



L'αἰσχύνη nel dialogo filosofico.

Riconsiderazione dell'importanza delle componenti emozionali
nella dialogica socratica e nella dialettica platonica

Francesca Fermeglia

Esercizi Filosofici 3, 2008, pp. 22-31

ISSN 1970-0164

link: <http://www2.univ.trieste.it/~eserfilo/art308/ferm308.pdf>

L'αἰσχύνη NEL DIALOGO FILOSOFICO. RICONSIDERAZIONE DELL'IMPORTANZA DELLE COMPONENTI EMOZIONALI NELLA DIALOGICA SOCRATICA E NELLA DIALETTICA PLATONICA

Francesca Fermeiglia

Il termine αἰσχύνη significa nei dialoghi platonici: *pudore, vergogna, rispetto*. Esso è presente in tutti i contesti: in quello morale, nella dialettica, nel contesto politico, con la funzione di *freno* al parlare in modo scorretto o al fare ciò che è sbagliato. Spesso inoltre troviamo in luogo di esso il termine αἰδώς, sinonimo di αἰσχύνη: il sostantivo infatti ha gli stessi significati del primo. Platone però usa soprattutto il primo vocabolo, anche nel contesto dialettico, forse nel tentativo di allontanarsi dalla tradizione nella quale invece l'αἰδώς aveva una notevole importanza soprattutto in ambito sociale.¹

In questa sede però mi occuperò unicamente del ruolo del termine αἰσχύνη nella dialogica socratica e nella dialettica platonica. Innanzitutto vorrei precisare brevemente la distinzione tra i termini «dialogica» e «dialettica». Con il primo si intende il modo di dialogare per domande e risposte che era proprio di Socrate. Sappiamo infatti che il filosofo interrogava i suoi interlocutori alla ricerca del *che cos'è* una determinata cosa, per lo più una virtù, un valore. Gli interlocutori però non erano in grado di rispondere alle domande poste dal filosofo, o meglio rispondevano elencando le qualità della cosa cercata, indicandone così piuttosto il *come è*, o *poiὸν ἐστὶ*. Essi perciò si limitavano a *descrivere* le cose delle quali in realtà non sapevano definire l'essenza. Socrate allora li confutava, mostrando come essi, non essendo in grado di rispondere adeguatamente alla domanda specifica da lui posta, fossero insipienti. Il filosofo tuttavia non era interessato tanto al raggiungimento della definizione, quanto a far sì che il singolo

¹Si pensi ai poemi omerici in cui la fama dell'eroe derivava dal giudizio della società, allo stesso modo la perdita del proprio αἰδώς, cioè del proprio onore, dipendeva sempre dalla comunità. Per un approfondimento rimando alla mia tesi di laurea F. FERMEGLIA, *Il ruolo di aidos e di aischune nei dialoghi platonici*, relatore Prof.ssa L. NAPOLITANO, correlatore F. FRONTEROTTA, A.A. 2003-2004, e ai numerosi lessici filosofici: F. AST, *Lexicon Platonicum*, 3 voll., Leipzig 1835-1838 (rist. Bonn 1956); P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étimologique de la Langue Grecque*, 2 voll., Paris 1968; LIDDEL H. G. -SCOTT R., *Greek English Lexicon*, a new edit. Revisited and augmented throughout by Sir H. S. JONES, with the assistance of R. MCKENZIE, 2 voll., Oxford 1940; R. RADICE, *Plato, Lexicon (1)*, edited by RADICE, in collaboration with I. RAMELLI and E. VIMERCATI, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2003.

interlocutore si rendesse conto di non sapere. Quindi l'obiettivo principale del dialogo socratico consisteva nel rendere consapevoli di sé i vari interlocutori.²

I dialoghi detti socratici,³ come noto a tutti, sono aporetici:⁴ pertanto questa dialogica socratica viene qualificata *distruittiva*, poiché si limita a confutare le risposte date dagli interlocutori, ma non ne fornisce di corrette. Questo è un *limite* che viene superato dalla dialettica platonica, che diviene un vero e proprio «metodo»,⁵ cioè consente, diversamente dalla dialogica, di raggiungere la definizione di ciò che si sta cercando. L'aporia in cui cadono gli interlocutori di Socrate però non è negativa, al contrario essa rappresenta proprio ciò che il filosofo voleva accadesse loro: il dubbio, infatti, ossia la consapevolezza di non essere in grado di rispondere alle domande socratiche, doveva suscitare nei singoli il desiderio di ricercare la verità.⁶

Tuttavia non dobbiamo cadere nell'errore di pensare che la dialogica e la dialettica siano opposte. Nella dialettica platonica infatti ritroviamo la dialogica socratica, e non solo da un punto di vista formale: l'importanza delle componenti emozionali e dei rapporti interpersonali nel dialogo, argomento di questa relazione, è apprezzabile infatti *in toto* già nella dialogica di Socrate.

Le condizioni che rendono possibile un'autentica discussione dialettica sono infatti: il rispetto (*αἰσχύνη*) che ogni interlocutore deve mostrare verso l'altro e il dire sempre la verità (*παρρησία*).⁷ Ogni interlocutore infatti deve accettare le opinioni dell'altro, anche se diverse dalle proprie. Esemplifica questo atteggiamento proprio Socrate: egli, infatti, anche se non condivide le opinioni dei suoi interlocutori e anche se le confuta, le accetta come punto di partenza e sulla base di esse dialoga con loro, mantenendo tale atteggiamento per tutta la durata della discussione. Inoltre il dire la verità, cioè l'essere franchi va di pari passo con il *rispetto*, poiché implica una volontà onesta di dialogare e ricercare insieme la verità. Questo atteggiamento quindi è tipico del dialettico ed è invece

² G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. CENTRONE, Bibliopolis, Napoli 2005, cap. IV.

³ È utile precisare che il Socrate e la dialogica socratica di cui parleremo sono da riferirsi ai primi dialoghi platonici, comunemente definiti, «socratici».

⁴ M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone, Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁵ Con il termine «metodo» intendo la capacità strutturata di procedere nella discussione, servendosi delle unificazioni e divisioni proprie della dialettica platonica, fino al raggiungimento della definizione di cui si è alla ricerca. Il metodo cioè consente di giungere a quanto ci si è prefissati. La dialogica socratica invece non è un metodo vero e proprio perché Socrate e gli interlocutori, alla fine del dialogo, come appena ricordato non giungono ad una definizione. Tuttavia si potrebbe sostenere che quello di Socrate è un metodo «particolare», che consente al filosofo di dimostrare il suo non sapere e di quello dei più, cioè quanto era stato affermato – come forma di massima e produttiva sapienza umana – dall'oracolo di Delfi.

⁶ F. FERRARI, *Socrate tra personaggio e mito*, BUR, Milano 2007.

⁷ M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1998, in particolare cap. IV.

opposto a quello del sofista, che desidera solo primeggiare nella discussione, a qualunque costo, e avere la meglio sugli altri. Egli inoltre non si preoccupa di dire la verità né di avere rispetto, ma solo di vincere nell'agone al fine di mantenere la fama e l'onore davanti al pubblico.

L'αἰσχύνη, nel significato tradizionale di *rispetto*, quindi è condizione emozionale fondamentale per il dialogo socratico e platonico.

Il termine però indica anche la *vergogna* che l'interlocutore *dovrebbe* provare dopo la confutazione. Uso il verbo «dovrebbe», dunque il condizionale, perché spesso gli interlocutori di Socrate non comprendono o non accettano l'ἔλεγχος, mostrandosi in tal modo mal disposti alla discussione dialettica. Gli interlocutori con cui il filosofo discute possono allora distinguersi in: interlocutori *ben disposti* al dialogo e interlocutori *mal disposti*.

Gli interlocutori *ben disposti* sono quelli che comprendono e accettano la confutazione operata da Socrate delle loro opinioni iniziali, riconoscono i loro errori e quindi il loro non sapere, ma sono disposti, anche dopo tale scacco, a proseguire la discussione alla ricerca della verità. Essi inoltre provano *vergogna* dopo l'ἔλεγχος: inizialmente l'αἰσχύνη funge nella loro anima da *freno*, cioè li induce a riflettere sulla confutazione subita e quindi sulle loro opinioni, ma, successivamente – ed è questo l'importante – li spinge a desiderare di sapere. In tal modo la *vergogna* si pone a favore della ricerca della verità.

I passi di riferimento che potremmo citare sono numerosi, ma, per esigenze di spazio, ci limiteremo a riportarne solo due, tratti rispettivamente dal *Carmide* e dal *Teeteto*.

Nel *Carmide* Socrate dialoga con i suoi interlocutori alla ricerca della definizione di *saggezza*. Crizia definisce la *saggezza* come conoscenza di se stessi, ma Socrate gli muove numerose critiche al punto che l'interlocutore, al passo 164 c6-d3, afferma:

...e non mi vergognerei (αἰσχυνθεῖην) di riconoscere di aver parlato scorrettamente.⁸

In questo passo Crizia, *non ha vergogna* di ammettere il suo errore ed è questo ciò che lo rende ben disposto verso Socrate e che rende possibile proseguire il dialogo. Socrate voleva che l'interlocutore si rendesse conto del suo errore e quindi del suo non sapere, non per derisione o per una convinzione di superiorità nel sapere, quanto per aiutarlo nella ricerca della verità. Crizia sembra, in questo caso, aver capito il messaggio di Socrate e per questo ha una disposizione amichevole verso il filosofo.

Nel *Teeteto* invece Socrate e il giovane matematico da cui il dialogo prende il nome stanno discutendo intorno al conoscere. Al passo 196 d1-2 il filosofo

⁸ PLATONE, *Carmide*, a cura di G. CAMBIANO, in *Dialoghi filosofici*, Torino 1970, vol. 1; corsivo mio.

invita il giovane a *superare la vergogna* che deriverebbe loro dall'aver parlato della conoscenza senza prima averne dato la definizione. Entrambi infatti sono venuti meno al principio fondamentale della dialettica, che richiede, come già sappiamo, di dare la definizione di qualcosa, *tì èsti*, prima di indicarne le qualità, *poiòn èsti*. Socrate propone allora a Teeteto di superare la *vergogna*, poiché entrambi si sono resi conto dell'errore commesso: egli esorta così il giovane a proseguire nella discussione:

...poiché si deve osare tutto, che diresti tu se provassimo a mettere da parte il *pudore* (ἀναισχυντεῖν)?⁹

I due passi riportati sono tratti rispettivamente da un dialogo «giovane» di Platone e da un dialogo «maturo», nell'intento di mostrare e sottolineare che il ruolo dell'αἰσχύνη *positiva* presente nei dialoghi cosiddetti socratici vale anche in quelli certamente platonici.

Vi è però poi anche una *vergogna negativa*, come già affermato sopra, che è propria invece di quegli interlocutori che non sono ben disposti al dialogo. Essi non comprendono né accettano la confutazione operata da Socrate, non riconoscono la loro ignoranza e quindi rimangono nell'insipienza. Anche in questo caso usiamo il criterio di riportare degli esempi, tratti da un dialogo giovanile, il *Gorgia*, e da uno maturo, il *Filebo*.

Nel *Gorgia* Callicle entra in scena dopo Gorgia e Polo ed appare un interlocutore *privo di vergogna*, sentimento ch'egli considera non appartenere all'uomo per natura, ma essere una sorta di falsa modestia dovuta alle convenzioni sociali, un'invenzione artificiosa e interessata della massa. La considerazione che Callicle ha della *vergogna* deriva dal modello umano a cui egli aspira: un uomo definito «leonino» (487 a), capace di svincolarsi dalle leggi innaturali imposte dai più deboli ai più forti con l'intento di sottometerli. L'uomo leonino che egli ammira non si fa prendere certo dalla *vergogna*, come invece, a suo dire, hanno fatto Gorgia e Polo, entrambi aspramente criticati, perché si sarebbero fatti coinvolgere nelle false convenzioni imposte dalla società e in forza di esse soltanto sarebbero caduti in contraddizione davanti a Socrate. Riportiamo di seguito la critica rivolta da Callicle a Gorgia, tratta dal passo 482 d2-3:

...Gorgia *si è vergognato* (αἰσχυνθῆναι) e ha risposto di sì, perché non voleva offendere i sentimenti della gente che si sarebbe scandalizzata se avesse risposto di no.¹⁰

⁹ PLATONE, *Teeteto*, trad. di M. VALGIMIGLI, Laterza, Roma-Bari 1974; corsivo mio.

¹⁰ Tutte le traduzioni del *Gorgia* sono tratte da: PLATONE, *Gorgia*, introd., trad. e note di G. ZANETTO, BUR, Milano 2002; corsivo mio.

Callicle crede dunque che la *vergogna* di Gorgia derivi da pure convenzioni sociali e dalle affermazioni moralistiche di Socrate. Gorgia, infatti, a parere di Callicle, avrebbe affermato ciò che in realtà non credeva per non offendere i sentimenti del pubblico e per questo soltanto sarebbe stato costretto a contraddirsi.

Nel secondo passo invece la critica di Callicle si rivolge a Polo, intervenuto nel dialogo a difesa del maestro, che, anch'egli, si sarebbe a suo dire fatto incastrare dai discorsi di Socrate e successivamente *si sarebbe vergognato* di affermare quanto in realtà pensava (482 d8-e1):

...è stato proprio per colpa di questa ammissione che poi è rimasto incastrato nei tuoi discorsi e non ha più potuto aprir bocca, per la *vergogna* (αἰσχυνθεὶς) di dire quello che pensava.

Callicle sembra credere non, come Socrate, che la *vergogna* dei due retori possa esser falsa, inautentica, quanto semmai che sia un – per lui errato – adeguarsi alle convenzioni della società. Quindi la critica che egli muove ai due retori non verte sulla verità o falsità della *vergogna*, ma sul fatto stesso di averla provata. Socrate al contrario non crede né a Gorgia né a Polo: egli infatti reputa che la *vergogna* provata dai due sia solo un sorta di «maschera», dietro alla quale nascondere il loro pensiero. Essi infatti temevano, cadendo in contraddizione, di perdere il prestigio e l'onore¹¹ agli occhi del pubblico pagante.

Al passo 487 b1-5 dello stesso dialogo egli esprime ironicamente la considerazione negativa che ha della *vergogna* dei due retori e afferma:

...tant'è vero che, per *un eccesso di riguardo*, sono arrivati addirittura al punto di contraddirsi in presenza di tanta gente, e su argomenti della massima importanza (ὡ γὰρ εἰς τοσοῦτον αἰσχύνῃς ἐληλύθατον, ὥστε διατὸ αἰσχύνεσθαι).¹²

Quanto espresso da Socrate in questo passo ci fa capire che egli non crede nella genuinità della *vergogna* dei due retori e sa anzi che essi, non essendo stati in grado di avere la meglio nella discussione, si nascondono dietro ad una sorta di *finto rispetto* e timore, conseguente soltanto al desiderio di successo che di solito caratterizza gli esponenti della retorica. Il filosofo infatti sa bene che mai i

¹¹ L'onore riferito ai retori è diverso da quello che veniva riconosciuto all'eroe omerico, anche se entrambi derivano «dall'esterno»: il pubblico nel primo caso, la comunità nel secondo. I retori infatti derivavano l'onore dal giudizio del pubblico pagante, che ascoltava le loro orazioni e che se ne rimaneva persuaso riconosceva loro fama e gloria. L'onore dell'eroe dipendeva invece dal giudizio dell'intera comunità in cui egli viveva e derivava da un comportamento corretto e rispettoso delle regole imposte da quest'ultima. Il venir meno ad una di esse avrebbe comportato, al contrario, il disonore e la perdita del proprio prestigio.

¹² PLATONE, *Gorgia*, op.cit.; corsivo mio.

due retori, desiderosi come sono di prevalere su di lui e di persuadere il pubblico in ogni occasione, si farebbero prendere da qualche tipo di scrupolo nell'affermare qualcosa atto a persuadere l'uditorio e che mai tollererebbero di esser contraddetti su argomenti importanti, pena il perdere la stima dei più cui il retore si rivolge. Essi inoltre, non affermando il vero, sono venuti meno alla possibilità stessa di condurre una discussione dialettica, tenendo un atteggiamento a priori falso, arrogante e prevaricatore.

Potremmo quindi affermare che la *vergogna* dei due retori è rivolta *verso l'esterno*, cioè è condizionata dall'opinione degli altri. Invece gli interlocutori ben disposti al dialogo, come abbiamo riportato poco sopra, provano la *vergogna nella loro anima*, essa quindi è rivolta *verso l'interno*. I primi quindi rimangono nell'ignoranza con la convinzione infondata di sapere, quella che viene definita da Socrate la più vergognosa forma di ignoranza, i secondi invece sono consapevoli della loro insipienza e disposti alla ricerca della verità.

Riportiamo ora il passo 58 b4-6 tratto dal *Filebo*: Socrate dialoga con il giovane Protarco, che, trovandosi in difficoltà nel fornire la risposta alla domanda postagli dal filosofo, sostiene che ciò sia dovuto alla sua volontà di non contraddire né Gorgia né Socrate, dei quali ha seguito le lezioni. Socrate invece reputa che il giovane *si vergogni* e afferma:

...mi sembra che tu avessi intenzione di dire (...), ma che *ti sei vergognato* (αἰσχυνθεῖς) e hai lasciato perdere.¹³

Il giovane non contesta l'affermazione di Socrate:

...sia come tu credi...

Alla richiesta del filosofo di proseguire il dialogo e quindi, indirettamente, di smettere di avere scrupoli nel parlare, egli però ribadisce (58 e1):

...posso indagare, ma credo sia difficile.

Con la prima risposta il giovane sembra semplicemente voler assecondare Socrate e accettare la *vergogna* ascrittagli; attraverso la seconda risposta comprendiamo invece che egli è in difficoltà e che forse ha accettato l'attribuzione dell'*αἰσχὺν* solo per nascondere la sua incapacità di rispondere.

Anche per questo giovane interlocutore, come già in precedenza per Gorgia e Polo, la *vergogna* funge dunque da «maschera» per timore di affermare ciò che pensa. Essa quindi costituisce un ostacolo alla ricerca della verità, poiché l'interlocutore non giunge mai, nonostante la confutazione, ad esser consapevole

¹³ PLATONE, *Filebo*, trad. di A. ZADRO, in PLATONE, *Opere complete*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1984; corsivo mio.

del proprio non sapere: anzi, convinto com'è di sapere già, si preclude ogni ricerca del vero.

Da questi ultimi esempi l'αἰσχύνη ci appare come *negativa*, perché contraria alla ricerca, una sorta di ostacolo alla sua stessa possibilità. Tuttavia è bene sottolineare che la vergogna, *positiva* degli interlocutori ben disposti e quella *negativa* di quelli mal disposti, dipende sempre dagli stessi interlocutori che la provano o meno: non è infatti l'αἰσχύνη di per se stessa ad essere ambivalente.

La *vergogna* quindi condiziona sia il dialogo sia l'interlocutore e, inoltre, dalla reazione dell'interlocutore alla confutazione dipende il proseguimento o meno della discussione. Se infatti l'interlocutore prova un'autentica *vergogna* dentro di sé, l'atteggiamento che assumerà sarà costruttivo rispetto alla ricerca della verità, se invece non la prova, se la rivolge solo all'opinione che il pubblico ha di lui, verrà meno per lui ogni possibilità di indagare insieme. Allo stesso modo se l'interlocutore non ha *rispetto* degli altri è impossibile discutere dialetticamente.

Nei dialoghi, detti della vecchiaia, l'αἰσχύνη mantiene sì i ruoli fin qui esposti, ma in alcuni casi assume anche una connotazione più «scientifica». Essa infatti diviene parte integrante del 'metodo' dialettico, si pone cioè a ulteriore garanzia della correttezza del metodo di indagine seguito dai dialoganti.

Riportiamo di seguito un esempio tratto dal *Politico* (268 d1-2), per chiarire quanto appena affermato. Lo Straniero di Elea sostiene:

...dobbiamo fare come è stato detto qui sopra, se non vogliamo *disonorare* (καταισχύναι) il nostro discorso proprio alla fine.¹⁴

Socrate concorda con lui.

In questo dialogo Socrate e lo Straniero di Elea ricercano la definizione di «politico», servendosi del metodo delle divisioni e delle unificazioni. Nel passo appena citato lo Straniero allude all'importanza di seguire tale metodo per evitare che il discorso stesso, oltre che i dialoganti, sia screditato. Se quindi il discorso sarà «svergognato», l'αἰσχύνη indicherà che il metodo dialettico è stato seguito in modo errato. Inoltre dal passo possiamo anche concludere che condurre la discussione in modo scorretto produrrà di certo l'insorgere dell'αἰσχύνη, rivolta, in questo caso, verso il discorso stesso. Pertanto la *vergogna* appare come un elemento integrante del metodo dialettico, ossia come una «riprova» della sua correttezza. Essa infatti indica che indagare in modo errato fa sì che la *vergogna* ricada sull'intero discorso e sulle parole pronunciate: viene meno cioè la serietà del dialogo e degli stessi dialoganti e traspare la non scientificità del «metodo» da questi seguito.

¹⁴ PLATONE, *Politico*, trad. di A. ZADRO, Laterza, Roma-Bari 1982; corsivo mio.

Nel *Timeo* invece siamo ad un livello epistemologico ancora più alto, poiché si sta esprimendo una nuova concezione ontologica. Al passo 49 c7-d3 infatti Timeo così afferma:

...così, dal momento che ciascuna di queste cose non appare mai la stessa, di quale di esse si potrebbe sostenere *senza vergognarsi* (αἰσχυνεῖται), che, di qualsiasi cosa si tratti, è proprio questa e non un'altra?¹⁵

In questo passo Timeo espone la trasformazione che subiscono gli elementi fisici (poco prima stava parlando dell'acqua) la quale muta il loro aspetto e li muta gli uni negli altri. La difficoltà espressa in questo passo è quella di *conoscere e dire* ciascuna delle realtà sensibili, «fissando così nel pensiero e nel discorso ciò che per sua natura non possiede nessuna stabilità né è caratterizzato da nessuna fissità». ¹⁶ Come è possibile condurre questa operazione logico-epistemologica, per di più senza incappare nella *vergogna*? Il rischio infatti è di condurre un ragionamento errato e d'incorrere nella contraddizione fra esigenza di stabilità del pensiero da un lato e mutevolezza delle realtà sensibili dall'altro; siamo infatti su due piani distinti: logico-epistemologico il primo e ontologico il secondo. Si tratta allora, prosegue Timeo, di parlare con chiarezza e di usare delle espressioni corrette ad esempio non «questo» è fuoco, ma «ciò che è tale e di tale natura» ogni volta è fuoco. La difficoltà dell'argomento quindi insorge già a livello terminologico, come pure la *vergogna* che ricadrebbe su un discorso che non sia in grado di affermare con sicurezza che cosa sia una determinata cosa.

Come si può dunque osservare dai due passi riportati e relativi a due dialoghi «tardi», *Λ'αἰσχύνη* continua a mantenere la sua funzione di spinta alla ricerca, ma assume anche una connotazione di maggiore rigore entro la stessa discussione dialettica. Se infatti gli interlocutori sbagliano nel ragionamento, la *vergogna* ricade sì su di essi, ma anche sul loro discorso, si veda appunto il passo del *Politico*. Essa inoltre si pone a garanzia della scientificità e serietà del metodo dialettico, si pensi al passo del *Timeo*, in cui essa compare già sul piano della scelta delle parole: già a questo livello iniziale è dunque possibile compromettere una discussione, creando confusione tra i termini e impedendo agli interlocutori di capirsi.

Dai passi fin qui riportati possiamo dedurre l'importanza che *Λ'αἰσχύνη*, ossia una componente emozionale, riveste nel contesto dialettico. Essa infatti, in tutti i dialoghi, se l'interlocutore è consapevole di sé e quindi la usa positivamente, ricopre il ruolo di spinta alla ricerca. A differenza della concezione intellettualista che si è voluta attribuire a Socrate e a Platone, il

¹⁵ PLATONE, *Timeo*, introd. trad. e note di F. FRONTEROTTA, BUR, Milano 2003; corsivo mio.

¹⁶ *Ivi*, p. 260, nota 192.

ruolo della *vergogna* nei dialoghi ci dimostra la rilevanza che le componenti emozionali avevano per entrambi i filosofi: Platone reputa l'*αἰσχύνη* un elemento fondamentale e integrante del metodo scientifico stesso. La maggiore scientificità della vergogna deriva dal fatto che Platone, a differenza di Socrate, voleva raggiungere un sapere stabile, una verità oggettiva, pertanto il metodo dialettico da questi usato richiedeva necessariamente un maggiore rigore.¹⁷ Inoltre, se pensiamo alla cura di sé socratica e alla teoria platonica dell'anima, comprendiamo che entrambi i filosofi non rinnegavano le componenti emozionali, anzi, essendo queste ultime proprie di ciascun individuo, dovevano essere conosciute e controllate. È bene sottolineare che tale «controllo» non implicava per i due filosofi una sottomissione o una repressione: le componenti emozionali al contrario dovevano essere ben conosciute, incanalate correttamente attraverso una buona educazione e in seguito correttamente gestite.

Infine il ruolo attribuito all'*αἰσχύνη* ci fa capire quanto entrambi i filosofi avessero già compreso della psicologia umana: le componenti emozionali infatti sono parte integrante del singolo individuo e pertanto non possono essere ignorate. Esse al contrario devono essere valorizzate, come nel caso della *vergogna*, in quanto elementi che possono intervenire favorevolmente e dunque essere positivamente impiegati nella stessa ricerca della verità.

Bibliografia

- BERTI, E.
1987 *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo.
- CAMBIANO, G.
1966 *Dialettica, medicina, retorica nel Fedro platonico*, «Rivista di Filosofia», 57, pp. 284-305.
- CASERTANO, G.
1996 *Il nome della cosa*, Loffredo, Napoli.
2000 *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli.
- ERLER, M.
1991 *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone, Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Vita e Pensiero, Milano.
- FERRARI, F.

¹⁷ Non intendo distinguere tra un Socrate *minor* e un Platone *maior*, piuttosto sottolineare come i due filosofi avessero due *obiettivi* diversi: il primo infatti aveva di mira l'individuo e la consapevolezza di non sapere che questi doveva raggiungere, il secondo invece puntava ad un sapere stabile e oggettivo, ne consegue che i due metodi dialogici sono per alcuni aspetti simili, ma nella meta da raggiungere diversi.

F. Fermiglia / *Λ'αἰσχύνῃ nel dialogo filosofico. Riconsiderazione dell'importanza delle componenti emozionali nella dialogica socratica e nella dialettica platonica*

2007 *Socrate tra personaggio e mito*, Bur, Milano.

FRONTEROTTA, F.

2001 *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa.

GIANNANTONI, G.

2005 *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. CENTRONE, Bibliopolis, Napoli.

HADOT, P.

1998 *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino.

HADOT, P.

2005 *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino.

MIGLIORI, M.

1990 *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Vita e pensiero, Milano.

MIGLIORI, M., NAPOLITANO VALDITARA, L. M. (eds.) e DEL FORNO, D. (co-ed.),

2004 *Plato Ethicus. Philosophy is Life. Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*, Sankt Augustin «Academia».

NAPOLITANO VALDITARA, L. M.

1991 *ΤΙ ΕΣΤΙ-ΠΟΙΟΝ ΕΣΤΙ*, un aspetto dell'argomentatività dialettica del *Menone*, «Elenchos», XII, pp. 197-207.

NUSSBAUM, M.

1996 *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna.

ROBINSON, R.

1953 *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford University Press, Oxford.

SZLEZÁK, Th. A.

1988 *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione e traduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano.