

# Dal *Mythos* al *Logos*. Genealogia della *Pedagogical Turn*

Viviana Segreto

Parola e immagine; dispositivi di verità. Verità evocata e verità asserita. Eco divina e voce umana. Figura dell'assente e falso del presente.

Accordare le distonie per intonare la verità; ri-formare (de-formare) parola e immagine per modellare il concetto. Che cosa dice la parola? Che cosa mostra la figura?

Attraversando la variazione di registro che ricodifica la semantica di parola e immagine è possibile identificare l'originaria istituzione del sapere educativo individuando la struttura che ne fortifica il modello.

Se è lecito localizzare condizioni specifiche che giustificano l'impostazione di una questione educativa, che fissi chi educare e come educare, appare legittimo altresì ricondurre il dispiegarsi della stessa a una prima "classica" *svolta pedagogica*, una virata radicale dalla rotta del *Mythos* a quella del *Logos*.

## §.1

Il discorso religioso e il discorso filosofico dispongono per parola e immagine due piani semantici segnati da sostanziali differenze, innestate sulla natura e sull'epifania della verità. Il vero che la religione vuole trasmettere irrompe nel linguaggio mitico attraverso l'evocazione della potenza della divinità; l'uomo greco ha bisogno di sentire e vedere la presenza del dio, la quale tuttavia si attesta a partire dalla propria assenza.

Assenza e presenza pertanto si incastrano nell'implicazione reciproca della sfera del naturale con quella del sovrannaturale, la cui opposizione logica ne avvalorava la forza mitica; è il segno come presentificazione dell'assenza che avvicina l'uomo alle potenze che lo sovrastano e a cui è interdetto razionalmente. «La religione [nelle società arcaiche] non appare affatto come una lingua tra le altre, bensì si presenta come il linguaggio stesso del mondo, come se il reale, in fondo, fosse segno e parola, come se il cosmo stesso si rivolgesse agli uomini per svelare loro il suo vero essere attraverso le apparenze che lo rivelano e contemporaneamente lo dissimulano»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J.-P. Vernant, *Linguaggio religioso e verità*, in Id., *Religione, storia ragione*, trad. it. Milano, SE, 2009, p. 59.

Il simbolo è questa apparenza, la cui funzione mediatrice, nel momento in cui apre il varco verso il senso, lo produce; impersonare l'unica via di accesso al senso lo gonfia di potere, lo rende "efficace", esso, attraverso il gioco di nascondimento e svelamento, crea potenza. L'apparenza così diviene l'intermediario della verità, riflesso terreno del senso, unico appiglio per l'uomo che brama i segni divini, inebriato dalla doppia azione evocatrice/creatrice che lo stesso linguaggio con cui egli comunica con il dio, sia esso espressione orale, azione rituale, o rappresentazione figurata, contiene in sé.

Tale è lo sfondo su cui si staglia il *Kolossos*, figura del doppio, materia della forma, consistenza dello spirito. Il mondo dei presenti plasma nel *Kolossos* uno squarcio di assenza, attiva una dimensione comunicativa che risponde a un insopprimibile anelito di divino, che può essere soddisfatto soltanto attraverso la figura del doppio. Nasce così l'*eidolon*; ben lontano dal rappresentare un'immagine, quale noi pervasi dalla distorsione platonica, siamo soliti intendere, l'*eidolon* è l' "altrove" "qui"; definisce e mostra la categoria del doppio; «la realtà del *Kolossos* [infatti] sembra escludere ogni effetto di somiglianza, ogni progetto imitativo. Per evocare l'assente scomparso, la pietra deve mostrare gli scarti, la distanza rispetto alla forma della persona vivente»<sup>2</sup>. È proprio la realtà irreali del *Kolossos* ad accompagnare il vivo nel mondo del morto, non riproducendone le sembianze, bensì rivelando la sua vita altrove, quella vita altrove condensata dalla *psyché*, elemento sfumato ed evanescente, inevitabilmente sua eterea controparte. Lontani nella struttura ma affini nella funzione, «*Kolossos* e *psychè* si oppongono all'andatura dell'uomo vivo come le due posizioni estreme in rapporto alla condizione mediana: radicamento nella terra (*Kolossos* – contatto con la superficie del suolo (uomo vivo) – nessun contatto con la terra (*psychè*); immobilità totale (*Kolossos*) – spostamento progressivo per occupare successivamente una serie di posizioni sulla superficie del suolo, trovandosi lo stesso individuo in ogni momento in un punto ed in uno solo (uomo vivo) - presenza nel medesimo tempo in più luoghi attraverso tutto lo spazio (*psychè*)»<sup>3</sup>.

## §.2

La verità divina allora si affida ad un linguaggio che non ha ancora spartito significato, significante e referente, ma che al contrario si fa suo veicolo proprio nella coincidenza di segno e referente, che sutura l'incommensurabile distanza che allontana il mortale dal sito dei morti e avvicina, al contempo, lo spirito del morto alla terra dei vivi.

È la parola dell'aedo; forza suprema perché soffiata dalle Muse. Il soffio divino la sparge al di fuori, perché al di sopra, della prospettiva temporale, inalandole un potere divinatorio che la legittima a costruire realtà, il mondo

<sup>2</sup> Id., *Figure, idoli, maschere*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 2001, p. 30.

<sup>3</sup> Id., *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. Torino, Einaudi, 1970, p. 355.

simbolico da essa evocato è vero e reale. Al poeta è così rimesso il potere di rendere presente l'assente, un potere inappellabile perché protetto da *Mnemosyne*, madre delle Muse, le elette a dire la verità (Esiodo).

La trascendenza del sodalizio che stringe *Aletheia*, Muse e *Mnemosyne* ne sostiene simultaneamente la complementarità con la coppia Biasimo/Oblío; la luce delle prime invisibile e indicibile senza il buio dei secondi. «*Aletheia* non è l'accordo della proposizione e del suo oggetto, tanto meno l'accordo di un giudizio con gli altri giudizi [...]; non c'è il "vero" di fronte al "falso". L'unica opposizione significativa è quella di *Aletheia* e *Lethe*. A questo livello di pensiero, se il poeta è veramente ispirato, se il suo verbo si fonda su un dono di veggenza, allora anche la sua parola tende ad identificarsi con la "Verità"»<sup>4</sup>. La parola del canto, dunque, nel forgiare la memoria degli uomini, imprime ad essa quel marchio di verità che la volge in realtà, consacrata e protetta dagli dei.

Scintillio di *Aletheia*. Esso, tuttavia non riesce a essere completamente abbagliante, orlato com'è costantemente dall'ombra di *Lethe*; la possibilità di debordare verso la non-realtà dell'oblio pertanto motiva la compartecipazione di *Aletheia* e *Peitho* accompagnate da *Pistis*. L'insinuazione della persuasione all'interno della Verità, perché essa si attesti come efficacemente reale, sfuma in tracce di ambiguità, organiche al pensiero mitico e pertanto prive di controindicazioni, anzi, sintomo della pacifica convivenza tra due potenze (*Aletheia* e *Lethe*) che, pur essendo antitetiche non sono contraddittorie. Fino a quando la verità è fuori dal concetto essa è, per sua natura, ambigua, proprio l'ambiguità del suo voler essere persuasiva la pone, non opponendola, accanto alla negatività; ed è su tale ambiguità che essa svolge la propria narrazione configurando «la teologia antica essenzialmente [come] poesia, e il discorso sugli dei [come] narrazione mitica»<sup>5</sup>.

Il movimento che conduce dal *Mythos* al *Logos* deve necessariamente scindere tale simbiosi, comincia a scalfirla nel momento in cui veste *Peitho* di quell'aura di illusorietà declinata in senso ingannatorio, poiché «la potenza della parola non è solo orientata verso il reale, inevitabilmente è anche una potenza sugli altri; non esiste *Aletheia* senza *Peitho*. Questa seconda forma della potenza della parola è pericolosa: può essere l'illusione del reale»<sup>6</sup>. L'ipostasi dentro cui era chiusa la parola del poeta arcaico, reale perché sottratta alla realtà, atemporale perché divina, atterra tra gli uomini, fecondando lo spazio sociale; la parola condivisa si volge così in parola laicizzata; lungi dal perdere la propria efficacia, essa esercita la propria forza all'interno della aggregazione di uno status; ben prima che la speculazione filosofica ne definisca la cogenza, essa *tra Mythos* e *Logos*, segna l'affermazione della classe guerriera in età dorica.

<sup>4</sup> M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 15-16.

<sup>5</sup> J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, trad. it. Milano, Cortina, 1998, p. 109.

<sup>6</sup> M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, cit., p. 57.

Il mutamento che subisce è radicale, marcato dai caratteri di laicità, socialità, pubblicità, che ne segneranno il destino nel corso dei secoli, innalzandola a uno dei più penetranti strumenti di potere. Afferma il proprio ruolo intorno al concetto di *meson*; insieme alla messa in comune di parte del bottino, infatti i guerrieri snodano la loro interrelazione attraverso la messa in comune della parola, che, al centro dell'assemblea, risponde all'interesse dell'intera classe. I passi di avvicinamento verso l'agorà della polis corrono veloci, fino a quando l'idea di *meson* sarà non soltanto situata spazialmente, ma soprattutto formalizzata razionalmente.

### §.3

La frattura tra *Aletheia* e *Lethe*, momento fisiologicamente necessario alla successiva elaborazione teorica, destituisce completamente parola e immagine del loro significato originario reinterprestandone il ruolo. *Aletheia* e *Lethe* devono essere sciolte dall'abbraccio che l'ambiguità riscaldava e divaricate dalla posizione oppositiva; la ragione ha deliberato: esse ora sono contraddittorie, il carattere di ambiguità si dilegua così dalla verità e appare come fantasma del non-vero.

La proiezione di un'ombra di irrazionalità oscura la visione mitico-religiosa, non per questo rinnegandone o cancellandone la sua portata rivelatrice ed esplicatrice dell'ordine del mondo, sempre sovradeterminato dalla potenza degli dei, tuttavia è un'ombra gettata dalla luce, che pertanto è possibile scorgere solo attraverso la lente della razionalità, «la filosofia greca [infatti] raccoglie l'eredità della religione ellenica. [...] Il divino invece di essere l'ambito di una rivelazione misteriosa e segreta diviene oggetto di un'indagine esplicita».<sup>7</sup>

L'esigenza assillante che decreta l'espulsione del carattere di ambiguità dall'*Aletheia* richiede piena concretezza nel momento in cui «l'essere autentico che la filosofia vuole raggiungere e rivelare, al di là della natura, non è il soprannaturale mitico, ma una realtà di tutt'altro ordine: la pura astrazione, l'identità, il principio stesso del pensiero razionale, oggettivato nella forma del *logos*. [...] La nascita della filosofia appare solidale di due grandi trasformazioni mentali: di un pensiero positivo, che esclude ogni forma di soprannaturale e rifiuta l'assimilazione implicita, stabilita dal mito, fra fenomeni fisici e agenti divini; e di un pensiero astratto, che spoglia la realtà di quella potenza di cambiamento che le attribuiva il mito e rifiuta l'antica immagine dell'unione degli opposti a vantaggio di una categorica formulazione del principio di identità»<sup>8</sup>. L'indissolubilità speculativa che annoda i concetti di identità e verità è responsabile della riconfigurazione di parola e immagine, entrambe iscritte all'interno di una spiegabilità del reale che affonda dunque non nella potenza della divinità, bensì nella forza di un elemento naturale che, astratto e oggettivato, assurge a principio.

<sup>7</sup> J.-P. Vernant, *Linguaggio religioso e verità*, cit., p. 61.

<sup>8</sup> Id., *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 394-395.

## §.4

L'insediarsi della città legittima un riposizionamento del ruolo del poeta, sovvertendone conseguentemente la cifra del suo detto. All'interno di uno spazio definito pubblico, perché scena del confronto paritario tra uomini ugualmente liberi, una parola ispirata divinamente perde la sua presa sul reale, sottraendo al poeta la sua aura di maestro di verità; non potendo più essere sostanziata da *Aletheia* essa si veste di *doxa*, tingendo il canto con le sfumature dell'*Apate*.

L'ambiguità scivola così da *Aletheia* a *doxa*, non per questo, in prima istanza, ne svisisce il senso, anzi la attrezza per affermarsi perentoriamente dentro la *polis*; «quando Simonide dichiara che il *dokein* ha il sopravvento su *Aletheia*, da un lato rompe con tutta una tradizione poetica di cui l'*Aletheia* è un valore essenziale, ma dall'altro afferma anche chiaramente la sua volontà di secolarizzare la poesia, sostituendo a un modo di conoscenza eccezionale e privilegiato il tipo di sapere più "politico" e meno religioso possibile<sup>9</sup>; anche il poeta dunque depone il suo canto *en meson*, al servizio della comunità. Quest'ultimo adesso non mira più a presentificare l'assenza di una divinità invisibile per tradurne la potenza, ma celebra gesta valorose di uomini in carne e ossa, e aprendo loro, attraverso la memoria, un varco verso l'immortalità, consegna ai vivi *exempla* di virtù.

Progressivamente il *dokein* si insinua dentro la città fino ad orchestrarne i movimenti, la retorica acquisisce l'ambiguo e ne formalizza l'appartenenza dalla sfera del vero a quella del verosimile, che si qualifica come luogo del politico, al cui interno il cittadino misura il proprio diritto a essere *isos* e *homoios* soltanto attraverso la forza di persuasione sull'altro.

La sofistica accoglie e avvalora la dislocazione dell'ambiguo sul piano della *doxa*, dentro cui *Logos* e *Peitho* si accomunano nell'esercizio della virtù oratoria, abilità connotativa dello spazio pubblico. In tal senso il sofista, proponendosi come maestro di sapere, di virtù, quindi di persuasione, coniuga la memoria dei grandi del passato con la tecnica retorica, percorrendo così quella trasformazione che aveva già decretato l'inefficacia educativa del poeta traghettatore e presentificatore di potenze divine, a vantaggio di una poesia "pubblica", della città e per la città, autografata e retribuita.

## §.5

Alla laicizzazione della parola corrisponde la messa in figura umana del dio e la sua collocazione all'interno del tempio, sua stabile dimora, sottratta al rito della processione; adesso «l'unica realtà che ha è la sua apparenza, l'unica sua funzione rituale è quella di essere vista. [...] Non le viene più richiesto di operare nel mondo come una forza efficace, bensì di agire sugli occhi dello

<sup>9</sup> M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, cit., p. 88.

spettatore [...]. La statua diventa “rappresentazione” in un senso veramente nuovo; il simbolo divino liberato dal rituale e posto sotto lo sguardo impersonale della città, si è trasformato in una “immagine” del dio»<sup>10</sup>.

L’istituzione del tempio come luogo pubblico, l’accessibilità a tutti alla dimora del dio, contribuiscono pertanto a marcare la soglia tra pubblico e privato già decisamente segnata dalla laicizzazione della parola e del suo volgersi in utile pubblico, perciò connotato dalla piegatura dell’ambiguo a “sintesi di contrari-contraddittori”, statutivamente lontano dalla comunione di contrari racchiusa nell’*Aletheia*.

Uno spazio pubblico definito secondo modalità di condivisione imprime alla visibilità del reale una direzione diversa, che snatura l’idea di *Aletheia* congiuntamente alla sua manifestazione; destrutturare il concetto di immagine, per rimodularne il valore e la sua aderenza alla realtà, è l’unica via per consegnare ad *Aletheia* la legittimità razionale che la erge a fonte unica di spiegabilità.

«Teeteto – Che cosa, straniero, potremmo dire che sia l’immagine, se non una cosa che fatta a somiglianza di una cosa vera, è distinta da questa e tale quale la vera?

Straniero – Tu intendi indicare con questo ‘tal quale distinto’, alcunché di vero o a che cosa invece applichi l’espressione ‘tal quale’?

Teet. – Non vero per nulla, ma simile al vero.

Str. – Tu dici ‘vero’ di quanto è realmente?

Teet. – Così.

Str. – E ciò che non è vero, è ciò che è l’opposto del vero?

Teet. – Certamente.

Str. – Dunque con ‘ciò che è simile al vero’ non intendi tu qualche cosa che non è realmente, se appunto dici che non è vero?

Teet. – Ma in qualche maniera esso pure è, di certo.

Str. – Ma non veramente, lo dici tu.

Teet. –No, infatti; è realmente solo come rappresentazione somigliante»<sup>11</sup>.

Quale è la via verso il vero? Per insinuare teoreticamente il vero tra le pieghe del reale la strategia della ragione sfrutta, volgendolo negativamente, quel concetto fino ad ora a esso pacificamente confinante, marchiando categoricamente il *dokein* come “falsa apparenza”.

Il definitivo tramonto dell’apparire, detto o figurato, suono e visione di una assenza, perciò vero, prelude al sorgere di una luce riflessa, mera sembianza, pura copia, falsa. La strada da percorrere per accedere alla “vera realtà” passa inevitabilmente attraverso la codificazione di una non-realtà, modellata e sorretta dalla *mimesis*; «il gioco del Medesimo e dell’Altro, invece di significare l’irruzione del sovrannaturale nel mondo umano, dell’invisibile nel visibile, giunge [così] a circoscrivere tra l’essere e il non essere, tra il vero e il falso, lo

<sup>10</sup> J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, cit., p. 176.

<sup>11</sup> Platone, *Sofista*, 240 a-b.

spazio del fittizio e dell'illusorio»<sup>12</sup>. Il disprezzo dell'imitazione è la sorte ora assegnata a parola e figura.

Da una parola sfumata di ambiguo a un incantamento foriero di inganno:

«Straniero – Ciò che non è appariva a noi essere uno tra gli altri generi e diffuso in tutte le cose che sono.

Teeteto – È vero.

Str. – Allora, dopo di ciò noi dobbiamo vedere se si unisce alla opinione e al discorso.

Teet. – Perché?

Str. – Perché qualora non si unisca ad essi, allora è necessario che tutti i discorsi e le opinioni siano veri, ma se vi si unisce sia l'opinione che il discorso diventano falsi. Opinare o discorrere delle cose che non sono, questo è, direi, il falso nel pensiero e nei discorsi.

Teet. – Giusto.

Str. – Se vi è falsità, vi è inganno. Se vi è inganno, dove esso è, per necessità tutto è per ciò stesso pieno di immagini, di rappresentazioni e di apparenze»<sup>13</sup>.

Dalla figura, maestosa epifania della potenza divina, all'illusorietà di un'arte che raddoppia la falsità di ciò che copia: «a quale di questi due fini è conformata l'arte pittorica per ciascun oggetto? A imitare ciò che è così com'è, o a imitare ciò che appare così come appare? È imitazione di apparenza o di verità? – Di apparenza. – Allora l'arte imitativa è lungi dal vero»<sup>14</sup>.

## §.6

La teoria della *mimesis*, contaminando l'ambiguo con l'ingannevole, con il medesimo movimento, dispone lo svilimento dell'immagine e la asserzione di una Verità che, lavata delle impurità, si presenta limpida, monolitica e assoluta, unica luce autentica in un mondo di riflessi. Niente più che cangianti riflessi essa rivela essere parola e figura, entrambe circuite dal vortice del divenire che, allontanandole dalla verità le avvicina alla credenza, quella *Pistis* tanto pericolosamente affine a *Peitho*.

La funzione educativa che esse svolgevano risulta ormai seriamente compromessa, lontano appare il tempo in cui la trasmissione orale del sapere, attraverso la recitazione e l'ascolto dei canti poetici, costituiva la cifra della *paideia*, «quando consuma la rottura con questo sistema, Platone respinge tutto un modo di acquisizione del sapere; esso infatti poggia su un effetto "mimetico" di comunione affettiva, dal momento che l'autore, l'esecutore (narratore o attore) e il pubblico degli spettatori si identificano nelle azioni, nei modi d'essere, nei caratteri rappresentati nella narrazione o sulla scena»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J.-P. Vernant, *Nascita di immagini*, in IDEM, *Religione, storia, ragione*, cit., p. 113.

<sup>13</sup> Platone, *Sofista*, 260 b-c.

<sup>14</sup> Id., *Repubblica*, X, 598 b.

<sup>15</sup> J.-P. Vernant, *Nascita di immagini*, cit., p. 123.

Dalla sostanziale frattura tra *pistis* ed *episteme* fuoriesce l'anatema scagliato contro coloro che si erano imposti come i primi educatori della polis, coloro che, eredi della sapienza di Omero e Simonide, condensavano nella retorica la somma *aretè* politica:

«Socrate – Quale delle due specie di persuasione è quella dovuta alla retorica nei tribunali e nelle altre riunioni pubbliche in relazione al giusto e all'ingiusto? La persuasione da cui proviene il credere non accompagnato da sapere, o l'altra specie di persuasione, quella dovuta al sapere?

Gorgia – Evidentemente, Socrate, quella da cui si genera la credenza.

Socr. - La retorica dunque, a quanto pare, è, sul giusto e l'ingiusto, fattrice di persuasione fondata sul credere e non di persuasione fondata sull'insegnamento.

Go. – Sì.

Socr. – Neppure il retore dunque è maestro nei tribunali e nelle altre pubbliche riunioni per ciò che riguarda il giusto e l'ingiusto, ma suggerisce solo una certa credenza»<sup>16</sup>.

Socrate invece è maestro di Sapere, la virtù a cui il suo insegnamento mira è niente affatto simile a quella venduta dai "mercanti", ma quella resa legittima dalla sua filiazione da *Aletheia*. È il prototipo del *parresiastes*, un individuo che la contiguità di parola e fatto elevano al rango di sapiente, egli conosce il vero e lo offre agli altri esclusivamente attraverso la perfetta corrispondenza con il proprio modo di agire.

Riluce la differenza con il sofista, reo di voler insegnare il coraggio senza essere coraggioso; il sapiente, di contro, è maestro di virtù perché maestro di verità. «Con Socrate [infatti] la problematizzazione della *parresia* prende la forma di un gioco tra *logos* (verità) e *bios* (vita) nel campo di un rapporto personale di apprendimento tra due esseri umani. E la verità che il discorso parresiastico pone in luce è la verità della vita di una persona, cioè il tipo di relazione che essa ha con la verità: come egli costituisce se stesso in quanto individuo che deve conoscere la verità attraverso la *mathesis*, e come questa relazione con la verità è ontologicamente ed eticamente manifesta nella sua vita»<sup>17</sup>.

L'anelito verso l'assolutamente vero, stretto dentro la serrata razionalità del concetto, giunge così a pervadere capillarmente la città e gli individui, prescrivendo a questi ultimi una direzione di senso che ridefinisce sia la parola che la figura e, conseguentemente, il rapporto con la divinità, ora non più direttamente accessibile; nello «spazio impersonale rivolto al di fuori [il tempio], che ora proietta all'esterno l'ornamento dei suoi fregi scolpiti, i vecchi idoli a loro volta si trasformano: insieme al loro carattere segreto, essi assumono la loro virtù di simboli efficaci, sono diventati "immagini", con l'unica funzione rituale di farsi vedere, senza altra realtà religiosa che la loro apparenza»<sup>18</sup>. L'organizzazione razionale della città li ha ormai definitivamente metabolizzati.

<sup>16</sup> Platone, *Gorgia*, 454 e, 455 a.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Discorso e verità*, trad. it. Roma, Donzelli, 1996, p. 67.

<sup>18</sup> J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, trad. it. Milano, SE, 2007, p. 57.



## §.7

Si registra così la prima e originaria *Pedagogical Turn*. La stretta coincidenza tra visibile e dicibile istituiva un regime di verità *divinamente* molteplice che desertificava il naturale integrandolo nella dimensione sovranaturale, ossia religiosa e mitica; l'educazione quindi si compiva nell'evocazione di un modello assente che presentificava l'immagine «dell'uomo quale deve essere»<sup>19</sup>, la sua possibilità diventava cogente soltanto nell'assumere l'apparenza come uno specchio a tutti gli effetti veritiero.

La voce dell'aedo è così volta in eco divina, proprio dal mondo lontano degli dei riceve la propria legittimità educativa, tramandando una memoria che, vivificata dalla corrispondenza tra *Mnemosyne*, Muse ed *Aletheia*, definisce la prospettiva pedagogica dentro la dimensione mitico-religiosa. Anche i contorni della "verità pedagogica" risultano sfumati dalla costante minaccia di *Lethe*, non per questo tuttavia essa perde il proprio potere, che anzi trova vigore grazie all'unico antidoto contro l'oblio: l'implicazione all'interno della verità di "credenza" e "persuasione"; *Pistis* e *Peitho* si rivelano così efficaci strumenti educativi, perfettamente organici all'interno di un contesto che non ha ancora deciso la propria sistematizzazione.

Nell'attimo in cui diviene impellente l'esigenza di codificare un principio unico di spiegabilità del reale, coerentemente legato ad un processo storico-materiale di segno politico quale la nascita della *polis*, lo scandalo del molteplice va rimosso perché foriero di una pluralità di maestri, non piegabili al *vero* paradigma.

Occorre assolutamente marcare i confini tra *Aletheia* e *Lethe* per dare spazio a una verità che acquisti autenticità in ragione di una purezza che splenda di sola luce; la pesante ombra che credenza e persuasione proiettavano all'interno di essi deve essere espulsa al di fuori. L'identità non ammette complici, soltanto oppositori, *Aletheia* e *Lethe* si separano definitivamente; la narrazione mitica ormai non apre più un varco verso il vero, la sua intrinseca ambiguità l'ha condotta a dire il falso.

Il poeta vede così progressivamente tacitata la verità del suo canto, fino a cedere il mandato educativo a coloro che abilmente riescono a sedurre "giocando" (Gorgia, *Encomio di Elena*) con l'apparenza, i professionisti dell'insegnare al cittadino a diventare protagonista di una sfera pubblica condivisa, ormai inesorabilmente laicizzata. È il poeta Simonide a traghettare il passaggio dall'insegnamento ispirato da *Aletheia* a quello impostato sulla *doxa*, a partire dalla secolarizzazione del suo canto infatti la sfera pubblica è abilitata a essere spazio educativo; «[definendo] l'arte del poeta come un'arte di illusione, con il compito di sedurre, di ingannare, suscitando "immagini"»<sup>20</sup>, attraverso le antitesi, egli prelude linearmente e allestisce il ruolo del sofista nella *polis*.

<sup>19</sup> W. Jaeger, *Paideia*, trad. it. Milano, Bompiani, 2003, p. 27.

<sup>20</sup> M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, cit., p. 89.

La strategia con cui Platone formalizza la transizione dal *Mythos* al *Logos* ingloba a tal punto il sapere pedagogico da ridefinirne l'assetto, la sua astuzia si manifesta nello slittamento del piano semantico dell'apparenza, da adesso in poi condannata ad essere falsa; l'anatema contro i sofisti ne costituisce la traccia perenne e ne istituisce al contempo il cardine della *svolta*.

Il *Logos* definisce l'unico regime del dicibile al cui interno si declina inevitabilmente il progetto educativo che non può che essere unico e unitario. Il sapere pedagogico dunque assume un modello, la cui struttura fondativa rimarrà inalterata pur nelle inevitabili e continue variazioni diacroniche, dal momento in cui assimila al proprio interno la destituzione che un pensiero, che vuole organizzarsi razionalmente, infligge al concetto di immagine; quando, cioè, ciò che *appare* vero è falso in senso assoluto, deve perentoriamente rimodulare il proprio statuto teorico dentro tale nuovo registro, omologando a esso qualsivoglia pratica educativa.

Se l'attuale prospettiva pedagogica cerca di sfuggire alla forza di accentrimento di tale modello epistemico, sfaccettando il proprio sguardo non più «padronale»<sup>21</sup> sui soggetti in relazione, unici e veri oggetti del proprio sapere, la ragione risiede nel disfacimento di un modulo prettamente strategico del cui carattere fortemente autoritario ci si è resi conto, in quanto erede di un *Logos* accecante nella divorazione paradossale del mito nella ragione.

<sup>21</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), trad. it. Torino, Einaudi, 1997, p. 17.