

Matteo Nucci

SOFOCLE E PLATONE  
IL *FILOTTETE* E LA NECESSITÀ DELL'INGANNO

«Vidi un uomo che rubava e ingannava violentemente,  
e il far questo con violenza è la cosa più giusta».

Cleobulina (7 [A 4] Colli = Fr. I West)

In una lettera scritta nel 1868 a Paul Deussen, un amico che aveva deciso di dedicare i suoi studi al problema concernente l'autenticità dell'*Eutidemo* di Platone, Nietzsche scrive: «La questione platonica rappresenta attualmente un campo vastissimo, una trama complicata da infinite ramificazioni, un organismo. Problemi del genere esigono trattazioni di largo respiro: a che giova fissarsi su uno degli aspetti esteriori, addirittura sulla corteccia del problema! [...] Le ricerche hanno ormai raggiunto il livello più alto: si tratta di conoscenze psicologiche, si tratta di ricostruire lo sviluppo dell'anima e dello spirito di Platone [...]!»<sup>1</sup>. Un simile atteggiamento non è affatto sorprendente per chi conosca le linee cui s'ispirava la lettura nietzschiana degli antichi. Soprattutto negli anni in cui si dedicò all'insegnamento universitario (a Basilea tra il 1869 e il 1879), Nietzsche andò affinando una sorta di metodo molto personale nella rilettura e nella riesposizione del pensiero dei principali filosofi antichi<sup>2</sup>, metodo che egli applicò, in maniera esemplare in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, a pochi filosofi scelti, poche figure capaci di gettare luce sulla filosofia arcaica ben più intensamente di un'esposizione completa. Meglio scegliere con cura pochi individui dalla forte personalità e dal pensiero potente, piuttosto che perdersi in storie asettiche e pseudo oggettive che finiscono per confondere con la loro pesante erudizione che mira a un'utopistica completezza. Sembra già evidente qui la fortissima tensione paideutica, educativa di Nietzsche, tensione che egli certo aveva imparato dai Greci stessi, ma che doveva sentire come cosa propria, visto che è ciò che poi avrebbe caratterizzato una degli aspetti principali della sua personalità.

D'altronde, è proprio questa finalità pedagogica, questo desiderio di colpire i lettori, imprimere su di essi un marchio indelebile che anima Nietzsche nel più importante dei suoi principi metodologici. Così infatti egli scrive, sempre in *La*

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Epistolario 1850-69*, I, Milano 1976, p. 576.

<sup>2</sup> Cfr. su ciò F. Ghedini, *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un simbolo controverso (1864-1879)*, Napoli 1999, partic. pp. 95-154.

*filosofia nell'epoca tragica dei Greci*: «metterò in rilievo per ogni sistema, soltanto gli elementi che fanno parte di una *personalità*, e rientrano in quell'aspetto inconfutabile e indiscutibile che la storia ha il dovere di conservare»<sup>3</sup>. Ricostruire la personalità di un filosofo – questo appare a N. ciò che di inconfutabile c'è nel contributo di un pensatore. Tanto che scrive ancora: «in sistemi che vengono confutati può difatti interessarci ormai soltanto l'elemento personale, poiché questo è l'aspetto eternamente inconfutabile. Con l'aiuto di tre aneddoti, si può formare l'immagine di un uomo: in ogni sistema io cerco di mettere in luce tre aneddoti, e getto via il resto»<sup>4</sup>. Per mostrare il senso della riflessione che caratterizza un grande pensatore è più adeguato (e più incisivo) un metodo che si curi di tratteggiare, sempre brevemente, la personalità dell'uomo. Ciò appare a Nietzsche particolarmente rilevante per quel che riguarda Platone, del quale, agli occhi del filosofo tedesco, è quasi più importante la vita delle opere<sup>5</sup>. I viaggi, le ambizioni politiche, i tentativi di costruire in Sicilia lo Stato che ha descritto nella *Repubblica*, le lettere che testimoniano delle aspirazioni pratiche fino agli ultimi anni di vita<sup>6</sup> – sembra che tutto, in Platone, concorra a presentare un individuo la cui personalità deve essere indagata a fondo qualora si voglia comprenderne l'opera. Tanto che, in un progetto di introduzione ai dialoghi platonici<sup>7</sup>, Nietzsche scrive: «Noi dobbiamo tentare di trasporre lo scrittore Platone nell'uomo Platone: se di norma presso i moderni l'opera (gli scritti) vale più del rapporto con il suo autore [...] ben diversamente stanno le cose presso gli elleni, tutti consacrati alla vita pubblica e solo secondariamente alla letteratura»<sup>8</sup>.

Peraltro, sulle numerose opere di Platone, già al tempo di Nietzsche, si era scatenata un'intensissima opera interpretativa che rischiava di portare al collasso. Ogni minimo passaggio interpretato e reinterpreto. Ogni parola. Ogni dialogo, in tutti i suoi innumerevoli aspetti, oggetto di un lavoro critico capace di portare allo sfinimento. Nietzsche era già del tutto contrario a questa tensione iperspecialistica, che si regge sulla totale confutabilità delle interpretazioni. E, con orrore per le battaglie critiche fra filologi e studiosi del pensiero per l'interpretazione di microscopici aspetti della filosofia platonica, scrisse quella lettera con cui ho aperto il

---

<sup>3</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci (e scritti 1870-1873)*, Milano 1991, p. 137.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>5</sup> Cfr. F. Ghedini, *Il Platone cit.*, pp. 109-112;

<sup>6</sup> Sulle ambizioni politiche che animarono Platone fino alla vecchiaia e sulle circostanze leggibili dietro alla *VII Lettera* (la cui autenticità resta del tutto ipotetica), cfr. G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, rist. Firenze 1967.

<sup>7</sup> Si tratta delle lezioni preparate da Nietzsche per il corso universitario del semestre invernale 1871-72.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Torino 1991, p. 40.

mio scritto. Se pensiamo che oggi, ben più che centotrent'anni fa, gli studi platonici sono reduplicati a livello esponenziale e ogni anno escono libri soltanto dedicati a riportare i titoli di quanto è stato scritto su minimi aspetti del pensiero di Platone, possiamo ben renderci conto di quanto sia ancor più necessario lo sforzo che si prefiggeva Nietzsche. Catturare un aspetto della personalità di Platone, magari per mezzo di un evento appartenuto alla sua biografia, per cercare di chiarire perlomeno uno degli innumerevoli problemi suscitati dalla sua opera.

\*\*\*

L'evento da cui partirò è soltanto immaginabile. Esso deve essere posto nel marzo del 409, quando Sofocle, ormai quasi novantenne, vinse ancora una volta l'agone tragico delle Grandi Dionisie. Della trilogia vincitrice, l'unica tragedia che si è interamente conservata è il *Filottete* e, secondo il parere di alcuni studiosi, essa richiamava avvenimenti politici urgenti nell'Atene del tempo<sup>9</sup>. Comunque stiano le cose, mi sembra difficile sostenere che Platone non sia andato al teatro a godere della rappresentazione. Si preparava a compiere diciotto anni<sup>10</sup> e si dedicava ancora intensamente al ditirambo, alla lirica e alla tragedia, prima che, verso i vent'anni, l'incontro con Socrate non dovesse poi distoglierlo, almeno in parte, dalla cura della forma artistica<sup>11</sup>. È quindi difficile, appunto, pensare che Aristocle, ormai abitualmente chiamato Platone per l'ampiezza delle spalle, visti i risultati della *paideia* ginnica presso un famoso lottatore argivo<sup>12</sup>, non abbia partecipato allo spettacolo. È noto infatti che l'agone tragico costituiva un evento a cui praticamente tutti gli ateniesi prendevano spontaneamente parte, e certo le famiglie aristocratiche non si facevano sfuggire l'occasione per rinnovare tradizioni cittadine percepite nella loro antichità. Del resto, coloro i quali, per qualsiasi causa, fossero rimasti fuori dal teatro di Dioniso, sarebbero certamente venuti a sapere del contenuto che le tragedie avevano messo in scena e soprattutto di quanto proposto dalle opere vincitrici, visto

---

<sup>9</sup> Secondo Luciano Canfora, il significato politico dell'introduzione di Neottolemo è comprensibile individuando i personaggi cui Sofocle alluderebbe per mezzo delle figure mitiche che mette in scena: Odisseo evocherebbe Teramene, Neottolemo Trasillo e Filottete Alcibiade (cfr. L. Canfora, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari 1986, pp. 166-7). Si veda poi *ivi*, pp. 160-6, l'analisi portante della tragedia, che sarebbe stata scritta da Sofocle per indurre al ritorno Alcibiade.

<sup>10</sup> Platone, secondo Diogene Laerzio (III, 2), nacque nel settimo giorno del mese Targelione, ovvero maggio-giugno.

<sup>11</sup> Diogene Laerzio riporta il resoconto di Dicearco secondo cui Platone avrebbe studiato pittura e scritto poesie: ditirambi prima, eppoi canti lirici e tragedie; segue l'aneddoto del cigno volato via dalle ginocchia di Socrate e quello concernente le tragedie bruciate da Platone non appena ebbe udito la voce di Socrate (D.L. III, 5).

<sup>12</sup> Anch'egli, come il padre di Platone, chiamato Aristone (D.L. III, 4).

che l'eco dell'evento si diffondeva in città (e non solo) per parecchi giorni a seguire. Ma se anche si volesse immaginare una situazione estrema (come un'assenza prolungata dalla città proprio nei giorni delle rappresentazioni), non si potrebbe evitare di pensare che della trama proposta dal *Filottete* sofocleo un giovane appassionato di tragedia proveniente da famiglia aristocratica come Platone sia venuto a conoscenza. Non soltanto perché le possibili implicazioni politiche ne avrebbero certamente stimolato la curiosità, quanto perché, come spesso accadeva, la tragedia riproponeva un mito ben noto sottoposto a cambiamenti assai particolari. Nella fattispecie, il *Filottete* non si limitava a riproporre un mito molto conosciuto, quanto un mito che anche gli altri due grandi tragediografi del tempo avevano sviscerato in tragedie dallo stesso titolo.

Un erudito del I secolo d.C. ci offre la possibilità di conoscere le varianti del mito in quelle tragedie che per noi sono ormai completamente perdute. Dione Crisostomo, infatti, in un discorso<sup>13</sup> che si prefigge di analizzare – e quasi mettere in competizione – lo stile e il carattere dei tre grandi tragediografi, esamina quelle tre tragedie omonime dalle quali è possibile ricavare le principali differenze fra Eschilo, Sofocle ed Euripide. La storia di Filottete è nota. Eroe caratterizzato dall'arco e le frecce donatigli da Eracle, partecipa alla spedizione per Troia e, durante una sosta nel corso della navigazione, viene morso da un serpente che gli procura una ferita dolorosissima. Le grida strazianti non disturbano gli altri eroi quanto il fetore insopportabile che emana dalla ferita, al punto che, dietro consiglio di Odisseo, egli viene abbandonato sull'isola deserta di Lemno. Passano gli anni, intanto, e, mentre Filottete si procura da vivere per mezzo delle proprie armi divine, Troia continua ad essere inespugnabile. Un indovino troiano di nome Eleno (figlio di Priamo ed Ecuba), catturato da Odisseo, rivela però che la città potrà cadere nelle mani dei Greci solo grazie all'arco di Eracle. Viene allora preparata una spedizione che recuperi Filottete e soprattutto il suo arco. Se le rappresentazioni pittoriche del mito sono principalmente concentrate sulla solitudine dell'eroe abbandonato nell'isola deserta, i tre tragici si soffermano invece sulla spedizione con cui viene tentato il recupero di Filottete. «In sostanza – scrive Dione Crisostomo<sup>14</sup> – appartenevano [*scil.* le tragedie] a tre grandi uomini, Eschilo, Sofocle ed Euripide, ed erano tutte dedicate al medesimo argomento. Si trattava infatti del furto, o forse bisogna dire la rapina, dell'arco e le frecce di Filottete». Ma perché il furto (κλοπή) o la rapina (άρπαγή)? La risposta in realtà è scontata. Negli anni di solitudine, Filottete aveva coltivato uno sconfinato rancore nei confronti di coloro che l'avevano abbandonato, rancore che si

---

<sup>13</sup> Si tratta del discorso LII. Anche il LIX è dedicato al *Filottete*, ma si tratta piuttosto di una parafrasi del prologo che Euripide compose (e da cui sono ricavati veri e propri 'estratti' di quella tragedia di cui altrimenti non si possiede nulla).

<sup>14</sup> Dio Chrysost. LII, 2.

tramutava in odio nei confronti dell'uomo che aveva suggerito e caldeggiato l'abbandono, Odisseo l'eroe scaltro in cui la realizzazione del fine prevaleva sempre sulla considerazione dei mezzi. Ebbene, è proprio Odisseo che, in tutte le versioni del mito, s'incarica della spedizione, quasi a volersi liberare della colpa che, ai suoi occhi, non consiste tanto nell'aver abbandonato un uomo, quanto nell'aver sbagliato sulla realizzazione del fine principale (il motivo della spedizione: espugnare Troia). È evidente che Odisseo non può in alcun modo tentare di convincere con tranquillità Filottete. E non è un caso, allora, che Dione Crisostomo continui dicendo che Filottete viene ritratto dai tre tragici mentre gli vengono sottratte le armi per poi essere condotto a Troia «in gran parte volontariamente, ma in parte per la persuasione della necessità (τὸ μὲν πλεον ἔκων, τὸ δέ τι καὶ πειθοῖ ἀναγκαίᾳ)» visto che era stato privato dei mezzi che gli consentivano non solo la vita sull'isola, ma anche di trovare coraggio nei momenti di scoramento e di avere fama tra i viventi. La spedizione per il recupero di Filottete e dell'arco di Eracle darà, allora, evidentemente, un'ulteriore prova dell'abilità, dell'astuzia, della capacità di trovare espedienti adatti di cui Odisseo è una sorta di simbolo.

Tuttavia, se nel *Filottete* eschileo Odisseo è il solo eroe della spedizione, Euripide gli mette accanto un eroe amico, Diomede, protetto dalla medesima dea, Atena, e già compagno di numerose avventure<sup>15</sup>. Raffigurazioni presenti in vasi, sarcofagi e rilievi bronzei testimoniano spesso di un Odisseo che finge di esaminare la ferita di Filottete mentre Diomede ruba l'arco. La sintonia fra i due doveva essere considerata proverbiale. È allora in questo senso che l'innovazione principale della tragedia sofoclea doveva aver colpito il pubblico ateniese. Odisseo infatti non era solo nella versione di Sofocle, né accompagnato da un eroe amico, bensì dal figlio di Achille, Neottolemo.

Si potrebbe essere tentati di pensare che Sofocle abbia voluto così dare risposta a un'altra delle indicazioni fornite da Eleno, ovvero che la città sarebbe stata espugnata se Neottolemo avesse partecipato alla guerra<sup>16</sup>. Ma una semplice lettura della tragedia mostra in maniera lampante che la questione non è oggetto del minimo interesse da parte di Sofocle. Neottolemo porta piuttosto in scena tutti i caratteri ereditati dal padre, quegli stessi caratteri che avevano messo in chiara contrapposizione Achille e Odisseo, quali figure paradigmatiche di due ideali irriducibili. Da una parte, la schiettezza, la sincerità, la spontaneità di Achille, il semplice rifarsi a ideali di eroismo: la virtù del coraggio innanzitutto, e della lealtà.

---

<sup>15</sup> Diomede e Odisseo andarono a Sciro per indurre Achille a partecipare alla spedizione contro Troia; fecero venire Ifigenia ad Aulide per essere sacrificata; uccisero Palamede; rubarono il Palladio, simulacro ligneo di Atea che proteggeva Troia dall'attacco greco.

<sup>16</sup> Cfr. Apollod. *Epit.* v, 10.

Dall'altra, l'abilità, l'astuzia di Odisseo, la capacità di abbindolare, ingannare, fuorviare, la sua *metis*: l'intelligenza astuta che sa adeguarsi alla situazione contingente e che non è sottoposta ad alcun tipo di considerazioni morali, le quali riguardano semmai soltanto il fine per il quale una simile intelligenza viene utilizzata. Che questa opposizione sia al centro della tragedia sofoclea basterebbe a dimostrarlo già soltanto il prologo, in cui l'opinione di Odisseo trionfa sulle resistenze di Neottolema. L'idea che persuadere Filottete sia impossibile, visto il suo odio nei confronti degli Atridi, che la forza poi sia inutile, e che l'unico mezzo sia quindi l'inganno costituisce la tesi portante della tragedia. Odisseo infatti convince Neottolema di simili assunti, nonostante questi sia, come il padre, del tutto refrattario all'uso della menzogna<sup>17</sup> e le ultime resistenze di Neottolema vengono superate dal rifiuto di considerare vergognoso il falso, qualora porti alla salvezza o a un guadagno (NE. Οὐκ αἰσχρὸν ἡγῆ δῆτα τὸ ψευδῆ λέγειν; ΟΔ. Οὐκ, εἰ τὸ σωθῆναι γε τὸ ψεῦδος φέρει. [...] Ὅταν τι δρᾶς εἰς κέρδος, οὐκ ὀκνεῖν πρέπει: 108-111)<sup>18</sup>. Ora, nonostante le figure di Neottolema e Filottete siano tratteggiate in toni decisamente più alti rispetto a Odisseo, paradigma di astuzia, l'azione dell'intera tragedia non fa che confermare quanto sostenuto, nel prologo, da Odisseo stesso. Filottete viene infatti persuaso soltanto per mezzo dell'inganno, e, dopo che Neottolema gli svela la verità<sup>19</sup> e, più tardi, gli restituisce l'arco, mostrandosi nella sua natura leale<sup>20</sup>, Filottete non cederà all'estremo tentativo di una sincera persuasione<sup>21</sup>. Solo i bei discorsi ingannevoli potevano vincerlo<sup>22</sup>. La sincerità, come aveva dichiarato Odisseo, non basta<sup>23</sup>. E sarà soltanto la comparsa di Eracle, *deus ex machina*, a risolvere il dramma, spingendo Filottete a imbarcarsi per conquistare Troia<sup>24</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. 88-9: «Non sono nato per imprese che richiedano perfidia, né io, né, a quanto dicono, colui che mi generò». Trad. Pattoni.

<sup>18</sup> Questi i passi fondamentali dell'argomentazione contenuta nel prologo: 54-5; 77; 79-82; 99; 100-115; 128-134.

<sup>19</sup> Cfr. 220-675 (si tratta dell'intero primo episodio)

<sup>20</sup> Cfr. 895-973. Fondamentale il passaggio a 947-8.

<sup>21</sup> Cfr. 1280-91. Neottolema si decide a restituire l'arco subito dopo che Filottete gli ha parlato così: «Non potrai mai renderti amico il mio cuore, tu che con l'inganno ti sei preso la mia vita, derubandomi, e ora vieni qui a darmi consigli, figlio odiosissimo del più nobile dei padri»; 1281-4. Trad. Pattoni.

<sup>22</sup> 1268-9: «ΦΙ. [...] Καὶ τὰ πρὶν γὰρ ἐκ λόγων / καλῶν κακῶς ἔπραξα, σοῖς πεισθεῖς λόγοις».

<sup>23</sup> Nonostante Filottete creda a Neottolema e ne apprezzi il carattere, non si lascia convincere e, tuttavia, è propenso, allo stesso tempo, a farsi accompagnare in patria e a difendere Neottolema dalle accuse che i Greci potrebbero rivolgergli (1393-1410).

<sup>24</sup> Cfr. 1410-71.

L'introduzione del *deus ex machina* che risolve ogni conflitto dimostra in maniera molto chiara quale sia la tesi vittoriosa nell'ambito terreno. Se si prescinde dall'intervento, più o meno esplicito, del divino, l'inganno è considerato l'unico mezzo per persuadere determinati individui, in determinate circostanze, nella fattispecie, individui preventivamente ostili, in situazioni in cui sia molto difficile mostrare la sincerità dei propri propositi. La celebrazione dell'inganno è dunque ciò che Sofocle vuole mettere in evidenza per mezzo dell'introduzione di un carattere così marcato come Neottolema. Il problema, peraltro, per quanto dovesse essere profondamente sentito nell'Atene del tempo<sup>25</sup>, e per quanto sia sicuramente uno degli indizi che stimolano all'esame delle propensioni che Sofocle ebbe nei confronti della cultura di matrice sofistica che aveva preso piede ad Atene<sup>26</sup>, dovette colpire molto i cittadini che parteciparono all'agone e, come dicevo, molto probabilmente colpì anche coloro che per cause di forza maggiore non ebbero la possibilità di prender parte alle rappresentazioni. Che il giovane Platone, preso da forti ambizioni artistiche, sia stato presente o meno al teatro di Dionisio in quel giorno di marzo del 409 poco importa. Egli seppe certamente di Neottolema e dell'inganno, come dell'unica soluzione rappresentata dal *deus ex machina*. Seppe del sincero Neottolema e della sua incapacità di persuadere Filottete. Forse si sarebbe ricordato della scena quando, esattamente dieci anni dopo, si trovò ad assistere in tribunale al processo di Socrate. Nessun *deus ex machina* in quel caso. Socrate, senza artifici e senza inganni, nella sua proverbiale schiettezza, non riuscì in alcun modo a convincere i giurati della propria innocenza. E fu condannato a morte.

\*\*\*

Che Platone si sia trovato a riflettere sull'inganno, sull'uso della menzogna e sull'astuzia che ne costituisce lo sfondo, è chiaro fin dall'*Ippia Minore*, dove non a caso compaiono due personaggi che ripropongono la stessa opposizione presente nel

---

<sup>25</sup> Nel III libro della *Storia della Guerra del Peloponneso*, Tucidide presenta quattro discorsi esemplari in due agoni retorici, l'uno ateniese e l'altro spartano. Nell'ambito dell'agone ateniese, il parere del moderato Diodoto mostra come in città si sentisse addirittura la necessità di ingannare pur di far credere il vero («ciò che è buono, se detto semplicemente (ἀπὸ τοῦ εὐθέος), non è meno esposto al sospetto di ciò che è cattivo, cosicché, come chi vuole persuadere l'assemblea delle cose più terribili deve ingannarla, allo stesso modo, chi fa buone proposte deve acquistare fiducia mentendo (ὥστε δεῖν ὁμοίως τὸν τε τὰ δεινότατα βουλόμενον πείσαι ἀπάτη προσάγεσθαι τὸ πλῆθος καὶ τὸν τὰ ἀμείνω λέγοντα ψευδάμενον πιστὸν γενέσθαι)»). Thuc. III 43,2).

<sup>26</sup> Cfr., per il retroterra sofistico del *Filottete*, P.W. Rose, *Sophocles' Philoctetes and the Teaching of the Sophists*, «Harvard Studies», LXXX (1976), pp. 49-105.

*Filottete*: Odisseo e Achille. Si trattava certo di un dualismo comunemente esaminato e discusso – e il dialogo ce ne offre una versione che è chiaramente funzionale all’analisi di problemi cari al giovane Platone, quello in genere chiamato ‘socratico’. Ben più interessante, in relazione al tema sollevato dal *Filottete*, appare però quel dialogo in cui Platone affronta con determinazione questioni etiche, pedagogiche e politiche in un quadro il più possibile unitario. Sto parlando della *Repubblica*, dialogo che Platone progettò e scrisse nel decennio 380-370, dunque quando era ormai cinquantenne, dialogo che, nei libri dedicati all’analisi della prima *paideia* e dell’arte che può concorrere a formarla (i libri II-III), contiene numerose e approfondite riflessioni sulla menzogna. In generale, Platone ribadisce che l’uso della falsità è consentito ai governanti, i quali possono ingannare i loro sudditi in base ai fini che si prefiggono. Simili idee rappresentano uno dei motivi più considerati da parte di quei critici che hanno visto in Platone un esempio di pensatore anti-democratico. Nella fattispecie, Karl Popper, in un noto libro pubblicato nel 1943 e intitolato *La società aperta e i suoi nemici*<sup>27</sup>, identifica il pensiero politico platonico con ideali che giustificano politiche totalitarie. I passi della *Repubblica* in cui l’inganno dei governanti viene giustificato costituiscono ai suoi occhi un esempio lampante di quanto egli desidera sostenere. In realtà la questione è ben più complessa. E, a parte la leggerezza di un’operazione che pretende di sovrapporre categorie posteriori al mondo greco (quasi si trattasse di categorie del tutto meta-storiche), il problema dell’inganno nei primi libri della *Repubblica* è molto più intricato e multiforme di quanto si sia superficialmente portati a credere.

Platone parla più volte della questione, ma il luogo da cui bisogna partire per un’adeguata comprensione dei termini in cui viene posto il problema è uno solo. È il momento in cui Socrate offre ai suoi interlocutori, Glaucone e Adimanto (fratelli di Platone), una spiegazione della differenza che sussiste fra i due principali tipi di falsità. Da una parte, sta la vera falsità (τό [...] ὡς ἀληθῶς ψεῦδος: 382 a 4; b 8), dall’altra, sta la falsità presente nelle parole (τό [...] ἐν τοῖς λόγοις [*scil.* ψεῦδος]: 382 b 9; c 6). La prima s’identifica con l’ignoranza: il falso, all’interno dell’anima, circa le cose che sono, dunque l’ingannarsi, l’ignorare, il tenersi dentro l’anima la falsità (τῆ ψυχῆ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί τε καὶ ἐψεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεῦδος: 382 b 2-3), in breve: «l’ignoranza insita nell’anima propria di chi si attiene al falso (ἢ ἐν τῆ ψυχῆ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου)»<sup>28</sup>. La seconda è invece un’imitazione della prima,

---

<sup>27</sup> K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario*, Roma 1996.

<sup>28</sup> 382 b 8-9. Trad. Sartori. Vegetti traduce: «l’ignoranza nell’anima di chi è stato ingannato». Il pericolo (o, più semplicemente, la possibilità – a volte positiva) di essere ingannati sarà poi oggetto d’esame. Non credo, tuttavia, che in questo luogo Platone se ne occupi. Egli sta soltanto

un'imitazione dell'affezione propria dell'anima, un'immagine prodottasi successivamente, non una falsità pura (μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἶδολον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος: 382 b 9-c 1); una falsità, dunque, che non è presente nell'anima, ma solo nelle parole. Ora – spiega Socrate – è chiaro che la falsità presente nell'anima la odiano tutti, dèi e uomini (382 b 4-5), laddove la falsità presente nelle parole è estranea soltanto agli dèi (382 d 5-e 7 – πάντῃ ἄρα ἀψεudes τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον: 382 e 6). La ragione è evidente: la falsità nell'anima, l'ignoranza, non può essere dominata da colui che la posseda, mentre la falsità nelle parole, almeno in determinati casi (quando cioè non sia la diretta conseguenza della falsità pura), può ben essere dominata e utilizzata secondo la propria volontà. Se quindi il divino ne è comunque refrattario, non avendo alcun bisogno di mentire, gli esseri umani invece possono servirsene, in vista di determinati scopi.

Ma quali sono questi scopi? Platone offre ai suoi interlocutori tre esempi che devono chiarire quando sia utile (χρήσιμον) o meno la menzogna. Già il fatto stesso che il criterio sia l'utilità dovrebbe rendere evidente la natura pratica, regolativa del modo in cui Platone analizza il concetto<sup>29</sup>. Ma è soprattutto la frase con cui vengono introdotti i casi portati d'esempio a illuminare le intenzioni platoniche: «quando e a chi il falso nelle parole è utile, in maniera da non suscitare odio (μίσους)?»<sup>30</sup>. Il termine 'odio' rievoca immediatamente quanto ripetuto due volte, poche righe prima, a proposito della falsità presente nell'anima, che è appunto odiata da tutti (πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν: 382 a 5; καὶ μισοῦσι μάλιστα αὐτὸ [*scil.* τὸ ψεῦδος] ἐν τῷ τοιούτῳ [*scil.* il luogo dell'anima]: 382 b 4-5). L'odio cui dunque non dà seguito, in alcune occasioni, la falsità nelle parole appare assimilabile all'odio suscitato dalla falsità nell'anima, come se, solo in quelle occasioni, la falsità nelle parole non generasse anche la falsità nell'anima. La questione – lo si vede – non è di poco conto. Sembra possibile approfondire la conoscenza dell'apparente paradosso prodotto da una falsità entro cui è presente una più profonda verità nel senso che una simile falsità appartiene alla parola e trasmette una falsità che, a sua volta, è tale solo nelle parole, ma nell'anima genera qualcosa di vero. Gli esempi dovrebbero chiarirlo,

---

distinguendo il falso nell'anima dal falso nelle parole. Medesimo il valore dell'ingannarsi e dell'essere vittima di un inganno.

<sup>29</sup> Ciò potrebbe indurre a ritenere corrette le accuse di Popper. Tuttavia, come spero di dimostrare, la connessione inganno-verità non è fondata semplicemente sull'utilità del falso, bensì sull'ambiguità propria della menzogna, ambiguità che la rende analoga a un *pharmakon*, e quindi capace di indurre alla verità. In questo senso, la falsità nelle parole porta la verità nell'animo. Cfr. soprattutto T. Brickhouse & N. Smith, *Justice and Dishonesty in Plato's 'Republic'*, «Southern Journal of Philosophy», xxi (1983), pp. 79-95 e C. Page, *The Truth about Lies in Plato's 'Republic'*, «Ancient Philosophy», (1991), pp. 1-33.

<sup>30</sup> 382 c 6-7.

ma il primo di essi si inserisce soltanto in una tradizione<sup>31</sup> che lo rende necessario e, al tempo stesso, scontato: mentire ai nemici è chiaramente utile a se stessi, nient'altro – l'esempio è lasciato cadere<sup>32</sup>. Ben più interessante il secondo caso, nel quale viene affermata la necessità di mentire agli amici per evitare che compiano azioni in preda alla follia o a qualche altro stato di dissennatezza (διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοιαν: 382 c 8-9)<sup>33</sup>. È chiaro che, in simili circostanze, la menzogna, qualunque essa sia, resta propria soltanto delle parole e nell'anima di chi dissuade da un cattivo gesto non si presenta come tale. Non è casuale che sia questo il momento in cui Platone ricorre al paragone con il φάρμακον. La menzogna è utile proprio come un *pharmakon*, perché possiede due facce: apparentemente negativa, essa poi rivela il suo aspetto positivo – non un veleno ma un estratto curativo, non una falsità *tout court* ma una menzogna che porta alla verità<sup>34</sup>. Quanto viene infine provato dal terzo esempio, nel quale è riassunto il senso dell'operazione condotta sui miti all'interno della *paideia* preliminare. L'aspirazione a una sorta di chiarezza conclusiva induce Platone a una formulazione che non dà subito conto della profondità con cui il lavoro è stato compiuto. Il motivo per cui viene scelta la falsità nelle parole sembra infatti risiedere soltanto nell'ignoranza circa fatti antichissimi (διὰ τὸ μὴ εἶδέναι ὅπη τὰληθές ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν: 382 d 1-2), tuttavia è chiaro che non è tanto la lontananza dal periodo in cui determinati eventi accaddero a spingere all'utilizzazione della menzogna, visto che gli eventi riportati dai miti non sono identificabili in nessun passato, se non appunto in senso mitico. Ben più rilevante è invece l'espressione usata per intrecciare falso e vero: «assimilando il più possibile il falso al vero

---

<sup>31</sup> L'idea di far del bene agli amici e male ai nemici apparteneva all'insieme di massime morali solidificatesi nella tradizione. Proprio su una simile idea s'appuntano le critiche di Socrate. La discussione delle certezze morali ereditate dai padri è una delle caratteristiche tipiche del periodo in cui i Sofisti e Socrate portano avanti la loro graduale, per molti versi divergente, erosione di valori tradizionali. Nella fattispecie, Socrate contesta la massima sulla base della più ampia critica all'idea che fare il male in certe occasioni sia giusto (cfr. le indagini proprie del *Critone* e l'analisi della critica socratica – preparata fra gli altri da Protagora – alla *lex talionis* in G. Vlastos, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998, pp. 247-64).

<sup>32</sup> Cfr. anche *resp.* 331 c. D'altronde, l'idea doveva essere talmente chiara e scontata che non sembra necessaria la problematizzazione socratica per affermarla. Non è casuale che Senofonte, il quale pure è portato a condannare moralisticamente l'inganno, ne accetti di buon grado una simile manifestazione (cfr. *Xen. mem.* iv 2, 14 e sgg.).

<sup>33</sup> Questo caso è considerato da Senofonte (cfr. *Xen. mem.* iv 2, 17) così come nella trattazione dei ΔΙΣΣΟΙ ΛΟΓΟΙ (D.K. 90, 3, 2-4), analoga, non solo in ciò, alle analisi senofontee. L'analogia ha spinto i critici a cercare uno sfondo comune o nel magistero socratico o nell'insegnamento sofistico (la fonte più probabile sarebbe Ippia). Unica alternativa: che Senofonte o l'autore dei Δ.Λ. abbiano attinto l'uno dall'altro (le analogie terminologiche, oltretutto concettuali, abbondano). Cfr. su ciò T.M. Robinson, *Contrasting Arguments. An edition of the 'Dissoi Logoi'*, New Hampshire 1979.

<sup>34</sup> Sulla duplicità del *pharmakon* (medicina e veleno) e sull'importanza che la nozione riveste nella filosofia platonica, si veda J. Derrida, *La Farmacia di Platone*, trad. it. Milano 1985.

(ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα: 382 d 2-3)». Espressione che indica in maniera illuminante il senso dell'operazione compiuta: il falso assimilato al vero, il falso in funzione del vero, il falso nelle parole che genera il vero nell'anima, la menzogna che produce un risultato utile: l'azione giusta, ispirata a canoni di verità<sup>35</sup>.

È allora soprattutto in relazione ai miti, alle opere giudicate rappresentabili nello stato futuro, che la possibilità di ingannare trova una definitiva spiegazione. Non è un caso che aprendo la propria analisi della *mousike*, ossia dell'educazione musicale, Platone faccia dire a Socrate che dei *logoi* ammissibili (ossia dei soggetti rappresentabili), ne esistono due specie: veri e falsi (376 e 11), entrambi considerati dalla *mousike*, che però si occupa in prima istanza di quelli falsi (πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν: 377 a 1-2). Di fronte alla sorpresa di Adimanto, Socrate spiega che i miti raccontati ai bambini rappresentano un genere falso, nel quale però si manifesta anche la verità (τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ: 377 a 5-6). Nonostante le traduzioni indeboliscano il senso dell'affermazione socratica<sup>36</sup>, lasciando sospettare che nei miti siano presenti falsità, intervallate a tratti da sporadiche verità, la questione è ben più complessa. Platone dice che i miti sono falsi solo «parlando in generale (τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν ψεῦδος)», ma, all'interno, contengono anche la verità. Non, dunque, una verità che si accompagna a falsità, bensì una verità interna a qualcosa di generalmente ritenuto falso. Dunque, un racconto falso, che però propone principi veri e giusti. Un racconto che, ripetuto a sufficienza, sarà capace di formare l'anima di coloro che lo ascoltano secondo determinate verità. Una falsità nelle parole che produce verità nell'anima.

Ecco perché l'immagine di una menzogna funzionale al vero torna in maniera definitivamente chiara al termine del III libro, quando Platone costruisce un mito fondativo che possa fungere da modello delle opere che potranno essere proposte nell'ambito della futura *kallipolis*. Parlo del mito dei metalli, una storia che servirà alle future generazioni perché crescano ritenendo veri alcuni principi assolutamente fondamentali all'equilibrio della *polis*: la terra in cui si vive è madre e come tale va difesa; i cittadini sono tutti fratelli; sono divisi in tre classi a seconda della loro natura; l'appartenenza alle rispettive classi non risulta da privilegi ereditari; i cittadini delle classi superiori non devono possedere ricchezze<sup>37</sup>. Socrate sottolinea ben cinque volte<sup>38</sup> il fatto che del mito si dovrà trovare il modo di persuadere chi lo ascolta, ma

---

<sup>35</sup> Su ciò, cfr. soprattutto T. Brickhouse & N. Smith, *art. cit.* pp. 86-9.

<sup>36</sup> Sartori: «un falso, non scevro però di cose vere»; Vegetti: «la specie falsa, anche se può esserci qualcosa di vero».

<sup>37</sup> Cfr. G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce 1996, p. 76.

<sup>38</sup> 414 c 1; 5-6; 7; d 2-3; 415 c 6-7.

soprattutto lo presenta come una menzogna nobile, perché utile, necessaria (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι... : Tra quelle menzogne che come dicevamo ora si rendono necessarie, una nobile... – *resp.* 414 b 8-c 1). La storia degli uomini nati dalla terra, in cui sono presenti diversi metalli secondo la volontà del dio, è evidentemente falsa e non perché – come Platone sembrava voler dire nel terzo esempio – non sia possibile recuperare quanto accadde anticamente. Il mito, con la sua finalità fondativa, mira a stabilire determinati principi essenziali per la costituzione del nuovo stato e si propone di abituare a tali principi tutti i futuri cittadini. E, ai cardini su cui si basa la storia che Platone ricrea su un tema chiaramente esiodeo<sup>39</sup>, il mito, per mezzo della sua falsità, plasmerà le anime di tutti coloro che, abituati ad esso, non ne metteranno in discussione l'autenticità. Formatosi a principi veri in quanto giusti, per mezzo di una storia necessariamente falsa, ma, per la sua natura mitica-fondativa, persuasiva, i futuri cittadini saranno pronti a difendere principi veri e giusti, a prescindere dalla falsità attraverso cui furono persuasi<sup>40</sup>.

\*\*\*

Dovrebbe ora essere chiaro quale sia il senso delle riflessioni che Platone avrebbe prodotto più di trent'anni dopo il *Filottete*. Non la costruzione di un nuovo Odisseo, un individuo astuto, pieno di artifici ed espedienti per fare qualsiasi cosa desideri. Non un individuo disinteressato a tutto fuorché ai suoi fini. Bensì un nuovo Neottolemo. Un nuovo Achille. Un individuo sincero e semplice, capace però, nei momenti in cui le circostanze lo richiedono, di non far prevalere la propria natura, l'autenticità traboccante, a tratti ingenua. Un individuo non ingenuo, nel senso di 'semplicione', come poteva apparire Neottolemo di fronte a Odisseo, e Socrate di fronte ai suoi interlocutori<sup>41</sup>, ma semplice nel senso che il termine originariamente significava, ossia 'di buon carattere'<sup>42</sup>. Dunque, un individuo di buon *ethos*, che per

---

<sup>39</sup> Ma bisogna sottolineare che una importante parte del mito dei metalli è creata sull'esempio dei miti di autoctonia (e non a caso la creazione platonica è spesso chiamata piuttosto 'mito dei nati dalla terra'). Per un'analisi dei mutamenti imposti da Platone sull'originario quadro esiodeo, cfr. P. Frutiger, *Les Mythes de Platon. Etude philosophique et littéraire*, Paris 1930, p. 235-6.

<sup>40</sup> Cfr. su ciò J.S. Zembaty, *Plato's 'Republic' and Greek Morality on Lying*, «Journal of the History of Philosophy», XXVI (1988), pp. 517-45, dove è esaminato il retroterra culturale delle concezioni morali sulla menzogna nella Grecia classica (in risposta soprattutto a Popper).

<sup>41</sup> Nel libro I della *Repubblica*, Trasimaco così parla a Socrate (343 d 2): «E devi poi tenere presente questo, semplicione (ὦ ἐνθέςτατε) d'un Socrate».

<sup>42</sup> L'analisi platonica del termine *euetheia* è esplicita: Socrate, sottolineando la funzione del prefisso positivo ἐν-, si può richiamare, per mezzo dell'ἐνθήθεια, ἡθὸς τῆς ψυχῆς, il carattere dell'anima. Così si esprime Socrate: «Dunque il buon discorso, la buona armonia, la buona grazia e

far prevalere il proprio punto di vista è capace di tacere, almeno inizialmente, sui fini che lo animano e sulla verità delle proprie intenzioni. Un Neottolemo che non riveli a Filottete il vero scopo del suo viaggio a Lemno, perché se Filottete lo scoprirà nel momento adatto, non potrà che convenire sulla sua giustizia. Un Filottete che avesse scoperto l'inganno a Troia non avrebbe più avuto bisogno di alcun *deus ex machina*. Reintrodotto in società dopo anni di assoluta solitudine, curato dalla terribile piaga da un medico esperto come Podalirio<sup>43</sup> o da un chirurgo come Macaone<sup>44</sup> (entrambi figli d'Asclepio), espugnata Troia per suo merito, difficilmente avrebbe potuto lamentarsi della persuasione operata da Neottolemo tacendogli elementi che l'avrebbero inesorabilmente contrariato. In sostanza, allora, se il fine è quello sincero di Neottolemo, un uso sapiente dell'inganno è consentito. Non solo: è addirittura necessario. Resta il fatto che sono il carattere, le conoscenze e la statura morale dell'individuo a determinare la possibilità che l'inganno sia utilizzabile. Ecco perché Platone demanda l'uso della menzogna soltanto ai massimi esperti, i governanti. Sono infatti essi, i filosofi, a poter usare il *pharmakon* dell'inganno, perché hanno contemplato la verità del mondo eidetico e sanno dove condurre i giovani o gli inesperti che vanno educati. Ai sudditi, ignoranti o semplicemente inesperti, la menzogna è negata. Sarebbe come se un paziente, malato, ingannasse il medico circa le sue reali condizioni<sup>45</sup>. Puro autolesionismo. Una follia controproducente.

\*\*\*

Con l'analisi di una falsità intimamente vera perché capace di generare il vero nell'anima, Platone risolveva un problema che la tradizione poetica greca aveva sempre sentito profondamente. Nel proemio della *Teogonia*, Esiodo aveva attentamente calibrato le parole delle Muse, facendo loro esclamare: «O pastori che avete dimora nei campi, triste oggetto di vituperio, voi che siete solo ventre e nient'altro! Noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα); noi sappiamo, quando vogliamo, proferire le parole

---

il buon ritmo dipendono da un buon carattere: non si tratta di quella stupidità che chiamiamo eufemisticamente "semplicità", ma di un'intelligenza veramente disposta in modo bello e buono rispetto al carattere (εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία ἐνθηεῖα ἀκολουθεῖ, οὐχ ἦν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὔ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν)» (*resp.* 400 d 11-e 3. Trad. Vegetti).

<sup>43</sup> Cfr. Apollod. *Epit.* v, 8.

<sup>44</sup> Cfr. Tzetze, *Scoli a Licofrone*, 911.

<sup>45</sup> Cfr. *resp.* 389 c 1-6, dove si trovano altri esempi: oltre al paziente che inganna il medico, il suddito che inganna il governante è come il ginnasta che non dice all'istruttore le sue vere condizioni fisiche, o come un marinaio che non dice al pilota lo stato della nave e della ciurma.

veraci (ἀληθέα)»<sup>46</sup>. Si trattava dunque di menzogne affiancate da verità, o di menzogne che intervallano discorsi veraci. Le analisi di Platone superano una simile possibilità, portando a considerare una falsità intimamente vera, e non una falsità che si affianca a qualcosa di vero. Una falsità di cui, dunque, non possono servirsi gli dèi, ma solo gli uomini<sup>47</sup>. Sono infatti gli uomini a comporre liriche, tragedie, commedie, discorsi, dialoghi, ecc. Sono costoro, i poeti in senso ampio, gli individui veramente creativi, capaci di produrre<sup>48</sup> canzoni, orazioni, miti, sono costoro, nel caso che conoscano il vero, a poter creare storie false capaci di trasmettere la verità.

Platone tentava forse di tornare così all'originario significato di inganno. *Apate*, in greco, è coniato a partire da *patos*, che significa 'sentiero battuto', 'strada principale'. Uno dei luoghi in cui possiamo scorgere l'evoluzione del termine è un verso di Parmenide, in cui il 'filosofo dell'essere e della verità' scrive che la strada su cui è stato condotto per la rivelazione del vero è una strada lontana dal sentiero battuto dagli uomini (ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου)<sup>49</sup>. Dunque, una strada diversa dalla principale e non per questo da rifiutare aprioristicamente. *Apate* può allora significare, senonaltro originariamente, 'sviamento', 'fuorviamento'<sup>50</sup>. E sviare qualcuno da un cammino errato non può certo costituire una colpa. L'inganno, l'*apate*, può in questo senso rappresentare qualcosa di intimamente giusto, una mossa per condurre alla verità<sup>51</sup>.

Mi pare significativo, per concludere, che una simile problematizzazione dell'inganno sia sviluppata da Platone a partire dal mondo che dell'inganno è il principale creatore, il mondo dell'arte. Ho sottolineato abbondantemente la funzione dell'inganno produttore di verità che è presente nel mito. E tutti sanno quanto i miti

---

<sup>46</sup> 26-8, trad. Colonna. Su cui si veda, ora, Kingsley 1999, pp. 25-6: «Lies weren't just the opposite of honesty or the denial of truth. They had their own reality, their own function. [...] That's because for the ancient Greeks truth and lies existed side by side, went hand in hand»

<sup>47</sup> Cfr. *resp.* 382 d 5- e 11.

<sup>48</sup> Nel *Simposio* (205 b 8-c 9), la poesia (ποίησις) in senso proprio non è la creazione di musica e versi, ma qualsiasi arte che porti qualcosa dal non essere all'essere, ossia qualsiasi arte che veramente crei, produca (nel senso più ampio di ποιέειν). Ciò è particolarmente rilevante per gli artisti che vengono poi presi in considerazione come maestri di un primo percorso educativo (i poeti generatori e i demiurghi inventori di *symp.* 209 a 4-5). Sembra che chi veramente crea (anziché limitarsi all'atto imitativo) sia chi davvero può avere un ruolo educativo. Ciò viene chiaramente confermato dalle analisi che la *Repubblica* offre nel libro III (paradigmatico quanto Socrate afferma a 401 a-d).

<sup>49</sup> D.-K. 28 b 1, 27.

<sup>50</sup> In questo senso sarebbe ben comprensibile il valore positivo che assegna all'*apate* Gorgia in D.-K. 82 b 23: «con i suoi miti e passioni, [scil. la tragedia] crea un inganno (ἀπάτην) per cui chi inganna agisce meglio (δικαιότερος) di chi non inganna, e chi è ingannato è più saggio di chi non è ingannato». Trad. Timpanaro Cardini con modifiche.

<sup>51</sup> Su tutto ciò, cfr. B. Centrone, *Platone. 'Fedro'. Introduzione e note a cura di B.C.*, Roma-Bari 1998, pp. 159-60, note 182, 183

fossero portatori di un sapere pervasivo. Nella Grecia antica, l'arte formava profondamente la coscienza e l'opinione pubblica, in un modo che oggi potrebbe essere chiarito forse solo da uno strumento lontano anni luce dall'arte creatrice di miti di duemilacinquecento anni fa: la televisione. Sembra allora notevole il fatto che Karl Popper, cinquant'anni dopo la sua critica del 'totalitario Platone' che tentava di regolamentare l'arte in funzione di una città più giusta, abbia scritto un discusso opuscolo in cui proponeva un'attenta analisi della televisione e un tentativo di regolamentazione di quanto il mezzo televisivo propone all'attenzione del pubblico mondiale<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> K. Popper-J. Condry, *Cattiva maestra televisione*, Milano 1994.