualcosa o lo subisce, diffondendo tali movimenti per tutto il corpo fino all'anima, suscita quella sensazione per cui noi diciamo, appunto, di vedere.*

Proprio perché il processo visivo avviene, per Platone, secondo queste modalità, Brisson parla di visione come di “un toucher spécialisé”. Se la vista e (e le altre percezioni) avvengono per contatto, non ci stupisce poi che Platone ritenga che con le stesse modalità avvengano i processi intellettivi; per quel parallelismo di cui si diceva, Brisson aggiunge: “Mutatis mutandis, l'intellection peut, en dernière analyse, être considérée comme un toucher. D'où les métaphores intéressant le contact, l'union et la possession qui interviennent pour décrire l'activité de l'intellect chez les Néoplatoniciennes, notamment lorsqu'ils évoquent l'expérience mystique”<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> BRISSON 1997, p. 106.



Riguardo all'analogia tra conoscenza sensibile e processo percettivo, Ferrari scrive: "La conclusione in qualche misura paradossale di una simile concezione visiva o tattile del pensiero è che, per spiegare il contatto fra l'intelletto e i suoi oggetti, dovremo articolare una sorta di neuro-fisiologia capace di descrivere la funzione del pensiero in termini psico-somatici, cioè attribuendo all'anima razionale modalità procedurali formalmente non dissimili da quelle proprie del corpo e degli organi di senso"<sup>319</sup>. Lo studioso, poi, ritiene vi siano analogie tra la metafora platonica e quella usata da alcuni filosofi contemporanei, per esempio di Frege, che illustra l'atto conoscitivo nei termini di un 'afferrare' i pensieri, dal momento che essi sono oggetti autonomi che non derivano da un'elaborazione psicologica del soggetto pensante, ma dal soggetto pensante possono essere solo afferrati<sup>320</sup>.

L'uso di ἄπτω ed ἐφάπτω fa pensare, per Ferrari, "a un contatto, nell'anima o attraverso l'anima, fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto nella sua realtà e verità, non diversamente dal caso del processo percettivo. (...) Anche la conoscenza intellegibile dipenderà interamente dalla

---

<sup>319</sup> FERRARI 2007, p. 151 e n. 195.

<sup>320</sup> Cfr. FREGE 1988, p. 74: "Non siamo portatori di pensieri al modo in cui lo siamo delle nostre rappresentazioni. Abbiamo un pensiero ma non al modo in cui abbiamo un'impressione sensibile; ma neppure vediamo un pensiero nel modo in cui vediamo una stella. È perciò consigliabile scegliere qui un'espressione particolare, e per questo ci si offre la parola «afferrare». All'afferrare pensieri deve corrispondere una particolare disposizione spirituale, la facoltà di pensare. Col pensare non produciamo pensieri, ma li afferriamo. Infatti ciò che ho chiamato pensiero sta nella più stretta connessione con la verità".

passione o dall'affezione (παθημα) che il soggetto conoscente subisce da parte dell'oggetto conosciuto"<sup>321</sup>.

Può essere utile citare un passo di Fronterotta, in cui sostiene che in Platone

Il modello teorico della conoscenza intellegibile e vera sembra 'costruito' sulla base di una stretta analogia rispetto alla conoscenza sensibile e al processo percettivo. Com'è noto, la percezione non rappresenta, secondo Platone, che una fedele riproduzione degli oggetti percepiti attraverso gli organi di senso che 'subiscono' fisicamente il contatto con le cose esterne, producendo in sé delle 'modificazioni' più o meno grandi: queste 'modificazioni' giungono infine all'anima che riceve così un'immagine, pur incerta e mutevole, della realtà empirica. Ora, se la conoscenza intellegibile è caratterizzata da un analogo procedimento, sebbene su un piano puramente intellettuale e con oggetti di diversa natura rispetto al contenuto della sensazione, anche il pensiero e il ragionamento avranno effettivamente il compito di riprodurre e 'rispecchiare' nell'anima un'immagine degli oggetti intellegibili conosciuti e la conoscenza sarà tanto più vera, quanto meglio il pensiero riuscirà ad 'uniformarsi' ed 'adeguarsi' al suo contenuto. In questo contesto teorico si inserisce probabilmente l'uso frequente, per designare l'atto della conoscenza intellegibile, dei verbi ὄπτω ed εφόπτω, che fanno pensare a un 'contatto' di qualche genere, nell'anima o attraverso l'anima, fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto nella sua realtà e verità, non diversamente dal caso del processo percettivo. Ma allora, riducendosi a un 'contatto' del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto, anche la conoscenza intellegibile dipenderà

---

<sup>321</sup> Ivi, pp. 151-152.

interamente dalla ‘passione’ o dall’‘affezione’ (πάθημα) che il soggetto conoscente ‘subisce’ da parte dell’oggetto conosciuto<sup>322</sup>.

Sostanzialmente d’accordo su questo punto, i commentatori notano, poi, che per Platone, come conseguenza della corrispondenza tra conoscenza sensibile e intellettuale, c’è la possibilità di sbagliare: “If then we take sight or touch as our model when we come to discuss knowledge or belief, it is natural to find a parallel in knowledge by acquaintance, and then to suppose that somehow knowledge that and belief can be made to fit into the same pattern and that talk in terms of objects and the reality or non-reality of these objects in in order here too”<sup>323</sup>.

Abbiamo accennato al fatto che Platone, per presentare la percezione delle idee, si avvale delle metafore del vedere o del toccare. Riguardo a ciò, Leszl scrive: “Di questo uso metaforico del linguaggio egli deve essere stato consapevole, ma deve averlo ritenuto inevitabile per riuscire a offrire una qualche illuminazione su come deve essere concepita l’idea”<sup>324</sup>. Platone lo

---

<sup>322</sup> FRONTEROTTA 2001, pp. 74-75. Anche in Cross-Woozley (CROSS e WOOZLEY 1964, pp. 175-176) si trova la considerazione del parallelo tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale: “it is true that when Plato is considering knowledge, or belief, or indie thinking generally, he tends to take as his model sense-awareness, i.e. our apprehension through our sense organs of the world surrounding us, and particularly the model of sight and touch. (...) Hence it has been said that Plato tends to regard thinking as a sort of ghostly sensing. The influence on Plato of the analogy from sense-awareness, from seeing, touching and so on, when he is discussing knowledge and belief can be overstressed”

<sup>323</sup> *Ibidem*.

<sup>324</sup> LESZL, W., *Ragioni per postulare idee*, in FRONTEROTTA e LESZL 2005, p. 74.

avrebbe fatto, allora, per un'esigenza pratica di spiegazione di un concetto sconosciuto ai più e per certi aspetti ostico.

Aristotele, invece, non si avvale della metafora per esprimere il concetto di percezione delle forme, ma della similitudine della tavoletta di cera: quando gli uomini vengono a contatto con cose immateriali, afferrano la forma di queste cose, come un'impronta sulla cera<sup>325</sup>. In un certo qual modo, toccando le cose, le subiscono e vi si assimilano. Rosen, in uno studio su Aristotele e commentando il suo paragone dell'anima con la mano, sostiene che il tatto sia ritenuto dallo Stagirita il modo migliore di percepire le forme: "Despite the opening lines of the *Metaphysic*, it is not sight, but touch, which is the most philosophical of the senses, because touch is prior to, more general, and more intimately related to the *pragmata* than sight. (...) We grasp the forms of the things which are, and thereby know them: touch is the differentiation of forms which is the necessary condition for knowing. Knowing is touching"<sup>326</sup>.

Per Platone, invece, la filosofia comincia dalla vista e anche nel *Simposio* la gerarchia sensoriale è rispettata dove il nostro verbo è citato da

---

<sup>325</sup> Cfr. Aristotele, *De Anima* B12, 424a 17-26: *Da un punto di vista generale, riguardo ad ogni sensazione, si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili (τὸ δεκτικὸν τῶν αισθητῶν εἰδῶν) senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro: riceve bensì l'impronta dell'oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo. Analogamente il senso, rispetto a ciascun sensibile, subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, ma in quanto l'oggetto possiede una determinata qualità e secondo la forma.*

<sup>326</sup> ROSEN 1961, p. 132, che aggiunge: "By conceiving of thought as analogous to perception, Aristotle is led to define thinking by analogy from *touch*, the most fundamental of our senses, the sense which defines life itself. It is the character of the sense of *touch* which determines whether a man will have a good or bad mental nature. Touch alone of all the senses perceives by immediate contact".

Diotima, che dice che l'*erastès* passa dall'amore per i corpi e le anime belle all'amore per il bello in sé (211b5-7):

ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ το ὀρθῶς παιδευαστεῖν ἐπανιῶν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἀρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἀν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους.

*Perciò quando qualcuno, dopo aver amato in modo retto i fanciulli, risalga dalle singole cose belle e cominci a contemplare quel bello in sé, allora veramente si può dire che entri in contatto immediato con la mèta.*

Per Bearzi qui il verbo ha il senso di “approssimarsi”, “raggiungere”<sup>327</sup>, in quanto è costruito con τέλος, termine che Des Places nel *Lexique* traduce “but”, ovvero “scopo”, ma anche “mèta, bersaglio”<sup>328</sup>: il bello è un punto da raggiungere posto in alto<sup>329</sup>; nel *Lexique* il passo su citato è messo in relazione

---

<sup>327</sup> BEARZI 2004, p. 237 n. 214

<sup>328</sup> Su questo passo Bearzi scrive: “Il testo sembra suggerire, qui e in altri punti, che l’assimilazione noetica è un fenomeno graduale, che la stessa νόσις diviene sempre più pura con il progresso della conversione all’intelligibile”: BEARZI 2004, p. 229 n.176.

<sup>329</sup> Cfr. ancora a questo proposito BEARZI 2004, p. 232: “Il bello che si può dire realmente tale si rivelerà un essere eterno, unitario e auto-identico, meravigliosamente immune dalla vicissitudini cui è sottoposto il bello sensibile, sempre mutevole e relativo. Il suo attingimento è presentato come un fenomeno puntuale e istantaneo, come il momento repentino, ma assolutamente non estemporaneo, in cui agli occhi dell’ ‘iniziato’ finalmente si mostra l’oggetto del desiderio di lungo cammino e preparazione, che hanno richiesto il sacrificio della gratificazione dei suoi impulsi più bassi. Grazie a questa conversione dell’anima, alla progressiva crescita della sua parte razionale che ha imparato a dominare e a subordinare a sé le rivendicazioni di quella sensibile, sarà possibile cogliere senza alcuna mediazione e alcun velo, direttamente, l’essere ideale, la cui natura è descritta da Diotima, nella misura del possibile e dell’opportunità, in termini quasi elementari, al fine di fornire a Socrate indicazioni utili per avere un’idea di quello che sarà l’oggetto della sua ricerca, se vorrà e potrà intraprenderla”. Bearzi, dunque, vede il contatto con il bello come il punto finale di un processo pedagogico cui possono

con una frase sempre del *Simposio* (210e4) - πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν e con un sintagma che si trova nel decimo libro della *Repubblica* (613c3): εἰς τέλος ἐλθόντες. In entrambi questi altri due passi si tratta di verbi di movimento costruiti con preposizioni, mentre con ἄπτοιτο abbiamo la mancanza di preposizioni, l'oggetto si attacca direttamente al verbo, quindi l'azione è più diretta. Ciò che linguisticamente è la transitività del verbo, che esprime un'azione che passa dal soggetto all'oggetto, rispecchia l'immediatezza del contatto.

Nel passo citato, poi, ἄπτοιται è associato a καθοράω ad indicare che il contatto col bello avviene dopo la sua contemplazione; un po' più avanti (211e4-212a1) l'ospite di Mantinea domanda a Socrate se pensa che sia una vita da poco quella di un uomo che guardi (βλέπωντος) al bello in sé e lo contempra con lo strumento con cui si deve contemplare (ὧ δεῖ θεωμένου) e rimanga unito ad esso (συνόντος). In questo caso, dunque, l'amante delle cose belle prima vede e contempla l'idea del bello e poi vi si congiunge.

Come abbiamo visto trattando del contatto erotico, συνεῖναι è, come ἄπτεσθαι, collegato alla frequentazione dei ragazzi, ha dunque una valenza erotica, una forte sfumatura sessuale; ma, rispetto all'ἄπτεσθαι, sembra essere in un gradino più alto a livello fisico, indica un congiungimento più intenso, in cui vi è una fusione di soggetto e oggetto; Bearzi, infatti, commenta l'uso di συνεῖναι in questo passo scrivendo che “sembra qui sottolineare il processo di

---

accedere solo quelle anime predisposte e che si realizza con un *iter* di purificazione e di crescita razionali.

assimilazione dell'anima razionale alle realtà in sé"<sup>330</sup>. È importante ricordare che ἄπτομαι indica il contatto intenso ma in cui soggetto e oggetto restano due realtà distinte. Bearzi, poi, spiega perché ἄπτομαι ed εφάπτομαι<sup>331</sup> sono presenti in misura minore rispetto ai verbi di vedere, se si eccettua l'occorrenza nel passo citato e le due nella parte finale del discorso (in cui Diotima dice che colui che guarda il bello partorirà non immagini di virtù, ma la virtù stessa, in quanto *tocca* il vero – ἢ οὐκ ἐνθυμῆ, εφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὀρῶντι ᾧ ὄρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ;)<sup>332</sup>:

---

<sup>330</sup> BEARZI 2004, p. 231 n.186.

<sup>331</sup> Bearzi opera una distinzione tra il *simplex* e il suo composto: "Si tenga presente che, se il contatto diretto con la realtà espresso con analogia tattile è reso in genere da Platone con il medio ἄπτομαι o εφάπτομαι, il verbo εφάπτω ha sostanzialmente gli stessi significati di ἄπτω, sembra con una sfumatura più accentuata, in Platone, di 'unirsi (anche in senso sessuale)', 'abbracciare', 'comprendere'" (BEARZI 2004, p. 237 n. 214). Tale distinzione si ritrova anche nella definizione dei verbi in ambito geometrico e precisamente nel dizionario di Mugler, che sotto la voce ἄπτεσθαι cita due definizioni euclidee (εὐθεῖα κύκλου ἐφάπτεσθαι λέγεται, ἥτις ἀπτομένη τοῦ κύκλου καὶ ἐκβαλλομένη οὐ τέμνει τὸν κύκλον. III def. 2; κύκλοι ἐφάπτεσθαι ἀλλήλων λέγονται οἵτινες ἀπτόμενοι ἀλλήλων οὐ τέμνουσιν ἀλλήλους. III, def. 3) in cui esso "s'oppose comme la forme de rencontre la plus générale à εφάπτεσθαι qui désigne la forme de rencontre particulière du contact" MUGLER 1958, s.v.

<sup>332</sup> La sproporzione tra verbi legati alla vista e al contatto è presente nella *Repubblica* e Bearzi si chiede come mai nel discorso di Diotima la metafora tattile si trova nel finale: "In primo luogo Platone potrebbe, in questo contesto erotico, voler evitare tutti i verbi che in qualche modo suggeriscono una prematura relazione di congiungimento fisico. (...) Potrebbe dunque essere prematura, per illustrare la fenomenologia dell'atto noetico, un'utilizzazione in funzione allusiva della sensazione tattile, che non è per Platone una delle più nobili, ma tra quelle che esauriscono la potenzialità conoscitiva in se stesse, senza stimolare la mente a un'ulteriore indagine. Un secondo ordine di motivi potrebbe essere legato al particolare esempio di esperienza misterica che Platone ha in mente, che potrebbe portarlo a limitare l'uso dell'analogia tattile in quanto poco compatibile con il contesto simbolico" (BEARZI 2004, p. 238). Pur essendo d'accordo con la maggior parte delle impressioni di Bearzi, ho delle riserve su quest'ultima affermazione e in generale sul parallelismo tra il contenuto del discorso di Diotima e il riferimento a pratiche misteriche.

L'analogia tattile accentua rispetto a quella visiva i caratteri di contatto diretto e infallibile, e anche il fenomeno di assimilazione che si produce tra conoscente e conosciuto, riducendo la distanza tra i due, senza tuttavia sopprimere ogni loro differenza, in quanto i termini del contatto rimangono comunque due cose distinte. Pur rimanendo l'anima razionale distinta dall'idea, la prima si "unisce" alla seconda. E questo pare caricarsi nel contesto del *Simposio* di una valenza erotica, che consente all'impulso sessuale di essere presente al livello più alto<sup>333</sup>.

La presenza più cospicua dei verbi di vedere accanto a ὄπτεσθαι per indicare la conoscenza delle idee (e, più in generale, l'affermazione che la vista sia gerarchicamente più in alto rispetto agli altri sensi) può, a mio avviso, essere spia di un cambiamento nella cultura greca ai tempi di Platone: nel passaggio dalla cultura orale, dove è importante il senso dell'udito e il senso del tatto, perché è necessario star vicini, alla cultura scritta, che è cultura del vedere, Platone tiene presente anche una forma di conoscenza tattile, ma privilegia comunque la conoscenza visiva.

Appurata l'esistenza del parallelismo tra conoscenza sensibile e intellettuale e il ricorso, per spiegare la conoscenza intellettuale (di idee) a metafore tattili (e visive), distinguiamo due criteri utili a individuare le modalità di tale conoscenza tattile delle idee, uno relativo agli oggetti e uno relativo ai mezzi.

---

<sup>333</sup> BEARZI 2004, p. 239.



Degli oggetti di questo contatto “astratto” si è parlato; sono le idee. Abbiamo visto che l’anima vi entra in contatto, in quanto rappresentano ciò che è puro. Ma quali sono le idee con cui s’entra in contatto e cosa producono negli uomini? Nel passo del *Simposio* che ho citato prima, il τέλος, con cui l’amante viene in contatto, è il bello in sé e si perviene ad esso tramite l’amore per le singole cose belle, dal particolare all’universale; nel *Teeteto* toccare le idee significa cogliere le qualità comuni a più cose (208d8) o, al contrario, ciò che distingue le cose le une dalle altre (209a8); nella *Repubblica*, invece, la capacità di afferrare ciò che resta invariato non è vista in senso teorico e epistemologico, ma pratico, perchè è applicata ai filosofi, unici degni di governare la città e in grado di cogliere l’immutabile; nell’ultimo delle *Leggi* Platone parla delle concezioni astronomiche e di quelli che *entravano in contatto diretto* con ἡ ἀκρίβεια nelle questioni relative ai pianeti e agli astri (967b2); nel *Parmenide*, invece, l’idea è rappresentata dal nodo cruciale del discorso, infatti Parmenide dice a Socrate che non è ancora giunto al fulcro del discorso, ossia non è entrato in contatto (personalmente) con la difficoltà (απορία) conseguente all’affermazione dell’unità e della separatezza delle idee (εἶ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἄπτη αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἢ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων αἰεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις - 133a11-b2).

Per quanto riguarda il risultato del contatto con le idee, vediamo che esso può portare sia opinione che conoscenza<sup>334</sup>: nei passi del *Teeteto* di cui parlavo (208d8 e 209a8) conduce all'opinione, perché si fa riferimento al contatto con le qualità comuni alle cose e non con ciò per cui le cose si distinguono le une dalle altre (che costituirebbe la conoscenza)<sup>335</sup>.

Come dicevo, nella *Repubblica* il contatto con l'idea è con ciò che resta sempre uguale ed è riservato ai filosofi (VI 484b3-7):

επειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ αἰὲ κατὰ ταυτὰ ὄσαύτως εχοντος  
δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἀλλ ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἰσχοῦσιν  
πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι, ποτέρους δὴ δεῖ πόλεως ἡγεμόνας εἶναι;

*Dal momento che filosofi sono coloro i quali sono in grado di **entrare in contatto immediato con** ciò che resta sempre invariato nella sua identità, mentre coloro che ne sono incapaci e si limitano a errare nel molteplice e nel mutevole filosofi non sono, chi dei due dovrà essere guida della città?*

---

<sup>334</sup> Cfr. ERLER 2008, p. 148: “La vera conoscenza è infallibile e va situata nel genere supremo dell’essere. Il non-sapere si riferisce invece all’ambito del non-essere. Al campo compreso tra essere e non-essere corrisponde la mera opinione (*doxa*), poiché laddove tutto perennemente muta non può esservi per Platone alcun giudizio evidente”.

<sup>335</sup> In *Teeteto* 190c6 e d9, poi, è stabilita una connessione tra l’εφάπτεσθαι e l’opinione, in quanto il contatto con una cosa è il presupposto per il δοξάζειν di quella cosa. Lafrance dice a tal proposito che la *doxa* appare non tanto un giudizio o un’opinione, quanto un’apprensione di oggetti di conoscenza (LAFRANCE 1981, 264): “Cependant, certain passages indiquent aussi que la *doxa* ne désigne ni un jugement ni une opinion, mais une simple représentation sensible ou non sensible de l’esprit, une sorte d’appréhension d’objets de connaissance”.

Aronadio sostiene che in questo passo ‘ciò che resta sempre invariato’ è il termine intenzionale della scienza<sup>336</sup>, per cui si trovano contrapposte due dinamiche conoscitive: quella dell’εφάπτεσθαι della scienza cui fa da contraltare il πλανᾶσθαι dell’opinione. E continua: “Come i presunti oggetti dei filodossi, oscillando nell’indeterminazione del loro essere, costringono costoro a vagare e a permanere in uno stato di vaghezza, così la stabile realtà delle cose cui si rivolge la scienza consente ai filosofi di afferrarle, di giungere a toccarle. Ancora una volta il movimento diretto verso la cosa – tanto diretto che si traduce in una presa immediata – viene contrapposto a un itinerario zig-zagante, che passa per molti altri siti, ma non giunge mai alla meta (o, se vi perviene lo fa in modo indiretto, seguendo una via più lunga)”<sup>337</sup>. Aronadio pensa, dunque, che le metafore tattili rappresentino per Platone un afferrare con presa sicura e diretta e, insieme a quelle visive, significhino che “Ἐπιστήμη è un procedere dritto all’oggetto, evitando diversioni”<sup>338</sup>. Bearzi, commentando Aronadio, spiega in questo modo il sapere diretto, opposto a quello procedurale: “In una relazione asimmetrica, dove l’aspetto ontologico gioca un ruolo prioritario nella dinamica di una ‘attraenza dell’esser vero’, l’intenzionalità si realizza al massimo grado nella conoscenza che raggiunge il

---

<sup>336</sup> L’autore precisa cosa intenda con intenzionalità: “L’essere rivolto, intenzionato a un qualche oggetto, a prescindere dalla precisazione della sua natura, è, a quanto sembra, un carattere proprio del conoscere in quanto tale: la conoscenza, l’atto del conoscere, non sembra inteso come l’attività (perceptiva, intuitiva, elaborativa e quant’altro) di un soggetto conoscente, che, solo in quanto è già di per sé conoscente, si rivolge agli oggetti; essa è invece intesa come relazione intenzionale, che non ha senso e non sussiste se non completandosi in un qualcosa, a cui è strutturalmente orientata” (ARONADIO 2002, p. 177).

<sup>337</sup> ARONADIO 2002, pp. 213-214.

<sup>338</sup> Ivi, p. 215.

suo obiettivo nel modo più diretto, preciso e rapido. ‘Diretto’ nel senso che salta le mediazioni, non nel senso di statico, puntuale o istantaneo. Ne è segnale eloquente la ricorrenza delle metafore visive. (...) Un altro segnale in direzione del modello diretto è offerto dalla metafora tattile, dai verbi come εφάπτεσθαι e ἄπτεσθαι. (...) Il vedere e il toccare o afferrare ben esprimono la tensione intenzionale verso l’oggetto e il carattere diretto della conoscenza”<sup>339</sup>. Secondo me, ‘contatto diretto’ vale nel senso che i filosofi sono in grado di afferrare ciò che resta invariato da soli, direttamente, senza mediazioni esterne, ossia da parte di altri<sup>340</sup>.

Posto che il contatto, diretto, porta all’opinione e/o alla conoscenza dell’idea di uguale e di diverso, cerchiamo di rispondere ad un’ulteriore domanda, ossia per mezzo di cosa si attua questo contatto. Nel *Fedone*, dialogo in cui più che altrove è spiegata la superiorità dell’anima a discapito del corpo e dei sensi ad esso collegati, la risposta è univoca: il contatto con la realtà ideale non può avvenire attraverso il corpo o i sensi, nessuno escluso. Così, porgendo una domanda da cui si aspetta una risposta negativa, Socrate chiede

---

<sup>339</sup> BEARZI 2008, pp. 772-773. Cfr. poi Trabattoni (TRABATTONI 2003, pp. 161) che commenta il passo e lo mette in relazione con il passo che occorre a *Repubblica* 511b4: “Notiamo innanzitutto la presenza del verbo ἄπτομαι, che spesso viene considerato uno degli indicatori di una conoscenza diretta, non mediata. (...) La metafora tattile, in questo caso (*scil. resp.* 484b4), sarebbe analoga a quella ottica, nell’indicare l’istantanea puntualità del conoscere, non mediato dal *logos*, dalla struttura durativa e descrittiva del linguaggio. Come dimostra invece il confronto con 511b4, l’espressione tattile è non meno idonea di quelle ottiche ad esprimere una conoscenza di carattere discorsivo”.

<sup>340</sup> Cfr. Trabattoni (TRABATTONI 2003, pp. 185-6): “La conoscenza esaustiva delle idee, e soprattutto dell’idea del buono, rimane valida come modello ideale a cui deve tendere il sapere umano. Essa è utile, in particolare, per identificare la figura del filosofo, che se pure non possiede il sapere divino del *sophos*, possiede però un sapere umano sufficiente a distinguerlo dall’uomo comune, e a suggerire che gli si sia affidato il governo della città”.

a Simmia se è riuscito ad εφόπτεσθαι il bello il buono, la grandezza, etc. per mezzo di qualche senso del corpo; Simmia dice di no, il mezzo non è dunque il corpo (65d9-e5). Più avanti, Socrate riferisce della seconda navigazione, avvenuta dopo essersi reso conto di dover comprendere le cose per mezzo di ragionamenti e non con l'osservazione della realtà; egli dice infatti di aver temuto di diventare del tutto cieco dell'anima a puntare gli occhi sulle cose e a cercare di *entrarvi in contatto diretto con* ciascuno dei sensi (ἐκάστη τῶν αισθήσεων επιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν - 99e1-4)<sup>341</sup>.

Nel nono della *Repubblica* (572a8) si chiarisce che anche nei sogni si può entrare in contatto con la verità, ma solo tramite la parte razionale dell'anima, nutrita di λόγοι καλοί e di ricerche, la parte in cui risiede il φρονεῖν.

Ancora, nel *Sofista* (234 d2-e2), lo Straniero contrappone le conoscenze ingannevoli apprese dai sofisti a quelle che poi ciascuno acquista con la maturità acquisita dal trascorrere del tempo e dall'accumulo di esperienze, quando giunge direttamente a contatto con la realtà ed è costretto

---

<sup>341</sup> Per la comprensione delle metafore tattili può essere utile confrontare quest'ultimo passo con un altro del *Fedone*, dove si trova la metafora della caccia (65d6-66a8):

*Potrà dunque realizzare questo nel modo (scil. conoscere la verità in tutte le cose) nel modo più puro colui che si avvicinerà a ciascuna cosa quanto più possibile con il solo pensiero, senza ricorrere alla vista nel suo pensare e senza trascinarsi dietro nessun altro senso insieme con la sua facoltà di ragionare, ma avvalendosi del suo pensiero in sé e per sé, si metterà a dar la caccia (ἐπιχειροῖ θηρεύειν) a ciascuna delle realtà presa in sé e per sé (τῶν ὄντων), scevra di impurità, liberatosi il più possibile e di occhi e di orecchie e, per così dire, di tutto quanto il corpo, nella convinzione che sia esso che perturba l'anima e non le permette, quando abbia comunanza con esso, di acquistare verità e intendimento? Non è forse questi, caro Simmia, se mai qualcun altro, colui che potrà cogliere (ὁ τευξόμενος) la realtà (τοῦ ὄντος)?*

dall'esperienza a toccare con mano le cose per come effettivamente stanno (διὰ παθημάτων αναγκαζομένους εναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων). Anche più avanti (259d6-7), è presente una contrapposizione tra chi cerca di dimostrare le cose con precise dimostrazioni e chi si diverte invece a fare emergere i contrari nei discorsi; quest'ultimo non fa ελεγχος ἀληθινός, ma attua un'operazione propria di chi **entra** per la prima volta **in contatto immediato con** le cose che sono - τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου δῆλος νεογενῆς ὄν<sup>342</sup>.

La razionalità, dunque, l'esperienza maturata negli anni, un uso maturo della dialettica: questi sembrerebbero i mezzi per raggiungere le idee; rimane il dubbio: raggiungerle nel senso di averne opinione o di conoscerle? Platone lo chiarisce nel settimo libro della *Repubblica*: il mezzo con cui si può entrare in contatto con le idee e averne conoscenza è la dialettica. Ma vediamo il passo (534 b8-d1):

---

<sup>342</sup> CASERTANO 2002, p. 74: "D'un côté des faits, donc, de l'autre les discours qui cachent la vérité des faits: et les faits, c'est-à-dire la nécessité avec laquelle se présentent les modifications qu'ils provoquent en ceux qui de toute manière, avec l'âge et avec le temps, agissent, les faits donc peuvent bouleverser n'importe quelle apparence suscitée par les discours. Platon met aussi en relief cette «force des faits» par sa terminologie, non seulement en utilisant deux fois des termes qui expriment la «nécessité», mais aussi grâce à des verbes comme προσπίπτω e ἐφάπτω, qui signifient *tomber sur*, *toucher*, qui indiquent le contact physique avec quelque chose. De ce point de vue, nous sommes, pour ainsi dire, en pleine vision «parménidienne»: il y a une évidence de la vérité dans et des choses, contre laquelle les discours ne peuvent rien, quelque séduisant qu'ils puissent être. Ce passage met en évidence qu'il n'y a pas des faits en opposition aux mots, mais seulement des discours qui «touchent» les choses, et qui donc disent le vrai, et des discours qui produisent des images et des apparences, et qui donc disent le faux. (...) Du reste, le fait de toucher les choses qui sont, de tomber sur elles, et encore, de «communiquer» avec τὸ ὄν, avec la réalité, le fait que les noms «s'appliquent» (κέρηται) aux choses, ne sont que des métaphores".

È così anche per il buono: chi non sappia delimitare nel discorso l'idea del buono, isolandola da tutte le altre, né sappia, come in battaglia, aprirsi la strada fra tutte le confutazioni, e sforzandosi a sua volta di confutare non secondo l'opinione ma secondo l'essenza, e procedere in tutte queste difficoltà con l'incrollabile forza del discorso razionale – di un tale uomo non dirai che conosca (εἰδέναι) il buono stesso né alcuna altra cosa buona: e se anche **entra in contatto immediato con** qualche immagine del buono (εἰ πῆ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται), lo fa per opinione, non per scienza (δόξει, οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι), e trascorre questa sua vita nel sogno e nel dormiveglia, e, prima di essersi svegliato quassù, è già arrivato nell'Ade, dove sprofonda definitivamente nel sonno.

L'*episteme* si tocca, quindi, tramite la dialettica, ossia tramite la tecnica in cui il pensiero razionale è tutt'uno con la parola il cui scopo è di pervenire all'essenza delle cose e alla verità.

## Conclusioni

Il complesso di dati, problemi e situazioni presentato in questa esposizione ha mostrato che l'interpretazione abituale di ἄπτομοι, -τω in Platone va decisamente rivista.

Vorrei concludere innanzitutto con delle osservazioni in relazione alla descrizione insita nel verbo, vale a dire riguardo all'idea precisa che dà su un particolare modo di mettersi in contatto e sulle sue caratteristiche; il contatto è un modo di vivere il corpo nel suo relazionarsi alle persone e alle cose e di concepire l'anima in rapporto al corpo e alle idee. Prima di essere "nominato", è vissuto, esternato ed espresso, identificabile in un preciso gesto o in una particolare propensione dell'anima.

Ἀπτομοι è meno frequente all'attivo, soprattutto senza preposizione; è stato definito, in base alla voce media (prevalente e antecedente rispetto a quella attiva), un contatto cui il soggetto partecipa coinvolgendosi dal punto di vista fisico o emotivo e legandosi personalmente a qualcosa, a qualcuno o a parti di qualcosa o di qualcuno, perché *vuole* stabilire il contatto con quel determinato oggetto. Specificando che chi compie l'ἄπτεσθαι può decidere di mettersi in contatto con *parti* di qualcuno, ho puntualizzato che si tratta di un



verbo che regge di norma il genitivo partitivo: il contatto è il risultato di una selezione di alcuni oggetti, di alcuni individui o di *parti* di oggetti, ad esclusione di tutto il resto.

Passando in rassegna gli studi che si occupano di ἄπτομαι, è stato messo in luce che l'unico studio organico rimane all'interno del *Synonymik*, dove Schmidt, oltre ad occuparsi della significazione del verbo, nota che esso è spesso trasposto ad entità astratte per indicare l'appropriazione duratura di qualcosa. Sono stati considerati gli studi relativi alla *quaestio* dell' "accendersi" e, quindi, è stato evidenziato che dall'ἄπτεσθαι può scaturire l'accensione e l'infuocamento, qualora uno degli elementi coinvolti nell'azione sia una fonte di calore. Questo spiega perché ἄπτομαι è anche tradotto, semplicisticamente e forse un po' distrattamente, "mi accendo".

La significazione di ἄπτομαι è rintracciata prima di tutto negli ambiti concreti, in cui il contatto tra uomini e oggetti è saldo e duraturo. L'uso di un sostantivo derivato da \*aph, ἄμμα, avvalora l'ipotesi secondo la quale l'ἄπτεσθαι è innanzitutto il "legarsi saldamente". Tale legame saldo ha come scopo il possesso materiale e intellettuale della cosa toccata, nel senso che essa è toccata da chi sa farne uso.

L'ἄπτεσθαι tra persone può avere una connotazione negativa e prendere le caratteristiche della violenza o della trasmissione di μίσημα e una più frequente e positiva, quando si configura come contatto erotico. In entrambi esso si realizza all'interno di rapporti verticali e gerarchicamente

squilibrati. Nel caso del contatto erotico, l'ἄπτεισθαι è stretto e intenso e capace di porre gli attanti sullo stesso piano di reciproco scambio (essi che precedentemente vivevano un rapporto di tipo gerarchico). Questo tipo di contatto erotico è ammesso da Platone solo se serve da tramite per qualcosa di più alto e ideale, come il raggiungimento della conoscenza o del bene comune da realizzare nello stato.

C'è poi l'ἄπτεισθαι tra Socrate e i suoi allievi, che però non ha natura erotica, ma è realizzato in vista di uno scambio comunicativo. Il contatto cui aspira Socrate è un contatto di tipo noetico (*Simposio* 178c8-d5), che è talvolta frainteso dagli allievi (che aspirerebbero invece ad un contatto fisico col maestro) e che trova scettico lo stesso Socrate, il quale sa di non sapere e, pertanto, è consapevole di poter trasmettere solo la propria ignoranza.

Un ambito molto importante in cui è usato ἄπτομαι è quello relativo alla percezione e il contatto, in questi casi, oltre ad avere le connotazioni rilevate, ha anche quella della reciprocità, nel senso che ἄπτεισθαι qualcosa significa anche esserne toccati, ricevere una qualche sensazione, subire. In questi contesti, comunque, appare evidente che il tatto, così come gli altri sensi, è poco stimato da Platone come fonte di conoscenza; ciò si nota anche dall'uso di ἄφή e επαφή, termini con i quali Platone indica il "tatto", ossia il senso preposto alla percezione del duro e del molle e in generale di tutto ciò che si riesce a trattenere tramite il tatto, ma che è sempre subordinato alla

riflessione sulla durezza o la morbidezza o su altre caratteristiche della realtà sensibile.

Dall'uso che Platone fa di ἄπτομαι con altri verbi indicanti azioni sensibili o sensazioni fisiche, come ὀρᾶν, ακούειν e αἰσθάνεσθαι, si rileva che la percezione tattile è posta evidentemente su un gradino inferiore non solo a quello in cui è posto il pensiero, ma anche a quello dove si trovano vista e udito intesi come apportatori di conoscenza; di contro, ἄπτεσθαι è molto legato al corpo e a ciò che è corporeo, tant'è che l'aggettivo verbale ὀπτός, "tangibile", è associato da Platone a ὀρατός e entrambi sono poi congiunti con σωματοειδές, in quanto visibilità e tangibilità sono presupposto di tutto ciò che è corporeo.

La terza parte della mia indagine è incentrata sugli usi metaforici dei termini afferenti alla radice \*aph-. In tali contesti, Platone postula l'esistenza di un contatto che trascende la fisicità e che avviene tra idee o, in una prospettiva ancora più astratta, tra uomini e idee.

Nel primo paragrafo, ho cercato di fare il punto sulla metafora sotto l'aspetto della linguistica cognitiva, della semantica e dell'antropologia, giungendo alla conclusione che Platone usa le metafore corporee per rendere chiari dei processi nuovi per l'epoca e che sarebbero risultati ostici e incomprensibili per i suoi contemporanei se non fossero stati descritti attraverso termini indicanti azioni note e immediatamente intelleggibili, come il toccare o il vedere. L'uso che Platone fa di ἄπτομαι rappresenta al tempo

stesso una *semplificazione*, soprattutto rispetto ad Omero che usa almeno sette verbi che indicano il toccare (ma anche rispetto ai lirici, così come ai tragici, anche se nè negli uni nè negli altri permane la differenziazione lessicale del testo omerico), e un'*astrazione* attraverso la quale ciò che fino a quel momento era stato prerogativa del corpo viene trasferito all'anima.

Nel secondo paragrafo ho analizzato quello che in Platone è il contatto personale e diretto degli uomini con le idee, ossia quello stabilito con *technai* e saperi di loro competenza; sono i casi in cui ἄπτομαι è tradotto, nei dizionari etimologici e nelle traduzioni correnti, "mi occupo di, mi dedico a". In realtà si tratta di un'appropriazione duratura di mestieri e discipline a seguito di un approccio graduale, ma soprattutto individuale con essi. Peraltro, in un certo numero di passi, si parla dell'ἄπτεσθαι con la filosofia, condotto da uomini adatti ad essa e che, a fronte dell'επαφή φιλοσοφίας, trascurano il contatto con gli altri uomini e sembrano inutili alla città.

L'analisi procede con la corposa sezione relativa al contatto dell'έν nel *Parmenide*; Platone lo tratta come il contatto possibile dell'έν con se stesso, ossia con le sue parti, e con il molteplice, in quanto è visto come un'entità fisica e geometrica; di contro, l'ἄψις è impossibile se si considera l'έν come un'entità ideale e matematica: in questo senso, il contatto con se stesso comporterebbe la dualità, con gli altri sarebbe comunque inammissibile perché essi sono diversi dall'uno, non sono numeri e non partecipano della natura dell'έν. In questa sezione, è naturale trovare un'analogia tra

l'ἄπτεισθαι e il μετέχειν, anche se poi, in altri luoghi, per esempio in cui si fa riferimento all'anima in contatto col corpo, si rileva che l'ἄπτεισθαι indica non tanto una partecipazione di una realtà all'essere di un'altra, ma l'accostamento di due realtà in un determinato momento, che avviene mentre entrambe mantengono confini e caratteristiche propri (nel caso specifico le caratteristiche dell'anima la rendono superiore al corpo da cui si distacca dopo la morte).

Vi è poi l'ἄπτεισθαι tra forme cognitive e realtà ideale, ossia tra gli approcci razionali degli uomini alla realtà e la realtà stessa; proverò a spiegarvi meglio: il contatto che si trova nei testi di Platone all'interno di metafore, oltre ad essere tra uomini e discipline/saperi e tra entità astratte, avviene tra il nome, che rappresenta la capacità del linguaggio umano di denominare le cose, e le cose stesse (come i nomi applicati agli dèi o i nomi di concetti astratti adattati alla loro essenza concreta) oppure tra il *logos* e la *doxa* e il non essere; tra la μίμησις e la verità, tra la sensazione e la verità. Questo contatto perviene sempre a qualcosa di instabile, incerto oppure è negato e assente; in ogni caso rappresenta l'estrema difficoltà da parte dell'uomo di giungere ad una conoscenza piena della realtà. Dall'ἄπτεισθαι tra forme cognitive e mondo ideale, scaturisce, per lo più, una conoscenza aleatoria e imprecisa, a meno che non si tratti di modalità di conoscenza di tipo discorsivo e verbale; in questo caso è possibile ἄπτεισθαι ἀληθείας.

Scorrendo, poi, i passi in cui Platone discute specificatamente del contatto dell'anima, si nota sempre di più come l'ἄπτεσθαι abbia la connotazione di contatto diretto e immediato, contatto che l'anima instaura con le idee essendo affine ad esse per via della sua natura divina e eterna. La ψυχή, peraltro, riesce a entrare in contatto diretto con le idee perché lo strumento di cui si serve non sono certo i sensi, ma è il ragionamento. Così si spiega il celebre nesso ἡ ψυχή τῆς ἀληθείας ἄπτεται che indica un gesto dell'anima ἐν τῷ λογίζεσθαι.

Il concetto di immediatezza del contatto viene precisato soprattutto attraverso l'analisi del celebre passo della linea, che si trova nel VI della *Repubblica*. Riguardo a questo passo esiste una ricca bibliografia dal cui studio ho notato che proprio la connotazione di immediatezza insita nell'ἄπτεσθαι ha portato alcuni studiosi a ritenere che Platone, parlando della *noesis* e quindi del contatto del λόγος con il νοητός e con l'ἀρχὴ παντός attraverso la δύναμις διαλέγεσθαι, intenda una conoscenza intuitiva da parte del λόγος, cosa che costituisce quasi un ossimoro, dal momento che per accettare tale definizione dovremmo ammettere che il pensiero razionale e discorsivo intrattenga rapporti con il noetico e con il principio del tutto (che per alcuni rappresenta il bene) di tipo irrazionale e non discorsivo, insomma non mediati dalla ragione. In realtà non è strano che Platone dica che il λόγος ἄπτεται, se pensiamo che già in Omero gli ἔπεα sono il mezzo di cui ci si avvale per (καθ)ἄπτεσθαι qualcuno.

L'analisi dei passi relativi al contatto degli uomini con la verità ha ribadito, inoltre, che Platone, per spiegare i processi intellettivi di conoscenza, istituisce un parallelo tra questi e i processi percettivi, in particolare visivi e tattili; riguardo alle modalità di conoscenza "tattile", ha poi evidenziato che essa si ottiene attraverso la dialettica, ossia la tecnica in cui il pensiero è tutt'uno con la parola. In ogni caso, per rendere con maggiore chiarezza la natura dell'ἄπτεσθαι, ho preferito tradurlo con "instauro un contatto immediato con", resa che tiene conto dell'esclusività e dell'intimità del contatto. Possiamo concludere col dire che il contatto avviene a seguito di un ragionamento personale, il quale, però è di natura discorsiva e quindi non avviene in forma di dialogo (con se stessi o con altri).

Nel corso della presente trattazione, ho preso in considerazione, accanto alle forme medie, l'uso del verbo all'attivo (e i termini relativi a questo uso), notando che coincide soprattutto con la forma composta con preverbi. Così abbiamo i significati di "connettere" (συνάπτω, σύναψις, ὄμμα), "assegnare" (προσάπτω), "applicare" (περιάπτω), legati a un'idea di contatto in cui il soggetto non è direttamente coinvolto nell'azione, ma attacca qualcosa a qualcos'altro.

Un secondo ordine di conclusioni si può trarre riguardo alle traduzioni di ἄπτομαι, -τω: "tocco", che è usato genericamente per designare questo verbo così come θιγγάνω, ψαύω, ἀφάω, χρίμπτομαι, non è termine in grado di rendere le particolari accezioni di ciascuno; pertanto, ἄπτομαι, -τω non

equivale al “toccare” vago e indeterminato, ma corrisponde ad un tipico modo di entrare in contatto con le persone e con le cose, concrete e/o astratte. Ho dimostrato che la resa “toccare” non è un effetto necessario causato dalla varietà degli usi, dal momento che c’è un denominatore comune ai diversi contesti.

D’altra parte, la designazione “più specifica” del verbo spesso non rende ragione di tutte le sfumature dello stesso, così se è chiaro che espressioni del tipo “non attaccarsi alle cose altrui” (τῶν μὲν αλλοτρίων μὴ ἄπτεσθαι) o “attaccarsi a una donna” (γυναικὸς ἥψατο) o “attaccarsi a uno” per fargli del male o perché se ne è innamorati significano “legarsi strettamente a delle cose o a delle persone, anziché ad altre”, non è altrettanto chiaro il significato di ἄπτεσθαι in relazione ad oggetti come ἡ φιλοσοφία, ὁ λόγος, ἡ γεωμετρία, τὸ κεραμεύειν con cui si intenderebbe, invece, “dedicarsi” alla filosofia, ai discorsi, alla geometria o al mestiere del ceramista, ragion per cui si è proposta la perifrasi “instaurò un contatto diretto con”, vale a dire un contatto stretto, forte, ma anche condotto in autonomia e in libertà. Con “contatto immediato” ho inteso, invece, un contatto (con le idee), certamente diretto, ma anche libero, non-mediato appunto da opinioni o indottrinamenti esterni, condotto da una comunità che attraverso il dialogo cerca la verità.

È forse utile tentare di riassumere uno schema.



AMBITO	MODALITÀ	TERMINI
<b>Realtà materiale</b>	<p>Contatto <i>stretto e intenso</i>: il soggetto vi partecipa <i>fisicamente</i> ed <i>emotivamente</i> impossessandosi di un oggetto o creando un rapporto intimo con una persona.</p> <p>Contatto <i>reciproco</i>: opposto alla conoscenza intellettiva in quanto legato al <i>σωματοειδές</i>, è la capacità di partecipare attraverso il corpo del molteplice e del divenire.</p>	<p>ἄπτομαι, εφόπτομαι, περιάπτομαι, ἄμμα</p> <p>ἄπτομαι, ἀφή, προσάπτω, ἄπτός, συνάπτω</p>
<b>Metafora</b>	<p>Contatto <i>diretto</i>, individuale ed esclusivo con discipline di cui si ha conoscenza a seguito di una ricerca libera.</p> <p>Contatto <i>immediato con il sensibile e con l'intelligibile</i> con cui si arriva a partecipare dell'essenza della realtà toccata per via delle somialianze con essa. Il mezzo è la <i>dialettica</i>, in quanto capacità di entrare in rapporto di reciproco scambio e comunicazione.</p>	<p>ἄπτομαι</p> <p>ἄπτομαι, εφόπτομαι, προσάπτω</p>

Nel corso di questa trattazione, infine, si è imposta all'attenzione l'idea che l'azione del toccare sia condizionata dall'entrata sulla scena della letteratura e della civiltà greca di un nuovo soggetto attivo: la ψυχή, che, al pari del corpo è in grado di ἄπτεσθαι e meglio di esso lo fa con gli εἶδη. In questa prospettiva, la filosofia diventa la disciplina che per eccellenza può liberare l'anima dal corpo.

Con la teoria delle idee Platone inaugura un lungo processo di mortificazione del corpo alimentato, in Occidente, da numerose filosofie, prima fra tutte quella di Cartesio, definitivo dualismo anima-corpo, ma, cosa più rilevante, avvia un processo, destinato però a tramontare, di vivificazione dell'anima, capace di muoversi verso il raggiungimento della conoscenza e della verità con gesti energici e slanci verso il sapere.

## Bibliografia

ADNÈS 1993

ADNÈS, P. *Toucher, touches*, in *Les sens spirituels*, a cura di M. CANÉVET, P.

ADNÈS, W. YEOMANS e A. DERVILLE, pp. 81-133, Paris 1993.

ADRADOS 1953

ADRADOS, F.R. *Sobre los orìgenes del vocabulario àtico*, in 'Emerita' n. 21

(1953), pp. 123-162.

ANNAS 1984<sup>2</sup>

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*, New York - Oxford 1984<sup>2</sup>.

ARCIONI 2003

ARCIONI, R. *Platone. Simposio*, a cura di R. ARCIONI, Roma 2003.

ARONADIO 2002

ARONADIO, F. *Procedure e verità in Platone (Menone Cratilo Repubblica)*. Napoli

2002.

BATTEGAZZORE 1980

BATTEGAZZORE, A.M. *Ἄπτεισθαί: la nozione eraclitea di contatto-ardore*, in

'Sandalion' 3 (1980), pp- 5-17.

BEARE 1906

BEARE, J.I. *The Ancient Greek Psychology of Touching*, in *Greek Theories of Elementary Cognition. From Alcmaeon to Aristotle*, di J.I. BEARE, pp. 180-201. Oxford 1906 (rist. Bristol 1992).

BEARZI 2004

BEARZI, F. *Il contesto noetico del Simposio*, in 'EPlaton' 2004, pp. 199-251.

BEARZI 2008

BEARZI, F. *Saperi procedurali e sapere diretto in Platone*, in 'Athenaeum', 2008, pp. 762-779.

BECK 1991

BECK, B.E. *La metafora come mediatore tra pensiero semantico e pensiero analogico*, in CACCIARI 1991, pp. 305-327.

BENVENISTE 1966

BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966 (trad. it. Milano 1994).

BERGREN 1975

BERGREN, ANN L.T. *The Etymology and Usage of ΠΕΙΡΑΠ in Early Greek Poetry: A Study in the Interrelationship of Metrics, Linguistics and Poetics*, New York 1975.

BERRETTONI 1970

BERRETTONI, P. *Il lessico tecnico del I e III libro delle epidemie ippocratiche*, in 'ASNP' 39 (1970), pp. 27-106 e 217-311.

BISCARDI 1982

BISCARDI, A. *Diritto greco antico*, Varese 1982.

BLACK 1962

BLACK, M. *Models and Metaphors*, Ithaca 1962.

BLACK 1979

BLACK, M. *More about Metaphor*, in *Metaphor and Thought*, di A. ORTONY, pp. 19-43, Cambridge 1979.

BOSTOCK 2005<sup>2</sup>

BOSTOCK, D. *Plato's Theaetetus*, Oxford 2005<sup>2</sup>.

BRAVO 1980

BRAVO, B. *Sulân. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques*, in 'ASNP' 10 (1980), pp. 675-988.

BRILLANTE 1986

BRILLANTE, C. *Il sogno nella riflessione dei Presocratici*, in *MD* 16 (1986), pp. 9-53.

BRISSON 1997

BRISSON, L. *L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platon*, in *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, di L. PERNOT (textes réunis par) C. LÉVY, pp. 95-111, Paris 1997.

BRISSON 1998

BRISSON, L. *Platone. Parmenide*, trad., introd. e note, versione italiana a cura di A. RICCARDO, Napoli 1998.

BRISSON 2005

BRISSON, L. *Les quatre dernières séries de déductions dans la seconde partie du Parménide de Platon*, In *Plato's Parmenides. Proceedings of the fourth Symposium*

*platonium pragense*, di A. HAVILÍČEK e F. KARFÍK (ed.), pp. 200-233, Prague 2005.

BRISSON 2006

BRISSON, L. *Agathon, Pausanias and Diotima in Plato's Symposium: paiderastia and philosophia*, in *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, di LESHNER, J.H. – DEBRA NEILS - FRISBEE C. C. SHEFFIELD (eds.), Washington 2006, pp. 229-251.

BRISSON 2008

BRISSON, L. *Les science et les savoirs*, in *Lire Platon*, a cura di L. BRISSON e F. FRONTEROTTA (sous la direction de), pp. 83-98, Paris 2008.

BRUNSCHWIG 2008

BRUNSCHWIG, J. *La conoscenza*, in *Il sapere greco. Dizionario critico*, a cura di J. BRUNSCHWIG e E.E. LLOYD GEOFFREY, pp. 88-112, Milano 2008.

BUFFIERE 1980

BUFFIERE, F. *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris 1980.

BURGER 1984

BURGER, R. *The Phaedo. A platonic labyrinth*, New Haven-London 1984.

BUSCH 1955

BUSCH, G. *Zu  $\iota$  379*, in 'Glotta' 34 (1955), p. 309.

CACCIARI 1991

CACCIARI, C. *Teorie della metafora. L'acquisizione, la comprensione e l'uso del linguaggio figurato*, Milano 1991.

CAMBIANO 1991<sup>2</sup>

CAMBIANO, G. *Platone e le tecniche*, Bari 1991<sup>2</sup>.

CANORE 2006

CANORE, G.R. *Virtues of Platonic Love*, in *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, di LESHER, J.H. – DEBRA NEILS - FRISBEE C. C. SHEFFIELD (eds.), Washington 2006, pp. 229-251.

CANTARELLA 2006

CANTARELLA, E. *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano 2006.

CAPIZZI 1966

CAPIZZI, A. *L'uno e i molti nel pensiero di Platone. Contributo ad un'interpretazione del Parmenide*, in 'GM' 11 (1966), pp. 86-120.

CENTRONE 1997

CENTRONE, B. *Il daimonion di Socrate nello pseudo platonico Teage*, in *Lezioni socratiche*, a cura di G. GIANNANTONI e M. NARCY, Napoli 1997.

CENTRONE 2006

CENTRONE, B. *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*, Milano 2006.

CHANTRAINE 1953

CHANTRAINE, P. *Grammaire homérique. Tome II: Syntaxe*, Paris 1953.

CHEN 1992

CHEN, L.C.H. *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart 1992.

CLASSEN 1959

CLASSEN, C.J. *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959.

CONTESSI, MAZZEO e RUSSO 2002

CONTESSI, R., MAZZEO M. e RUSSO T., *Linguaggio e percezione. Le basi sensoriali della comunicazione linguistica*, Roma 2002.

CORNFORD 1932

CORNFORD, F.M. *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII*, in 'Mind' 41 (1932), pp. 37-52; 173-190.

CORNFORD 1939

CORNFORD, F.M. *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* transl. with an introd. and a running comm., London 1939.

CORNFORD 2000<sup>2</sup>

CORNFORD, F.M. *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato*, transl. with a running comm., London 2000<sup>2</sup>.

COXON 1999

COXON, A.H. *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Comm. on Plato's 'Parmenides', with a new English Transl.*, Assen 1999.

COZZO 2002

COZZO, A. *Sapere e potere presso i moderni e presso i Greci antichi. Una ricerca per lo studio come se servisse a qualcosa*, Roma 2002.

CROSS e WOZLEY 1964



CROSS, R.C. e WOOLLEY A.D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London-New York 1964.

CROTTY 1994

CROTTY, K. *The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odissey*, Ithaca 1994.

DEGANI e BURZACCHINI 2005

DEGANI, E. e BURZACCHINI, G. *Lirici greci*. Antologia, seconda edizione con un aggiornamento bibliografico a cura di M. Magnani, Bologna 2005.

DELBRÜCK 1897

DELBRÜCK, B. *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, vol. II, Strassburg 1897.

*DELG*

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, nouvelle édition avec supplément*, Paris 1999.

DESCARTES 1641

DESCARTES, R. *Meditationes de philosophia prima in qua dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, Parisiis 1641 (rist. in *Opere filosofiche* di R. Descartes a cura di E. Lojacono, Torino 1994).

DI BENEDETTO 2004

DI BENEDETTO, V. *Eros/conoscenza in Platone*, in PLATONE, *Simposio*, pp. 58-59, Milano 2004.

DI BENEDETTO 1983

DI BENEDETTO, V. *Sofocle*, Firenze 1983.

DK

DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch v. H. DIELS, hrsg. v. W. KRANZ, 1.-2*, Zürich.Hildensheim, 6. Aufl. 1951-2 (17. Aufl. 1989).

DOWNEY 1946

DOWNEY, G. *On some post-classical greek architectural Terms*, in 'TAPhA' 1946, pp. 22-34.

DUBOIS et al. 1973

DUBOIS, J., GIACOMO M., GUESPIN L., MARCELLESI C., MARCELLESI J.B. e MEVEL J.P., *Dictionnaire de linguistique Larousse*, Paris 1973.

ECO 1971

ECO, U. *Le forme del contenuto*, Milano 1971.

EIDE 1986

EIDE, T. *Poetical and metrical Value of homeric Epithets*, in 'SO' 61 (1986), pp. 5-17.

ERLER 2006

ERLER, M. *Platon*, München 2006 (trad. it. Torino 2008).

FERRARI 2004

FERRARI, F. *Platone. Parmenide*, a cura di F. FERRARI, Milano 2004.

FERRARI 2006

FERRARI, F. *Infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone*, in 'Elenchos' 26 (2006), pp. 425-440.

FERRARI 2007

FERRARI, F. *EINAI, OΥΣΙΑ e ON nei libri centrali della Repubblica*, in *The ascent to the good*, F.L. LISI (ed.), pp. 115-160, Sankt Augustin 2007.

FONZI e NEGRO SANCIPRIANO 1975

FONZI, A. e NEGRO SANCIPRIANO, E. *La magia delle parole: alla scoperta della metafora*, Torino 1975.

FOUCAULT 1984

FOUCAULT, M. *L'usage del plaisirs. Histoire de la sexualité II*. Paris 1984 (trad. it. Milano 2004).

FREDE 1987

FREDE, M. *Observations on Perception in Plato's later Dialogues*, in *Essays in ancient Philosophy* di M. FREDE, 3-8. Oxford 1987.

FREGE 1988

FREGE, F.L.G. *Ricerche logiche*, a cura di M. DI FRANCESCO, Milano 1988.

FRITZ 1963

FRITZ, K. von, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*, vol. I: Demokrit, Darmstadt 1963.

FRONTEROTTA 2001

FRONTEROTTA, F. *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa 2001.

FRONTEROTTA e LESZL 2005

FRONTEROTTA, F. e LESZL, W. *Eidos-idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005.

FRONTEROTTA 2006<sup>2a</sup>

FRONTEROTTA, F. *PLATONE, Timeo*, a cura di F. FRONTEROTTA, Milano 2006<sup>2</sup>.

FRONTEROTTA 2006b

FRONTEROTTA, F. ΔΙΑΝΟΙΑΝ... ΑΛΛ 'ΟΥ ΝΟΥΝ. *Su Resp. VI 511 D 3-5*, in 'Elenchos' 27 (2006), pp. 441-458.

FRONTEROTTA 2007

FRONTEROTTA, F. *Intellegible Forms, Mathematics, and Soul's Circles: an Interpretation of Tim. 37a-c*, in 'EPlaton' 4: *Les puissance de l'ame selon Platon* (2007), pp. 119-127.

GAISER 1984

GAISER, K. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici con una prem. di M. GIGANTE*, Napoli 1984.

GALIMBERTI 1987

GALIMBERTI, U. *Il corpo*, Milano 1987.

GALIMBERTI 1999<sup>5</sup>

GALIMBERTI, U. *Psichiatria e fenomenologia*, Milano 1999.

GALIMBERTI 2002

GALIMBERTI, U. *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 2002.

GALIMBERTI 2009<sup>8</sup>

GALIMBERTI, U. *Gli equivoci dell'anima. Opere VII*, Milano 2009<sup>8</sup>.

GEW

FRISK, H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2 voll. Heidelberg, 1960-70.

GIANNI, SATTA e BOLELLI 1988

GIANNI, A., SATTA, L. e BOLELLI, T., *Dizionario italiano ragionato*, Firenze 1988.

GIARRIZZO 1989

GIARRIZZO, S. *Dizionario etimologico siciliano*, Palermo 1989.

GIARRIZZO e PICCITTO 1977

GIARRIZZO, S., e PICCITTO. *Vocabolario siciliano*. Catania-Palermo, 1977.

GIBSON 1962

GIBSON, J.J. *Observations on Active Touch*, in 'Psychological Review' 69 (1962), pp. 477-491.

GIORDANO 1999

GIORDANO, M. *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999.

GIULIANO 2005

GIULIANO, F.M. *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin 2005.

GIUSTI e GERMANO 2003

GIUSTI, E. e GERMANO F., *Etica del con-tatto fisico in psicoterapia e counseling*, Roma 2003.

GODELIER 1984

GODELIER, M. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris 1984 (trad. it. Roma 1985).

GONDA 1961

GONDA, J. *Reflections on the indo-european Medium I*, in 'Lingua' 9 (1961), pp. 30-67.

GOULD 1973

GOULD, J.P. *Hiketeia*, in 'JHS' 93 (1973), pp. 74-103.

GRUBE 1958

GRUBE, G.M.A. *Plato's thought*, London 1935, nuova ed. with new introduction, bibliographic essay, and bibliography by D.J. Zeyl London 1980.

GUIDORIZZI 2008

GUIDORIZZI, G. *Sofocle, Edipo a Colono*. Introduzione e commento di G. Guidorizzi, testo critico a cura di G. Avezzi, trad. di G. Cerri, Milano 2008.

GUSMANI 1978

GUSMANI, R. *Ittito HAPPINA- e greco ΑΙΤΤΩ*, in 'ILing' 4 (1978), pp. 242-243.

HALL 1966

HALL, E.T. *The hidden dimension*, New York 1966 (trad. it. Milano 2001<sup>2</sup>).

HEITSCH 1988

HEITSCH, E. *Überlegungen Platons im Theaetet*, Stuttgart 1988.

HENDERSON 1975

HENDERSON, J. *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven-London 1975.

*HWRh*

*Historisches Wörterbuch der Rhetorik, herausgegeben von GERT UEDING, Tübingen 2001.*

HUMBERT 1993

HUMBERT, J. *Syntaxe grecque*, Paris 1993.

JOHANSEN 1997

JOHANSEN, T.K. *Aristotles on the Sense-Organs*, Cambridge 1997.

JOUANNA 1993

JOUANNA, J. *La main du dieu qui touche*, in 'REG' 56 (1993), pp. 181-194.

KAIMIO 1988

KAIMIO, M. *Physical Contact in Greek Tragedy. A Study of Stage Conventions*, Helsinki 1988.

KANAYAMA 1987

KANAYAMA, Y. *Perceiving, considering and attaining Being (Theaetetus 184-186)*, in 'OSAPh' (1987), pp. 29-81.

KIRK 1990-93

KIRK, G.S. *The Iliad: a commentary*, 6 voll. Oxford 1990-93.

KITTAY 1987

KITTAY, E.F. *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford 1987.

KITTAY e LEHRER 1991

KITTAY, E.F. e LEHRER A. *Campi semantici e struttura della metafora*, in CACCIARI 1991.

LAFRANCE 1981

LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal 1981.

LAFRANCE 1994

LAFRANCE, Y. *Pour interpréter Platon, 2. La Ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal-Paris 1994.

LAKOFF e JOHNSON 1980

LAKOFF, G. e JOHNSON, M. *Metaphors We Live By*, Chicago 1980 (trad. it. Milano 1982).

LAKOFF 1998

LAKOFF, G. *Teoria della metafora*, in *Elementi di linguistica cognitiva* di G. LAKOFF e M. JOHNSON, a cura di M. CASONATO e M. CERVI, Urbino 1998.

LALANDE 1956

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 7. éd. rev. et augmentée, Paris 1956.

LAVECCHIA 2006

LAVECCHIA, S. *Una via che conduce al divino. La "homoiosis theo" nella filosofia di Platone*, Milano 2006.

LAZZERONI 1990

LAZZERONI, R. *La diatesi come categoria linguistica: studio sul medio indoeuropeo*, in 'SSL' 30 (1990), pp. 1-22.

LEHNUS 1989<sup>2</sup>

LEHNUS, G. *Pindaro. Olimpiche* introduzione di U. Albini, traduzione, commento, note e lettura critica di L. Lehnus, Milano 1989<sup>2</sup>.

LEOPOLD 1852

LEOPOLD, E.F. (edidit) *Lexicon greco-latinum, manuale ex optimis libris concinnatum*, Lipsiae 1852.



LEROI-GOURHAN 1965

LEROI-GOURHAN, A. *Le Geste et la Parole II. La Mémoire et les Rythmes*, Paris 1965 (trad. it. Torino 1977).

*Lexique*

DES PLACES, É. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon 1-2*, Paris 1964 (3 tir. 1989).

LORIAUX 1969

LORIAUX, R. *Le Phédon de Platon: comm. et trad.*, 1.2, Namur 1969-1975.

LOUIS 1945

LOUIS, P. *Les métaphores de Platon*, Paris 1945.

MARCHESE 1978

MARCHESE, A. *Dizionario di retorica e di stilistica* Milano 1978.

MAZZEO 2002

MAZZEO, M. *Il tempo del tatto*, in CONTESSI, MAZZEO e RUSSO 2002, pp. 64-70.

MAZZEO 2003

MAZZEO, M. *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Roma 2003.

MEDDA 1983

MEDDA, E. *La forma monologica. Ricerche su Omero e Sofocle*, Pisa 1983.

MEIER-BRÜGGER 1989

MEIER-BRÜGGER, M. *Griechisch ὄπτω ὀμφή, ἐάφθη, ἄπτος und ἐψία*, in 'MSS' 50 (1989), pp. 91-96.

MEILLET e VENDRYES 1966

MEILLET, A. e VENDRYES J. *Traité de grammaire comparé des langues classiques*. IV, nouveau tirage revu par J. VENDRYES, Paris 1966.

MELCHIORRE 2001

MELCHIORRE, V. *La scala di Diotima. Per una lettura del «Simposio» di Platone*, in 'RFN' 93 (2001), pp. 343-371.

MERLEAU-PONTY 1945

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945 (trad. it. Milano 2003).

MIGLIORI 1993

MIGLIORI, M. *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Milano 1993.

MIGLIORI 1994

MIGLIORI, M. *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte*. In *Verso una nuova immagine di Platone*, di AA.VV., pp. 167-222, Napoli 1994.

MONTAGU 1971

MONTAGU, A. *Touching: The Human Significance of the Skin*, Hardcover 1971 (trad. it. Milano 1975).

MOST 2009

MOST, G.W. *Il dito nella piaga. Le storie di Tommaso l'incredulo*, Torino 2009.

MUGLER 1958

MUGLER, C. *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs*, Paris 1958.

NANCY 2003

NANCY, J.-L. *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris 2003 (trad. it. Torino 2005).

NAPOLITANO VALDITARA 1994

NAPOLITANO VALDITARA, L. *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma - Bari 1994.

NEITZEL 1978

NEITZEL, H. «*ἄεπτος* oder *ἄαπτος*? Zur Interpretation von Aischylos, 'Agamemnon' 140-145», in 'Glotta' 56 (1978), pp. 212-221.

PEDRICK 1982

PEDRICK, V. *Supplication in the Iliad and Odissey*, in 'TAPhA' 112 (1982), pp. 125-140.

PENDER 1992

PENDER, E.E. *Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium*, in 'CQ' 42 (1992), pp. 72-86.

PENDER 2000

PENDER, E.E. *Images of Person unseen. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*, Sankt Augustin 2000.

POKORNY 1959-1969

POKORNY, J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 2 voll. + Register vol., Bern-München 1959-1969 (rist. 1989).

PRITCHARD 1995

PRITCHARD, P. *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin 1995.

REALE 2005

REALE, G. *Eros dèmone mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano 2005.

REEVE 2006

REEVE, C.D.C. *A study in Violets: Alcibiades in the Symposium*, in *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, di LESHER, J.H. – DEBRA NEILS - FRISBEE C. C. SHEFFIELD (eds.), Washington 2006, pp. 124-146.

RICHARDSON e PIGGOTT 1982

RICHARDSON, N.J. e PIGGOTT S. *Hesiod's Wagon: Text and Technology*, in 'JHS' 102 (1982), pp. 225-229.

RICKLESS 2007

RICKLESS, S. *Plato's Forms in Transition. A reading of the Parmenides*, Cambridge 2007.

RICOEUR 1975

RICOEUR, P. *La métaphore vive*, Paris 1975 (trad. it. Milano 1997).

ROBIN 1968

ROBIN, L. *Platon*, Paris 1968 (trad. it. Milano 1971).

RODIGHERO 1998

RODIGHERO, A. *Sofocle. Edipo a Colono*, a cura di A. RODIGHIERO, introduzione di G. SERRA, Venezia 1998.

ROMEYER-DHERBEY 1991

ROMEYER-DHERBEY, G. *Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote*, in 'RMM' 1991, pp. 437-454.

ROMEYER-DHERBEY 1996

- ROMEYER-DHERBEY, G. *La construction de la théorie aristotélicienne du sentir*, in *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, di VIANO C. - ROMEYER DHERBEY G., pp. 127-147, Paris 1996.
- ROSEN 1961
- ROSEN, S. *Thought and Touch. A Note on Aristotle's De Anima*, in 'Phronesis' 6 (1961), pp. 127-137.
- ROSEN 1987<sup>3</sup>
- ROSEN, S. *Plato's Symposium*, New Haven-London 1987<sup>3</sup>.
- ROTONDARO 1998
- ROTONDARO, S. *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli 1998.
- SASSI 1978
- SASSI, M.M. *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze 1978.
- SAYRE 1988
- SAYRE, K. *Plato's Dialogues in Light of the Seventh Letter*, in *Platonic Writings Platonic Readings*, ed. by Ch. Griswold jr., di AAVV, pp. 93-109; 280-281, New York-London 1988.
- SAYRE 1993
- SAYRE, K.M. *Parmenides' Lesson*, Notre Dame 1993.
- SCHMIDT 1876-86
- SCHMIDT, H. *Synonymik der griechischen Sprache*, 4 voll., Leipzig 1876-86 (= rist. Amsterdam 1967-9).
- SCHWYZER 1939-1950
- SCHWYZER, E. *Griechische Grammatik*, 4 voll., München 1939-1950.

SEDLEY 2003

SEDLEY, D. *Plato's Cratylus*, Cambridge 2003.

SEDLEY 2004

SEDLEY, D. *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2004.

SISSA 2003

SISSA, G. *Eros tiranno. Sensualità e sessualità nel mondo antico*, Roma-Bari 2003.

*LfrgE*

SNELL, B. *Lexicon des fruegriechischen Epos*, Göttingen 1955.

SNELL 1975<sup>4</sup>

SNELL, B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1975<sup>4</sup> (trad. it. Torino 1963).

SUSANETTI 1991

SUSANETTI, D. *Silenzio, Socrate sta pensando*, in 'Lexis' 7/8 (1991), pp. 113-134.

SUSANETTI 1992

SUSANETTI, D. *Platone. Simposio*, Venezia 1992.

SZAIF 2000

SZAIF, J. *Platon über Wahrheit und Kohärenz*, in 'Archiv für Geschichte der Philosophie' 82 (2000), pp. 119-148.

SZEMERENYI 1971

SZEMERENYI, O. *Pierre Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque-Histoire des mots. Tome 1: A- ; Tome 2: E-K*, in 'Gnomon' 42 (1971), pp. 641-675, part. p. 656.

SZLEZÁK 2003

SZLEZÁK, T.A. *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003 (trad. it. a cura di M. MIGLIORI, C. DANANI, Brescia 2003).

TARRANT 1958

TARRANT, D. *The Touch of Socrates*, in 'CQ' 8 (1958), pp. 95-98.

TAYLOR 1928

TAYLOR, A.E. *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.

TELÒ 2002

TELÒ, M. *Per una grammatica dei gesti nella tragedia greca (II): la supplica*, in 'MD' 49 (2002), pp. 9-51.

*ThGL*

ESTIENNE, H. (STEPHANUS H.), *Thesaurus Graecae Linguae*, 9 vol. A.F. DIDOT, 1831-1865 Paris (rist. Graz 1954).

TRABATTONI 1994

TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994.

TRABATTONI 2003

TRABATTONI, F. *Il sapere del filosofo*, in M. VEGETTI (a cura di), *Platone. Repubblica*, vol. V, libri VI-VII, Napoli 2003, pp. 151-186.

TRABATTONI 2005

TRABATTONI, F. *Platone*, Roma 2005<sup>4</sup>.

TRABATTONI 2006

TRABATTONI, F. *L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune pubblicazioni*, in 'RSF' 3 (2006), pp. 701-719.

TSITSIBAKOU-VASALOS 1995

TSITSIBAKOU-VASALOS, E. *Aeschylus Agam. 141: ἀέπτοις-ἀάπτοις in Context*, in 'Ελληνικά' 45 (1995), pp. 231-246.

TURNBULL 1998

TURNBULL, R.G. *The 'Parmenides' and Plato's late Philosophy*, Toronto 1998.

VELARDI 2006

VELARDI, R. *Platone, Fedro*, Milano 2006.

VERNANT 1965

VERNANT, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1965 (trad. it. Torino 1970).

WAHL 1951

WAHL, J. *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris 1951.

WELLS 1998

WELLS, L. *The greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*, Berlin-New York 1998.

WILLIAMS 1966

WILLIAMS, T.R. *Cultural Structuring of tactile Experience in a Borneo Society*, in 'American Anthropologist' 68 (1966), pp. 27-39.



<b>INTRODUZIONE</b>	<b>1</b>
<b>I. LA RADICE *APH-</b>	<b>11</b>
1. Lessico	11
2. Morfologia e sintassi	15
3. <i>*aph-</i> nella produzione poetica arcaica	22
4. La critica	33
<b>II. IL CONTATTO CON LA REALTÀ MATERIALE</b>	<b>37</b>
1. Appropriazione	37
2. Violenza e contaminazione	52
3. Contatto erotico: omosessualità e pederastia	60
4. Prossemica di Socrate	72
5. Percezione o conoscenza	83
<b>III. IL CONTATTO QUALE METAFORA</b>	<b>107</b>
1. Filosofia e produzione poetica	107
2. Competenza e sapere	122
3. Il <i>Parmenide</i>	135
4. Forme di conoscenza	152
5. L'anima	167

<b>6. <i>Logos</i></b>	<b>184</b>
<b>7. <b>Contatto senza mediazioni esterne</b></b>	<b>198</b>
<b>CONCLUSIONI</b>	<b>215</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>226</b>