



Dualismo e intermediari

Olivier Renault

► To cite this version:

Olivier Renault. Dualismo e intermediari. Candiottto, Laura. Senza dualismo: nuovi percorsi nella filosofia di Platone, Mimesis, pp.137-145, 2015, 978-88-575-3110-6. hal-01551227

HAL Id: hal-01551227

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01551227>

Submitted on 4 Oct 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dualismo e intermediari

Una filosofia dei passaggi per una rilettura del dualismo psicologico platonico

Olivier RENAUT

Perché Platone non è un dualista nel senso di negatore delle cose sensibili?

- 1 Innanzitutto, in forma di preambolo, vorrei chiarire il significato della nozione di “dualismo” utilizzata da Platone.
- 2 Se questa nozione, utile a caratterizzare il pensiero moderno, indica che si devono porre due principi, o più coppie di principi, che si oppongono, separati e indipendenti, come Cartesio oppone lo spirito al corpo, allora sembrerebbe lecito attribuire tale nozione a Platone. Questa forma di dualismo, considerata da un punto di vista generale, esprime una posizione filosofica secondo la quale l’opposizione dei principi è ciò che costituisce e struttura, la realtà o, più esattamente, che polarizza il reale in coppie di contrari; tali coppie di contrari sono numerose nei dialoghi di Platone: anima/corpo, sensibile/intelligibile, uomini/dei, ragione/desiderio, modello/immagine, etc. Sia che si tratti del “*mind-body problem*”, sia che si tratti dello statuto del pensiero rappresentativo che relega il sensibile a un “*arrière monde*”, a un “mondo dietro al mondo”. Platone è spesso richiamato come uno dei maggiori rappresentanti di un dualismo radicale che oggi dovrebbe essere superato definitivamente.¹

¹ Per questi due aspetti, Platone ha sempre un ruolo privilegiato nella tradizione dualista ripercorsa ad esempio da Richard Rorty, cfr. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton 1980. Nella tradizione francese, invece, possiamo riferirci al pensiero di Gilles Deleuze che condanna il platonismo del “mondo dietro al mondo”, sottolineando però che è lo stesso Platone l’inventore dei

- 3 L'uso retrospettivo della nozione di dualismo rischia quindi fortemente di condurre i lettori all'errore quando si tratta di comprendere come si articolano, in Platone, i due principi. Se di dualismo si tratta, converrebbe tracciare la genealogia filosofica in seno agli stessi dialoghi, distinguendola dall'impresa moderna e contemporanea di critica del dualismo che coinvolge lo stesso Platone, suo malgrado. Dire in che modo Platone è "dualista" implica d'altra parte la possibilità di identificare, se ciò è possibile, il cuore del suo dualismo. O, malgrado gli echi e le corrispondenze, c'è il rischio di non essere in grado di ricondurre tutti questi dualismi sopra indicati a una coppia fondamentale senza cadere nello spirito di un sistema estraneo a quello dei dialoghi di Platone.² Così, anche se Platone apparisse come un rappresentante della tradizione dualista alla quale bisogna opporsi, fondamentalmente quella che oppone il sensibile e l'intelligibile, tale lettura sarebbe senza dubbio riduttiva e incapace di considerare le molteplici forme di opposizione, riducendole a questo dualismo fondamentale.
- 4 Per rispondere alle domande che seguono, io mi riferirò in maniera più precisa a quella dimensione del dualismo platonico che pone l'opposizione di anima e corpo, senza però considerarla prioritaria rispetto alle altre. L'apertura di pensiero costituita dalla psicologia, e più precisamente dalla psicologia morale, può permettere di identificare, almeno per questo aspetto, come Platone intenda le relazioni e le mediazioni tra entità opposte.³ La tesi generale che io vorrei proporre è la seguente: una via per comprendere il dualismo platonico è quella di analizzare gli intermediari, prendendo atto della pluralità degli usi della dualità nei dialoghi (o, se si vuole, di "dualismi"). In effetti, l'intermediario manifesta quel tipo di legame tra due poli attraverso il quale si costituisce un contesto di trasformazione, un punto mediano, o

passaggi attraverso i quali oltrepassare o destituire il dualismo intelligibile-sensibile, cfr. G. Deleuze, *Renverser le platonisme (Les simulacres)*, in « Revue de Métaphysique et de Morale » 71.4/1966, pp. 426-438; *Simulacre et philosophie antique*, in G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969, pp. 292-311. Cfr. anche, per una lettura più sfumata del problema del pensiero «rappresentativo»: V. Descombes, *Le platonisme*, PUF, Paris 1971.

² Per una buona introduzione ai problemi dei « dualismi » fondamentali in Platone, cfr. H. Thesleff, *Studies in Plato's two-level-model*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1999, in particolare i capitoli II e III. L'autore cerca di comprendere tali dualismi attraverso lo schema di pensiero della duplicità di livello per ogni dominio di realtà.

³ La critica aristotelica è responsabile dell'immagine di dualismo radicale del platonismo. Cfr. per esempio il modo in cui Aristotele è presentato nell'indagine contemporanea in merito al «mind-body problem», in rapporto a un preteso dualismo platonico in M. Burnyeat, *Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? (A draft)*, in M.C. Nussbaum, A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 15-26.

anche, una entità che dà valore a ciascuno dei due poli che collega;⁴ è allora appropriato comprendere il dualismo non come un dato ma come uno strumento utile per meglio comprendere la potenza degli intermediari che ne giustificano la posizione.

- 5 Una delle dualità fondamentali del platonismo che alimenta l'antiplatonismo moderno e contemporaneo è l'opposizione tra sensibile e intelligibile, intesa dal punto di vista ontologico. Senza mettere in causa la pertinenza di questa opposizione, perché, malgrado tutto, sensibile e intelligibile hanno delle caratteristiche e delle proprietà radicalmente opposte, ci si può però domandare se essa conduca alla *negazione* del sensibile. Un modo per approcciare la questione dell'ontologia dualista di Platone è quindi quello di comprendere come esso si articoli con la psicologia delle facoltà.
- 6 Il sensibile (*aisthèton*) è certamente mobile, instabile, costituito sia da realtà fisiche, sia da riflessi e immagini che generano composti riconosciuti in seguito come dei particolari la cui conoscenza dianoetica o intellettuale non può che mettere in imbarazzo. Tuttavia, in più passi del *corpus platonicum*, il sensibile svolge almeno il ruolo di occasione per la reminiscenza, che è un modo di relazionare il sensibile a un modello di intelligibilità razionale e universale.
- 7 Il sensibile, per la sua stessa instabilità e per l'insieme di sembianze e differenze che riflette, costringe l'anima a inserire un'*altra cosa* della quale lei ha conoscenza. Se è quindi un'*altra cosa* l'oggetto di un sapere vero e non di una semplice opinione, questo sapere escluderebbe forse ciò che ha permesso la sua realizzazione? Non mi sembra. Porre la questione ontologica a partire dalla psicologia permette di dare ragione del considerare assieme (senza che ciò significhi identità) l'opposizione di sensibile e intelligibile e di anima e corpo.
- 8 Se è l'anima che conosce, che giudica e che ricorda, il primo dualismo è in qualche modo raddoppiato nel secondo. Tuttavia sarebbe troppo semplice ridurre la dualità sensibile-intelligibile alla dualità anima-corpo dal momento che nel caso di una reminiscenza, o anche di una percezione, non si tratta di opporre l'anima al momento in cui essa conosce il sensibile, ma piuttosto opporre un sé conoscente che si identifica alla ragione e un sé che, inscritto nello stesso sensibile di cui fa conoscenza, depotenziato di una molteplicità di funzioni e facoltà. In altri termini, la

⁴ Thesleff sembra disinteressarsi dell'intermediario in quanto tale (H. Thesleff, *Studies in Plato's two-level-model*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1999, p. 28) ma sottolinea l'importanza per Platone di moltiplicare i ponti («bridges») tra i due livelli di uno stesso dominio di realtà, cfr. H. Thesleff, *An Introduction to Studies in Plato's Two-Level Model*, in «Plato, The Internet Journal of the International Plato Society», 2/2002, <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article33>.

natura in parte sensibile del soggetto conoscente e l'uso delle facoltà conoscitive pone in maniera acuta la questione dell'unità del sé conoscente.⁵

Quali sono le cause che hanno portato alla predominanza dell'interpretazione dualista?

- 9 Platone viene spesso presentato come il promotore di un dualismo forte tra l'anima e il corpo, responsabile di una teorizzazione del disprezzo del corpo. Questa immagine riduttiva e parziale può tuttavia essere spiegata. L'idea del disprezzo del corpo è ben attestata in alcuni dialoghi che evocano, più o meno esplicitamente, una discendenza orfico-pitagorica per quanto riguarda il legame tra anima e corpo.⁶ Il corpo è compreso essenzialmente come una interferenza, come una prigionia o una tomba, come uno strumento che si detesta e dal quale ci si vuole liberare.⁷
- 10 Tuttavia, se Platone condanna, per bocca di Socrate, gli "amici dei corpi",⁸ non lo fa certamente per prescrivere un disprezzo del corpo. Il dualismo anima-corpo non è esclusivo, al contrario, ci sono anche riferimenti a pratiche di cura del corpo, non per se stesso, ma per l'equilibrio che bisogna rispettare tra l'anima e il suo veicolo sensibile;⁹ è precisamente perché si afferma un dualismo fondamentale tra questi due ordini che può essere giustificata, assiologicamente, la preminenza dell'intelletto che ordina i movimenti del corpo.
- 11 L'ingiunzione etica dell'*Alcibiade Primo*: « [...] è dell'anima che bisogna prendersi cura, e a questo si deve puntare lo sguardo. [...] la preoccupazione per il corpo e per i soldi va lasciata ad altri.» (*Alc. I* 132c1-5; tr. it. D. Puliga), non deve essere intesa come un invito all'ascesa, ma come un'esortazione all'amministrazione del corpo da parte dell'anima
- 12 Si intravede quindi una divisione nelle interpretazioni possibili a seconda della funzione che vogliamo dare al dualismo anima-corpo all'interno dell'etica platonica. O l'ideale dell'assimilazione al divino e la fuga del mondo di quaggiù rappresentano la finalità reale dell'etica platonica, che ha particolari ripercussioni nella pratica della filosofia, dell'impegno

⁵ Mi appoggio per questa tesi allo studio magistrale di L. P. Gerson. Cfr. L. P. Gerson, *Platonic Dualism*, «The Monist», 69.3/1986, pp. 352-369.

⁶ Per esempio *Phaed.* 65b-c.

⁷ *Resp.* VII 533c.

⁸ *Phaed.* 68b.

⁹ *Tim.* 88b

pubblico, dell'amore, della pratica della virtù, etc.,¹⁰ o tale ideale viene considerato in un senso normativo più sfumato, che funziona specialmente come un modello o un orizzonte di riferimento educativo, all'interno di una teoria antropologica che insiste maggiormente sull'interazione continua tra l'anima e il corpo nel mondo di quaggiù.¹¹

- 13 In altre parole, o il dualismo anima-corpo si istituisce come una condizione ontologica che soggiace alla costituzione delle norme etiche in funzione delle quali qualsiasi virtù popolare o del *demos* non sarebbe in grado mai di essere una vera virtù, o, al contrario, le norme etiche si costituiscono come un fine da realizzare quaggiù attraverso l'educazione, a fronte di tutte le riserve implicate da una concezione antropologica che riconosce la potenza del corpo e dei desideri nella vita umana. Un altro esempio di questa divergenza interpretativa è il senso che può essere attribuito all'*eros* platonico: una lettura dualista forte ci invita a sottoscrivere una interpretazione molto intellettuale dell'erotica platonica – fino all'amore «platonico» inventato da Marsilio Ficino, che riduce la sessualità se non a un ostacolo ma almeno a una dimensione inessenziale della relazione amorosa; al contrario, la presa in considerazione del corpo e dell'individualità nella relazione erotica, che viene espressa in certi passaggi del *Simposio* e del *Fedro*, potrebbe rendere più sfumata questa lettura dualista e riabilitare, almeno in certi casi, una forma più umana di un amore vissuto nella reciprocità.¹²

Quali sono i passi platonici che possono evidenziare una diversa interpretazione del rapporto idee-sensibili, anima-corpo, pensiero-azione?

- 14 In uno studio ormai già diventato antico, J. Souilh  ha cercato di dimostrare come la filosofia di Platone, marcata di dualismo nella psicologia, nell'epistemologia, nell'ontologia, ma anche nella fisica e nella cosmologia, si sforzi di livellare le rotture che il dualismo impone per

¹⁰ Cfr. per esempio D. Sedley, *The ideal of godlikeness*, in G. Fine (ed.), *Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 309-328.

¹¹ Cfr. G. R. Carone, *Plato's cosmology and its ethical dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. Questo dibattito pone chiaramente in questione anche il «dualismo» anima-corpo che ritroviamo nel *Timeo*; su questo aspetto è interessante leggere la discussione tra Carone e Fronterotta. Cfr. G. R. Carone, *Mind and Body in Late Plato*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 87.3/2005, pp. 227-269; F. Fronterotta, *Carone on the Mind-Body Problem in Late Plato*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 89.2/2007, pp. 231-236.

¹² Sulle questioni di questo dibattito che implicano una certa interpretazione del dualismo anima-corpo, ma anche ragione-desiderio, cfr. C. Gill, *Platonic love and individuality*, in A. Loizou, H. Lesser (eds.), *Polis and Politics. Essays in Greek moral and political Philosophy*, Avebury 1990, pp. 69-88.

poter invece manifestare l'importanza dei legami e dei passaggi tra gli opposti da un lato, e tra il sensibile e l'intelligibile dall'altro. In altri termini, il dualismo platonico sarebbe solo una prima tappa per mostrare in modi differenti svariati campi della realtà che sono collegati da intermediari. La filosofia platonica potrebbe quindi essere intesa come una filosofia dei passaggi, una filosofia "conciliante".¹³ In altri termini, si tratta di mostrare attraverso la nozione di intermediario che Platone non sottoscrive una forma di dualismo se non nella misura in cui *al contempo* egli elabora le condizioni di legame tra le entità opposte. Le matematiche platoniche costituiscono sicuramente uno dei migliori esempi di intermediario nell'ontologia e nella fisica.

- 15 Ritorniamo però al dominio della psicologia. Souilh   distingue quattro intermediari nell'ambito della psicologia: la *doxa*, il *thumos*, la *dianoia* e l'*eros*;¹⁴ ciascuno   chiamato *metaxu*. Ciascuno, a suo modo,   al tempo stesso una posizione mediana o un intervallo e un punto di passaggio tra i due poli. Poich     un «medio», l'intermediario   ci  a partire da cui il passaggio da un polo all'altro   possibile. Notiamo infine che gli intermediari definiscono un intervallo assiologicamente orientato da uno dei due poli: cos  la *doxa* costituisce un intermediario (e non semplicemente un punto di arresto nel processo conoscitivo) attraverso il quale il sapere presiede all'organizzazione del senso della realt ; allo stesso modo il *thumos*   l'intermediario che pu  divenire l'ausilio della funzione razionale dell'anima, etc.
- 16 Approfondiamo la questione del *thumos*. Il dualismo anima-corpo si sdoppia in una opposizione interna all'anima stessa tra una parte denominata "razionale" e una "irrazionale". Questa polarizzazione diviene problematica, come   ben risaputo, a partire dalla *Repubblica* dove Platone introduce un modello psicologico tripartito: non solamente i conflitti rapportati all'opposizione anima-corpo divengono interni all'anima, ma anche viene introdotta una «parte» intermediaria, il *thumos*, che deve mediare tale opposizione.
- 17 Il *thumos*   in primo luogo una forma di energia, comune agli uomini, ai bambini e anche agli animali, che permette all'individuo di agire sulla base di un giudizio ritenuto vero o nel quale   coinvolto –   questo appunto il contenuto dell'educazione preliminare per mezzo della musica e della ginnastica descritta nei libri II e III della *Repubblica*. Il *thumos*   quindi caratterizzato nel libro IV come una funzione dell'anima intermedia tra la ragione e il desiderio; apparentemente senza

¹³ J. Souilh  , *La Notion platonicienne d'interm diaire dans la philosophie des Dialogues*, F. Alcan, Paris 1919, p. 4.

¹⁴ *Ivi*, p. 76-116.

consistenza propria, essa ha invece la vocazione di contenere la funzione desiderante e a dar man forte alla funzione razionale. In altri termini, il *thumos* è ciò attraverso cui si dà forza al giudizio razionale nell'azione; essa è un dispositivo della ragione attraverso cui vengono formulate opinioni corrette e che assicura all'individuo un certo attaccamento nei confronti dei valori razionali.

- 18 In un certo senso, il modello tripartito conferma la validità di una tesi dualista che oppone nelle azioni due radici opposte della motivazione: la ragione e il desiderio;¹⁵ ma, in un altro senso, la psicologia tripartita conferma l'interesse che Platone ha nei confronti dell'istituzione di mediazioni capaci di esplicitare la maniera in cui i poli dell'anima e del corpo, della ragione e del desiderio o, anche, della città e dell'individuo, sono collegati.¹⁶

Quali prospettive di ricerca si aprono grazie alla liberazione dall'interpretazione dualista?

- 19 Se la filosofia platonica venisse conosciuta meno come un sistema dualista di opposizioni polari e maggiormente come una filosofia dei passaggi, diventerebbe meno problematico spiegare le opposizioni come parti di una struttura. Ancora una volta, non si tratta di negare il dualismo in Platone ma di approfondire la sua messa in opera attraverso opposizioni, specialmente portando l'attenzione su come esse vengono collegate. Attenendosi al dominio della psicologia morale e mantenendo l'opposizione fondamentale tra anima e corpo, è possibile presentare diversi tipi di articolazione tra questi due poli.
- 20 Prima di tutto, apparirebbe chiaro come l'opposizione tradizionale tra ragione e "passioni", che rischia fortemente di essere un'interpretazione del dualismo di anima corpo e ragione-desiderio, debba essere relativizzata e completamente rivista. In effetti, la psicologia tripartita, introducendo un intermediario tra ragione e desiderio, ci indica un nuovo cammino per analizzare le affezioni, le quali non sono riducibili né a un desiderio corporeo, né a un giudizio pre-razionale.
- 21 Le affezioni potrebbero, anacronisticamente, essere denominate "emozioni" e venire intese come ciò che costituisce un terreno intermedio importante nell'ambito della "sensibilità". Nella teoria antropologica platonica, certe emozioni o comportamenti sono l'oggetto di un'attenzione particolare da parte del legislatore, dell'educatore e anche

¹⁵ Per esempio cfr. T. Penner, *Thought and desire in Plato*, in G. Vlastos (ed.), *Plato*, Anchor Books, New York 1971, pp. 96-118.

¹⁶ Mi permetto di rinviare al mio studio in merito. Cfr. O. Renaut, *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Vrin, Paris 2014.

del filosofo nel momento in cui si rivolge ai non-filosofi. Così la collera, la vergogna, l'invidia, la gelosia, l'*eros*, la pietà, non devono essere relegate, come per molto tempo è stato fatto, a dei comportamenti «irrazionali» ma devono, al contrario, essere integrate in un processo di modellamento ed educazione della sensibilità, condotto attraverso un modello razionale.¹⁷

- 22 La psicologia tripartita della *Repubblica* invita così a rivedere una prospettiva troppo secca, specialmente nei primi dialoghi socratici, che oppone l'elaborazione di un giudizio razionale a qualcosa a lui apparentemente contrario.¹⁸ Così, come confermato dal *Timeo*, il dualismo anima-corpo non deve essere rapportato troppo rapidamente al dualismo ragione-desiderio, ma piuttosto deve essere mediato da quegli intermediari psico-fisiologici che sono le affezioni emotive nelle loro espressioni corporee.¹⁹
- 23 Ecco quindi come distinguere definitivamente Cartesio e Platone: il dualismo anima-corpo in Platone è un'ipotesi di partenza posta con la finalità di comprendere meglio come si articola la loro articolazione nel mondo sensibile quando il corpo è al servizio dell'anima che lo deve governare.²⁰ Bisogna cioè partire dall'ipotesi che la dualità è elaborata in vista di una sua composizione da parte di intermediari, che i poli di intelligibilità di una cosa non dividono il reale ma, invece, servono a comporla meglio e altrimenti, potrebbe essere uno dei modi per interpretare queste grandi questioni platoniche.
- 24 Certamente, però, si profila anche una difficoltà. Per concludere torniamo sul problema della virtù e della sua istanziazione nella realtà antropologica che la conosce: un essere umano incline alla *pleonexia*, alle affezioni, all'ingiustizia. È certo che una definizione della virtù, fondata su un sapere unico, ovvero la virtù vera descritta nel *Fedone*, non potrebbe essere realizzata dai non-filosofi.

¹⁷ Per uno studio recente sul ruolo delle emozioni nel processo di apprendimento cfr. L. Candiott, *Le vie della confutazione: i dialoghi socratici di Platone*, Mimesis, Milano 2012.

¹⁸ Testimone del recente interesse per la filosofia delle emozioni all'interno dell'intellettualismo socratico è l'analisi di Brickhouse e Smith, anche se non presenta un quadro favorevole per l'integrazione della componente "affettiva". Cfr. T. C. Brickhouse, N. D. Smith, *Socratic moral psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

¹⁹ Io propongo una interpretazione del *thumos* come intermediario tra l'anima e il corpo nel capitolo VI di O. Renaut, *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Vrin, Paris 2014.

²⁰ S. Broadie, Soul and Body in Plato and Descartes, *Proceedings of the Aristotelian Society* 101/2001, pp. 295-308.

- 25 Tuttavia, nei dialoghi della maturità, specialmente nel *Politico* e nelle *Leggi*, il legislatore cerca di suscitare la virtù nei cittadini, o, almeno, delle disposizioni virtuose, che siano compatibili con la virtù vera. Persiste, indubitabilmente, una tensione – più che una opposizione – tra la virtù vera e il suo realizzarsi nella realtà mondana e umana.²¹ È l'effetto di un pensiero “duale” che oppone l'idealità delle norme alle pratiche reali? Non mi sembra però che la virtù filosofica sia definita come un'idealità inafferrabile. La tensione che persiste tra il modello della virtù da una parte e la sua realizzazione dall'altra, tensione testimoniata dallo stesso personaggio di Socrate, non è espressione di un dualismo ma invece la prova che devono essere ricercati quaggiù i modi per collegare i due poli separati.

(Traduzione dal francese di Laura Candiottio)

Per ulteriori approfondimenti

- E. Alloa, *Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote*, in «Revue de métaphysique et de morale», 62.2/2009, pp. 247–262.
- O. Renaut, *De l'âme déchirée à l'âme divisée: les conflits de l'âme dans la République de Platon*, in «Les Études platoniciennes», 4/2007, pp. 183-203.
- O. Renaut, *Platon, République VI et VII*, Ellipses, Paris 2012.
- O. Renaut, *Platon, La médiation des émotions*, Vrin, Paris 2014.
- O. Renaut, *Thumos and Eros in Plato's Dialogues*, in E. Sanders (ed.), *Eros in Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 95-110.

²¹ C. Bobonich suppone, per esempio, che Platone ritorni a un modello psicologico «bipartito», attenuando il pessimismo antropologico dei primi dialoghi, rendendo la ragione accessibile ai cittadini non-filosofi (cfr. C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford University Press, Oxford. 2002); contro questa lettura, io propongo un altro modo di intendere l'addestramento delle emozioni morali nella realizzazione della virtù nelle *Leggi* (cfr. O. Renaut, *Platon, La médiation des émotions*, Vrin, Paris 2014. pp. 300 segg.)