

ISSN 0185-3058

NOVA TELLVS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

2012

FORO DE DISCUSIÓN

Reflexiones en torno a un libro reciente:

Le Dialogue socratique

de Livio Rossetti

30•2

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

FORO DE DISCUSIÓN
REFLEXIONES EN TORNO A UN LIBRO RECIENTE:
LE DIALOGUE SOCRATIQUE
DE LIVIO ROSSETTI

Presentación

En 2011 François Roustang, reconocido himnoterapeuta francés, compiló una serie de ocho ensayos que el profesor Livio Rossetti (Jesi, 1938), profesor jubilado de la Universidad de Perusa, Italia,¹ había publicado en diversos libros y revistas sobre los diálogos socráticos.² Esta publicación aborda el diálogo en su conjunto y no sólo el platónico, con el propósito, sobre todo, de desengranar los artificios retóricos en que se sustenta la fuerza persuasiva de ese género filosófico singular y característico de la primera mitad del siglo IV a. C., y de dar a conocer así una faceta desconocida de Sócrates y los miembros de su escuela, para quienes, según el autor, las ideas tienen una importancia secundaria. Dos estudiosos de la retórica y del diálogo socrático elaboraron dos amplias reseñas de ese libro con un espíritu crítico que el autor leyó y a las cuales dio respuesta con el propósito de aclarar algunas afirmaciones o consideraciones de los autores de las reseñas. El debate resulta de esta manera muy fructífero y sirve como impulso para continuar discutiendo e indagando sobre ese fenómeno crucial de la filosofía. Presentamos en seguida los comentarios de los estudiosos y las acotaciones de L. Rossetti.

Para facilitar la referencia a los capítulos que serán comentados se ofrece la siguiente información (los datos biográficos completos se incluyen al final):

[Capítulo] 1. “Le dialogue socratique *in statu nascendi*” (pp. 23-53) fue publicado originalmente en 2001a en el primer número de la revista *Philosophie Antique*, dedicado enteramente a las “Figures de Socrate” (cf. también Rossetti, 2001b y 2001c).

¹ Sobre el autor cf. las pp. 11-16 de la “Introduzione” de S. Giombini y F. Marcacci al libro *Il quinto secolo* publicado en homenaje suyo (Giombini y Marcacci 2010), además de los testimonios en la sección del mismo libro intitulada “Per l’amico Livio” (pp. 713-752. Cf. la bibliografía incluida al final de estos trabajos). Sobre su voluminosa obra, cf. “Bibliografia degli scritti di Livio Rossetti”, en Giombini-Marcacci 2010, pp. 29-42, y en www.rossettiweb.it/livio/index.php?content=Bibliografia%202010-, consultado el 15 de octubre de 2012.

² Livio Rossetti, *Le Dialogue socratique*. Avant-propos de François Roustang, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (“Encre Marine”), 292 pp. Cinco de los ocho ensayos fueron originalmente publicados en francés y los restantes en italiano en diferentes volúmenes colectivos y revistas. Un Prólogo (“Avant-propos”) de François Roustang introduce el material recopilado; al final se incluye una bibliografía y un índice de nombres.

- Cap. 2. “L’*Euthydème* de Xénophon” (pp. 55-99) es una traducción de un artículo en italiano publicado primero en 2007b, que a su vez es la reelaboración de una conferencia pronunciada en 1993 en el marco del seminario “Socrate sans Platon”, en el Collège International de Philosophie (París) dirigido por Michel Narcy.
- Cap. 3. “Savoir imiter, c’est connaître, le cas de *Mémorables* III 8” (pp. 101-119), publicado en 2008b, fue originalmente una conferencia presentada en un coloquio sobre “Jenofonte y Sócrates” del 2003, donde se muestra cómo uno de los discípulos de Sócrates, Aristipo, intenta imitar infructuosamente el *elenchos* contra su propio maestro.
- Cap. 4. “El *Eutifrón* como acontecimiento comunicativo” (pp. 121-194), el estudio más antiguo y el más extenso de esta compilación, pues ocupa 74 páginas (correspondiente a la cuarta parte del libro), fue publicado originalmente en 1995 como introducción a la publicación de la traducción del *Eutifrón* de Platón. En él el autor muestra las particularidades de la retórica socrática y su aplicación por parte de Platón a un caso específico.
- Cap. 5. “Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves” (pp. 195-213) se publicó originalmente en el libro cuidado por Marie-Laurence Desclos, *La risa entre los antiguos* (Rossetti 2000), donde muestra el empleo de una de las armas más eficaces del diálogo socrático.
- Cap. 6. “La rhétorique de Socrate” (pp. 215-244) fue publicado en 2001d en un libro sobre Sócrates y los socráticos (cf. también *The Rhetoric of Socrates*, de 1989); el autor demuestra que se puede hablar de una “retórica de Sócrates” cuyos efectos y organización estudia en comparación con las estrategias comunicacionales de Gorgias.
- Cap. 7. “Le côté inauthentique du dialoguer platonicien” (pp. 245-263), publicado en 2001e, fue originalmente una conferencia leída en un congreso sobre “La forme-dialogue chez Platon et ses receptions”, organizado por el Collège International de Philosophie en 1997, en donde el autor trae a luz elementos comunicativos que se encuentran ocultos detrás de los enunciados, lo que el autor llama “la zona oscura de la comunicación platónica”.
- Cap. 8. “Le Socratiques ‘premiers philosophes’ et Socrate ‘premier philosophe’” (pp. 265-277) es el ensayo más reciente, publicado en el libro *Socratica 2008* (Rossetti & Stavru 2010a, pero véase también Rossetti 2010c), en el que se muestra cómo fue que Sócrates y sus discípulos se designaron a sí mismos como *filósofos*.

Algunas *quaestiones* sobre el diálogo socrático a partir de Livio Rossetti

Gerardo RAMÍREZ VIDAL
Universidad Nacional Autónoma de México
grvidal18@gmail.com

Desde hace cuarenta años Livio Rossetti ha tratado de entender los difíciles y fascinantes problemas relacionados con el diálogo socrático desde una perspectiva diferente de y en buena medida opuesta a los métodos tradicionales. Para entender lo anterior tal vez sea útil observar el desarrollo de sus indagaciones. Los ensayos publicados en este periodo parecen responder en su conjunto a una planeación a largo plazo. Los trabajos de los primeros catorce años (de 1971 a 1984) intentan sobre todo reflexionar acerca del estado de la cuestión al respecto,¹ establecer el corpus de estudio sobre Sócrates y la escuela socrática² e identificar los principales problemas relativos a la literatura socrática.³ Luego, traslapados con esa primera etapa, los ensayos de los siguientes quince años (de 1984 a 1998) se proponen principalmente refutar la tendencia, muy enraizada en los estudios modernos, a considerar a los sofistas más como maestros de retórica que como filósofos o pensadores serios. Se observa, por un lado, el uso magistral que Sócrates y Platón hacen de artilugios retóricos y, por otro, la seriedad de los planteamientos de los “sofistas”.⁴ Al lado de lo anterior, se analiza una serie de recursos macro-retóricos presentes en los diálogos, en particular los platónicos,⁵ a la par de de-

¹ Este periodo iniciaría con un texto publicado en 1971, cuyo título es muy sugerente: “Recenti sviluppi della questione socratica”, donde nuestro autor presenta el estado de la cuestión, como si se estuviera preparando para llevar a cabo la investigación sobre el tema.

² En particular me refiero a los tres artículos publicados bajo el título “Alla ricerca dei *logoi Sokratikoi* perduti” de 1974 (cf. infra, p. 278), 1975a y 1975b, además de otros posteriores que pueden incluirse en esta línea de investigación, como los de 1991 y 1993.

³ Cf. sobre todo los *Aspetti della letteratura socratica antica* de 1977 y *La ‘questione socratica’: un problema malposto* de 1983. El periodo concluiría con su exposición “Socrate e le scuole socratiche minori”, publicada en el vol. XXXII de la *Grande antologia filosofica* (1984), aunque obviamente esta línea de investigación continuó en años posteriores.

⁴ Característico de esta etapa es el artículo sobre la retórica de los sofistas y la de Sócrates, publicado en 1984, y otros ensayos sobre la retórica de Sócrates, en particular sobre el *Eutifrón* de Platón. En cuanto a los sofistas, cf. también Rossetti, 1985.

⁵ Los resultados teóricos de los estudios prácticos de los expedientes retóricos confluyen en su libro *Strategie macro-retoriche*, de 1994, obra que sirve como herramienta

sarrollar con base en la tecnología digital un proyecto sobre el diálogo interactivo.

En fin, los estudios publicados durante los catorce años siguientes (de 1998 a 2011) se orientan, por una parte, sobre todo a describir la naturaleza, los elementos y el funcionamiento de los diálogos y, por otra, a mostrar su importancia como género filosófico de primer orden en las primeras tres décadas del siglo IV a. C.⁶ Se tiene la impresión de que estos últimos artículos cierran un gran ciclo de tesis, antítesis y síntesis o, mejor, de proemio, *agón* y epílogo, aunque es necesario observar que los temas se traslapan en buena medida y que, en fin, las fechas de publicación no responden del todo a la ideación y escritura de los textos.

Los trabajos de la compilación objeto de este comentario, *Le Dialogue socratique*, pertenecen sobre todo a esta última etapa, aun cuando algunos de ellos se publicaron antes.⁷ Nos encontramos, pues, en la culminación de un enorme esfuerzo por entender ese género. Las consideraciones del propio autor son certeras:

[el libro] me permite mostrar más nítidamente que en el pasado el hilo conductor de muchas de mis investigaciones, como son: (a) la idea de que Sócrates sea identificado no por algunas doctrinas en particular sino por un modo altamente innovador de “trabajar sobre los” y con los interlocutores (cf. la expresión “to do things with words”); (b) el intento de entender lo que ha caracterizado a la literatura socrática más antigua, en qué cosa consiste su peculiar identidad, cuáles son las raíces de su aparentemente vitalidad indeleble.⁸

sistemática de los ensayos incluidos en el volumen en comento. Esta etapa concluiría con el ensayo de 1998a: “‘Rhétorique de l’anti-rhétorique’ et effet de surprise...”.

⁶ Por ejemplo, Rossetti 1998b y 1998c, donde se encuentran propuestas de análisis sobre el texto filosófico; Rossetti 2010a, y el texto publicado Rossetti-Stavru 2010e.

⁷ El ensayo más antiguo apareció en 1995 (Cap. 4) y el más reciente en 2010 (Cap. 8). El primero de ambos, dedicado al *Eutifrón* de Platón, aunque en buena medida es un producto de la segunda etapa, de carácter agonístico, anuncia al mismo tiempo esa visión epilógica sobre el diálogo socrático. Reitero que, a menudo, las fechas de publicación no coinciden necesariamente con las de ideación y escritura. Por ejemplo, “L’*Euthydème* de Xénophon” (Cap. 2) fue publicado en 2007, pero fue ideado más de una década antes, en 1993. A veces son tópicos recurrentes. Es el caso de la retórica de Sócrates, de 2001 (Cap. 6): un primer artículo fue publicado en 1989 y otro en 2001, con el mismo título; el mismo tema aparece también en 1990.

⁸ www.rossettiveb.it/livio/index.php?content=Bibliografia%202010-, consultado el 15 de octubre de 2012.

Considero que el valor del libro radica sobre todo en esos dos filones conclusivos de cuarenta años de trabajo sobre el diálogo socrático: su innovación comunicativa y su singularidad como género literario.

Si se quisiera describir las características generales de la producción reseñada sería suficiente con recurrir al Prólogo escrito por F. Roustang, el compilador de los ensayos, quien considera que la singularidad más llamativa de nuestro autor es su carácter “poco ordinario”, cuya “imper-tinencia” hizo irrupción en un medio tan rígido como el de los estudios socráticos, y cuyas lecturas resultan muy diferentes de aquellas a las que estamos tan habituados.⁹ En su ensayo sobre *Eutifrón* (Cap. 4), el maestro perusino adivina una objeción a su propia interpretación sobre la pretensión de Sócrates y Platón de manipular a sus lectores:

¿Qué es esto: ¿una escuela de antiplatonismo y antisocratismo? ¿Una invitación a desconfiar, rechazar y, en fin degradar a ambos personajes? ¿Un intento por rehabilitar a los sofistas sin preocuparse de estar desacreditando a sus más duros detractores? (p. 179).

Luego niega que lo anterior sea así. De cualquier modo, aunque sus lecturas rechazan tajantemente las interpretaciones más acreditadas al respecto, considero que su supuesto antiplatonismo y antisocratismo no lo es en contra de ambos filósofos (¿qué culpa tienen ellos!), sino contra los modelos canónicos de interpretar los diálogos, además de que sus reclamos constituyen una llamada de atención a los estudiosos del socratismo con el fin de que reconsideren la crítica tradicional y busquen nuevas respuestas a las múltiples cuestiones planteadas por los diálogos. Con este propósito, el propio autor recurre a una prosopopeya de sí mismo: “Livio Rossetti nos alerta sobre la necesidad de desconfiar de Platón. Tal vez él no tiene confianza ni en sí mismo, ni en los recursos de los comentaristas y, de forma general, de la comunidad científica” (pp. 260-261). Es cierto: Rossetti desconfía de los comentaristas y sobre todo de los exégetas contemporáneos.¹⁰

⁹ Roustang 2011, p. 17; cf. infra, p. 289.

¹⁰ Es claro que refuta el modelo analítico, el cual tiene la pretensión de aislar los argumentos y observarlos en su desnudez, haciendo caso omiso de todo lo demás: el contexto y los elementos dialógicos, como si éstos no tuvieran nada que ver con la actividad hermenéutica. También rechaza la interpretación de la escuela de Tubinga y Milán basada en la idea de que Platón encubre o esconde los principales puntos de su doctrina

A mi juicio, la compilación aquí comentada, al lado de planteamientos que podríamos llamar “antilógicos” o agonísticos,¹¹ presenta también ideas firmes y serenas, gracias al largo periodo de refutación de las tesis más difundidas sobre los diálogos. Para nuestro autor estas producciones literarias no constituyen una producción aséptica, objetiva y desinteresada, sino que reflejan la exigencia de los socráticos de defender la memoria y la herencia de Sócrates con el propósito tanto de afirmar la originalidad del maestro frente a otros intelectuales prestigiados, como de divulgar la superioridad de la enseñanza que los autores de diálogos impartían en sus escuelas. Para lograr lo anterior recurrían a la imitación o reproducción de la conversación real que el maestro acostumbraba sostener en vida y que los propios alumnos habían aprendido a reproducir en la práctica cotidiana. Las producciones literarias así concebidas representaron en su momento una gran novedad.

Teniendo en consideración esta orientación general sobre la obra de Livio Rossetti y de este libro en particular, en las siguientes páginas me propongo presentar un sumario de las principales aportaciones de *Le Dialogue socratique* que considero deben ser patrimonio común de los estudiosos de la filosofía antigua. En primer lugar, describiré las nociones generales que permiten entender cabalmente qué es y qué representa el diálogo socrático (pp. 245-253). En seguida, me referiré al instrumento metodológico (la “macro-retórica”) que el estudioso ha diseñado

esotérica mediante una serie amplia de recursos dialógicos. Más bien, afirma Rossetti, “lo que escribe Platón aprovecha mecanismos de protección muy amplios, cuya función es orientar [...] la atención del lector, hacerle comprender todo” o “sólo una parte”, etcétera (p. 258). También se opone a la importancia que los estudiosos estadounidenses dan al papel que juega el cuadro narrativo de cada diálogo, en el que con frecuencia encuentran el sentido del texto, pues se trata de un procedimiento muy limitado que no considera la riqueza de elementos que entran en acción. Por último, sobre la propuesta de lectura de Th. A. Szlezák, indica (p. 262) que ésta “encuentra su límite en el hecho de alertar sólo sobre la pretendida estructura esotérica del diálogo [...] y de denunciar el pretendido malentendido de muchas generaciones de comentaristas que no logran superar la letra para llegar precisamente a ese nivel” del sentido esotérico, esto es, de la doctrina oculta de Platón. Para llegar a la doctrina o a las ideas de Platón, insiste Rossetti, es imprescindible tomar en consideración primero los elementos de ocultamiento de los verdaderos intereses del filósofo y preguntarse sobre lo que realmente quiere comunicar de manera indirecta o alusiva.

¹¹ Cf. sobre todo las pp. 256-262 (Cap. 7, ensayo original de 1997).

para el análisis del diálogo (pp. 253-263). En tercer lugar, expondré las aportaciones del libro de manera específica en el caso de los diálogos platónicos (pp. 263-269). Por último, comentaré una de las hipótesis más llamativas del libro: la autoidentificación de Sócrates y sus discípulos como miembros del grupo de los “filósofos”, claramente identificados y diferenciados de otros pensadores o maestros de escuela, en particular de los sofistas (pp. 270-276).

El diálogo socrático

1. Definición de “diálogo socrático”. Para nuestro autor,

el diálogo socrático puede ser descrito, en general, como una especie de drama a medio camino entre la tragedia y la comedia, ya no versificado ni destinado a formas solemnes de representación pública sino reservado a la lectura privada o cuando más a sesiones durante las cuales, probablemente, uno o más lectores-actores se ponían a recrear en voz alta [...] un diálogo escrito por un socrático (p. 126).¹²

El estudioso emplea varios criterios de definición: género (una especie de drama), forma (prosa), medio (lectura privada) y función (el propósito es dar vida a una manera de ser o conducta ejemplar, la de Sócrates, en su actividad dialéctica, digna de ser imitada por el público al que está dirigida la obra). Los tres últimos sirven para diferenciar al diálogo socrático de los demás tipos de dramas. Además, agrega otro distintivo: se trata de una forma original de renovar la práctica de la comedia, ahora con personajes reales muy conocidos que dialogan en un ambiente más o menos actual o reciente.

Rossetti va más allá de la simple constatación del género y de las diferencias del diálogo frente a las demás especies de drama. Define lo propio y permanente del diálogo socrático en sí, lo cual —diría yo—

¹² Cf. la definición de Diógenes Laercio III.48: “Diálogo es un discurso compuesto de pregunta y respuesta acerca de un asunto filosófico y político con la debida caracterización de las personas que intervienen y su exposición de acuerdo con el estilo” (ἔστι δὲ διάλογος <λόγος> ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περὶ τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς). Los textos en griego los he tomado del *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*. A *Digital Library of Greek Literature*, University of California, Irvine, 1912, cotejados con ediciones autorizadas.

lo separa de todas las demás especies de productos literarios. Para ello, distingue los elementos permanentes de los accidentales. Muestra entonces que las doctrinas atribuidas a Sócrates y el desarrollo preciso de algún encuentro son componentes contingentes; en cambio, son característicos del arte del dialogar socrático, entre otros, el gusto por las analogías triviales, la pasión por los contraejemplos, la creación de una atmósfera que permita llevar el diálogo adelante, el gusto por los discursos breves, (pp. 133-134), o las secuencias discursivas que permiten presuponer un plan de elaboración premeditado. Estos últimos aspectos constituyen mecanismos de comunicación eficaces, de estrategias discursivas que el autor engloba bajo el término de “macro-retórica”. Así, la peculiaridad atípica del maestro primero y luego del diálogo socrático en general radicaría en las estrategias señaladas, y “consistirá más en construir provocaciones intelectuales elaboradas *ad personam* que a consagrarse a la fijación dogmática de una doctrina bien identificada” (p. 275).

De tal manera, el arte dialéctico de Sócrates, reconocible en los diferentes testimonios dialógicos y no identificable en ningún otro personaje, sería esa forma de desestabilizar y de abordar a los interlocutores, de conducirlos por un camino establecido de antemano y de despistarlos, confundirlos o hacerlos regresar al punto de partida una y otra vez. Por si fuera poco, no se trataría de una simple práctica, sino de una técnica reglamentada, artificial, elaborada por Sócrates y continuada por sus discípulos, quienes a la postre la reprodujeron por escrito, no sin introducir cada uno de ellos cambios significativos, aunque de carácter accesorio.¹³ En suma, lo propio del estilo socrático no es el contenido o las ideas, sino el modo de discutir muy característico de Sócrates y sus discípulos.

Considero que la hipótesis anterior es la más revolucionaria de todas las expuestas en el libro y, al mismo tiempo, la más riesgosa, pues reduce la filosofía socrática a una simple estrategia comunicativa, a una técnica de manipulación, a un juego de palabras y a un método desprovisto de ideas y falta de contenido, dirigido más al escarnio de los interlocutores que a la búsqueda del conocimiento. Echa por tierra todo aquello que ha sido considerado como el elemento distintivo y la nota de mayor orgullo de la filosofía socrática, en particular, y la occidental en general.

¹³ Los autores de diálogos introdujeron cambios o los inventaron, de modo que los diálogos que leemos son piezas dramáticas donde se representa la costumbre socrática de discutir, pero son ficticios en grados diferentes. Véase también Rossetti 2004.

En este punto es necesario subrayar la diferencia entre diálogo pronunciado y diálogo escrito. En el primer caso, dos interlocutores reales dialogan sobre un asunto y un público más o menos amplio que escucha el intercambio verbal; Sócrates habría establecido y practicado los procedimientos discursivos ante sus discípulos y otros jóvenes quienes a su vez imitaban esa forma de dialogar. En el segundo, un autor elabora una recreación de un diálogo para que un lector la lea o recite a un cierto número de oyentes. Se debe tener cuidado en no confundir el diálogo verdadero con la recreación en gran medida ficticia.

2. El desarrollo histórico del diálogo y los autores. En cuanto a los antecedentes del diálogo socrático, se puede constatar, siguiendo a Rossetti, que no se encuentran ejemplos ni siquiera rastros de textos en la literatura anterior a la emergencia del diálogo que pudieran tener algún parecido con ese nuevo género. La comedia y el mimo tampoco presentan elementos importantes que puedan compararse a los del diálogo. Por lo tanto, se trata de un género literario y filosófico por completo novedoso del cual pueden describirse con relativa claridad las diferentes etapas de su desarrollo: nacimiento, florecimiento y decadencia, además de identificarse a sus autores.

El proceso de “estandarización” de ese tipo de obras se dio al interior del grupo socrático, y se debió al propio maestro, un personaje singular que inauguró maneras inéditas y características de esa forma de conversar o discutir (pp. 42-43), y enseñó la representación de esa actividad a sus discípulos, quienes adquirieron, aún en vida del maestro y a instancias de él, una formación en la composición, escritura e inclusive en la publicación de diálogos.¹⁴ *Le Dialogue socratique* documenta la costumbre del propio Sócrates y de sus discípulos de relatar o reproducir oralmente o por escrito (en el caso de los segundos) diálogos de encuentros memorables ocurridos poco o mucho tiempo antes (pp. 45-49). Entre los pasajes significativos que muestran ese proceso de enseñanza del arte de discutir,¹⁵ el caso de Aristipo (Cap. 3) es el más elocuente

¹⁴ En esta primera etapa de la historia del diálogo socrático —que abarcaría aproximadamente los diez últimos años de la vida del maestro—, se habría creado el modelo refutativo (*elenkhetikós*).

¹⁵ Cf. pp. 42-43, 104-119 y 204-209. Los pasajes son: X. *Mem.* III.8.1-13 (sobre Aristipo); *Mem.* IV.2 (sobre los efectos que provocaban las conversaciones de Sócrates en su interlocutor); Pl. *Ap.* 29d-6-7 (Sócrates mismo recuerda sus palabras habituales);

te:¹⁶ el joven discípulo creyó haber adquirido la suficiente preparación para poner en práctica las lecciones aprendidas con el maestro y lo hizo así, pero para ello eligió ponerse a prueba interrogando al propio Sócrates, sufriendo un fracaso mayúsculo, pues su experto interlocutor anuló con facilidad las jugadas que él había planeado. El caso del zapatero Simón es digno del mayor interés: tenía ese discípulo del filósofo la costumbre de “tomar notas sobre los encuentros con Sócrates para ponerlos él mismo en forma en una simulación escrita” (p. 46). Otra fuente (Arist. Fr. 72 Rose) testimonia que Alexámenes de Teos fue el *heuretês* o el primero en haber escrito diálogos socráticos. Los casos anteriores muestran que la técnica de elaboración dialógica y su enseñanza se deben al propio Sócrates, lo cual constituye el nacimiento del género dialógico.

El diálogo alcanzó su apogeo durante el primer cuarto o los primeros 30 años del siglo IV. Entre las causas de su amplia difusión se encuentra la controversia que tuvo lugar, después de muerto el maestro, entre quienes justificaban su condena, que eran los menos, y quienes recreaban la vida del maestro para reafirmar su adhesión doctrinaria genuina, teniendo a la vista el interés que aquél despertaba en amplias capas de la población.¹⁷ El proceso de Sócrates y su muerte ofrecieron a los antiguos discípulos una excelente oportunidad para elaborar diálogos, actividad a la que ya estaban acostumbrados, pero ahora con la finalidad —entre otras— de explicar su propia conducta ante los acontecimientos referidos (pp. 49-50).

Por lo tanto, la práctica oral del diálogo (reglamentada, artificial, tecnicizada) debe atribuirse al propio Sócrates; en cambio, la imitación oral y escrita (las piezas “dramáticas”) fue obra de una docena de sus discípulos. Poco antes se ha mencionado a Alexámenes de Teos como el primer discípulo en haber escrito diálogos. Después de él otros recurrieron a esa estrategia dialógica. Algunos de éstos llegaron a ser jefes de escuela: Antístenes (cinismo), Aristipo (escuela cirenaica), Euclides (escuela

Pl. *Ap.* 23c (sobre los jóvenes que imitan el modo de dialogar socrático) y 33b-c (el interrogatorio de quienes pretenden ser expertos); *Grg.* 447c-d (donde se presenta al maestro Sócrates dando indicaciones a Querefón de cómo interrogar a Gorgias); Plut. *De curiositate* 2.516c (Iscómaco reproduce a Aristipo ejemplos de *logoi* socráticos).

¹⁶ Cf. además, pp. 104 y 204-205.

¹⁷ Cf. pp. 52 y 121-123.

megárica), Fedón de Elis (de la escuela de Élide) y Platón (Academia), además de dos escritores importantes: Esquines de Esfeto y Jenofonte, a quienes se debe agregar los llamados “socráticos menores”: Critón, Glaucón, Simias y Simón el zapatero (pp. 27 y 125, n. 2).

El ocaso del diálogo socrático se verificó a mediados del siglo IV en un lento proceso que significó su modificación y final sustitución por otro tipo de discurso filosófico. Sin embargo, ese género no desapareció por completo, si se toma en consideración que el número de diálogos posteriores a la muerte de Platón representan menos del 10% del total (p. 31), lo cual no es poco.

En suma, me permito suponer que, durante los 25 años después de la muerte del maestro, sus discípulos “directos” (p. 125) continuaron utilizando ese modelo de formación discursiva. Esto pudo suceder, por ejemplo, dentro de la Academia de Platón. El propio Aristóteles parece testimoniarlo en los *Tópicos* donde alude con frecuencia a los participantes del diálogo: el interrogador y sus interlocutores. Al mismo tiempo, se generalizó la costumbre de escribir diálogos.¹⁸ Posteriormente, el interés en el intercambio oral y en su recreación por escrito fue disminuyendo de manera paulatina hasta ser sustituido por otros modelos, como la exposición al estilo aristotélico, aproximadamente a la muerte del último de ellos, que fue precisamente Platón (347 a. C.). Desde mi punto de vista, otro de los motivos del florecimiento de los diálogos socráticos fue el extendido debate entre las diversas escuelas de educación superior, en la que se veían involucrados tanto los discípulos de Sócrates (entre ellos Platón) como los maestros de política, los logógrafos y los escritores de artes, a todos los cuales el Divino filósofo denominaba “sofistas”, tratándolos como embaucadores sin escrúpulos.¹⁹

¹⁸ Cf. p. 31, donde se subraya que la actividad literaria de la mayoría de los discípulos directos de Sócrates debió haberse concentrado sobre todo en los primeros treinta años del siglo IV. En el segundo cuarto de siglo, cuando la producción de diálogos disminuyó sensiblemente, cambió en buena medida el carácter general del diálogo.

¹⁹ La defensa se manifestó también en el estilo de la oratoria epidíctica, es decir, en discursos logográficos ficticios, que diversos autores escribieron en defensa y en contra de Sócrates. En el primer caso se tiene la célebre *Apología* de Platón, quien de ese modo se inscribe también entre los logógrafos y entre los oradores áticos del siglo IV, y las de Jenofonte y de Lisias, éste último amigo de Sócrates, según Rossetti (p. 238). En el segundo, se menciona la *Acusación contra Sócrates*, de Polícrates, discípulo de Gorgias y denominado “el sofista” (DL 2.38), cuyo discurso es considerado curiosamente — desde mi punto de vista — un “panfleto” por los estudiosos modernos (incluido Rossetti),

3. Aspectos cuantitativos. En cuanto al número de diálogos publicados, el autor subraya en su primer ensayo que, durante el primer cuarto del siglo IV, se verificó una verdadera avalancha de diálogos que imitaban de una manera más o menos auténtica o ficticia el arte dialógico del maestro: Jenofonte (en sus *Memorables*), Esquines de Esfeto, Fedón y Euclides publicaron numerosos diálogos, además de otros socráticos menores. La producción de Platón es abundante en esos años, antes de elaborar su edificio doctrinal transmitido también en forma dialógica. A ese primer periodo pertenecen los diálogos aporéticos, entre los que se cuenta el *Eutifrón* (cf. p. 125), estudiado por nuestro autor en este volumen (Cap. 4).

Rossetti llega a la conclusión de que los discípulos directos de Sócrates publicaron aproximadamente doscientos diálogos (p. 29) y que las unidades dialógicas (es decir, diálogos encuadrados en una narración) alcanzaron el número de trescientas, si no es que más (p. 31). Se puede conjeturar que durante los primeros 25 años del siglo IV a. C. se publicó de manera proporcional un diálogo por mes: “Atenas presenció una verdadera inundación de *logoi sokratikoi*, inundación para la cual no conocemos ningún término de comparación ni en nuestra época ni en ninguna otra” (p. 32). Sin tomar en cuenta los diálogos anónimos cuyos rastros pueden encontrarse aquí y allá en los textos antiguos (cf. pp. 35-38), se trata —como bien lo señala el estudioso perusino— de cifras enormes, fenómeno que no ha llamado particularmente la atención de los estudiosos.

Lo anterior plantea la necesidad de estudiar los factores que favorecieron el nacimiento de un verdadero género literario y filosófico que predominó durante las primeras décadas del siglo IV; analizar su desarrollo y sus características,²⁰ y revalorar el impacto que este fenómeno

aunque se trata de un texto epidíctico, de cuyo valor no podemos opinar, pues no se conserva.

²⁰ Un asunto que Rossetti trata de manera marginal es la clasificación de los diálogos socráticos en su conjunto. La lectura del libro me sugiere una clasificación basada en el criterio de la causa eficiente, es decir, por el autor. Así, pueden individuarse diálogos de discípulos inmediatos (cf. p. 31 et passim, que a su vez se dividen en fundadores de escuelas y autores menores), de discípulos mediatos, de autores anónimos (cf. p. 33) y diálogos espurios o falsos. No es una clasificación gratuita, pues presumiblemente cada autor da al texto su toque personal. Es complicado establecer otros tipos de clasificaciones (por ejemplo, una basada en el criterio de causa final) debido a la pérdida de la mayor parte de los diálogos socráticos. En cambio, sí se han pro-

tuvo en el medio intelectual de la época: la destrucción del prestigio de los sofistas y de otras escuela filosófica de la época, y la consecuente imposición de las escuelas socráticas como la filosofía predominante. En sus ensayos Livio Rossetti presenta los principales problemas y ofrece explicaciones a cuestiones medulares.

La presentación de los datos y su interpretación por parte de L. Rossetti requiere de tres comentarios. El primero es sobre la producción filosófica dentro de los grupos socráticos. Se observa en el libro que los discípulos no se limitaban a escribir diálogos, sino que fueron más allá, pues también abordaron la historia, la epistolografía, el tratado y otros géneros, algunos de los cuales no trataban sobre el maestro, como sucedió, por ejemplo, con Aristipo (pp. 27-28) o Jenofonte. Sin embargo, Rossetti parece incluir entre los diálogos obras que no pertenecen a ese género, como algunas obras de Antístenes (cf. p. 26), la *Apología* de Platón e inclusive la *Apología* de Lisias (p. 28).

El segundo comentario tiene que ver sobre la actividad literaria global. Se deben justipreciar las cifras proporcionadas en relación con el número de diálogos socráticos en el contexto de la producción escrita en la primera mitad del siglo IV. Por ejemplo, si comparamos con el número de discursos producidos en la misma época, la proporción es por completo desfavorable a los diálogos. Pongamos el caso de Lisias —contra quien Platón escribió su *Fedro*—, a quien se atribuían en la antigüedad 425 discursos (entre auténticos y espurios), lo que superaría en mucho el número del total de diálogos. Así, en su conjunto, el número de discursos escritos era enorme, e inimaginable el número de discursos pronunciados.

El tercer comentario es cualitativo. Los discursos indicados no sólo tenían un alto valor artístico y cultural sino que también ejercieron una enorme influencia política y educativa. De lo anterior puede dar una idea la opinión de H.-I. Marrou, quien hace una comparación entre Isócrates y Platón, y concluye que, en términos generales,

fue Isócrates y no Platón el educador de la Grecia del siglo IV y, después de ella, del mundo helenístico primero, y romano más tarde [...] es a Isócrates, mucho más que a cualquier otro, a quien le cabe el honor y la responsabi-

puesto clasificaciones de los diálogos de Platón como veremos más abajo (cf. infra, p. 263).

dad de haber inspirado la educación predominantemente literaria de nuestra tradición occidental (1970: 96).

M. I. Finley también se refiere a esa “total victoria de la retórica” y explica cuáles fueron sus causas (Finley 1984, pp. 304-306). De esta manera, el discurso (*macrología*) y el diálogo (*micrología*) se encuentra en una especie de competencia cultural con la victoria del primero sobre el segundo.

4. Entre realidad discursiva y ficción literaria. Los discípulos desplegaron el elogio del maestro sobre todo en forma dramatizada. Uno de los problemas centrales de la “cuestión socrática” es definir hasta qué punto el diálogo socrático reproduce acontecimientos realmente sucedidos. En principio se puede estar de acuerdo de que en un diálogo se mezclan elementos que respetan la fidelidad histórica y la libre reelaboración (pp. 130-132). L. Rossetti distingue lo que se presta a la manipulación y lo que no. En el primer caso se pueden incluir las doctrinas atribuidas a Sócrates y el desarrollo preciso de algún encuentro; en el segundo, como ya se ha dicho antes (p. 246), las analogías triviales, los contra-ejemplos, la creación de una atmósfera, discursos breves, y sobre todo la dramatización de una situación en la que se muestra a un interlocutor que poco a poco se ve en dificultades, entre otros aspectos característicos del dialogar socrático (pp. 133-134). Se trata, por tanto, de diálogos cuyos planteamientos doctrinales y estructura no son atribuibles al personaje principal, sino al autor. Sin embargo, lo anterior no quiere decir que el diálogo no hubiera tenido lugar.

El problema central de la “cuestión socrática” es descubrir quién es el verdadero Sócrates: el de Aristófanes, el de Platón, el de Jenofonte o una mezcla de los tres. Los historiadores de la filosofía han llegado a la conclusión de que es imposible saber quién fue el Sócrates histórico. La discusión al respecto había caído en un *impasse*. Roustang subraya (p. 19) que, en este contexto de confusión, Rossetti presenta una solución definitiva al enigma socrático: el Sócrates de carne y hueso es la persona histórica que él delinea a partir de la distinción de los elementos propios y ajenos presentes en los diálogos. Es aquel hombre dedicado a enseñar a un grupo de discípulos un modo singular de debatir para refutar con éxito a quienes se vanagloriaban de poseer la sabiduría.

Sin duda se trata de una contribución significativa a uno de los debates más conocidos de la filosofía antigua. Sin embargo, Rossetti no se expresa con claridad sobre un punto vinculado con el anterior: ¿los diálogos son reales o son invenciones de los filósofos? Lo que llega a decir es que, en parte, son una invención y, en parte, reproducen un estilo socrático de dialogar, pero no se decide a afirmar o negar que los diálogos hubieran tenido efectivamente lugar, aunque más bien parece tender a lo último.²¹

El instrumento de análisis: la macro-retórica

1. La doctrina macro-retórica. En su afán por resolver el enigma de la inveterada *quaestio socratica*, el estudioso perusino se vio en la necesidad de elaborar un método de interpretación apropiado a su objeto de estudio: la “macro-retórica”, cuyos procedimientos, sumamente eficaces en la creación de una comunicación de calidad, no han sido considerados en la retórica estándar, que él denomina como “micro-retórica. Por lo anterior, Rossetti reformula el concepto de ‘retórica’ como la disciplina “que se ocupa sólo de aquello que es decisivo para el éxito de la comunicación” (p. 221). Subraya que la comunicación eficaz difícilmente se logra mediante los procesos textuales codificados por la tradición. Asimismo, su aplicación al estudio del discurso sólo permite observar la superficie del texto, aquello que está expreso, pero no lo que se encuentra escondido detrás de las palabras y que escapa con facilidad al escrutinio del estudioso. En cambio, los expedientes macro-retóricos son instrumentos eficaces tanto para la elaboración discursiva de calidad como para el descubrimiento y descripción de la eficacia comunicativa.

²¹ En Rossetti 2004 se observa que el Sócrates que tenemos es de segunda mano, es la representación que intentaron elaborar los escritores de diálogos. “Esos *logoi* son claramente ficticios” (Rossetti 2004, p. 81). Sin embargo, observa que los diálogos socráticos contienen tanto elementos ficticios que no corresponden al verdadero Sócrates, como elementos comunes en los diálogos que muestran al Sócrates real, quien “hace cosas con palabras y afecta no sólo las opiniones, sino también las costumbres de sus interlocutores [...]” (p. 93). De tal modo, considera que es posible encontrar y estudiar las áreas transparentes que nos pueden llevar al verdadero Sócrates sólo después de haber analizado todos los diálogos en su conjunto y de eliminar los elementos oscuros que muestran a un Sócrates deformado y ficticio.

¿Cómo descubrir, describir y sistematizar esos expedientes? Lo anterior se logra mediante una especie de desdoblamiento del modelo empleado por el propio Sócrates en su práctica dialógica y la observación atenta de ciertos elementos discursivos metatextuales empleados con maestría en la planeación de la estrategia comunicativa. Así, la “facultad de adaptación” juega un papel de primer orden en la calidad y eficacia de la comunicación; tiene que ver ante todo con la forma de organizar el intercambio dialógico a fin de vencer las resistencias del interlocutor o de los oyentes-lectores, y producir en ellos compromiso, sugestión o persuasión (p. 220).

Esta notable concepción retórica plantea tres cambios fundamentales frente a la tradición: (a) ampliar el campo de la retórica, (b) definir los fines y (c) aplicar los medios macro-retóricos adecuados a los fines. Con base en los puntos b y c, Rossetti reconstruye un “modelo dialógico” (p. 216), “modelo conscientemente alternativo” y personal de Sócrates basado en mecanismos “macro-retóricos” relativos a la “planeación estratégica”.

En cuanto al primer punto, Rossetti observa:

Se está muy de acuerdo en referirse a la forma socrática de organizar la interacción comunicativa, de llevar un intercambio verbal, de hacer que los interlocutores duden de sus convicciones y principios que rigen sus vidas, pero no se considera todo ello como retórica (p. 217),

y termina preguntando: “¿Entonces, se puede negar que una comunicación dirigida a condicionar la *psychê* de los destinatarios a los cuales ella misma se dirige tiene que ver con la retórica?”, y poco después: “¿Por qué rehusarse a ver estrategias retóricas en las estrategias dialógicas? ¿Por qué esta repugnancia a llamarlas ‘retóricas’?” (p. 219). La explicación o parte de ella es simple: “estamos aún bajo los efectos de la *retórica de la anti-retórica* socrático-platónica, casi incapaces de escapar a sus condicionamientos y de interesarnos en un retrato no ideológico de la filosofía” (p. 224).²²

²² A mi modo de ver, la noción peyorativa de la retórica proviene de una lectura parcial de la posición de Platón frente a ese arte. El filósofo se oponía a la retórica de las escuelas que competían con la suya, pero presenta la propia, aquella retórica holística (Pl. *Phdr.* 261a6: τὸ μὲν ὅλον ἢ ὁητορικὴ) o arte de la conducción de almas, delineada en la segunda parte del *Fedro*, que consiste en adquirir la capacidad de hablar y escribir

Frente a lo anterior, en el libro se emplea el término *retórica* más allá de los estrechos límites que le impusieron Aristóteles —quien la circunscribió a los tres géneros canónicos— y en general la tradición griega y romana, y extiende el campo de la técnica macro-retórica a los problemas de la filosofía y en particular al diálogo. Afirma con seguridad: “No es sólo el político y el empresario, el comerciante y el anunciante, el comediante y el pastor, el médico y el agente de ventas que llegan, cada uno a su modo, a imponer sus ideas, a persuadir, engañar o fascinar. También el filósofo” (p. 225). Y entre todos —diría yo— uno de los más destacados en el arte de la eficacia comunicativa (léase también: en el arte de engatusar a sus oyentes) fue precisamente Sócrates, “gran maestro de la manipulación de las emociones” (p. 222), a quien, por lo tanto, puede adjudicársele una retórica propia.

Quisiera agregar algún comentario en relación con la “micro-retórica”. Nuestro autor se refiere en específico al libro cuarto de la *Retórica a Herenio* (dedicado a las figuras), a Pierre Fontanier (1960, quien escribió dos obras fundamentales sobre las figuras en 1821 y 1827) y a Henrich Lausberg (1960), cuyo *Manual* puede considerarse como la Biblia de los estudios literarios, además de referirse a “numerosos tratados posteriores”, pensando en especial, tal vez, en la *Retórica General* del Grupo μ (1969). En ellos: “La regla ha sido sobre todo considerar sólo una parte no esencial de estos procedimientos como el verdadero objeto de la ciencia retórica: los procedimientos micro-retóricos codificados” (p. 220). Es evidente que tales obras abordan sobre todo los elementos del ornato, parte mínima de la retórica que pasó a considerarse como el arte de la palabra en su totalidad. Pero el estudioso no toma en consideración los libros I-III de la misma *Retórica a Herenio*, la *Retórica* de Aristóteles, la *Retórica a Alejandro*, las *Instituciones oratorias* de Quintiliano, y muchas otras más tanto antiguas como modernas, porque piensa, tal vez, que no integran ni influyen en la corriente predominante de la retórica en época moderna y en la actualidad. Sería oportuno valorar tales obras.

En cuanto al segundo cambio fundamental, en el estudio de la retórica se debe identificar la finalidad del orador. Rossetti observa (pp. 245-246) que existen dos “lados” de la comunicación: uno es el *enunciativo*, que

bien tanto en asuntos políticos como privados, tanto en problemas importantes como insignificantes, tanto en prosa como en verso (Pl. *Phdr.* 257b9-258e5 y 261a6-b2), una disciplina que se base en la unión y en la división (Pl. *Phdr.* 266b), que ponga atención en el orden (Pl. *Phdr.* 266d) y cuide del estilo (Pl. *Phdr.* 277b), entre otras cosas.

busca dar un sentido a los enunciados y a las estructuras; otro, el *para-enunciativo*, que se dirige a dar sentido a experiencias como las emociones y las sugerencias. Este último constituye la “zona oscura de la comunicación”, la parte retórica, o más propiamente dicho, la *macro-retórica*. Señala en principio que no existe una finalidad única sino una variedad de fines jerarquizados. La finalidad enunciativa consiste en transmitir un saber o un conocimiento, que es, sin embargo, una voluntad extrínseca al esfuerzo comunicativo retórico (p. 226). Este último consiste en producir un cierto efecto, y para lograrlo, se busca engendrar una emoción dada (asombro, curiosidad, confianza, inquietud...), preparar el terreno para lanzar lo que se considera esencial, destacarlo y comunicarlo gracias a esa preparación (p. 226). Nuestro autor identifica una serie de efectos retóricos socráticos (pp. 227-231) que constituyen e identifican el proyecto macro-retórico. Su crítica del “famoso *Tratado*” de Chaïm Perelman y Olbrechts Tyteca (1958) se debe precisamente a que “pasa casi enteramente en silencio los objetivos perseguidos por el locutor, sobrevolando así los fines y la adecuación de los medios a los fines, y por tanto el proyecto macro-retórico que rige la elección de los detalles singulares” (p. 59).

Por último, Rossetti identifica novedosos y variados mecanismos —en general no considerados o poco importantes en la retórica tradicional— que permiten a Sócrates (y también al discípulo o a su seguidor) alcanzar el efecto deseado y, así, derrotar o someter a un interlocutor generalmente presentado como arrogante y presuntuoso. Entre los mecanismos más destacados se encuentran: el flujo comunicativo u organización del intercambio, la instauración de una atmósfera apropiada, el formateo y la saturación comunicativa (pp. 220 y 232-236).

Sobre lo anterior me permito hacer una acotación. En la p. 224, el autor se refiere al intento de Sócrates de “dar una imagen de sí mismo”, mediante lo cual se busca “suscitar, provocar y desarrollar un sentimiento ante todo de admiración, subordinación, gratitud y confianza, una disposición a dejarse influenciar [...]” (p. 224). Considero que los elementos macro-retóricos como el anterior se encuentran integrados en la importante noción del *êthos* (o *tropos*) que —desde mi punto de vista— abarca tanto la honestidad y equidad del hablante como los comportamientos y actitudes propias de los oyentes y de terceras personas (en el caso del género epidíctico) y que consiste precisamente en la adaptación del emisor al contexto y al destinatario, con la mira puesta de antemano en cambiar la situación y el propio *êthos* del oyente. El *êthos* idealiza-

do de Sócrates es el de una persona virtuosa frente al comportamiento “real” (provocativo, despectivo, elitista, p. 199) que pudo haber tenido frente a algún tipo de personas. A pesar de todo, es cierto que los estudios tradicionales de la retórica no han puesto atención en los elementos estudiados por nuestro autor, independientemente de que él considere que sus aportes pertenezcan o no al estudio del *êthos*.

2. Elementos macro-retóricos. La parte medular o el eje del arte socrático es el “flujo comunicativo”, forma en que Sócrates y sus discípulos organizan la estructura del conjunto del diálogo.²³ Consta de varias etapas. La primera consiste en despertar el interés del interlocutor en participar en la discusión sobre un asunto que cree dominar. Entre los numerosos expedientes se pueden mencionar las alabanzas que el interrogador dirige al interlocutor. La duración de esta etapa puede ser más o menos amplia. En el caso del *Eutidemo* de Jenofonte dura varios días; en otros puede ser breve, como en el caso del *Eutifrón* de Platón.

Después de ello, el interlocutor acepta responder brevemente a las preguntas y comienza una sesión en la que el interrogado intenta responder a las refutaciones que le va presentando el maestro. Se debe llamar la atención sobre la fundamentación, pertinencia y oportunidad de las respuestas dadas por el interlocutor y los contraejemplos puestos por Sócrates. En general, la actitud de éste ante las respuestas (pensemos en la definición del concepto de “valor”) es radical: una definición debe valer siempre, pero al parecer invariablemente hay contraejemplos que muestran que ello no es así. El interlocutor aparece por lo regular demasiado condescendiente frente a Sócrates, pues en vez de discutir sobre la misma definición que él ha ofrecido, está de acuerdo en ofrecer otra, que será igualmente refutada con otros contraejemplos.²⁴ Por tanto, no se trata de una secuencia episódica, sino que se procede “a saltos”. Por otra parte, los contraejemplos resultan con frecuencia cuestionables, ya sea porque no son pertinentes o bien porque contienen los mismos defectos que se observan en la definición dada al principio.²⁵ Los contraejemplos

²³ Cf. p. 218. Rossetti señala en diferentes pasajes el recorrido “por etapas” de un diálogo socrático estándar (cf. pp. 134-136, 200-201).

²⁴ Esta actitud es particularmente evidente en el caso del *Cármides* platónico.

²⁵ Cf. pp. 203 y 250-251 (donde se observa que Eutifrón ofrece una definición más adecuada que la del propio Sócrates).

empleados por el maestro y sus discípulos son una trampa mortal para el interlocutor (y para el lector de hoy), un mecanismo de refutación incuestionable.

Como observa Rossetti, los contraejemplos socráticos presentan errores o les falta sustento. En el caso del *Eutidemo*, se refiere (p. 75) a la noción de “verdad complementaria”, que se aplica cuando una situación o afirmación no excluye necesariamente la contraria, como si se dijera “la otra parte de la verdad” (expresión mía). Pone el ejemplo heraclíteo: se puede decir que uno se mete en las mismas aguas del río, pero es cierto también que el agua se renueva de manera constante. Ambas afirmaciones son verdaderas (p. 75). Desde mi punto de vista, y en consonancia con lo anterior, esos contraejemplos podrían considerarse como excepciones que confirman la regla. Se quiere aplicar una definición a todos los casos en absoluto sobre problemas que pertenecen al campo de la opinión, de la *doxa*. Una ley, un precepto o una costumbre tienen un carácter general, pero deben adecuarse o acomodarse a los casos concretos o a situaciones especiales que no entran del todo dentro de la regla. A lo anterior se le denomina criterio de “equidad” (*epieikeia*, *aequitas*, cf. Arist. *Rh.* 1374a-b). Su aplicación resulta muy útil sobre todo en los tribunales, y debería serlo también en la filosofía. Tal parece que Sócrates y los socráticos, incluido Platón, estuvieron faltos de ese sentido de equidad.

Luego de los intercambios y de caer en el juego de manera por demás ingenua, el interlocutor se declara tácitamente incapaz de dar una respuesta adecuada. En esta secuencia se encuentra una serie importante de expedientes comunicativos de gran valor para la retórica del diálogo socrático.

En el caso de los diálogos aporéticos (Platón), puedo identificar tres partes: principio, desarrollo o *agôn* y desenlace. El principio termina con la disposición del interlocutor de responder a las preguntas. El *agôn* presenta varios episodios que constituyen intentos por encontrar una definición apropiada y refutaciones mediante contraejemplos. Por último, en el desistimiento el mismo interlocutor renuncia a continuar. Por ejemplo, Eutifrón (Cap. 4), en el diálogo homónimo de Platón, al quedar aturdido por las preguntas de Sócrates y no poder continuar, cierra el diálogo con el pretexto trivial de que tiene cosas importantes que hacer. Sin embargo, no todos los diálogos parecen apegarse a este esquema, sobre todo en lo relativo a la parte del desarrollo. Por tanto, es necesario encontrar un

“denominador común” que valga tanto para el *Eutifrón* como para las *Leyes*; para los diálogos aporéticos como para los expositivos; para los de Platón como para los de otros socráticos, lo cual no me parece que se haya hecho.

En este marco de la macro-retórica, Rossetti rescata “nociones complementarias como *eirôneia*, humor, *elenkhos*, *agnoia*, mayéutica, *protrepein*, *mêtanoia*, *psykhagôgia*, además de la inducción y la definición” (p. 216, cf. p. 222), que deben considerarse como procedimientos retóricos (p. 225). A éstos agrega el arte de la ridiculización, estrategia en la que se detiene ampliamente (pp. 195-212) con el fin de mostrar la maestría de la que hacían gala Sócrates y sus discípulos.

La ridiculización, a diferencia de lo cómico, ya sea inducida o espontánea,²⁶ tiende a cumplir una función pragmática seria; sus efectos tienen un carácter casi irreversible y constituye un riesgo permanente para todos, pues está ligado a la “metida de pata”. Sócrates (e igualmente Platón) utilizó esta arma poderosa para atacar a los sofistas con éxito, pues aún hoy produce efectos que, en términos generales, no han sido neutralizados por los lectores y estudiosos de los diálogos.²⁷ Fueron muchas las víctimas de Sócrates, en general ciudadanos que se vanagloriaban de ser expertos (*sophoi*), y se veían enredados en una maraña de trampas argumentativas semejantes a las aporías de Zenón, incapaces de escapar de ella. En esa trampa se vio envuelto Ánito, ridiculizado en público

²⁶ En este caso es notoria la capacidad de L. Rossetti de orientar con claridad el estudio, discriminando los términos parecidos al del “ridículo”, y llegar a distinguir el “ridículo inducido” en la que Sócrates se presenta como un auténtico maestro.

²⁷ Rossetti se refiere a la ridiculización (utiliza la expresión “le ridicule”) que distingue de lo cómico, como si se tratara de la famosa ironía socrática, pues afirma: “Abordemos ahora algunos elementos de la ironía socrática” (p. 199). Sin embargo, no se trata de la ironía socrática, sino de otro tipo de ironía. Asimismo, abundando sobre lo anterior, habrá que observar la diferencia entre “hacer el ridículo” y “ridiculizar”, y que muchas veces se puede caer en el ridículo en privado, sin la existencia de un público. Un ejemplo de la diferencia indicada es el siguiente: un hombre maduro encuentra en el hospital a un conocido suyo con su mujer enferma, y le dice: “Oh, no tenía el gusto de conocer a tu mamá”. El hombre no sabía dónde *meter la cara* cuando el conocido le aclaró que no era su mamá sino su esposa. Podría haber sucedido también que el mismo hombre hubiera dicho lo que dijo con toda la intención de ridiculizar a su conocido. Rossetti se refiere a una ridiculización diferente, aquella que es disimulada, planeada, dosificada y que concluye con la asunción por parte del interlocutor de no poder salir del atolladero al que Sócrates lo ha conducido.

como un ignorante engreído. A la postre, descargó su ira contra Sócrates en el proceso del 399.²⁸

3. Ejemplos. Rossetti tiene la sana costumbre de recurrir de modo regular a la ejemplificación en apoyo de sus afirmaciones, de manera que a lo largo del libro analiza numerosos pasajes y diálogos completos. Para mostrar con mayor claridad las características de la técnica dialógica, presenta una comparación general entre Sócrates y Gorgias (Cap. 6, pp. 236-243) que pone de manifiesto las grandes diferencias existentes entre un autor de diálogos y un autor de discursos en el empleo de las estrategias macro-retóricas. Ambos tipos de proyectos (discurso y diálogo) poseen fines semejantes, pero emplean estrategias diferentes. Por ejemplo, aunque ambos quieren ganarse la confianza de sus destinatarios, Gorgias recurre a la claridad, señalando lo que va a decir y a dónde quiere llegar, mientras que Sócrates esconde sus propósitos y no indica el camino que luego resulta tortuoso y complicado. También ambos recurren a la rapidez, pero Gorgias lo hace siguiendo una linealidad casi geométrica, mientras que Sócrates recurre a ella sólo en determinados momentos y en otros detiene la marcha. Asimismo, pueden notarse diferencias entre ambos maestros en relación con otras estrategias discursivas como el formateo, la saturación o la imagen que cada quien ofrece de sí mismo. La comparación resulta muy didáctica para entender los procedimientos macro-retóricos, que no son exclusivos de Sócrates ni de su escuela, sino un patrimonio comunicativo al que todo hablante tiene acceso. El filósofo ateniense logró sistematizar y enseñar a sus discípulos esas técnicas, como se muestra en seguida.

Veamos dos ejemplos de Jenofonte que ilustran lo anterior. Uno de ellos es el pasaje del capítulo IV 2 de los *Memorabilia* de Jenofonte, el cual podría ser el resumen de un diálogo auténtico mucho más amplio y detallado, transmitido de manera oral o escrita, reproducido por el discípulo en la forma semi-dialógica característica de sus *Memorabilia*, y denominado por el propio Rossetti como el *Eutidemo*. Se trata de un diálogo clave para entender el arte retórico de Sócrates, pues en él se ponen al descubierto los objetivos y las estrategias comunicativas empleadas, que nuestro autor analiza detenidamente en un largo capítulo (Cap. 2, pp. 55-99).

²⁸ Como veremos más abajo, el *Eutidemo* de Jenofonte y el *Eutifrón* de Platón son otros dos casos de ridiculización ejemplares.

Eutidemo es un adolescente serio que tiene la pretensión de convertirse en un gran dirigente de la democracia, para lo cual había recibido una óptima educación. Estaba seguro de superar a los demás de su edad en el arte político gracias a su amplio conocimiento de obras de poetas y maestros reconocidos en ese arte.²⁹ Sócrates tiene referencias de ese joven, y decide abordarlo y someterlo. Para ello pone en juego las estrategias macro-retóricas que antes se han esbozado: primero (pp. 59-67) prepara la ambientación y realiza el formateo, mediante elogios y otros subterfugios que sirven para atraer a la presa y ponerla a su entera disposición, sin la menor resistencias. Luego lo hace caer en la trampa que le ha tendido en una serie de tres episodios o series de cuestionamientos mediante ejemplos (pp. 67-89), separados por una tregua antiepisódica después de la primera serie (pp. 76-81). Sócrates conduce al joven, demasiado complaciente ya, a seguir el recorrido que él mismo le va indicando. La primera serie trata sobre las definiciones de lo justo y lo injusto. Eutidemo ofrece ejemplos de lo injusto, y Sócrates lo refuta mediante contraejemplos que, sin embargo, son de casos límite, realmente excepciones a la regla, que el joven es incapaz de neutralizar. Luego del descontrol sufrido por el interlocutor, sigue una pausa, que le permite a éste “tomar aire”. Sigue el segundo episodio de cuestionamientos, ahora sobre los bienes y los males, a los que Eutidemo responde con ejemplo de bienes, como la sabiduría y, al final, la felicidad, pero nada satisface a Sócrates, que para todo encuentra ejemplos que refutan de manera contundente lo dicho por el pobre muchacho. La tercera serie aborda el concepto de “democracia”; Sócrates instiga al muchacho a decir qué es el *demos*, y refuta sus buenas respuestas, sin que aquél encuentre la forma de oponerse a las insidiosas preguntas. Al término de esa serie constante de contraejemplos fulminantes, Sócrates deja que Eutidemo se retire completamente “desmoralizado, sin prodigarle ni una palabra de consuelo o de comprensión, como si él no hubiera sido el artesano intencional del desaliento que abruma a su interlocutor” (p. 89). Ya después Eutidemo habrá de regresar a los brazos de Sócrates, completamente domesticado, buscando la *paideia* del admirado maestro, lo cual justificaría el tormento mental aplicado por Sócrates al joven discípulo de los

²⁹ Se trata de los maestros de política llamados despectivamente *sofistas* por Platón. El maltrato dado por Sócrates al joven puede deberse a que era alumno de alguna de las escuelas contrarias, tal vez la de Gorgias o la de algún otro maestro famoso.

sofistas (p. 90). En este caso no se trata de una ridiculización pública, sino interpersonal, pero igualmente desastrosa en el amor propio. Puedo agregar también que los contraejemplos utilizados por Sócrates no prueban necesariamente la inconsistencia de la definiciones aportadas por el joven interlocutor.

Así como Rossetti ha denominado un pasaje de las *Memorabilia* de Jenofonte como el *Eutidemo*, también es lícito denominar el *Aristipo* al capítulo 8 del libro III de esa misma obra, “diálogo” al que ya me he referido brevemente (cf. pp. 247-248, e infra, pp. 239 ss.). El intento infructuoso de Aristipo de aplicar las estrategias macro-retóricas contra su propio maestro parece probar que este mismo preparaba a sus discípulos en el arte de la disputa, quienes, además, buscaban las oportunidades de aplicar sus conocimientos prácticos y mostrar, tal vez al propio maestro, los avances obtenidos. En el *Aristipo* se muestra una vez más la aplicación de las reglas estándares encontradas en otros diálogos, con la gran diferencia de que la lógica del discurso aparece invertida, pues cambian los papeles desempeñados por el maestro y el discípulo: ahora es éste quien funge como interrogador asumiendo la posición de Sócrates, quien, sin embargo, no responde de la manera esperada, rompiendo así las propias reglas del juego. De cualquier modo, el ejercicio, aceptado por el propio maestro, muestra que Aristipo, a pesar del fracaso, se desenvuelve con cierta maestría, como puede colegirse del breve intercambio de palabras registradas por Jenofonte.³⁰

Además del “flujo comunicativo”, los expedientes macro-retóricos fundamentales son: ambientación, formateo y saturación. La primera consiste en que el autor de la obra (o Sócrates en el caso de la conversación real) instaura una atmósfera adecuada para la emisión-recepción del texto; el segundo, en que crea una *forma mentis* que condiciona al lector (o interlocutor) y su modo de entender lo que está leyendo (o escuchando), y, por último, en que el mismo autor hace entender a sus lectores/

³⁰ Rossetti observa la extraña introducción de “el excursus de orden urbanístico” que aparece en los últimos párrafos de este breve capítulo (III, 8, 8-10). Puede tratarse de un pasaje de otro diálogo que Sócrates pudo haber sostenido con alguien [se podría tal vez pensar en un *sophós* en el arte de Hipódamo] sobre cuestiones urbanísticas y que se integró aquí por una simple “asociación de ideas”. Se podría pensar también que se trata de un *pausa* o *tregua*, a la que podía seguir otra u otras series de preguntas y respuestas, pues, en efecto, el diálogo entre Sócrates y Aristipo no parece tener un final, al igual que sucede en otros casos.

oyentes lo que debería ser considerado satisfactorio (pp. 233-235). En la *Apología*, Platón crea las condiciones necesarias para lograr que sus lectores concluyan su lectura con una gran empatía y admiración por Sócrates, quien muestra su enorme pericia en el manejo de esos mecanismos de primer orden.³¹

Los diálogos de Platón

1. Los diálogos aporéticos. Los problemas planteados en las páginas anteriores se manifiestan con claridad en los diálogos de Platón. En el conjunto de la actividad dialógica, la primera dificultad es de carácter tipológico, a causa de la pérdida de la mayor parte de esa literatura.³² Sin embargo, en el caso de los diálogos platónicos sí es posible establecer una tipología, a lo cual, empero, no se le ha dado la importancia que merece.³³ L. Rossetti clasifica los diálogos en aporéticos o *zêtêtikói* (que no logran establecer una definición)³⁴ y en expositivos o *hyphêgêtikói* (esto es, que producen una enseñanza mediante una exposición). El estudioso perusino observa que la diferencia básica entre el diálogo aporético y el *hyphêgêtikós* es que el primero presenta la investigación en

³¹ No voy a abundar aquí sobre estos puntos, para los cuales véase el texto publicado en 1994 y traducido al español en 2009: *Estrategias macro-retóricas*, donde Livio Rossetti presenta un estudio amplio sobre esos mecanismo de manipulación.

³² Cf. supra, p. 250, n. 20.

³³ Cf. Rossetti 1996, p. 330, refiriéndose en especial a Vlastos 1988.

³⁴ Los críticos antiguos y modernos han elaborado diversas clasificaciones de los diálogos platónicos (pero no de los diálogos en general). En la antigüedad Trásilo los habría dividido en nueve tetralogías; Jámblico habría establecido un orden de estudio (ética, lógica, física y teología); Diógenes Laercio (III.49-50), basándose en Trásilo, reprodujo una clasificación que divide el diálogo socrático en dos tipos principales (*ἀνωτάτω χαρακτήρες*): expositivo (*ὕψηλητικός*) e indagativo (*ζητητικός*). Luego subdivide el primero en teórico y práctico (*θεωρηματικός, πρακτικός*); en seguida, el teórico lo clasifica en físico y lógico (*φυσικός, λογικός*), y el práctico en ético y político (*ἠθικός, πολιτικός*). A su vez, subdivide el indagativo en ejercitativo y agonístico (*γυμναστικός, ἀγωνιστικός*); el primero, a su vez, en mayéutico y experimental (*μαιευτικός, πειραστικός*) y finalmente el agonístico en probatorio y refutativo (*ἐνδεικτικός, ἀνατρεπτικός*). Mayéuticos son los dos *Alcibíades*, *Teágenes*, *Lisis* y *Laques*; experimentales: *Eutifrón*, *Menón*, *Íón*, *Cármides* y *Teeteto*; hay un sólo probatorio, el *Protágoras*, mientras que refutativos son: *Eutidemo*, *Gorgias* y los dos *Hippias*. En nuestra época se tiende a utilizar un criterio cronológico: diálogos de juventud, de la madurez, de la vejez (p. 251); antes o después del primer viaje, etcétera.

curso, sin llegar a conclusiones, produciendo en el receptor una serie de emociones contrastantes frente a los interlocutores que participan en el diálogo y ejerciendo una influencia profunda en la forma de asimilar el debate (p. 141-143). Esta “investigación en curso” tiene una importancia particular, pues en ello radica la propia definición de filosofía como un movimiento a la *sophía*, no como la posesión de ella (p. 276, cf. infra, p. 270).

Sin embargo, más allá de estas diferencias extratextuales, nuestro autor muestra cómo ambos géneros siguen patrones de organización diferentes. En términos generales, según puedo colegir de la obra en comentario, en los diálogos aporéticos Sócrates aparece, salvo casos aislados, en su calidad de interrogador, haciendo objeciones y presentando contra-ejemplos a un interlocutor que en general se doblega a las “reglas del juego” impuestas por él, a pesar de sus vanos intentos por salir airoso del debate; en los *hyphêgêtikói*, en cambio, el personaje principal, generalmente Sócrates, presenta una actitud académica, de maestro de escuela, mientras que el interlocutor aparece condescendiente con la exposición del personaje principal, limitándose a reafirmar las enseñanzas del maestro, en una atmósfera serena, sin sobresaltos. En este caso, Platón se dirige esencialmente a los colegas (1996, p. 335) o a intelectuales proclives al maestro.

Empero, la aportación de Rossetti se muestra, de manera particular, en la identificación de elementos macro-retóricos que distinguen los diálogos aporéticos de los expositivos. La diferencia se encuentra en la secuencia u organización de los diálogos, en la desigualdad de las relaciones entre ambos personajes dramáticos y en la utilización de diferentes estrategias comunicativas.

En el caso de los diálogos *hyphêgêtikói*,³⁵ que transmiten una doctrina, la secuencia es muy diferente: (a) el locutor principal dispone de antemano de un saber y está preparado para hacer una exposición al respecto; (b) el interlocutor, competente y relativamente agudo, se preocupa

³⁵ Una exposición amplia se encuentra en Rossetti 1996, pp. 330-341. En la p. 319 dice: “si Platón hubiese escrito un tratado en vez de un diálogo [...]”, afirmación que me lleva a pensar en una sugerente transición (aunque no necesariamente real) entre el teatro ateniense del siglo v, el diálogo aporético, el *hyphêgêtikós* y el tratado. En efecto, habrá de recordarse que Platón probablemente había escrito tragedias en su juventud, de modo que sólo le faltó transitar precisamente al tratado, el cual algunos de sus ex discipulos sí lo desarrollaron, como es el caso de Jenofonte, Aristipo o Antístenes.

por entender bien las reflexiones y razonamientos del maestro, pero no osa hacer objeciones, en la idea de que éstas serían prematuras y de que podrían hacerse sólo después de haber reflexionado; (c) el diálogo se convierte en la parte central de una reflexión que comienza antes y prosigue después de la conversación.

Además, la relación entre el interrogador y el interlocutor presenta un evidente desequilibrio, tanto por la calidad intelectual de ambos como por la cantidad y peso de las intervenciones del interlocutor, quien a menudo se limita a seguir paso a paso al expositor “a fin de comprender, sin permiso de juzgar el valor [de lo dicho], sin el tiempo para reflexionar, evaluar, confrontar o volver a determinados pasajes” (p. 254). Sin embargo, las respuestas, aunque están limitadas por el nuevo formato, cumplen una serie de funciones importantes, como son confirmar o sancionar lo dicho por el personaje principal, organizar el flujo comunicativo, llamar la atención sobre la solidez o fragilidad de los argumentos, dar seguridad al lector sobre la alta plausibilidad de los razonamientos del personaje principal.³⁶ De esta manera coadyuvan a la importante finalidad de “dar razón” por parte de los lectores al propio autor, esto es, a Platón mismo.

Le Dialogue socratique se aboca sobre todo al estudio de los diálogos aporéticos de Platón, los cuales se distinguen de los demás por cumplir una función particular: la búsqueda de una buena definición, la “investigación definicional” (p. 137),³⁷ y por constituir una forma mixta entre la dimensión patética y la cómica, entre lo serio y lo jocoso, dimensiones que se encuentran fundidas en el diálogo (pp. 151-157). Tales características ha provocado malentendidos entre los estudiosos quienes optan ya por privilegiar una forma de comunicación u otra como elemento propio del diálogo, el cual busca no sólo divertir sino también incitar al lector a interrogarse sobre los problemas planteados. Rossetti describe un “secreto” adicional de estas obras, que él denomina “movimiento perpetuo” o “recorrido hiperbólico” y que consiste en la serie de intentos infruc-

³⁶ En las pp. 252-255, Rossetti muestra con cierto detalle la “función demostrativa ilegítima” (p. 255) de las numerosas fórmulas utilizadas por el interlocutor en ese tipo de diálogo platónico. Esa función consiste en darse a sí mismo la razón.

³⁷ El autor considera que sólo los diálogos platónicos de carácter aporético cumplen una función definicional, pero no los expositivos, cuyo propósito es transmitir un conocimiento ya adquirido en buena medida. Los diálogos no platónicos tampoco cumplen, según parece, esa función.

tuosos por encontrar la definición válida de un determinado concepto, cuya virtud es lograr inmiscuir al lector en la búsqueda de ese ejercicio intelectual que no llega a concretarse (pp. 157-162).

Se debe subrayar que el libro no tiene el propósito de estudiar las ideas expuestas en los diálogos aporéticos o su contenido doctrinal, sino describir el proceso comunicativo, descubrir los expedientes macro-retóricos a los que ya me he referido y, en particular, las “reglas del juego” firmemente establecidas. Dichas reglas guían la discusión sólo entre Sócrates, quien funge como protagonista en su función de interrogador y gestor del debate, y los interlocutores, quienes se encuentran en un plano de inferioridad y a merced del protagonista. También el lector es objeto de una serie de efectos convenientemente encauzados mediante estrategias comunicativas de primer orden (pp. 144-148), que lo hacen identificarse y tomar partido por el protagonista. El lector es llevado a involucrarse de manera imperceptible en el debate, como si formara parte del público que presencia el intercambio discursivo.

Por último, el autor ofrece una respuesta a la “cuestión capital” acerca de los fines que impulsaron a Platón a componer estos diálogos en suspenso. Rechaza las dos respuestas más conocidas:

- (a) Platón muestra simplemente su honestidad intelectual al admitir su incapacidad, por lo menos momentánea, de lograr encontrar la respuesta definitiva a los problemas planteados. Rossetti observa que ésta es una percepción mitificada acerca de los diálogos aporéticos: Platón concluye el diálogo donde él quiere y cuando él quiere, no porque reproduzca la incapacidad de su maestro de ir más lejos, sino porque él así lo ha decidido (pp. 163-164).
- (b) El filósofo no ha querido mostrar o hacer públicas sus propias definiciones, sino que se ha contentado con ofrecer a sus lectores aquello que él considera una iniciación a la filosofía, pero no pone al descubierto su conocimiento al respecto. La refutación de tal idea por parte del estudioso italiano es contundente: a veces Platón pone en boca de Sócrates definiciones que resultan claramente limitadas y vulnerables como las de sus interlocutores. En realidad, el filósofo no tiene una cultura definicional radicalmente más evolucionada que la que enseña en sus diálogos, y muestra sólo lo que tiene (pp. 164-166). Por mi parte agregaría que, tal vez, debería creerse en la afirmación de Sócrates de que lo único que sabía es que no sabía nada: o Sócrates miente al repetir esa declaración para tomarle el pelo a sus interlocutores y a sus lectores, o dice la verdad

sobre su ignorancia en torno a los problemas de definición. Si se piensa que era sincero, deberíamos de aceptar la segunda posibilidad.

Rossetti opta por una tercera posibilidad: “Platón se contenta con fijar una metodología y no pretende llegar de inmediato a resultados definitivos” (p. 166); ofrece una técnica definicional novedosa que permitiría a sus lectores llevar a cabo reflexiones bastante complejas.

En consecuencia, la función del diálogo aporético es mostrar cómo se puede refutar, pero la finalidad es diferente: la alabanza de Sócrates y el vituperio de los adversarios son una forma de hacer propaganda de la propia escuela (por lo menos en el caso de Platón) y de la formación cultural e ideológica que en ella se imparte.

A lo anterior me permito agregar tres observaciones. (a) La metodología no parece llevar a resultados satisfactorios, sino a veces sólo a encaminar en el análisis de problemas de definición de carácter ético-político, sobre todo para encontrar las deficiencias en las concepciones expuestas. (b) Como consecuencia de ello, es probable que la técnica definicional no enseñe los medios que permitan alcanzar definiciones satisfactorias sino, más bien, las estrategias para refutar definiciones supuestamente erróneas. Tal parece que cualquier definición puede ser objeto de refutación mediante ejemplos. (c) Asimismo, no se trataría de la exposición de una técnica o de un método, sino de la ilustración de ese arte de refutación definicional mediante ejemplos dialógicos.

Asimismo, me atrevo a sugerir que el arte del diálogo aporético se encuentra en los *Tópicos* de Aristóteles, en particular en el libro sexto donde se aborda las formas adecuadas para definir y los “lugares” que se pueden emplear al respecto. Un ejemplo de lo anterior es el siguiente: para definir una expresión es necesario emplear palabras claras; evitar, entre otras expresiones, los homónimos, las metáforas o los términos inusuales, con el propósito de impedir que el adversario ataque; en cambio, el examinador puede atacar al interlocutor en caso de que éste caiga en esos vicios del lenguaje. En tal caso, Aristóteles recomienda observar si el adversario emplea palabras inusuales, y da como ejemplo precisamente algunos términos empleados por Platón en una de sus tragedias: “el ojo es *ophryoskios*, la araña viuda negra es *sepsidácea* o la médula es *osteógena*”.³⁸ Los términos extraños son: ὀφρυόσκιον, “sombreado

³⁸ Cf. *Fragmenta tragica* 1, apud Arist. *Top.* 140a4-5: οἶον Πλάτων ὀφρυόσκιον τὸν ὀφθαλμόν, ἢ τὸ φαλάγγιον σηψιδαῆς, ἢ τὸν μυελὸν ὀστεογενῆς.

por la ceja”; σιψιδάκεις, “mortificante por su picadura”, y ὄστεογενές, “producida en los huesos”. Estas palabras son *hapax legómena*. Podemos pensar que el adversario tiene en este ejemplo la posibilidad de objetar el empleo de palabras oscuras. En caso de que Platón hubiera recurrido a palabras no comunes, también puede ser refutado en un diálogo trágico. A mi juicio, la importancia de los *Tópicos* aristotélicos no han sido tomados en consideración.

En el capítulo 4, Rossetti analiza con detenimiento el *Eutifrón* de Platón.³⁹ El diálogo trata de un joven muy seguro de sí mismo, quien ha acudido a la sede del arconte-rey para iniciar un proceso contra su propio padre al que acusa de impiedad, y de Sócrates, que también acude al mismo lugar para responder a un citatorio con motivo de la acusación por impiedad iniciada por Méleto. Luego de algunos intercambios, Sócrates comienza un interrogatorio sobre el significado de la piedad, que el interlocutor no logra definir correctamente —desde el punto de vista de Sócrates—, hasta que se da por vencido y decide interrumpir el diálogo y propiamente huir del filósofo.

Rossetti pone al descubierto algunas estrategias macro-retóricas empleadas por el Sócrates platónico que se encuentran ocultas en el texto. A la primera definición que Eutifrón ofrece acerca de lo pío (“lo pío es lo que estoy por hacer en este momento [...]”, p. 170) el Sócrates de Platón se opone con la objeción de que se trata de un caso concreto de impiedad, pero no de lo pío en absoluto. Rossetti nota cómo Sócrates reduce y manipula la respuesta dada por Eutifrón, pues banaliza esa afirmación en vez de darle el peso que debe tener como “ejemplo ejemplar”. Se puede observar que esa refutación y las siguientes son aceptadas acríticamente por los lectores de ayer y de siempre. Ello se debe a que Platón ha creado una situación en donde no sólo el interlocutor (Eutifrón) sino también los lectores están dispuestos a simpatizar y a aceptar la superioridad de Sócrates sobre su joven y presuntuoso interlocutor, dando crédito a las tesis de aquél y a dudar de las de éste y, en fin, a aceptar como legítimas las jugadas del protagonista. Observa L. Rossetti que, más allá de vivir

³⁹ El ensayo se encuentra dividido en cinco secciones. Las tres primeras tienen la finalidad de definir el contexto histórico y textual para situar el diálogo; la cuarta describe la manera en que Platón manipula a sus lectores y la última muestra el rasgo distintivo del *Eutifrón*, que es la capacidad de la acumulación de resultados alcanzados durante la discusión y la introducción de nuevas adquisiciones (p. 189), lo que el autor denomina “extrema linealidad de la estructura” (p. 180).

una emoción literaria, para acceder a los secretos del diálogo socrático, para interpretarlo libremente, es necesario liberarse de los condicionamientos y de la manipulación que se esconden tras el texto y establecer una distancia crítica frente al mismo, lo cual se logra sólo si se comprenden los mecanismos que nos llevan a tomar actitudes diferentes ante los protagonistas y ante sus afirmaciones.

Después de presentar el análisis anterior, Rossetti expone las características que distinguen al *Eutifrón* de otros diálogos aporéticos. En primer lugar señala “el extremo carácter lineal de la estructura” (p. 180), pero no logra identificar la lección del diálogo, porque ésta no existe; en cambio, ofrece “un paquete de mensajes” que recoge de otros diálogos aporéticos y los propone en bloque. Tal paquete incluye la presentación de una serie de ideas y la legitimación de un nuevo medio disciplinario que describe en términos generales (pp. 183-189). En seguida explica un aspecto distintivo del diálogo: la “capacidad de acumular las ganancias”, que consiste en la introducción de nuevas precisiones, integración y refinamiento de las adquisiciones y, al final, expone dos particularidades: el escepticismo en materia de religión olímpica y la supresión de la dimensión protréptica. En tercer lugar, observa que estos últimos aspectos permiten suponer que el diálogo fue escrito al final del periodo en que Platón escribió los diálogos aporéticos, donde el filósofo ya no se ve obligado a presentar a Sócrates como un defensor de la religión tradicional ni como impulsor de la vida filosófica:

la batalla en relación con Sócrates podía ser considerada ya como ganada y ello de una vez por todas, tanto que el autor no tenía ninguna necesidad de esforzarse en reivindicar sus méritos específicos e históricos, o su religiosidad fundamental a pesar de ciertas apariencias en contra, y que era posible utilizar más libremente su figura para hacer de ella el portavoz de las aspiraciones eminentemente cognitivas de su discípulo, sin temor de provocar el escándalo (p. 194).

De cualquier modo, el problema central del análisis es la descripción de los mecanismos que Sócrates emplea para lograr ofuscar y desorientar a su interlocutor, y sobre todo para obtener el consenso de nosotros los lectores del diálogo, sin que nos percatemos de las artimañas retóricas ocultas en el diálogo.

Sócrates y el nacimiento del concepto de “filosofía” (Cap. 8)

De su meticuloso análisis de los diálogos socráticos Rossetti obtiene un resultado de la mayor importancia en la historia de la civilización occidental: en la última etapa de su vida el propio Sócrates se aplicó primero a sí mismo y luego a sus discípulos el calificativo de *philósophos*; al final, estos últimos se acostumbraron a llamarse a sí mismos con ese nombre para diferenciarse de los otros intelectuales a quienes aplicaron el nombre de *sophistái* en sentido peyorativo. El término *philosophía* indicaba “no la posesión de la *sophía*, sino un movimiento a la *sophía* [...] A Sócrates y sus discípulos les gustaba representarse como ‘tendiendo a la *sophía*’ (‘amantes de la sabiduría’)” (p. 276). Sólo cuando el interés en el diálogo había declinado y se consolidó la disposición a ofrecer las enseñanzas de manera explícita (y no en forma dialogada), lo que sucedió en especial con Aristóteles, se empezó a designar con el mismo término de *philósophoi* también a los autores de tratados llamados *perí physeôs* que habían vivido entre la segunda mitad del siglo VI y la mayor parte del siglo V, aunque ellos no se denominaban a sí mismos como tales.

Para probar las afirmaciones anteriores, nuestro autor presenta un análisis del empleo de los términos *philosophía* y *philósophos*. Observa que, antes de la muerte de Sócrates (año 399 a. C.), el empleo de ambas palabras era muy limitado (menos de diez casos atestiguados), mientras que en los decenios siguientes su uso se incrementó de manera exponencial: 346 veces en Platón, 87 en Isócrates y 18 en Jenofonte). Analiza dos pasajes que han sido objeto de estudio sobre el origen y el desarrollo de ambos términos,⁴⁰ y otros cinco que en general no se toman en consideración.⁴¹ Con base en el estudio de esos textos, se puede pensar que la noción de *philosophía* se encontraba íntimamente vinculada al diálogo socrático, una forma de comunicación altamente eficaz característica de Sócrates e imitada por sus discípulos, quienes la llenaban de contenido relativo a temas éticos y políticos. Del mismo modo, el maestro y sus seguidores emplearon la palabra *philósophos* para designarse a sí mis-

⁴⁰ Uno de Hipócrates (*VM*, 20 = Emp. 31A71 DK), y otro de Gorgias (*Hell.* 13 = 82B11 DK).

⁴¹ Tres de Platón (*Euthid.* 305c, *Cham.* 153d y *Apol.* 23d) y dos de Jenofonte (*X. Mem.* I.2.31 y *Mem.* I.6.2).

mos, con el fin de identificar su particular costumbre de discutir con las personas y de diferenciarse de los demás pensadores, en particular de los sofistas y los maestros de retórica, como si fueran un solo grupo.⁴² Sólo cuando se diluyó la costumbre de elaborar diálogos, ya con Aristóteles —como he dicho arriba—, el término se empezó a utilizar también para designar a los pensadores presocráticos, quienes no se consideraban filósofos ni se designaban a sí mismos como tales.

Desde mi punto de vista, algunas ideas del resumen anterior merecen ser comentadas. El primero de ellos es que Rossetti no se aparta en ningún momento de la noción tradicional de *philosophía* (como “amor a la sabiduría”), sino que la reafirma. Sin embargo, noto en ello una ligera contradicción: el diálogo que se encuentra en el proceso de acceso al conocimiento no es el “diálogo socrático” en general, sino exclusivamente el diálogo aporético, que es sólo atribuible a Platón. Por tanto, no sería Sócrates y su círculo quienes utilizaron esa denominación, sino sólo y en última instancia Platón (excepto si el diálogo aporético no es exclusivo de Platón o si la finalidad de Sócrates y sus discípulos era el acceso al conocimiento).

Si la palabra tuvo desde su origen ese sentido, los ejemplos analizados por Rossetti permiten pensar que el único mérito de Sócrates y sus seguidores habría consistido en haber sido los primeros en designarse a sí mismo como filósofos. Los pasajes analizados por nuestro autor confirman lo anterior. Uno de ellos se encuentra en la *Antigua medicina* de Hipócrates (VM, 20 = 31a71 DK). Ahí se lee: “los médicos y los sofistas, cuyo *logos* tiende a la *philosophía*, como es el caso de Empédocles y otros, quienes han escrito sobre la *arkhê*, sobre lo que es el hombre, sobre su origen y composición”. Señala Rossetti: la expresión es “signi-

⁴² Rossetti afirma que “la tendencia a considerarse no como sofistas sino como retóres, que se manifestó en los intelectuales de formación sofística de los primeros decenios del siglo IV, no puede sino confirmar que la oposición filosofía versus sofística, se afirma a menudo con una victoria muy fácil de la primera sobre la segunda” (p. 271). Esto, sin embargo, no parece haber sido así, por lo menos en el caso de Isócrates, quien nunca emplea el término retórica. En *Contra los sofistas* (13), 21, utiliza la palabra ἠτορεία, en el sentido de “oratoria”, “elocuencia”, etc., pero no para aplicarla a su enseñanza, sino para rechazarla: “Sin embargo, quienes desean obedecer los preceptos de esta filosofía [o enseñanza superior], podrían sacar mayor provecho para la equidad que para la elocuencia”. Así, la enseñanza de Isócrates se orienta más hacia la ἐπεικεία (“equidad” o “sensatez”) que hacia la oratoria.

ficativa, pues revela que un profesional [esto es, Hipócrates] que no se considera a sí mismo filósofo, sabe (o presume saber) que el término en cuestión indica de manera adecuada un aspecto distintivo del saber desarrollado por Empédocles y otros intelectuales [...]", y concluye que "esta afirmación sería más pertinente si se encontrara un eco de ella en la forma en que Empédocles se presenta a sí mismo o en otras referencias al 'filósofo' de Acragas" (p. 266). Esta afirmación permite pensar que el término es empleado con claridad para referirse a Empédocles como filósofo fuera del círculo socrático y mucho antes de que Aristóteles hubiera empezado a escribir.

Sin embargo, el sentido del término φιλοσοφία es ambiguo incluso dentro de la obra platónica, y en el pasaje que nos ocupa, desde mi punto de vista, no tiene el significado (platónico) de "amor a la sabiduría", sino el de "conocimiento profundo" o "especializado" (cf. infra). De tal manera, en el pasaje en comento: (a) Hipócrates presenta a Empédocles como un médico o un *sophistês* mal orientado en lo que debe saber; (b) la expresión τένει ἐς φιλοσοφίαν no debe entenderse como que Empédocles "tiende a la filosofía", sino que su *logos*, su razonamiento "aborda", "incluye" o "se extiende" a ese "conocimiento especializado". Si se prueba que eso significa precisamente en la literatura socrática, se fortalecería la hipótesis de que Sócrates y sus discípulos fueron los primeros en emplear esa palabra en el sentido de "amor a la verdad".

En otro pasaje (Gorg. *Hel.* 13) Gorgias observa que es necesario conocer los *logoi* de los meteorólogos, los debates mediante discursos (οἱ διὰ λόγων ἀγῶνες) y las competencias de los discursos "filosóficos" (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας), cuya fluidez influye en la convicción de los oyentes o lectores. Me parece que οἱ διὰ λόγων ἀγῶνες puede referirse a "los intercambios dialógicos" (incluyendo en este caso los debates socráticos), y φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, a los debates políticos, como lo eran los de Gorgias y otros sofistas. φιλοσόφων λόγων puede tener el sentido de "razonamientos eficaces", esto es, discursos de hombres experimentados, sobre todo en el debate público. En efecto, Rossetti observa que "Todo permite pensar que el autor [esto es Gorgias] hace alusión a su propia virtuosidad y, más en general, a las de los sofistas" (pp. 266-267). Por tanto, tampoco este pasaje de Gorgias, datable hacia el 415, se referiría a los debates de los socráticos, y el término φιλοσόφων no tendría aún el sentido especial con que fue utilizado por Sócrates y su escuela posteriormente: "la categoría del filósofo

no estaría aún disponible en la época cuando Gorgias escribió su elogio” (p. 267).⁴³

El sentido de *philosophía* en los demás testimonios es también discutible. En el *Eutidemo* (305c), Pródico se refiere a un tipo de personas que se encontraba a medio camino entre el *philosophos* y el político, declaración que podría haber sido emitida después del 399. Si los diálogos son ficticios, sería legítimo dudar de que realmente Pródico hubiera dicho lo que le atribuye Platón, pero, aunque así hubiera sido, *philosophos* pudo haber tenido un sentido diferente al que le asignaron los socráticos, algo así como “maestro renombrado de política”. De cualquier modo, creo que con *philosophos* Platón podría estar aludiendo a Isócrates, quien se designaba a sí mismo *philosophos* y no intervenía en asuntos judiciales ni en el debate político.⁴⁴

Hasta donde sé, los pasajes de Jenofonte (*Mem.* I.2.31) y de Platón (*Apol.*, 23d) no habían sido suficientemente valorados. Según el primero, Critias habría hecho aprobar una ley que impedía enseñar el arte de la palabra, prohibición que tenía como blanco a Sócrates y a los filósofos. Según muestra Platón, algunos jóvenes interrogados por los Treinta lanzaban contra Sócrates las mismas acusaciones que acostumbraban lanzar contra los filósofos. Gracias a ambos pasajes se puede afirmar que “se tiene la impresión de que había ya cristalizado en la época de los Treinta una identidad colectiva bastante precisa, la de los filósofos, de la que Sócrates formaba parte a pleno título, pero cuya exclusividad no tenía” (p. 269). De tal manera, “Sócrates fue, según toda verosimilitud, el primer intelectual griego que se consideró y fue considerado filósofo en vida”. Ello se debió a que Sócrates y sus seguidores se identificaban a sí mismos filósofos, mientras que designaban a los demás pensadores

⁴³ Nuestro autor no analiza con detenimiento otros pasajes: Heraclit. 22B35 DK; Hdt. I.30.2; y no menciona el importante testimonio de Th. II 40.1, que indica claramente que la palabra *philosophos* está ya en uso, pero no tiene el sentido de “amor por la sabiduría”.

⁴⁴ En el *Cármides* (153d) Sócrates pregunta: “¿Qué novedades hay en relación con la *philosophía*”. Como la fecha dramática de este diálogo es el 432 a. C., Rossetti observa: “es verosímil que la expresión refleje un fenómeno de proyección, dicho de otro modo, la antedatación de un uso lingüístico que se afirma en realidad algunos decenios más tarde” (p. 268). El reclamo de Antifonte contra Sócrates sobre la actividad de éste como filósofo (*X. Mem.* I.6.2) se puede explicar de la misma manera: se trata de un empleo del siglo IV que se atribuye al siglo anterior. Pero también puede tener un sentido diferente del de “amante de la sabiduría”.

contemporáneos de manera genérica como “sofistas”, estableciendo así una dicotomía que se hizo fundamental en la historia de la filosofía.

No me parece que la identidad sea “bastante precisa”. El pasaje de Jenofonte se refiere a una ley que prohibía enseñar el “arte de los discursos” (λόγων τέχνη), pero no es claro que estuviera dirigida contra Sócrates, a quien se lanzaban los reproches que la multitud habitualmente dirigía contra los filósofos (de su mismo grupo). La expresión λόγων τέχνη puede involucrar a diferentes grupos: (a) a los maestros en general, (b) a los maestros de política o sofistas, (c) a los filósofos en cuanto maestros de retórica y (d) los filósofos en el sentido de maestros de dialéctica (esto es, los socráticos). Puede pensarse sobretodo que los destinatarios son los del primer grupo, pues el pasaje de Platón refiere que las acusaciones se hacían habitualmente “contra todos los filósofos” (*Apol.* 23d): sus ideas sobre el cielo y las cosas subterráneas, no creer en los dioses y hacer más fuerte el argumento más débil. De cualquier modo, no me parece que esos ataques se dirigieran en contra de Sócrates y su grupo, pues los jóvenes interrogados por los Treinta no sabían bien a bien de qué se acusaba al filósofo, y por ello le atribuían los insultos que se dirigían contra quienes se podría identificar como fisiólogos, ateos y maestros de retórica. Considero que en estos pasajes el término “filósofo” tiene un sentido muy general

Rossetti afirma que los sofistas “no habían deseado ser considerados como tales” (esto es, como *filósofos*, p. 273). No parece que esa afirmación sea del todo exacta. Como ejemplo de lo anterior, nuestro autor presenta el caso de Alcídamente, quien menciona la palabra *philosophía* “de manera fundamentalmente ocasional”. Suponiendo que ello sea cierto, por desgracia nuestro autor no aborda el caso de Isócrates, que es más importante que cualquier otro, tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo.

Según el *Index* de Preuss, las palabras φιλοσοφία y φιλόσοφος aparecen 91 veces en total en la obra de Isócrates. Con base en ese dato se puede afirmar que ese *rhétor* es uno de los escritores antiguos que emplea con mayor frecuencia ambas palabras, no sólo en relación con Jenofonte, sino incluso frente al propio Platón. La cifras son: Platón, 346 veces; Isócrates 91 (u 87, según Rossetti), de modo que la proporción es de 4 a 1. Sin embargo, si tomamos en consideración las obras completas respectivas de ambos, esas palabras son proporcionalmente más frecuentes en Isócrates que en Platón.

Por si ello fuera poco, se puede constatar que Isócrates se consideraba filósofo con mayor claridad que el propio Platón. Por ejemplo, en el discurso dedicado a Demónico (1), monarca chipriota joven aún, Isócrates afirma: “Tú anhelas educación y yo intento educar a los demás; tú estás en el mejor momento para *filosofar* y yo guío a quienes *filosofan*.”⁴⁵ El pasaje más importante al respecto se encuentra en los párrafos 180-214 del *Antídosis* (15), donde Isócrates presenta de modo reiterado su proyecto educativo como φιλοσοφία. Pero el maestro utiliza los términos a los que aquí nos estamos refiriendo en el sentido que era habitual a principios del siglo IV, como “maestro superior” en el arte del razonamiento y la palabra. En efecto, la palabra φιλοσοφία es un compuesto de dos palabras: φίλος, que parece significar algo como “afición”, “cuidado”, “propensión”, y σοφία, “capacidad superior”, “maestría” en una determinada técnica o arte. Así, ἡ περὶ τούτων λόγους φιλοσοφία significaría algo como “la preparación superior en razonamientos y palabras”. En Isócrates la palabra φιλοσοφία designa “educación superior” orientada al estudio de la política, de modo que el pasaje del *A Demónico* podría traducirse de la siguiente manera: “tú estás en el mejor momento para *adquirir una formación política superior* y yo guío a quienes *adquieren esa formación*”.

De tal manera, se puede afirmar que: (a) el uso de las palabras φιλοσοφία y derivados no era propia de Sócrates y su círculo, (b) Isócrates empleaba esos términos con más frecuencia que los socráticos y en el sentido común y corriente en la antigüedad, y (c) la connotación de “amor por la sabiduría” es un sentido nuevo agregado por Platón (o tal vez Sócrates), que es el que ahora sigue en buena medida vigente. De esta manera, es inapropiado asignar a personajes como Protágoras y Gorgias el honroso título de *filósofos*, si entendemos esa palabra a la manera platónica y actual, pero es muy oportuno, si lo entendemos en el sentido que era común y corriente en el siglo IV. Por desgracia, el problema es que hoy ya nadie emplea la palabra φιλοσοφία en el sentido original de “formación superior”.

De cualquier modo, los comentarios anteriores no refutan las hipótesis principales: Sócrates y los socráticos pueden considerarse como practicantes y maestros de un saber retórico sumamente eficaz, capaz de obnu-

⁴⁵ Isocr. 1.3: οὐ μὲν γὰρ παιδείας ἐπιθυμοῦμεν, ἐγὼ δὲ παιδεύειν ἄλλους ἐπιχειρῶ, καὶ σοὶ μὲν ἀκμῇ φιλοσοφεῖν, ἐγὼ δὲ τοὺς φιλοσοφοῦντας ἐπανορθῶ.

bilas las mentes de los lectores contemporáneos y del público universal, incluidos aquellos expertos que se dedican al estudio de la filosofía griega. Se puede afirmar que Livio Rossetti encontró la clave de lectura que permite resolver uno de los grandes enigmas de la filosofía: la cuestión socrática. Logró lo anterior mediante la aplicación de una metodología empleada por los socráticos que había permanecido oculta al escrutinio de los estudiosos: las estrategias macro-retóricas.

Per un approccio comunicazionale al *logos sokratikos*: *Le Dialogue socratique* di Livio Rossetti

Cristiana CASERTA
Università degli Studi di Palermo
cristiana.caserta@tin.it

Accade che polverose *quaestiones* storico-filologiche o discussioni accademiche su singoli, minuscoli aspetti di un testo o di un *corpus* di opere subiscano bruscamente uno scarto che le pone su nuove direttrici di ricerca e schiude campi intatti, laddove parevano esservi solo angusti orizzonti compilativi.

È quanto è avvenuto, dagli anni '90 del secolo ormai scorso, agli studi socratici, di cui si segnala una vera e propria “renaissance”, come indica il numero ormai consistente di momenti di confronto e di dibattito: dal *forum* periodico *Socratica*, giunto nel 2012 alla sua terza edizione, ai molti colloqui e simposi dedicati a singoli autori.¹

I frutti di questa nuova temperie culturale includono una serie di studi sul dialogo socratico inteso anche come genere letterario, fra i quali spiccano i contributi di Donald Morrison, Louis-André Dorion, Michel Narcy² e in primissimo luogo di Livio Rossetti, la cui ultima pubblicazione *Le Dialogue socratique* (cf. p. 239), raccoglie otto saggi di argomento socratico scritti fra il 1998 e il 2010.³

Il volume è una preziosa sintesi dei risultati raggiunti da Rossetti nel campo degli studi socratici e, al contempo, un fondamento del loro ulteriore sviluppo. Da un lato, infatti, lo studioso definisce una serie di problemi e di metodi utili a delimitare il campo: il dialogo socratico in quanto genere letterario, la sua nascita come avvenimento culturale di straordinaria portata, l'esistenza di unità dialogiche a se stanti all'interno dei dialoghi platonici e dei *Memorabilia* di Senofonte e la correlata necessità di studiarle come tali, l'individuazione di una *imitatio Socratis* relativa alla pratica dell'*elenchos*, la forza comunicativa del ridicolo, il problema della retorica socratica, il metodo che Rossetti chiama di ‘distillazione’ degli elementi di contesto per isolare e analizzare i punti di

¹ Un quadro delle recenti tendenze degli studi socratici in Stavru 2005; Rossetti 2008; Stavru-Rossetti 2010a.

² Vd. Morrison 1988; Dorion 2000; Narcy 2007; Rossetti 2011.

³ Si tratta di una scelta di alcuni fra i più significativi, dei moltissimi lavori di Rossetti dedicati a Socrate (cf. p. 239, n. 1).

dottrina, per citarne alcuni; dall'altro, i risultati che egli presenta sono indiscutibilmente nuovi ma anche sufficientemente aperti da lasciare un margine di ulteriore dibattito.

Il presente contributo si articola pertanto in due momenti: la ricognizione del campo degli studi di Rossetti, organizzata intorno ad alcuni temi generali (il dialogo socratico, il dialogo aporetico, Socrate in azione, la retorica socratica, l'inautenticità del dialogo platonico) e la valutazione delle aperture verso 'nuove' questioni.

Poiché, come spesso accade a quegli studiosi che producono lo scarto di cui dicevamo, è un problema apparentemente marginale a catturare l'attenzione di Rossetti e a tale problema lo studioso non ha cessato di dedicare le sue energie in un impegno più che trentennale (cf. supra, p. 241), conviene, per rendere giustizia allo spessore del libro, risalire a quella radice lontana. Il problema si presenta, in uno scritto del 1974,⁴ sotto questa forma: aspetti particolari e interessanti (e dissonanti dalla *vulgata* filosofica corrente) della personalità di Socrate figurano ascritti al filosofo in fonti comunemente reputate di scarso valore, in aneddoti, apoftegmi, *gnōmai*, argomentazioni apologetiche che si trovano disseminate in tutta la letteratura di età ellenistica e posteriore. Ciò induce a ritenere i *Socratica* platonici e senofonici insufficienti per una conoscenza adeguata della personalità di Socrate e a supporre che informazioni preziose debbano trovarsi in altre fonti, magari non pervenute fino a noi, in particolare nei molti *logoi sokratikoi* apparsi nel IV secolo a. C.

E qui, nello studio del '74 iniziavano le difficoltà, perché mancava una silloge dei testi di tutti i Socratici minori (lacuna che sarà colmata solo nel 1983-85 dalle *Socraticorum Reliquiae* del Giannantoni e poi dalla successiva edizione⁵), si cominciavano appena ad editare i frammenti di Aristippo e dei Cirenaici, di Antistene, e dei Megarici, mentre si dovevano ancora attendere parecchi anni per un ripensamento dei *socratica* senofonici.⁶

Si profilava comunque in tal modo sia «la possibilità di “promuovere” un certo numero di testimonianze seriori dall'attuale condizione di testimonianze svalutate e scarsamente attendibili al ruolo di testimonianze

⁴ Rossetti 1974, pp. 424-438.

⁵ Vd. Giannantoni 1990.

⁶ Una breve storia degli studi filologici e delle edizioni critiche dei Socratici Minori è contenuta in Rossetti 2008a, pp. 11-12 e 16-17 (su Senofonte).

non meno degne di attenzione e non meno autorevoli di quelle più celebrate di un Platone o di un Senofonte, in quanto approssimativamente coeve, e risalenti a qualcuno degli altri Socratici»; sia quella «di recuperare in tal modo alcuni validi interlocutori ai soliti Platone, Senofonte, Aristofane, Aristotele ecc. nella ricostruzione della figura storica di Socrate». ⁷

«Interlocutori» e «coeve» sono le parole chiave per intendere la rotazione di centoottanta gradi nello studio dei Socratici operata da Rossetti: oltre che come fondatori di scuole, secondo lo schema di Diogene Laerzio, i Socratici sono finalmente visti come contemporanei di Platone e, come lui, allievi di un comune maestro. ⁸

Il frutto di questa rivoluzione è ora contenuto nei due saggi posti significativamente in apertura e in conclusione del libro: “Le dialogues socratiques *in statu nascendi*” (Cap. 1) e “Le socratiques «premiers philosophes» et Socrates «premier philosophe»” (Cap. 2). Essi costituiscono una trattazione unitaria del fenomeno collettivo cui diede vita il gruppo degli allievi di Socrate, includendo in questo novero anche autori mal conosciuti come Euclide, Critone, Glaucone, Alessameno di Teo. A questo gruppo, nel suo insieme, va fatta risalire una serie cospicua di invenzioni e innovazioni, fra cui la nascita del dialogo socratico come genere letterario nuovo; la creazione di una mentalità nuova e di nuovi modi di insegnamento, la produzione di «une idée fort caractérisée (et à plusieurs égards inédite) de ce que signifie *philosophein*». ⁹

Il dialogo socratico

L’aver visto il dialogo socratico come genere letterario, con una sua consistenza, un suo ciclo vitale e un suo ‘dna’, non è intuizione di poco

⁷ Rossetti 1974, p. 425.

⁸ Un ripensamento in tal senso era stato stimolato dalla pubblicazione, nel 1990, dell’imponente raccolta di fonti e dati costituita da *Socratis et Socraticorum Reliquiae* a cura di G. Giannantoni. Dai dubbi del Giannantoni sulle scuole socratiche nacque infatti una riflessione sull’opportunità di adottare un criterio sincronico anziché diacronico e si cominciò a focalizzare l’attenzione sulla circostanza inoppugnabile che la prima generazione di allievi di Socrate dovette condividere con Platone molto di più di quanto non si fosse pensato fino ad allora. In particolare, quella generazione di intellettuali condivideva la prassi di riprodurre le discussioni avute col maestro in forma di dialoghi. I primi segni di questa nuova impostazione sono in Kahn 2008 (1996).

⁹ Rossetti 2011, p. 24.

conto, né di scarse conseguenze. Il ‘dialogo socratico’, nell’interpretazione comunicazionale di Rossetti, non è infatti esattamente sovrapponibile, per temi e struttura, ai primi dialoghi di Platone, quelli comunemente chiamati ‘socratici’. Il formato più autentico del genere letterario identificato da Rossetti è invece l’unità dialogica, che poteva costituire un libro o rotolo a se stante, ovvero l’articolazione, con altre unità, di un’opera più complessa. Queste unità, ha calcolato lo studioso, dovevano essere circa trecento, prodotte e pubblicate fra il 394 e il 370 a.C. Una produzione enorme, che non poté certo passare inosservata nell’Atene del tempo e che è anche il sintomo di un consistente bisogno di scrittura come modo per non disperdere l’eredità culturale del maestro, anche da parte di allievi poco dotati come scrittori. A costoro potrebbe infatti risalire un certo numero di *logoi* anonimi sopravvissuti in forma frammentaria (aneddoti, *khreiai*, apoftegmi).

Ancora più importante è, a me pare, l’aver indicato l’origine del genere letterario in una pratica “endosocratica”, evidenziandone la discontinuità rispetto a modelli di dialogo già esistenti all’interno di altri generi letterari: storiografia, commedia, mimo. La sua proposta è di ravvisarne l’origine non in quei precedenti ma nel processo di standardizzazione del dialogare socratico, con le sue modalità, i suoi temi, i suoi effetti emotivi sull’interlocutore: un modo peculiare di comunicare messo a punto, abitualmente usato e progressivamente affinato da Socrate stesso e poi appreso e messo in pratica anche dagli allievi più vicini al maestro. «On a donc —sostiene lo studioso— des raisons de voir dans ces usages à l’intérieur de la communauté formée par Socrate set ses élèves (surtout, ou au moins, vers la fin de la vie du philosophe) un *logos Sōkratikos in statu nascendi*».¹⁰

Con ciò si dice molto di più di quanto appaia, perché si affida alla stesura per iscritto del dialogo la funzione di una strategia transitoria all’interno di un evento comunicativo molto più ampio e complesso. Il testo, che non va confuso con quella che è la sua fissazione per iscritto, dovette essersi formato nel tempo e nell’interazione reale e solo in seguito —più o meno occasionalmente— essere stato costituito come testo scritto, senza tuttavia che ciò fosse lo scopo originario o unico dell’evento comunicativo. La trascrizione è dunque più il resoconto di un processo comunicativo, che il risultato di quel processo: una prassi assai

¹⁰ Rossetti 2011, p. 44.

lontana da quella che oggi intendiamo per ‘pubblicazione’ di un testo. «Le *logos Sokratikos* — afferma Rossetti — a les traits, non du récit, mais de la récréation efficace d’une telle dynamique, de sa mise en oeuvre et des effets à atteindre».¹¹ Una dinamica al cui interno Rossetti ricostruisce vari momenti di costruzione del testo, a cui partecipavano tanto gli allievi quanto il maestro e che comprendevano l’improvvisazione orale di un tipico dialogo socratico (per uditori estranei), la redazione scritta di una conversazione già svolta, sulla base di appunti o di informazioni raccolte e di controlli effettuati, la preparazione in vista del racconto, il racconto orale vero e proprio — una sorta di conferenza — davanti ad uditori. A questo complesso di abitudini e pratiche comunicative, la morte di Socrate dovette imprimere una rapida svolta in ordine alla volontà sia di preservare l’immagine del maestro, sia la lettura che la comunità degli allievi dava degli avvenimenti precedenti la sua morte.

Veniamo così, dall’esplorazione delle forme di scrittura e di memoria, al riconoscimento di un nucleo identitario che tali strumenti erano chiamati a salvare: un’auto-rappresentazione collettiva tale da rendere riconoscibile la comunità dei suoi allievi, oltre la morte del maestro. È merito di Rossetti aver identificato gli elementi di una simile identità basata sulla partecipazione ad un sapere e una memoria comuni e aver descritto, riesaminando le fonti sul termine ‘filosofia’, il processo che tendeva alla autodefinizione di Socrate come ‘filosofo’ e dei Socratici come ‘primi filosofi’ (cf. supra, p. 270).

La fase iniziale di questo processo sembra essere stata l’idea di una contrapposizione fra politici e filosofi, che Rossetti ritiene legata agli sviluppi della speculazione platonica. Socrate e i suoi interlocutori condividono «une idée assez précise de la philosophie»,¹² come qualcosa che accade, che può far notizia, che ha una consistenza oggettiva, se il maestro può essere rappresentato nel *Carmide*, nell’atto di chiedere: «che novità ci sono riguardo alla filosofia».¹³ Analoghi riferimenti si trovano in Senofonte, non solo come fenomeno proiettivo, cioè retrodatazione agli ultimi decenni del v secolo di un uso linguistico in realtà affermatosi solo più tardi (dopo il 399 a.C.); ma anche in relazione a precisi fatti storici nel periodo dei Trenta Tiranni, in cui i filosofi costi-

¹¹ Rossetti 2011, p. 44.

¹² Rossetti 2011, p. 268.

¹³ Pl. *Charm.* 153d.

tuiscono un gruppo con una precisa identità collettiva. Sia Senofonte che Platone infatti indicano la circostanza della presa di potere da parte dei Trenta come momento in cui era abituale per la gente comune scagliarsi contro i filosofi con ingiurie che, in mancanza di precise accuse, venivano lanciate anche contro Socrate.¹⁴

Una seconda fase, che supera la visione puramente pregiudiziale e stereotipata dei filosofi, è quella di stabilizzazione dell'uso del termine 'filosofo' e 'filosofia' ad opera dei Socratici che si può collocare nei primi decenni del IV secolo. I Socratici, secondo l'interpretazione comunicazionale, facevano inequivocabilmente riferimento, nei dialoghi da essi scritti in enorme quantità, ad un esercizio del filosofare che avevano conosciuto frequentando Socrate.

A questa fase risalgono tre cospicue novità:

l'utilisation extensive du terme de philosophie, la représentation de personnes en train d'élaborer des idées, et la puissance de la 'loupe', entièrement inédite, que Platon sut mettre au point pour représenter le premier philosophe et ses interlocuteurs aux prises avec les embûches de l'acte de philosopher.¹⁵

Nasce cioè un modo specifico di rappresentarsi come 'filosofi', e 'filosofia' diventa una etichetta in cui convergono tanto l'attitudine ad un movimento verso la *sophia* piuttosto che al possesso di essa, quanto la rappresentazione — nei dialoghi socratici — del filosofo 'in azione', nonché la riproduzione della riflessione filosofica mentre sta avendo luogo.

Un contesto per il dialogo aporetico

Quali conseguenze derivano da questa serie di scoperte?

In primo luogo, esse chiamano in causa i "Socratici Maggiori", Platone e Senofonte, la cui interpretazione complessiva deve essere ricalibrata.

Per quanto concerne Senofonte, occorre sottolineare che da almeno due decenni è in atto una riscoperta dei *Socratica* senofontei che ha portato ad un sostanziale scioglimento delle riserve gravanti per tradi-

¹⁴ X. *Mem.* I.6.2; I.2.31; Pl. *Apol.* 23d.

¹⁵ Rossetti 2011, p. 276.

zione sulle capacità di scrittore e di filosofo di quello che è sempre stato considerato al più un fratello minore del grande genio, Platone.¹⁶ Per contro, nell'interpretazione comunicazionale, è importante trovare «ce qui fait l'identité de la façon xénophontienne d'aborder des sujets philosophiques (et non pas seulement historiques) et notamment de traiter de Socrate», giungendo per questa via ad apprezzare il valore di alcuni passaggi senofontei come «témoignage sur la façon typiquement socratique de pratiquer l'*elenchos* et sur ce qui a pu être coutumier à l'intérieur de son cercle d'amis-élèves». ¹⁷ Si vedrà più avanti quale sia questo valore.

Ma il riconoscimento dell'esistenza del *logos sokratikos* produce un forte impatto soprattutto sugli studi platonici.

Anzitutto, occorre pensare che Platone dovette attingere gradualmente una posizione di prestigio nella cerchia degli allievi di Socrate, posizione che certamente non aveva agli inizi degli anni '90 del IV secolo a.C., quando verosimilmente cominciò come ad essere conosciuto come scrittore di dialoghi: «understanding Plato's ideas means therefore dwelling on the context in which they developed and eventually emerged as the most prominent». ¹⁸ E bisogna anche chiedersi se una dinamica di tal genere non comporti anche per Platone, in quanto scrittore di dialoghi socratici, un "taglio" peculiare, una scelta precisa di alcuni tratti della personalità del maestro da esemplificare nei propri scritti a scapito di altri da lasciare in ombra. Uno sguardo sinottico all'insieme delle immagini del maestro costruite dai Socratici, incluso Platone, può chiarire la differenza fra il Socrate 'agente' per conto di Platone, argomentatore di teorie e produttore di dottrine, e il Socrate 'in azione' per proprio conto. Sostanzialmente identico a se stesso, quest'ultimo, in un gran numero di unità dialogiche, prodotte da allievi con differenti attitudini speculative e variegate posizioni dottrinali

a Socrates — come afferma altrove Rossetti — who happens to be imitated (as in Xen. Mem. III 8 and elsewhere) as well as put aside when he is treated, rather, as the bearer of definite points of doctrine. It will be argued that, once identified such a 'Standard Socrates', the otherwise thick "literary barrier" represented by the dialogues becomes remarkably transparent, suit-

¹⁶ Rossetti 2007a, p. 36.

¹⁷ Rossetti 2011, pp. 101-102.

¹⁸ Stavru-Rossetti 2010, p. 16.

able to be crossed and therefore to bring us very close to the real, historical Socrates.¹⁹

Vi è poi la necessità di cercare un contesto per quei dialoghi che una lunga tradizione definisce ‘aporetici’. Il saggio centrale del libro (Cap. 2) è dedicato a due problemi: contestualizzazione del dialogo aporetico e ricerca dello specifico dell’*Eutifrone*, attraverso l’analisi testuale.²⁰

Cominciamo da quest’ultimo punto, che in realtà è affrontato per ultimo nel libro, per dare meglio l’idea di come ciò che individua ciascun dialogo sia in definitiva la punta di un vasto iceberg, costituito da ciò che esso ha in comune col resto dell’opera platonica, con la tipologia del dialogo aporetico e con la letteratura socratica nel suo insieme. La lezione primaria dell’*Eutifrone* (e di altri dialoghi aporetici) si configura, afferma Rossetti, come un «paquet de messages» cui Platone «s’efforce d’accorder droit de cité».²¹ Essi si articolano intorno al tentativo di «faire le point sur la nature des notions que nous utilisons quotidiennement, leur logique interne et le critère qui, à un niveau intuitif, nous permet d’accéder à l’idée qu’il n’est pertinent de faire appel à la notion singulière que pour un répertoire donné de cas».²² Si tratta allora di portare alla luce il criterio di applicazione latente in una nozione che intuitivamente reputiamo pertinente o non pertinente a singoli casi: la pietà, nel caso dell’*Eutifrone*,²³ tentativo che mostra lo iato fra le competenze tecniche, implicanti l’uso spontaneo di una certa nozione, e la capacità di precisare in cosa quella nozione consista, che cosa esattamente indichi, etc.; e che solleva un velo sulle strutture portanti degli usi linguistici e della stessa realtà. Da cui deriva la necessità di raffinare i concetti e prende-

¹⁹ Rossetti 2004, pp. 81-94.

²⁰ I dialoghi ‘aporetici’ di Platone sono quelli in cui non sono esposte dottrine e in cui la conversazione non approda ad alcuna certezza sulle questioni indicate come importante dagli interlocutori e da Socrate stesso. Vd. Rossetti 2011, p. 140-169 e 180-194.

²¹ Rossetti 2011, p. 182. A margine di queste osservazioni, Rossetti menziona anche, come peculiarità dell’*Eutifrone*, «d’un côté une part de scepticisme en matière de religion olympique, de l’autre le ‘refoulement’ de la dimension protreptique».

²² Rossetti 2011, p. 183.

²³ Una collocazione del dialogo verso la fine della stagione dei dialoghi aporetici porterebbe a ritenere, secondo Rossetti, che Platone non sentisse più l’urgenza di rivendicare i meriti specifici del maestro o la sua religiosità di fondo, che emerge in modo obliquo e discutibile nel dialogo, e si sentisse invece libero di avanzare istanze conoscitive proprie.

re coscienza di incongruenze e fattori in grado di smentire l'enunciato sotto esame. Ciò accade attraverso l'*elenchos* dell'interlocutore e anche con l'aiuto di una serie di concetti-chiave, che vengono messi a punto e contemporaneamente insegnati nel corso del dialogo.

L'esistenza di un contesto culturale preciso, in termini di pubblico e di lettori, di un clima di competizione fra socratici per accreditarsi come l'erede più autentico di Socrate, della necessità di una rilettura in termini elogiativi della complessa personalità del maestro, incide naturalmente nella valutazione delle opere della prima maturità di Platone, più che nelle altre. Ciò significa che un dialogo come l'*Eutifrone* deve essere considerato non solo come precedente alla fondazione dell'Accademia e alla elaborazione del complesso edificio dottrinale della *Repubblica* e degli altri dialoghi della maturità e della vecchiaia (idee, anima, anamnesi, immortalità); ma soprattutto come esemplare di un genere letterario il cui impatto provocava, anche per la sua novità, una fortissima emozione nel pubblico. Esso dovette costituire una sorta di terza via fra tragedia e commedia, in cui si parlava di attualità con naturalezza e si rappresentavano in giro persone reali, rievocandone l'ambiente e i tratti anche in modo caricaturale, ma si chiedeva allo spettatore/ascoltatore di prendere sul serio le idee che vi si esponevano.

Questi aspetti del genere letterario ed altri che riguardano la riconoscibilità di Socrate —il gusto per le analogie banalizzanti e per i contro esempi, la strategia complessiva con cui porre a proprio agio l'interlocutore per poi chiuderlo nell'aporia, la dichiarazione di non sapere— costituiscono il nucleo forte di quello che Rossetti felicemente chiama il 'Socrate in azione' che i dialoghi socratici rappresentano.

Altri aspetti del dialogo aporetico, secondo l'interpretazione comunicazionale, possono essere invece ascritti al solo Platone: fra questi c'è —e l'*Eutifrone* lo documenta— la ricerca definitoria, cui non fanno riferimento, afferma Rossetti, né Senofonte né gli altri Socratici. Platone

a conçu et introduit dans ses textes [la recherche définitionnelle] en se fondant sur l'habitude qu'avait Socrate de recourir à des questions épisodiques du type 'Qu'est que c'est que X?' lorsqu'il se proposait de susciter chez son interlocuteur un besoin impérieux de changer de vie et de se donner un standard éthique différent de (et nettement supérieur à) celui qui lui était coutumier.²⁴

²⁴ Rossetti 2011, pp. 139-140.

Sebbene singole tessere della ricerca definitoria possano essere fatte risalire a Socrate, la sua ideazione e impostazione, e le nozioni cardine risalgono, secondo Rossetti, a Platone.

L'interpretazione comunicazionale si fonda sulla ridefinizione di alcune 'regole del gioco' del dialogo aporetico. In primo luogo, una struttura e dei principi di organizzazione che è bene conoscere anche per poter riconquistare una distanza critica. Oltre a mettere in campo Socrate in azione, questo genere di dialogo mette in campo anche un forte squilibrio fra il filosofo e il suo interlocutore, che puntualmente porta alla capitolazione di quest'ultimo. La strategia con cui vi si giunge —dopo un altalenare di emozioni: dapprima un certo senso di superiorità e la speranza di far bella figura con Socrate, poi la percezione netta della difficoltà del compito, l'illusione di poter ancora cavarsela e infine la sconfitta definitiva— induce, nel fruitore del dialogo, il desiderio di trovare lui la chiave dell'enigma; ma anche la consapevolezza che ciò può accadere solo con l'aiuto di Socrate e del suo interprete Platone.

La gestione delle emozioni dell'interlocutore ha dunque un ruolo notevole nell'economia del dialogo, sia nell'indirizzare il dialogo stesso verso uno e un solo esito: la capitolazione dell'interlocutore; sia nell'anticipare sistematicamente le reazioni del lettore.

La peculiarità del congegno ideato da Platone per ottenere questo effetto, avere riconosciuto e descritto il quale è anche uno dei risultati più originali prodotti dall'interpretazione comunicazionale, è il suo essere una forma mista di due 'universali' narrativi, quello patetico e quello comico. Il primo si struttura in due momenti: l'identificazione psicologica fra personaggio principale e lettore e una serie di peripezie da affrontare prima del definitivo scioglimento della tensione. L'universale comico delinea una situazione analoga, ma le peripezie che l'eroe comico deve affrontare sono in genere causate dalla sua stessa insipienza o goffaggine cosicché l'identificazione del lettore risulta stemperata e costui può ridere della vicenda *come se* non lo riguardasse. Dall'intrecciarsi di queste due strategie narrative, scaturisce quella che si può chiamare l'ambiguità del dialogo aporetico e che, più propriamente, consiste nella presenza di un dispositivo capace di mobilitare una ingentissima quantità di risorse intellettuali da parte del lettore; le quali non sarebbero state rese disponibili se egli avesse potuto sapere sin dall'inizio quale tipo di narrazione, se patetica o comica, lo attendeva.

Egli, invece, il lettore, non è affatto preparato (e non lo è neppure dopo diverse letture) a ciò che troverà. Anche perché lo attende una vera e propria esperienza intellettuale, ‘attiva’ e dunque tale da superare i meccanismi dell’empatia, rompere per così dire l’illusione narrativa, per inondare la sua stessa vita; il lettore si trova impegnato a proseguire per proprio conto la ricerca di cui ha intravisto il punto di arrivo senza poterlo, per la durata del dialogo, attingere.

L’inaccessibilità del punto di arrivo è garantita d’altra parte da una serie di vincoli ben studiati da Platone, una serie di requisiti per la definizione che si cerca, tali da condannare chi vi si cimenti ad una serie infinita di micro e macro fallimenti (a seconda della sua attitudine filosofica):

la disproportion entre la définition optimale qu’on recherche et les définitions singulières qui sont proposée au fur et à mesure (le long d’un axe allant de l’approximatif à l’adéquat) est telle qu’elle passionne à coup sûr et exacerbe la capacité d’implication de l’interlocuteur (et, ce qui est plus important, du lecteur), autrement dit elle se fait le véhicule de valeurs communicationnelles de qualité.²⁵

Volgendosi dal versante emotivo ed esperienziale a quello del giudizio di merito, e dunque all’interpretazione del dialogo, Rossetti ha modo di rivedere alcune teorie sull’aporia platonica. Nei dialoghi aporetici — questa la sua idea — fu prioritario per Platone l’aver fissato una metodologia, senza la pretesa di arrivare a risultati definitivi: ciò spiega il gusto con cui, avviata la ricerca definitoria, egli procede a impostare ricerche complesse senza chiudere il cerchio o lasciando che finisca per affiorare soltanto un abbozzo di definizione.

Per il lettore, anche il più attento, è molto difficile formulare un giudizio di merito su un dialogo con l’Eutifrone: egli ne è ostacolato dal meccanismo condizionante per cui, in virtù di una serie di emozioni suscitate in lui, è messo in condizione di abbassare troppo facilmente la guardia, quando Socrate argomenta o eccepisce. «Cela entraîne — conclude l’autore — un époinement de ses capacités analytiques, qui n’est que momentanée, certes, mais qui menace aussi l’ensemble des lecteurs».²⁶

²⁵ Rossetti 2011, pp. 160-161.

²⁶ Rossetti 2011, p. 174.

Per il commentatore è facile persuadersi che il discorso ‘fila’ e partire dal presupposto che Platone non può «être pris en défaut», ricorrendo ad argomenti talora inefficaci o controproducenti ma tutto sommato ben mimetizzati nella generale linearità e plausibilità dell’insieme. Un effetto contrario fa apparire le posizioni di Eutifrone più fragili e più inconsistenti di quanto non siano in realtà e al contempo distoglie troppo facilmente il lettore dal proseguire certe linee teoriche abbandonate alquanto frettolosamente.

Rossetti coglie qui con pienezza il frutto del paziente lavoro di indagine sulle emozioni e sulle strategie platoniche — che credo sia valsa la pena seguire in dettaglio — perché è solo decondizionando se stessi dalla suggestione che si può cominciare il lavoro analitico e riguadagnare la distanza critica necessaria. Il dialogo aporetico non chiede soltanto di vivere un’emozione ma chiede, sottolinea lo studioso, il libero assenso dell’intelligenza del lettore: libertà che si raggiunge a patto di capire perché si viene indotti a reagire in certi modi e non in altri.

Il problema di una ‘retorica’, o come suggerisce Rossetti di una ‘inautenticità’ di Platone, è posto con forza dall’autore. Negli ultimi decenni, molti commentatori hanno notato le reticenze, le discontinuità dell’argomentazione, il modo obliquo in cui certi enunciati, nei dialoghi platonici, suggeriscono il senso (o un senso) complessivo dell’intero evento comunicativo. Questo «côté ‘para-énonciatif’» del dialogo platonico è stato esplorato, ma molto resta ancora da fare. Soprattutto se si pensa che certe ‘zone oscure’ della comunicazione platonica non sempre e necessariamente devono essere interpretate come evocative di dottrine non scritte. Alcuni messaggi —argomenta Rossetti— sono semplicemente «inépuisables ou insondables», ovvero ben protetti. A funzionare da protezione è il ‘mélange’ di elementi dottrinali ed elementi emozionali, di appelli all’esercizio di critica e di inviti sottili all’identificazione empatica. Ma non soltanto: sollecitazioni inavvertite alla sospensione del controllo di merito su alcuni enunciati e non su altri si nascondono in parti apparentemente innocue del dialogo, nelle formule di transizione da un argomento all’altro, negli incisi, nelle locuzioni avverbiali con cui l’interlocutore dà l’assenso ai ragionamenti del filosofo. E così anche certe locuzioni apparentemente neutre fanno invece da robusto argine al contenimento dell’argomentazione entro ben precisi limiti. Per non dire delle volte in cui a sostenere ‘plasticamente’ il ragionamento è la *deffailance* dell’interlocutore o la sua eccessiva docilità, che funziona

talora da *deus ex machina* facilitando il trionfo di un argomento non irresistibile.

F. Roustang, nella prefazione del volume, racconta di aver pensato, leggendo questo saggio, che «quelque chose de peu ordinaire avait fait irruption dans le petit monde des études platonicienne» e afferma che con esso Rossetti ha inventato un nuova chiave di lettura. Una chiave, si può aggiungere, universale. Perché, negando che si dia come oggetto di studio l'argomento 'nella sua nudità', e che si possa accedervi 'ritagliandolo' dal contesto, come una *silhouette* da uno sfondo, l'interpretazione comunicazionale di Rossetti pone un'obiezione di fondo sia all'approccio 'esoterico' della scuola di Tubinga, sia a quello analitico degli studiosi americani e mette le basi di una ricerca sottratta a questa o quella prospettiva ermeneutica.

Quello sfondo, che è invece un contesto pervasivo e potente, è infatti per Rossetti il connettivo che consente all'interprete di integrare, esplicitare, far parlare un testo reticente, allusivo, frammentario. Non si può attingere la dottrina, anche non esoterica, se non si identifica, si analizza e infine si neutralizza il filtro protettivo che il contesto dialogico frappone: ecco i termini di una 'questione platonica' del tutto originale. Ed ecco anche la prospettiva di lavoro: mettere a punto gli strumenti e la procedura per una 'distillazione' di un simile resistente mélange.

Un altro Socrate (a partire da Senofonte)

Il Socrate in azione, prediletto dall'interpretazione comunicazionale, è attingibile —come si diceva in precedenza— solo a partire da uno sguardo sinottico, che valorizzi i tratti della personalità del maestro non necessariamente funzionali all'esposizione delle idee ora di Senofonte, ora di Platone, ora di altri allievi; ma anzi messi in ombra o svalutati. Per questi motivi, il nucleo concettualmente più importante dell'opera di Rossetti mi sembra quello in cui, da Platone, da Senofonte e dagli altri socratici, egli estrae, per così dire, i tratti tipici e riconoscibili di Socrate e del suo modo di comunicare.

Questa fisionomia comunicativa di Socrate è analizzata nella parte centrale di *Le Dialogue socratique*. Essa emerge da situazioni comunicative ben identificabili e tipizzate, oggetto di un certo numero di unità dialogiche scritte da due o più autori di dialoghi socratici, l'analisi delle quali costituisce l'oggetto di tre saggi del volume; due di questi saggi

partono da unità dialogiche contenute nei *Memorabili* di Senofonte: *L'Euthydème de Xénophon* (Cap. 2) e *Savoir imiter, c'est connaître...* (Cap. 3); e uno invece tratta l'argomento più in generale, *Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves* (Cap. 5).

Nel saggio sull'*Eutidemo*, è analizzata una sezione dialogica dei *Memorabili*, la IV.2, in cui Senofonte ha il merito di farci vedere in che modo Socrate riusciva a suscitare nei propri interlocutori una reazione di profondo turbamento e di grandissima eccitazione. Sappiamo che anche Alcibiade era stato vittima di un tale sconvolgimento, ma esso è raccontato *post eventum* nel *Simposio* di Platone e più specificamente nell'*Alcibiade* di Eschine di Sfetto, mentre nel nostro testo viene mostrato l'intero processo nella sua tensione drammatica. Di più, questo capitolo, che Rossetti chiama *Eutidemo* a somiglianza del dialogo omonimo di Platone, a differenza delle altre sezioni dei *Memorabili* in cui Eutidemo è l'interlocutore di Socrate, è interamente incentrato sulla creazione di una situazione spiazzante per il giovane.

Socrate sceglie un approccio al giovane alquanto indiretto, in modo da non dichiarare apertamente le proprie aspirazioni a diventarne il maestro, per non compromettere la possibilità di conseguire l'obiettivo. Eutidemo, dapprima riottoso agli insegnamenti di Socrate, è presto coinvolto in un serratissimo dialogo col maestro e ridotto all'aporia con inusuale durezza. Egli, per tutta la durata della 'lezione' non viene mai rassicurato, per esempio su ciò che egli potrebbe non sapere di sapere, né gli viene mostrato l'obiettivo finale dell'agitazione creata. La tensione e l'insicurezza di Eutidemo giungono ad un punto di non ritorno, senza che si intraveda, nel corso dello scambio dialogico, un suo possibile riscatto. Nessun insegnamento positivo è fornito all'allievo, nessuna lezione nel senso tradizionale del termine, quanto piuttosto — argomenta Rossetti — una riflessione 'metacognitiva'. A Eutidemo è mostrato, *in actu*, cosa possa voler dire 'comprendere', cioè avere familiarità con «ensembles complexes de signifiés, d'usages linguistiques, de critères de jugement, de valeurs et de non-valeurs, de compatibilité et d'incompatibilité de positions déterminées, et d'autres choses encore».²⁷

Una volta che l'allievo è diventato tale, che tipo di apprendimenti lo attende? Quali pratiche egli dovrà saper padroneggiare? superato il primo scoglio dell'impatto con Socrate, come si svolge poi la relazione?

²⁷ Rossetti 2011, p. 98.

Su questo aspetto non ci sono molte testimonianze dirette, ecco allora la grande opportunità offerta dal capitolo III.8 dei *Memorabili*, da leggere insieme al passo dell'*Apologia* platonica che tratta lo stesso argomento: allievi che imitano Socrate e praticano l'*elenchos*: «une façon socratique de réfuter bien établie, connue comme telle et couramment qualifiée comme *elenchos*». ²⁸ Il passo di Senofonte ci mostra qualcosa di più: infatti, si tratta di un allievo che vuole usare l'*elenchos* contro Socrate. La sfida diventa l'occasione per fornire una lezione davvero esemplare, sia all'ambizioso Aristippo sia agli altri astanti: il maestro si sottopone all'esame come rispondente e, avendo capito quale tipo di risposta l'allievo si aspetta, chiede spiegazioni supplementari per meglio comprendere, a suo dire, il senso della domanda; in realtà, per strappare all'allievo il ruolo di interrogante. Può così prendere forma l'impressione che «l'objectif poursuivi per Socrate est d'ordre relationnel, et non pas d'ordre cognitif ou ordonné à une recherche». ²⁹

Per fare ciò, tuttavia, Socrate è costretto a non seguire certe regole non scritte dell'*elenchos*, come Aristippo prontamente gli rimprovera nel suo secondo tentativo di esaminare il maestro. Tutto ciò presuppone una rete concettuale, un repertorio ben conosciuto, un tipizzazione di pratiche discorsive, di misure e contromisure e perfino una quantità di esempi padroneggiati e conosciuti dagli allievi; presuppone cioè che la pratica di imitare Socrate fosse in qualche misura diffusa e ben conoscibile.

Infine, veniamo ad un aspetto tipico del dialogo socratico: la ridicolizzazione dell'avversario. Essa consiste nel mostrare un tale contrasto — in un qualche tratto visibile dell'interlocutore — fra le apparenze e la realtà, la superficie e la sostanza, da scatenare una reazione incontrollabile, imprevedibile e irreparabile. Socrate (ma anche Platone) è maestro in materia di ridicolo: il *dossier* di testimonianze raccolte e commentate da Rossetti mostra come esso nasca dal procedimento tipicamente socratico di infondere nell'interlocutore la sicurezza, dapprima, e la speranza sempre più flebile, in seguito, di riuscire a sormontare la difficoltà creata da Socrate col suo *elenchos*; difficoltà che finiscono per sembrare all'interlocutore più grandi, non solo di quanto gli siano sembrate all'inizio della conversazione, quando gli si era fatto credere di essere un esperto in materia, ma anche di quanto in effetti non siano, in molti casi. Senofonte,

²⁸ Rossetti 2011, p. 107.

²⁹ Rossetti 2011, p. 112.

nota Rossetti, rende a meraviglia l'atmosfera di asfissia intellettuale che Socrate riesce, non senza evidenti forzature, a instaurare.

Ma qual è la posta in gioco del mostrare l'inferiorità intellettuale degli interlocutori e i limiti della loro *paideia*, ed esporli talora crudelmente al ridicolo, minandone l'immagine di sé? La strategia — dice Rossetti — serve a condurre l'interlocutore alla *metanoia*. Il grado di umiliazione inflitto all'interlocutore è funzionale a scatenare una crisi dalla quale egli possa uscire consapevole di un bisogno nuovo, di un ripensamento radicale, di un desiderio di cambiare a fondo la propria vita. Un simile dramma interiore può prodursi soltanto a seguito di una vera e propria scossa elettrica, che colpisce — è bene sottolinearlo — un interlocutore minimamente preparato a subirla.

A conclusione di questa sezione, il capitolo intitolato *La rhétorique de Socrate* (Cap. 6) fa il punto su una questione davvero spinosa: se esiste ed è riconoscibile un 'modo socratico' di organizzare l'interazione comunicativa, un modo estremamente raffinato e in grado di vincere vigorose resistenze e insinuarsi nelle convinzioni più profonde dell'interlocutore, scardinandole; esso è ascrivibile al dominio della 'retorica'?³⁰ I commentatori moderni sono restii a usare questo termine, legato a simboli e valori lontani dalla ricerca della verità'.³¹ La retorica tuttavia non è soltanto un insieme di regole atte a garantire il successo di una strategia comunicativa. Molta parte di questo successo è infatti dovuta alla capacità del locutore di adattare continuamente i mezzi che egli intende dispiegare per raggiungere il suo fine, a ciò che di imprevedibile e mutevole si costruisce durante la comunicazione, che è sempre evento, cioè accade in un tempo, in una durata. Ciò spiega come una gestione sapiente del «flux communicationnel» abbia più peso, per il raggiungimento dell'obiettivo, di qualsiasi regola o codificazione preesistente. In questa gestione sapiente, questa l'idea di Rossetti, gioca un ruolo notevole la «retorica dell'anti-retorica», cioè l'esibizione di una rinuncia all'ornamento retorico, all'abilità oratoria (micro-retorica), a copertura della non rinuncia alla capacità di dibattere una questione, di ritorcere un argomento, smuovere un'emozione (macro-retorica). La sottovalutazione di sé, la deferenza nei confronti di alcuni interlocutori, una certa

³⁰ Vd. anche, sulle relazioni fra dialogo socratico e retorica, Candiotta 2012, pp. 65-80.

³¹ Rossetti 2011, p. 219.

artefatta ingenuità ed altre forme di modestia studiata sono stratagemmi per distogliere l'attenzione del lettore dai procedimenti retorici effettivamente messi in atto per raggiungere certi scopi e far passare certi enunciati. In tal modo la retorica diventa una sorta di dispositivo trasparente e inavvertito che dispiega i suoi effetti senza che l'interlocutore e il lettore possano prendere — in un primo tempo — adeguate contromisure (poi, forse, è già troppo tardi ed essi si trovano inestricabilmente implicati: «nous sommes encore sous l'effet de la 'rhétorique de la anti-rhétorique' socratico-platonicienne»³²).

Si giunge così a concludere che — insieme al politico e all'imprenditore, al venditore, al pubblicitario, al commediante, al sacerdote, al medico e all'agente di cambio — nell'ampia categoria di coloro che arrivano a imporre le proprie idee con la fascinazione o con l'imbroglio, occorre mettere anche il filosofo.

Posto comunque che esiste una strategia macroretorica trasparente e inavvertita, Rossetti passa a analizzarla nel dettaglio identificandone, come tratti fondamentali, lo sforzo di influenzare gli interlocutori esercitando un controllo molto stretto sul proprio «univers intérieur» che non viene quasi mai manifestato; l'osservazione minuziosa dell'interlocutore e la valutazione accurata della sua recettività e sensibilità ad un certo coinvolgimento emotivo; la non minore attenzione agli interlocutori secondari e alla loro predisposizione ad identificarsi con l'interlocutore principale o con lo stesso Socrate; il controllo dell'interlocutore dall'interno, attraverso la messa in discussione dei suoi criteri, della visione di sé etc.; l'opera di prevenzione di reazioni di rifiuto o ostilità; l'inibizione della capacità e della facoltà dell'interlocutore di dirigere il corso del dialogo; la cura nel neutralizzare le difese e produrre una *impasse*.

In questa prima fase ha molta importanza quella che Rossetti definisce la 'formattazione' dell'interlocutore: cioè la preparazione, la creazione di una predisposizione, di un binario su cui far correre la comunicazione. Sapientemente 'formattato', l'interlocutore può essere 'saturato', fatto oggetto di una crescente sovra-stimolazione che non gli lasci il tempo di reagire. In seguito, dopo aver portato all'estremo la *pars destruens*, anche forzando impercettibilmente la mano e fornendo rappresentazioni distorte della realtà o vere e proprie bugie, la strate-

³² Rossetti 2011, p. 224.

gia socratica prevede che si lasci intravedere una possibile meta, una prospettiva nuova, un nuovo bisogno cui occorre dare soddisfazione. Ciò implica che, giunto a questo punto, l'interlocutore scopra anche la propria libertà e responsabilità nel riorganizzare le proprie idee e la propria condotta.

Un aspetto molto importante di questa strategia concerne l'«*histoire personnelle*» di Socrate: essa, sostiene Rossetti, è messa inizialmente a disposizione dell'interlocutore per indurlo a fidarsi del maestro Socrate; ma alla fine del percorso risulta chiaro che nulla di ciò che è stato detto o fatto nel corso del dialogo ha realmente importanza agli occhi del filosofo. Anzi, la qualità dell'argomentazione stessa è meno importante del clima generale, di fiducia e di riconoscenza, che è stato prodotto (ma anche modulato: perché c'è anche un ritmo della comunicazione da padroneggiare, alternando momenti di relax a momenti di pressione). Di più, Socrate non sembra mai soffrire personalmente quello choc emotivo che impone agli altri, non si lascia mai 'formattare' né 'saturare'.

Se la strategia macro-retorica è trasparente per l'interlocutore è invece visibile —per così dire— il ritaglio in negativo dei procedimenti micro retorici: nel senso che viene esibita la parola scarna e disadorna, il lessico ripetitivo e quotidiano, la banalizzazione, tutte scelte che dovevano esercitare un impatto fortissimo in una temperie culturale dominata dal professionismo dei sofisti.

ojo

La conclusione è sorprendente: la retorica di Socrate è ciò che conosciamo meglio del Socrate, come si diceva un tempo, "storico". La chiave d'accesso più sicura all'*animus* del filosofo.

Questa ci sembra anche la prospettiva più interessante del lavoro di Rossetti che, da gran conoscitore di strategie comunicazionali, la fa soltanto intravedere al lettore, fornendogli un solo indizio: il *Fedro*, il dialogo in cui Socrate apre realmente uno spiraglio sul proprio «*univers interieur*», sulle passioni che lo animano e dalle quali egli corre il rischio di essere dominato.

Qualche questione

F. Roustang, nell'*Avant-propos* ha ragione anche nel vedere uno dei punti di forza del volume nell'impertinenza con cui il discorso platonico, e non solo, viene interrogato; e nel precisare che a farlo non è solo lo specialista, con i suoi 'ferri del mestiere', ma anche il «*lecteur impitoyable*»

(che qualche strumento ce l'ha anche lui).³³ Questo mi conforta nella possibilità di porre qualche questione.

'Distillazione' e 'sindrome di Aristippo'. Nel dialogo platonico, il lettore è portato ad adottare un'attitudine di superiorità nei confronti dell'interlocutore — i vari Eutifrone, Ippia, Ione — e di complicità pur se riverente nei confronti di Socrate. Tale che anche il commentatore ha difficoltà ad accorgersi quando Socrate (anche lui!) ha torto. Bisogna fare, dice Rossetti, un lavoro di decondizionamento prima e di ripulitura dal filtro specifico del genere dialogico e della scrittura platonica, poi. Tuttavia: come essere certi che facendo questo lavoro di ripulitura il commentatore non sia ancora sotto l'effetto del dispositivo socratico-platonico?

Alla fine del primo libro della *Repubblica*, dopo il violento scontro fra Socrate e Trasimaco, il lettore si è persuaso senza troppa fatica che Socrate — come di consueto — ha vinto sull'interlocutore, il quale è peraltro già condannato dalla sua antipatia e dai suoi modi violenti.³⁴ Ma Platone ha bisogno che il lettore trovi da qualche parte lo stimolo ad andare avanti, molto avanti, nella ricerca e che lo segua per molti altri libri. Così fa dire a Socrate di essere insoddisfatto della risposta data a Trasimaco.³⁵ Quella battuta, posta proprio in conclusione, ci fa immediatamente riguardare il dialogo con occhi nuovi, *contro* Socrate stavolta e ci richiama alla memoria tutte le volte in cui, in altri dialoghi Socrate, si è comportato nel modo che Trasimaco gli rimprovera.³⁶ Nei libri successivi, l'adesione a Socrate e alle idee che egli espone non è disgiunta dalla nuova attitudine critica verso le precedenti idee e modalità di dialogo!

³³ Roustang in Rossetti 2011, p. 17.

³⁴ Pl. *Rep.* 350 c.

³⁵ Già a partire da *Rep.* 350d Platone aveva cominciato a seminare dei dubbi, che culminano nella battuta finale di Socrate: «Di sicuro non ho fatto un grande festino, ma per colpa mia, non tua», con cui, servendosi della metafora del banchetto e del ghiottone, Socrate fa autocritica e apre la porta alla grande costruzione/visione della nascita dello stato che occuperà i libri successivi.

³⁶ Questo scarto è stato notato da moltissimi studiosi ed utilizzato da Vlastos, in modo molto convincente, per argomentare sulla presenza di due Socrate — *earlier* e *middle* — nella *Repubblica*: Socrate, che nei ragionamenti contro Trasimaco ha ancora fiducia nella possibilità di scoprire la verità morale con la procedura investigativa elenctica, nelle righe conclusive del I libro è mostrato dubbioso e, a partire dal II libro abbandona il metodo. Vd. Vlastos 1998, pp. 59-105 e 331-334.

Perché non pensare che, impercettibilmente, Platone lasci affiorare anche in altri dialoghi qualche elemento utile a fare nascere nel lettore il dubbio che altre e più idonee soluzioni possano essere date dei problemi che Socrate espone? In altre parole: e se fosse quella strategia macrorretorica dotata di un dispositivo che mentre appaga il lettore non filosofo, introduce — spezzettando l'argomentazione, facilitando *troppo* certe vittorie, richiamando altre possibili risposte— 'semi' di insoddisfazione nel lettore filosofo?

Gli indici analizzati, questa la mia impressione, possono funzionare come *voces mediae*, di cui il lettore-lettore dà un'interpretazione 'convergente' e il lettore-filosofo una 'divergente'. Per esempio, quando un interlocutore risponde: «così sembra», la locuzione è in grado di funzionare da dispositivo che generi l'impressione di *variatio* rispetto al semplice «sì» nel lettore già poco propenso ad esercitare un controllo rigoroso sull'argomentazione; e di dubbio nel lettore che invece legga il dialogo da filosofo, il quale si chiede: «così *sembra?*». Platone si comporterebbe come chi usasse scientemente una *vox media* lasciando che altri riempia in un modo o in altro la sua affermazione.³⁷

Questo lettore-filosofo non farebbe altro che quello che già gli allievi di Socrate facevano: «mi imitano e perciò interrogano». La lunga consuetudine con Socrate porterebbe come frutto ultimo l'attitudine critica

³⁷ Per esempio, chi, davanti ad un regalo non gradito dicesse all'altro: «non dovevo assolutamente farlo!» potrebbe essere inteso in due modi differenti. Egli potrebbe aver usato una formula di cortesia, e allora il senso sarebbe: «non dovevi disturbarti», oppure potrebbe aver inteso dire effettivamente: «sarebbe stato meglio se non lo avessi fatto!» e in quel caso si dovrebbe interpretare la sua come un'amara constatazione. In una situazione comunicativa siffatta, il parlante intende offrire non tanto significati diversi di uno stesso enunciato, quanto differenti modi di concepire l'enunciazione: usando una formula di cortesia o una formula di assenso, il parlante rinuncia a compiere un atto di enunciazione proprio, perché ripete una 'formula' che in quanto tale ha un autore collettivo e anonimo e vale non (più) per il suo significato ma perché inserita in un'insieme di consuetudini linguistiche e di automatismi; ma il parlante può anche pronunciare o intendere quella formula, animandola, facendosene autore, mostrando di usarla per il suo significato in quella determinata situazione comunicativa: è il caso del lettore-filosofo, che (mentalmente) asserisce «così sembra» soltanto se ha effettivamente sottoposto il contenuto della proposizione che ha appena ascoltato/letto ad un esame di verosimiglianza; o del ricevente di un dono sgradito che emette un giudizio sull'opportunità dell'azione di cui è destinatario. Alcuni enunciati possono essere prodotti o recepiti sia come enunciati citazionali che non, ed ecco la possibilità di istituire due livelli diversi di lettura. Si tratta di casi di citazione, vd. su ciò, La Matina 2001.

contro lo stesso Socrate: una sorta di ‘sindrome di Aristippo’ inoculata dal maestro per via di mimesi indotta, col suo ripetere instancabilmente il suo *elenchos*. Il commentatore che abbia domestichezza col dialogo socratico è indotto a rivolgere l’arma dell’interrogazione socratica contro di esso, come l’Aristippo senofonteo nei confronti del maestro. Mi chiedo perciò se il compito della ‘distillazione’ non sia, in definitiva, un tipo molto raffinato di *elenchos* che il commentatore, conoscendo Socrate, sa riprodurre.

La retorica

La questione terminologica. Quando, nel trattare della retorica socratica, Rossetti fa luce sul fatto che nessuna comunicazione può essere interamente spiegata da regole date *ante*, illumina un aspetto essenziale della comunicazione stessa che ha che fare con la natura ambigua e circolare della regolarità. Quando afferma che, nell’esibire la sua estraneità ai procedimenti micro-retorici, Socrate di fatto “sta seguendo una regola” (una sorta di regola non scritta della retorica), Rossetti parla di regolarità come di qualcosa che si applica al comportamento altrui dall’esterno, sulla base di certi segni, linguistici e non, esibiti in modo più o meno enfatico. Questa dichiarazione di estraneità alla retorica era funzionale ad attirare l’attenzione dell’interlocutore sul comportamento linguistico dei retori e dei sofisti. In che cosa consiste quel comportamento? In comportamenti micro- e macro-retorici. In primo luogo nella loro pretesa di insegnare. Ma, obietta Socrate in vari luoghi, ciò che i sofisti fanno è soltanto incantare l’uditorio con parole fiorite, sollecitando una risposta empatica immediata ma superficiale, cosa che è sottolineata molto bene nel libro riguardo a Gorgia.

Sofisti e retori appaiono autorevoli, ma non lo sono. Le parole che ostentano, questo il punto a mio avviso, non hanno alcun corrispettivo in alcuna forma di vita, né propria né altrui.³⁸ La questione che Socrate pone, rifiutando le procedure retoriche, potrebbe essere allora se la lingua sia un gioco colto o una forma di vita, se l’*intentio* comunicativa debba o no essere radicata in forme di vita piuttosto che in asserzioni.

³⁸ È anche possibile chiedersi in quale tipo di comunità si inserisca la comunicazione sofistica e quale essa a sua volta crei, con le aspettative che genera e le idee che veicola. Mi permetto di rimandare, su questi aspetti, a Caserta 2005.

A dirlo bene è Lachete a conclusione di un passo giustamente famoso: «Quanto a Socrate, dei suoi discorsi non ho esperienza, ma, a quanto pare, ho prima sperimentato le sue azioni, e in esse l'ho trovato degno dei bei discorsi e di ogni franchezza». ³⁹ Allora mi sembra che il discrimine sia questo: finché si *dice* che l'importante non è parlare ma agire, si è nell'ambito della retorica (un *dire* rimpiazza l'altro); se oltre a dirlo o invece che dirlo *si agisce* effettivamente, si è fuori dalla retorica (un fare *invera* il dire), non si *segue* alcuna regola ma semmai la si *incarna* (o addirittura la si *inventa* se quell'azione non era mai stata censita prima come utile a conseguire il successo in ordine a un certo fine). Il discrimine non riguarda, credo, il fine della comunicazione governata dai procedimenti retorici, quanto il rapporto che lega il parlante alla sua enunciazione, la responsabilità che si assume riguardo ad essa: è una tecnica —quella di Socrate— ma anche di più, un modo di vivere. Se Socrate dice di volersi dedicare all'educazione dei giovani attraverso la *synousia* e la cura, è possibile che sia (macro o micro) retorica; ma quando veglia col giovane e ansioso Ippocrate in attesa che giunga il giorno, e in qualche modo ci è *mostrato* che *lo ha fatto effettivamente*, non è più solo un gioco linguistico, più o meno serio. A meno di non voler definire 'retorico' tutto il fare comunicativo orientato ad uno scopo: osservare, recarsi in un certo luogo, sedersi o alzarsi, camminare, stare fermo eccetera.

In effetti, Rossetti si pronuncia in favore di un ampliamento del campo di applicazione della retorica: «À moins de penser que la rhétorique ne s'occupe pas de ce qui est décisif pour le succès de la communication, il est donc impératif d'élargir son champ d'observation à tout procédé visant à assurer ce succès et apte à le faire, fût-ce aux dépens de la distance critique des destinataires». ⁴⁰ Ma, io ritengo, porre la questione in questi termini significa dire che finché non c'è il successo/insuccesso non si può dire che una certa azione sia finalizzata o meno ad ottenerlo. È il successo comunicativo a dirci se Socrate, agendo in un certo modo, sta o non sta seguendo una regola o un insieme di regole? Oppure, quelle azioni scaturiscono dalla reazione all'interlocutore di un locutore, quale Socrate, che ci si presenta come qualcuno che ha trasferito nella sua persona, cioè nelle sue azioni, un progetto comunicazionale?

³⁹ Plat. *Lach.* 188c-d.

⁴⁰ Rossetti 2011, p. 221.

Se dunque la rinuncia all'ornamento retorico corrisponde ad una analogia rinuncia all'azione detta in favore dell'azione effettivamente compiuta, e se questa azione fatta eccede il solo raggiungimento del successo comunicazionale per configurarsi come profonda disposizione personale, credo che 'retorica' sia troppo poco, per quel suo etimo che, rimandando comunque a un *dire*, non descrive che una parte di ciò che avviene nel dialogo.

Il coinvolgimento di Socrate. Un aspetto molto importante della strategia socratica concerne, sostiene Rossetti, il fatto che nulla di ciò che è stato detto o fatto nel corso del dialogo ha realmente importanza agli occhi del filosofo: Socrate non sembra mai soffrire personalmente quello *choc* emotivo che impone agli altri, non si lascia mai 'formattare' né 'saturare'. Questo è indubbiamente vero nella maggior parte dei casi, ma non in tutti. Non mi riferisco al *Fedro*, che lo stesso Rossetti richiama come eccezione, ma al fatto generale che, se il timone dell'evento comunicazionale è saldamente nelle mani del filosofo, i venti e le correnti che egli cerca di governare provengono dall'interlocutore. Questi venti e queste correnti o, fuor di metafora, ciò che costituisce la peculiarità dell'interlocutore, determina il modo in cui Socrate si comporta (e talora il suo stesso *decidere* di agire), che è dunque reazione emotiva ad una novità personale e individuale non meno che adattamento ad una situazione.

Quando Senofonte ci racconta l'approccio di Socrate ad Eutidemo, non ci presenta la decisione di Socrate di avvicinarlo come una reazione in termini di identificazione empatica con l'*impasse* del giovane? Un'adesione emotiva al suo conflitto interiore fra estraneità culturale ai coetanei e sostanziale condivisione con essi di una medesima effettiva condizione. Naturalmente, possiamo anche leggere la scena solo come una sorta di scena di caccia, in cui un cacciatore scorge una preda afflitta da una debolezza e sceglie di attaccarla, valutando le possibilità alte di successo, ma così facendo riduciamo ogni relazione umana a relazione di potere, facendo di Socrate una sorta di prototipo di *homo strategicus* hobbesiano.

Lo stesso non accade con Aristippo? Che significa che nei confronti dell'impertinente allievo Socrate decide di «fare ciò che deve»? Se non che su un astratto desiderio di avere la meglio nel ragionamento, egli fa valere la sua immedesimazione nel tormento del giovane, che desidera alleviare? Che altro senso può avere precisare che Socrate agisce in quel

modo perché «sa che quando qualcosa ci tormenta abbiamo bisogno di qualcosa che lo faccia smettere»? E chi è quel «noi», se non noi tutti, incluso Socrate che infatti «sa» cosa agita il giovane allievo?

Seppure non si lascia scioccare, non si può escludere — stando alla rappresentazione che ne viene data — che certe situazioni particolari di sofferenza personale e di *impasse* non tocchino certe corde emotive di Socrate o forse non risvegliino antichi analoghi tormenti. È anzi possibile che le speranze e i libri di Eutidemo smuovano la memoria dell'esperienza analoga raccontata nel *Fedone*: di speranza destata nel giovane Socrate dai libri di Anassagora, di desiderio disperato di «farsi discepolo di chiunque» gli avesse insegnato quello che cercava e di persuasione, poi, di dover impastare tutto un *altro metodo*, volgendosi ai discorsi non meno che alla realtà.⁴¹ E che dunque la decisione del maestro di farsi avanti con Eutidemo e di procedere in un certo senso (di metodo, appunto, e non di spiegazione) sia frutto di questa risonanza emotiva, non meno che elemento di una strategia.

Almeno in questo caso, la formattazione dell'interlocutore a recepire il messaggio di Socrate riposa su una precedente formattazione di Socrate a riconoscere esattamente la condizione di colui in cui si imbatte.

Durante simili conversazioni, però, Socrate non subisce saturazione, non è mai preda di tensione insostenibile. Nel *Protagora*, c'è una sezione di *elenchos* molto simile a quella condotta da Aristippo contro Socrate: Socrate chiede se Protagora affermi l'esistenza di «cose buone»; il sofista, irritato e sulla difensiva, fornisce una risposta lunga che blocca l'*elenchos* di Socrate e che dimostra l'esistenza di cose buone che talvolta sono dannose, proprio come intendeva fare Aristippo per avere la meglio su Socrate; e proprio come fa Socrate quando prende il controllo del dialogo con il suo allievo nel passo senofonteo. A questo punto, nel *Protagora*, Socrate fa come Aristippo! Cioè richiama l'altro all'osservanza delle regole e, quando questi non vuole farlo, si alza per andar via (come Eutifrone!), con la scusa di un impegno.⁴²

Se lo sbocco della situazione è diverso (Socrate non si converte ad alcunché), la saturazione è la stessa che di norma il filosofo impone ai suoi interlocutori: Socrate ha la sensazione di non poter stare dietro

⁴¹ Plat. *Phaedo* 96a-100a. Su questo 'intermezzo autobiografico', vd. Cerri 2012, pp. 151-194.

⁴² Plat. *Prot.* 334a-335d.

a Protagora e che continuare così, disperdendo energie in uno scontro frontale (un «agone di discorsi», come piace al sofista), non sarebbe nel suo interesse né nel suo stile. A Callia, che vuole trattenerlo, dice: «è come se tu mi chiedessi di star dietro al corridore Crisone di Imera nel pieno della sua forma, o di gareggiare e tener dietro a uno di quegli atleti che corrono per lunghe distanze o per un'intera giornata, ma io (...) non posso correre velocemente».⁴³ La similitudine con la corsa rende bene l'idea del debito d'ossigeno, della sovra-stimolazione, dell'asfissia mentale che il comunicare di Protagora gli provoca.

Infine, il fine. Al di là del gioco di parole: il fine di tutta una serie di manovre messe in atto da Socrate è la conversione dell'interlocutore, la scossa elettrica che aspira a fargli sentire il bisogno di cambiare vita, di riorganizzare le proprie idee. Ma: non c'è alcun fine che riguardi Socrate? La sua, di conversione, è compiuta una volta e per tutte? Nel *Fedro*, di cui nel libro è sottolineata l'eccentricità, Socrate dice di sé:

non sono ancora in grado di conoscere me stesso come prescrive l'iscrizione delfica. Mi sembra perciò ridicolo, finché ignoro ancora ciò, prendere in considerazione problemi che mi sono estranei (...) esamino non queste, ma me stesso, per scoprire se per caso io sia una fiera più complicata e più fumosa di Tifone, o se io sia un animale più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumo.⁴⁴

L'immagine di Tifone, che sembra ripresa da un brano di Pindaro sull'Etna, rimanda ad una problematica che non è solo del *Fedro*, ma che si trova per esempio in un frammento di Diogene Laerzio sull'incontro fra Socrate e Zopiro, e chiama in causa, con la fisiognomica, il rapporto fra bruttezza/mostruosità e conoscenza di sé (ed eventualmente, educazione di sé).⁴⁵ Il tema dell'incontro con Zopiro testimonia anche come il

⁴³ Plat. *Prot.* 335e- 336a.

⁴⁴ Plat. *Phaedrus* 229e-239a. Il mito di Tifone era narrato da numerose fonti arcaiche che collocano la *Tifonomachia* come ultimo episodio della lotta fra Zeus e le forze che minacciano l'ordine olimpico; anche l'arte figurata documenta la lotta mostrando Tifone con due teste e due o più code di serpente in luogo delle gambe: il cenno di Socrate alla natura "complicata" (πολύπλοκος) di Tifone potrebbe alludere alla natura composita del suo aspetto e all'aspetto "rugoso" del suolo vulcanico. Mi permetto di rimandare, per un'analisi di questi temi, a Caserta 2012, pp. 167-189.

⁴⁵ In un noto aneddoto riportato da Diogene Laerzio II.105, Socrate si imbatte in un tale Zopiro, un mago giunto dall'oriente che si dichiara esperto di fisiognomica. Sen-

problema della conoscenza di sé fosse un problema che Socrate poneva a se stesso e non solo ai suoi interlocutori. Allora occorre chiedersi: in che modo l'altrui scossa elettrica, l'altrui conversione si articola rispetto alla conoscenza di sé, per lo stesso Socrate? Che cosa dice o non dice rispetto a questo, rispetto all'essere *egli* Tifone o una semplice creatura partecipe di sorte divina, il fatto di portare *altri* alla conversione? Cioè, ancora: la relazione dialogica, con quello che essa significa in termini di contesto etc., quale aspetto dell'identità personale di Socrate consente allo stesso Socrate di conoscere, sottoporre a verifica e governare *mentre* dialoga?

Oscurità di Platone, oscurità di Senofonte. La retorica di Socrate è documentata anche dai *socratica* senofonetei, sia al livello di macroche di (assenza di) micro-retorica. Per di più, reticenze, discontinuità dell'argomentazione, obliquità di certi enunciati, forzature, 'zone oscure' esistono, oltre che in Platone, anche in Senofonte. Messaggi insondabili e (finora) inspiegabili. Non si può certo dire, però, per Senofonte che l'obliquità o anche il 'melange' di contesto e punti di dottrina abbia uno scopo protettivo. Si ha invece buon gioco, come commentatori, ad addebitare all'imperizia di Senofonte tutto ciò che non quadra e non fila! Motivo per il quale raramente ci si preoccupa di un possibile «côté parénonciatif» del dialogo di Senofonte.⁴⁶

A meno che non si voglia addebitare in parte a Socrate la costruzione di questo filtro. Allora si dovrebbe prendere sul serio anche ciò che di solito si liquida come 'farina del suo (di Senofonte) sacco'. In *Mem.* III 8, per esempio, si può osservare una formulazione generale, piatta e banale che in genere viene attribuita al solo Senofonte. Essa si trova a corollario dell'*elenchos* rivolto al maestro dall'allievo impertinente, e

za aver mai avuto a che fare con il filosofo, basandosi soltanto sul suo aspetto fisico, Zopiro gli diagnostica una grande quantità di vizi e difetti. L'aneddoto si trova pure in Aulo Gellio II.18; Cic. *De fato* 5.10 e *Tusculanae* IV.80. Un dialogo intitolato *Zopiro* è collegato nella tradizione al nome di Fedone di Elide, reso famoso da Platone come narratore del dialogo che contiene la scena della morte di Socrate. Sulla scena dell'incontro tra Zopiro e Socrate, vd. Kahn 2008, p. 19; Rossetti 1980; Giannantoni 1990 (*SSR* IV), pp. 115-119.

⁴⁶ Una tale direttrice di ricerca mi sembra assente dalle tendenze documentate negli ultimi decenni di studi senofonetei, per un profilo dei quali, vd. Stavru-Rossetti 2010, pp. 25-35. Anche gli studi di impostazione più tradizionale sullo stile senofoneteo si limitano spesso a lamentare una sostanziale superficialità di pensiero e monotonia di stile, a partire dall'ormai classico Gautier 1911.

costituisce una 'lezione' di Socrate su come sia meglio edificare le case. Rossetti nota giustamente che essa lascia perplessi e aggiunge che in questo modo Socrate perde il tratto identificante che aveva avuto nella sezione immediatamente precedente. Nella quale, si è detto, Socrate aveva mostrato all'allievo Aristippo, come cavarsi dall'impiccio di un *elenchos* molesto, ora ribaltando il ruolo da rispondente a interrogante, ora rispondendo in modo tale da bloccare l'*elenchos* stesso. Con la lezione di urbanistica, nota Rossetti, si dissolve fino a scomparire la relazione con l'interlocutore e infine sparisce l'interlocutore stesso.

E se invece si trattasse di una zona 'oscura', nel senso di reticente e allusiva? L'immagine della casa che Socrate ritiene più gradevole da abitare e più pratica in ogni stagione è una casa più alta nella parte esposta a mezzogiorno, in modo da poter godere maggiormente del sole invernale, e più bassa nella parte esposta a nord, in modo da essere meno battuta dai venti freddi. Ma questa casa, che espone una piccola superficie all'ostilità (climatica) e una maggiore ai vantaggi (sempre climatici) non è forse come il filosofo quando, come ha ora fatto Socrate, non offre il fianco all'*elenchos* altrui e invece approfitta del vantaggio quando questo si presenta? Si riconoscerà che è una casa altamente *strategica* e *intelligente*.

Se si riconosce un valore allusivo al piccolo insegnamento urbanistico, nulla ci vieta di cercare analoghe allusioni anche da altre parti, per esempio nel contenuto dei contro esempi, a partire da quello con cui Socrate blocca il secondo tentativo di *elenchos* di Aristippo. Egli aveva chiesto a Socrate se conoscesse qualche cosa bella, Socrate risponde di conoscerne molte fornendo come esempio la 'diversità' fra un uomo bello nella corsa e uno nel pugilato, e fra uno scudo da difesa e una freccia adatta ad essere scagliata da lontano.⁴⁷ Si può pensare, io ritengo, che la menzione del pugilato e del dardo veloce contengano un riferimento allusivo al *polytropos* Odisseo, pugile e tiratore con l'arco, ed alla sua *metis*; cioè in definitiva ad una capacità strategica di farsi cavo e pieno, basso e alto, vicino e lontano in relazione all'avversario del momento, proprio come la casa ideale! (Non sorprenderà trovare che, quasi sempre, la menzione della corsa e del pugilato, come discipline antitetiche, richiama modelli di comunicazione e di dialogo alternativi: frontale e con 'discorsi lunghi' la prima; obliqua e con scambio rapido di domanda

⁴⁷ Xen. *Mem.* III.8.4.

e risposta, la seconda; lo stesso vale per la contrapposizione scudo/frecce, quasi sempre in contesti ‘odissiaci’).⁴⁸

Se così fosse, si dovrebbe riflettere sull’allusione e la reticenza in Senofonte, recuperando all’analisi una serie di passi finora (troppo?) semplicemente rubricati come espressione dell’insipienza del loro autore.⁴⁹ C’è di più, perché questi corollari ‘oscuri’, a differenza di passi altrettanto mal interpretabili ma inseriti in un contesto macroretorico più saldo, si prestano più facilmente, qualora si perda cognizione dell’argomentazione più ampia in cui erano originariamente inseriti, ad essere estratti, antologizzati, ritagliati e fruiti in modo autonomo come *kreiai*, apoftegmi etc. L’allusività a livello di enunciato potrebbe allora contribuire a spiegare il diverso e sfavorevole destino di *recit* aneddotici —incastonati in *recit* altrui o persi— rispetto a unità dialogiche complesse, meglio conservate.

Da ultima, una suggestione. Il nucleo forte del ‘Socrate in azione’ è costituito da una serie di scene fortemente tipizzate. L’*Eutidemo* di Senofonte è per esempio un modello di “prima lezione”, mentre l’*elenchos* rivolto da Aristippo a Socrate costituisce una scena che potremmo definire “l’allievo imita Socrate”. La terza scena tipica che emerge dall’analisi di Rossetti potrebbe essere: “Socrate ridicolizza l’avversario”. Valorizzando, come Rossetti ha fatto,⁵⁰ alcune affermazioni di Alcibiade nel *Simposio* di Platone, si possono paragonare queste situazioni comunicative tipizzate a dei canovacci o piuttosto a degli spartiti musicali, di cui era possibile dare esecuzione —in tanti modi differenti, con più o meno successo, con un maggiore o minore grado di riconoscibilità— e di cui solo lo spettatore poteva riconoscere la fedeltà ad un originale. Naturalmente questo ‘originale’ non va inteso come evento specifico, storico, da replicare ma come insieme di tratti personali e singolari di Socrate, che l’esecuzione poteva più o meno intensamente evocare.

L’uso, sia da parte dei Socratici che da parte del nostro Autore, di alcuni termini — «scene», «formule», «esecuzione»— ci induce a chiederci se lo stesso Socrate non fosse consapevole di presentare il suo insegnamento in termini di performance aedica, e se gli studi socratici non possano

⁴⁸ Mi permetto di rimandare a Caserta 2013, in c. di s.

⁴⁹ Sulla pratica dell’allusività come strategia di senso, vd. Jullien 2011.

⁵⁰ Rossetti 1991, p. 24. Vd. anche www.rossettiweb.it/public/livio/doc/aspettidellaletteratura.pdf 102-107.

allora trarre giovamento dalla filologia omerica e dai suoi metodi. Si leggano per esempio le parole con cui Jesper Svenbro descrive i risultati delle ricerche di Milman Parry, il quale: «mostrò come l'organizzazione formulare dei canti omerici fosse l'impronta irrefutabile di una lunga tradizione orale. I testi pervenutici, così letterari in apparenza, devono di fatto essere considerati come deviazione da una tale tradizione. Quel che noi oggi possediamo sono i testi di una *Iliade* e di una *Odissea* che, nella tradizione orale, erano canti multiformi».⁵¹ Esse potrebbero essere usate anche per descrivere le modalità di produzione e diffusione dei *logoi sokratikoi!* Che nel dialogo socratico una fase orale, non sappiamo quanto lunga, dovette precedere la fissazione per iscritto sembra confermato dalle analisi di Rossetti sulle testimonianze dei Socratici; ciò potrebbe essere anche desunto —secondo la suggestione che mi permetto di indicare— sia dall'organizzazione interna del testo, per la presenza in esso di scene tipiche, ripetizioni, esempi e contro esempi fissi se non formulari; sia dalle modalità di apprendimento da parte degli allievi che, come l'Iscomaco di cui ci parla Plutarco, sapeva proporre agli ascoltatori che lo chiedessero «un piccolo seme e saggio dei suoi <di Socrate> discorsi».⁵² Iscomaco si comportava dunque in modo forse analogo all'aedo omerico che, ci dicono i filologi e gli oralisti, sapeva combinare le sue formule tradizionali in presenza dell'uditorio. Egli doveva aver conseguito una preparazione specifica consistente in un lungo periodo di *familiarizzazione*, piuttosto che di insegnamento sistematico, che gli desse la padronanza delle formule (e dei segreti?) del dialogare socratico, in modo da saperle *combinare, maneggiare, sostituire* senza sforzo (la tipizzazione era infatti un modo per favorire e agevolare questa padronanza).

Niente di più che un'analogia, benché suggestiva, fra le modalità di produzione e diffusione dell'*epos* omerico e quanto, delle abitudini comunicative di Socrate con i suoi allievi, ci mostra l'interpretazione comunicazionale del *logos sokratikos*.

⁵¹ Svenbro 1984, p. 31.

⁵² Pl. *Mor.* 516c. su cui vd. Rossetti 1991. L'analogia spiegherebbe anche il proliferare di varie unità dialogiche sul medesimo tema, poiché era tipica appunto dell'esecuzione aedica la possibilità di dare vita a versioni diverse di una stessa scena o canto, intendendo per identità una certa stabilità tematica. Accanto a questa modalità, quella che invece parte da un testo scritto potrebbe essere paragonata alla pratica rapsodica: Socratici che apprendono una versione di un testo, dipendono dalla parola scritta, dalla stabilità materiale del testo, come il rapsodo omerico.

Riflettendo sulle vostre osservazioni

Livio ROSSETTI
Università di Perugia
livio.rossetti@gmail.com

Confesserò che non ero preparato —ma chi è mai preparato?— a due recensioni così attente e così severe, pur se oltremodo amichevoli. Il libro in esame, d'altronde, è dichiaratamente composito e privo di una formale conclusione, per cui mi sono trovato a lanciare delle idee senza preoccuparmi di dar loro una configurazione unitaria. Eppure, siccome i contributi sono stati scritti in periodi e in occasioni diverse, poteva ben essere il caso di scrivere qualche pagina dedicata a far emergere (cioè a rendere esplicito) il filo conduttore. L'idea non mi ha nemmeno sfiorato, allora, ma questa circostanza mi invita con forza e quasi mi obbliga a tirarlo fuori. Bene, accetto la sfida.

Per farlo non posso non spendere subito qualche parola (poche, in verità, a rischio di apparire dogmatico e iper-semplificato) su un aspetto del contesto che a me sembra addirittura vistoso, anche se probabilmente sono stato il solo, per ora, ad attirare l'attenzione su di esso in più lavori (ma non in questo libro).

Con Anassimandro, ricordo, si è affermata (e poi è largamente prevalsa, tra i *sophoi*, fino a Democrito) la cultura del trattato, almeno nel senso che molti di questi intellettuali hanno individuato delle dottrine da insegnare e, oltre a fare del loro meglio per formularle e difenderle, si sono 'identificati' con i loro insegnamenti, sono stati cioè pronti a riconoscere che il loro sapere è quello dei loro libri. Invece a partire da Zenone e Protagora (e fino ad Aristotele escluso) si è affermata una maniera completamente diversa di comunicare: nessuna fretta di concludere il discorso e formulare degli insegnamenti espliciti, diffusa propensione a mantenere una certa distanza dal dichiarato e a non scoprire mai del tutto le carte, "arretramento autoriale", come a volte si dice, attitudine dell'autore a rimanere dietro le quinte, riluttanza a presentarsi davanti al pubblico, foss'anche solo per ricevere gli applausi: l'autore ora ci tiene a *non* identificarsi con i suoi libri. In effetti —potrei aggiungere— un paradosso non è un insegnamento, tanto è vero che Zenone non prova nemmeno a darci la chiave dell'Achille o di altre avventure della mente a lui care. Nel caso poi delle antilogie, è strutturale sia che l'autore si adoperi per non lasciar trapelare la sua opzione, sia che le due posizioni da lui delineate risultino molto ben bilanciate, così da lasciare uditori e

lettori ugualmente attratti dalle due tesi contrapposte, ma anche incapaci di elaborare rapidamente una decisione a senso unico.

Rispetto a questo modello, Socrate si è notoriamente differenziato per il fatto di passare dal discorso strutturato ad una conversazione informale e destrutturata. A sua volta l'impegno nel conversare implica che egli non diriga le sue energie intellettuali verso la fissazione del suo pensiero o verso la pubblica identificazione dei suoi insegnamenti, ma in altre direzioni. Quanto poi agli autori di dialoghi socratici, essi ben difficilmente fanno dei loro testi dialogici il mero veicolo del proprio insegnamento. Lo si vede particolarmente bene nel caso di Platone. Basti qui ricordare la cura con cui egli si adopera per evitare una univoca saldatura tra dialogo e dialogo, oppure la frequenza con la quale i suoi dialoghi *non* approdano ad una conclusione univoca (la supposta 'lezione' del dialogo). Così facendo anche lui ottiene di mantenere quasi sempre la non piena corrispondenza fra ciò che egli realmente pensa e ciò che i suoi scritti prospettano. Un filo rosso — la non-impazienza di insegnare e fissare una serie di insegnamenti — lega dunque il modo di essere *sophoi* di Zenone, Sofisti, Socrate, Platone e altri autori di dialoghi socratici, mentre con Aristotele si è inequivocabilmente affermata la predilezione per il trattato e il ritorno all'offerta di insegnamenti espliciti, senza alcun interesse a istituire una distanza tra l'autore e i suoi scritti.

Lo schema, che avrebbe ovviamente bisogno di innumerevoli puntualizzazioni, e che è rimasto sostanzialmente fuori dal *Dialogue socratique*, è questo. In esso oserei effettivamente ravvisare una sorta di cornice che ci parla di scelte qualificanti ma non dichiarate — e non necessariamente del tutto univoche — le quali hanno riguardato tutti o quasi tutti gli autori considerati.

Un corollario ne consegue con immediatezza. Sappiamo tutti che non solo la letteratura del Novecento su Platone ma perfino la letteratura del Novecento (e non solo) su Socrate è vistosamente segnata da una sorta di irrefrenabile desiderio di stabilire che cosa l'uno o l'altro abbia insegnato, dunque quali sono le sue dottrine. Ma siccome indizi sovrabbondanti mostrano che Platone e Socrate si guardarono bene dall'*adoperarsi* per esporre e fissare i loro insegnamenti in modo inequivocabile, il modo tradizionale di accostarsi a questi autori introduce una forzatura indebita, manifestamente legata all'idea che non si potrebbe essere filosofi se non venissero professati degli insegnamenti. Eppure, proprio la creatività della cultura prodotta da Zenone-Sofisti-Socrate-Socratici-Platone è lì

a dimostrare il contrario, che si può anche fare a meno di professare il proprio sapere. Di conseguenza, nel caso di tutti questi autori il tema delle dottrine può certamente continuare ad essere un legittimo oggetto di indagine, ma con delle cautele che, per quanto io posso giudicare, vengono spesso ignorate perfino allorché si tratta del Socrate dei dialoghi, un personaggio che ogni volta inventa un nuovo modo di essere se stesso (cosa che accade, si noti, anche a tutti noi) e con autori che si trovarono a descrivere situazioni sempre nuove, ma non senza adoperarsi per riuscire a preservare la riconoscibilità del personaggio. Eppure in questi casi la materia è — e vuole essere — un po' troppo fluida per non rischiare di alterarsi allorché viene scarnificata e congelata allo scopo di far emergere quasi a forza dei punti di dottrina.

Posso così concludere i miei preliminari osservando che nel volume mi sono proposto, per l'appunto, di addentrarmi tra i meandri dei dialoghi socratici avendo cura, per quanto possibile, di non irrigidire in modo artificioso una materia così intrinsecamente refrattaria ai processi di sedimentazione e oggettivazione. L'argomento avrebbe consentito, nonostante tutto, la messa a punto di enunciati e di argomenti, ossia di un'opinione sul dialogo socratico che fosse sedimentata e pienamente oggettivata? Forse sì, ma non ho perseguito questo obiettivo, anche se mi sono certamente adoperato per far emergere alcune dinamiche qualificanti (ma più rappresentandole che teorizzandole), e ammetto che ciò si possa considerare un limite. D'altronde avrebbe avuto senso irrigidire una materia così intrinsecamente refrattaria alla fluidità, posto che ne fossi stato capace? Ciò non sarebbe bastato comunque a prevenire il rischio di non intendersi.

Ne è buon esempio questa affermazione del mio amico Gerardo:

Considero que la hipótesis anterior es la más revolucionaria de todas las expuestas en el libro y, al mismo tiempo, la más riesgosa, pues reduce la filosofía socrática a una simple estrategia comunicativa, a una técnica de manipulación, a un juego de palabras y a un método desprovisto de ideas y falto de contenido, dirigido más al escarnio de los interlocutores que a la búsqueda del conocimiento. Echa por tierra todo aquello que ha sido considerado como el elemento distintivo y la nota de mayor orgullo de la filosofía socrática, en particular, y la occidental en general (p. 246).

La prima reazione di fronte a queste righe è una speranza: voglio sperare che non molti lettori abbiano interpretato in questo modo! Per-

ché non è necessario spingersi a conclusioni così estreme? Perché nulla permette di arrivare alla conclusione che Socrate fu un mero giocoliere della parola, cioè una sorta di Eutidemo-e-Dionisodoro. La critica socratica non era semplicemente distruttiva e non era un gioco, ma un aiuto ad essere più profondi, perché la *pars destruens* riguardava gli enunciati formulati con relativa superficialità. Se poi consideriamo la svolta epocale operata da Socrate per il fatto di radicare nella cultura greca una serie di valori innovativi rispetto alla tradizione —non la cultura dei vizi del volere ma l’ottimismo etico, un controllo intelligente degli impulsi emozionali, quindi la promozione del senso di responsabilità e perfino della vergogna o del senso di colpa (qualcosa su questi temi ho scritto in *Estratégias no tratamento das paixões*, del 2008, e in *Socrate, questo sconosciuto*, del 2010)— arriviamo facilmente alla conclusione che Socrate dovette dare il meglio di sé nella provocazione guidata di traumi più o meno circoscritti, ma nell’orizzonte di una idea non generica (anche se sostanzialmente inespressa) di ciò che è alla portata dei comuni mortali, con attitudine benefica e confidando che il trauma si rivelasse salutare. Se dunque l’*elenchos* non era fine a se stesso, la *nota de orgullo* sopravvive, anche perché egli stava inventando dal niente una concezione dell’uomo altamente innovativa, e che ha lasciato una traccia profondissima (potrei dire: anche troppo profonda!) nella cultura dell’Occidente.

Capisco, però, la deduzione fatta da Gerardo: nel corso del libro ho ripetutamente affermato che non ci sono le condizioni per attribuire a Socrate delle dottrine, ma la negazione intendevo riferirla alle dottrine solitamente attribuite (l’intellettualismo etico, l’unità delle virtù et sim.), non a questa antropologia latente che Socrate promuove e instilla senza alcun bisogno di dichiararla. Solo che di tale antropologia latente ho parlato non nel libro ma altrove, e riconosco che, per il fatto di non aver immesso in circolo anche questo genere di idee, ho finito per lasciare la porta aperta ad un fraintendimento di peso.

A conferma della rilevanza di questo punto ci sono anche alcune osservazioni fatte da Cristiana, la quale a pp. 301-302 esprime riserve sulla mia insistenza nel dire che le strategie socratiche volte a far sentire l’interlocutore in difficoltà servono per la ‘conversione’ di questi interlocutori. Cristiana obietta che l’*elenchos* serve anche a Socrate, in particolare ad una migliore conoscenza di sé attraverso la conversione altrui. Bene, non posso certo negare tutto ciò. Come molte altre cose, anche l’*elenchos*

socratico ha un potenziale sistemico: produce gli effetti più diretti sull'interlocutore, ma ha effetti di rimbalzo anche sullo stesso Socrate, sugli interlocutori e su eventuali personaggi terzi, così come sul narratore e sui lettori di una data unità dialogica. Tutto ciò è addirittura inevitabile, ma non riguarda l'intenzionalità di chi prende iniziative complesse di questo tipo. Il Socrate che osa condizionare il suo interlocutore e metterlo in più o meno serie difficoltà, il Socrate che si è distinto per queste sue iniziative comunicazionali orientate verso la confutazione, è un Socrate che attiva una strumentazione talora molto sofisticata. Avrà pur un fine da perseguire, anche se nulla ci induce a pensare che si sia trattato di un obiettivo dichiarato, esplicito e del quale egli avrebbe potuto parlare diffusamente. Quale sarà stato dunque questo obiettivo?

Con ciò le considerazioni di Cristiana — per la quale “Il tema dell'incontro con Zopiro testimonia anche come il problema della conoscenza di sé fosse un problema che Socrate poneva a se stesso e non solo ai suoi interlocutori” — di fatto rispondono alla domanda di Gerardo, se sia possibile che il disputare di Socrate sia stato fine a se stesso, quasi un gioco sulla pelle degli altri e, in caso contrario, quali finalità possa aver perseguito. La sua domanda è relativamente semplice, ma la risposta non lo è affatto e quindi mi provoca a tentare di ricercarla di nuovo.

Do per ammesso che Socrate sia ogni tanto rappresentato nell'atto di costruire una situazione che finisce per condizionare il suo interlocutore e lo induce a sentirsi in difficoltà. Queste situazioni presentano evidenti analogie, oltre che prevedibili differenze. Ci parlano perciò di strategie ricorrenti, che sarebbero state mediamente efficaci nel produrre determinati effetti, effetti che i suoi interlocutori non ricercano, ma piuttosto subiscono. Con ciò, capiamo che Socrate mediamente sa dove vuole arrivare e dispone di strumenti piuttosto potenti (e innovativi) per perseguire i suoi obiettivi. Certamente i suoi obiettivi non furono di carattere dottrinale, perché non si fa questo per insegnare o per inculcare una teoria. Sono dunque, come minimo, di carattere metacognitivo. Ora se noi ci interroghiamo sulla natura delle certezze che Socrate mostra di aver preso di mira, vediamo che si tratta quasi sempre di una 'falsa' sicurezza di sé dell'interlocutore, che nemmeno sospetta le complicazioni di fronte alle quale poco a poco finirà per smarrirsi e, almeno sul momento, soccombere. Questa circostanza ci mostra, se non sbaglio, che Socrate si è organizzato per inculcare qualcosa come il bisogno di rimettere in discussione certe loro consolidate abitudini, il bisogno di essere meno

superficiali e più riflessivi. Pertanto, allorché la provocazione socratica aveva successo, i suoi interlocutori diventavano disposti a dubitare delle loro abitudini di vita, disposti ad acquisire nuove abitudini, disposti a vivere diversamente da come erano soliti vivere. Da qui la proposta di usare il termine ‘conversione’. Una tale ‘conversione’ costituiva l’obiettivo remoto che veniva spesso perseguito di fatto, indipendentemente dagli effetti collaterali di un dialogare così fortemente caratterizzato. Con riferimento poi al libro di Laura Candiotti (*Le vie della confutazione*, 2012), osservo che l’insistenza dell’autrice sui propositi paideutici (detti “*elenchos* retroattivo”) che i dialoghi pretendevano di esercitare a beneficio dei lettori si applica agli autori di dialoghi (a titolo di obiettivo collaterale), ma non certo a Socrate, che infatti viene tante volte rappresentato nell’atto di concentrarsi su una sola persona, fino al punto di ‘non vedere’ le altre persone presenti.

In conclusione: l’*elenchos* socratico fu un gioco molto serio, un gioco concepito ‘per il bene’ dell’interlocutore, e un gioco molto creativo. Quanto poi alla natura di queste strategie, mi sorprende molto di notare, nelle pagine di Cristiana, un paragone del tutto inedito tra Socrate e Odisseo, perché la comparazione sembra pertinente o addirittura illuminante (già Odisseo sapeva impostare sofisticate strategie di aggiramento dell’avversario che si direbbero degne di Socrate! ma Socrate ne sarà stato consapevole? o almeno Platone?) per il fatto di indirizzare verso la dimensione macroretorica delle iniziative dialogiche di cui stiamo discutendo. Possiamo solo attendere di venirne a sapere un po’ di più.

Ma scrive ancora Cristiana a p. 294: Platone ed altri Socratici ci riferiscono che anche a Socrate accadeva di emozionarsi, *ergo* non è corretto affermare che egli non si lasciasse mai formattare o saturare. Seguono diversi esempi, ai quali aggiungerei certe pagine memorabili (ed inequivocabili) di Eschine di Sfetto (spec. *SSR* V A 50) e il Socrate che va in trance (a Potidea, ma anche sull’uscio della casa di Callia: Pl. *Smp.*). A questo Socrate è dedicato, in modo particolare, *Le secret de Socrate*, di François Roustang (2009). L’autore si chiede: da dove verrà mai fuori l’energia di Socrate, la sorgente della sua stessa capacità di turbare gli altri, la sua sconcertante intensità, attraente e, al tempo stesso, turbatrice come nessun’altra? E risponde che la scaturigine dobbiamo cercarla in ciò che rende Socrate radicalmente diverso dagli altri, dunque proprio nei momenti in cui egli finiva per astrarsi e ‘perdersi’ anche a lungo dietro ai propri pensieri o anche per vivere vere e proprie situazioni di tran-

ce. È in quella direzione, dice Roustang, che dobbiamo cercare il segreto di Socrate. Orbene, in queste sue considerazioni, invero preziose, c'è una prima risposta a Cristiana: Socrate sa essere turbatore perché è stato lui il primo a conoscere il turbamento, perché è un uomo che è vissuto con intensità e per questo ha potuto esprimere una straordinaria energia intellettuale ed emozionale, non senza guadagnarsi una straordinaria libertà di pensiero e di interazione. Del resto per chi vuole giocare una partita complessa (e, a quanto pare, Socrate ne ha giocate molte), l'autocontrollo è proprio indispensabile. Ma ciò significa soltanto che la sua soggettività e la sua emotività riaffioravano magari in altri momenti.

Per associazione di idee ritornerò brevemente sul punto che ha toccato Gerardo quando ha parlato di *una técnica de manipulación, un juego de palabras y un método desprovisto de ideas y falto de contenido*. Socrate pare anche a me l'ultima persona che può essere sospettata di questo e certamente io non ho mai pensato di dire che Socrate è stato un simile personaggio (vale a dire, ripeto, un Eutidemo e Dionisodoro). Tutto lascia pensare, infatti, che egli vivesse con grande intensità le sue conversazioni destabilizzanti.

Ritornando ora più direttamente sul tema che dà il titolo al volume, propongo di discutere altre dichiarazioni di Gerardo. Per esempio mi fa notare (p. 251) che gli scritti del solo Lisia furono più numerosi di quelli di tutti i Socratici messi insieme. Rimango sbalordito nell'apprenderlo, anche se capisco che si tratta di una cifra non propriamente attendibile. A me sembrava che, all'epoca, fossero soprattutto i lavori teatrali a dar luogo a una vasta produzione di papiri, ma giustamente anche l'oratoria dava luogo, proprio in quel periodo, ad una parallela e perfino più vistosa moltiplicazione dei rotoli. Mi accingo perciò volentieri a considerare che la produzione di dialoghi, pur sempre considerevole, è anche riflesso di un più generale incremento dell'offerta di scritti (e, si può presumere, di una parallela espansione della domanda, ossia dell'assorbimento di un così gran numero di testi, non solo nel circuito ateniese ma a livello pannellico) che avrebbe tutti i titoli per farci parlare di un autentico salto di qualità nella literacy di quella cultura, che dovrebbe essere avvenuto guarda caso ad Atene agli inizi del IV secolo o sul finire del V, comunque vivente Platone, un salto di qualità che subito dopo rese possibile l'uscita di opere in svariate decine di libri (ricordo solo le *Costituzioni* aristoteliche e il *Nomoi* di Teofrasto: quest'ultima opera diede luogo ad

una epitome in dieci libri e poi anche ad alcune epitomi dell'epitome). Con queste annotazioni, quella che è nata come una giustificata denuncia dell'inaffidabilità di una mia affermazione sta diventando, e me ne rallegro, una concreta risorsa per ben inquadrare il fenomeno.

Osservo inoltre, a partire dai punti appena delineati, che l'opera dei Socratici ha comunque una rilevanza molto particolare (e di nuovo mi accorgo di aver detto, nel libro, ben poco al riguardo!) che ora vorrò brevemente delineare:

(a) con il dialogo socratico è nata (e si è rapidamente affermata) una formula comunicazionale innovativa che si distingue

— per il fatto di dar luogo ad una creativa rappresentazione di “come eravamo”,

— per il fatto di rappresentare le persone *nell'atto di pensare e riflettere*, mentre il mondo attorno a loro sembra fermarsi ad ascoltare,

— per il fatto di proporre conversazioni che *non* si concludono con l'accreditamento di una tesi (invece nelle antilogie e in altri scritti di fine v secolo c'è sempre una tesi, magari paradossale, da dimostrare, ed è questa tesi a costituire la ragion d'essere dell'iniziativa comunicazionale),

— per il fatto di rappresentare situazioni che, all'inizio, non sono condizionate da nessuna particolare tensione (innovazione di prim'ordine rispetto al teatro);

(b) mentre questi scritti si moltiplicavano, l'offerta di testi sofisticati è praticamente terminata;

(c) la produzione di questi dialoghi ha accompagnato il processo di assestamento della nozione di filosofia e di filosofo ad opera di alcuni tra i loro autori.

Una così eccezionale combinazione di circostanze non è incompatibile con le affermazioni di Marrou e Finley che Gerardo ha richiamato a pp. 251-252. Certamente anche la retorica pervenne ad affermarsi nel corso del IV secolo, ma domando: Platone e Aristotele, e così pure i loro allievi, si considerarono retori o filosofi?

Accenno infine a una inferenza di Cristiana che mi ha piacevolmente sorpreso. Avendo io parlato — ma in *The Sokratikoi Logoi as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues* (2004), più che nel corso del volume — di situazioni comunicative tipizzate, lei scrive (i.a.) che

queste situazioni comunicative tipizzate si possono paragonare a dei canovacci o piuttosto a degli spartiti musicali, di cui era possibile dare esecuzione — in tanti modi differenti, con più o meno successo, con un maggiore o minore grado di riconoscibilità — e di cui solo lo spettatore poteva riconoscere la fedeltà ad un originale (p. 304).

In effetti è facile (anzi, è inevitabile) che l'esistenza di un genere letterario ben stabilito condizioni non poco gli autori data l'importanza che poté avere, per molti di loro, la riconoscibile appartenenza al genere e, nel caso particolare, la riconoscibilità delle situazioni rappresentate.

Concludo riconoscendo volentieri che devo a Gerardo e Cristiana la spinta decisiva per prendere coscienza di ciò che, preparando quel libro, ho pensato senza avvertire l'esigenza di dire.

Perugia, gennaio 2013

BIBLIOGRAFÍA

Publicaciones citadas de Livio Rossetti

- , “Recenti sviluppi della questione socratica”, *Proteus* [Roma], II.6, 1971, pp. 161-187, traducido al alemán en 1987.
- , “Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti”, *Rivista di Studi Classici*, 22, 1974, pp. 424-438.
- , “Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (II)”, *Rivista di Studi Classici*, 23, 1975a, pp. 87-99.
- , “Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (III)”, *Rivista di Studi Classici*, 23, 1975b, pp. 361-381.
- , *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti, Università degli Studi G. D’Annunzio, 1977.
- , “Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e di Euclide”, *Hermes*, 108, 1980, pp. 183-200.
- , “La ‘questione socratica’: un problema malposto”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38, 1983, pp. 3-24.
- , “Socrate e le scuole socratiche minori”, en *Grande antologia filosofica. Aggiornamento bibliografico*, vol. XXXII, a cura di A. Negri, Milano, Marzorati, 1984, pp. 87-110.
- , “Rhétorique des Sophistes-Rhétorique de Socrate”, en *H ARCHAIA SOFISTIKE. The Sophistic Movement*, a cura di K. Boudouris, Athina, Kardamitsa, 1984, pp. 137-145.
- , “Lo scambio *secundum quid/simpliciter* nel *Peri tou me ontos*”, en F. Romano e L. Montoneri (a cura di), *Gorgia e la Sofistica*. Atti del convegno internazionale (Lentini-Catania, 12-15 dicembre 1985), pp. 107-118.
- , “The Rhetoric of Socrates”, *Philosophy and Rhetoric*, 22, 1989, pp. 225-238.
- , “Sulla dimensione retorica del dialogare socratico”, *Méthexis*, 3, 1990, pp. 15-32.
- , “*Logoi Sokratikoi* anteriori al 399 a. C.”, en *Logos e Logoi*, a cura di L. Rossetti e O. Bellini, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, pp. 21-40 (Università degli Studi di Perugia, «Quaderni dell’Istituto di Filosofia», 9).
- , “Sulle tracce della letteratura socratica antica”, *Giornale Italiano di Filologia*, 45, 1993, pp. 263-274.
- , *Strategie macroretoriche: la “formattazione” dell’evento comunicazionale*, Palermo, Aesthetica, 1994, traducida al español en 2009.
- , Platone, *Eutifrone*, a cura de L. Rossetti, Roma, Armando Editore, 1995.
- , “Sulla struttura macro-retorica del *Filebo*”, en P. Cosenza (a cura di), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Napoli, D’Auria, 1996, pp. 321-352.
- , “‘Rhétorique de l’anti-rhétorique et effet de surprise’: à l’origine de l’image négative des sophistes”, en *Noesis. Revue de Philosophie* 2 [actas del coloquio “Pourquoi a-t-on tué les Sophistes?”], Niza, 14 de noviembre de 1996], 1998a, pp. 105-118.

- , “Insidie della comunicazione ‘seria’ (ad es. del libro di filosofia) ed ese ercizi di analisi”, en L. Rossetti e O. Bellini (a cura di), *Retorica e verità. Le insidie della comunicazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1998b, pp. 45-74.
- , “Lettura filosofica di un testo”, *Insegnare Filosofia*, 2/1, 1998c, pp. 22-24.
- , “Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves”, in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 253-268.
- , “Le dialogue socratique *in statu nascendi*”, *Philosophie Antique*, 1, 2001a, pp. 11-35.
- , “La nascita di un nuovo genere letterario all’inizio del iv secolo a.C.: il *logos sokratikos*”, *Classica Cracoviensia*, 6, 2001b, pp. 187-202.
- , “Socrate e il dialogo ‘ad alta interattività’”, *Humanitas* (Coimbra), 53, 2001c, pp. 171-181.
- , “La rhétorique de Socrate”, en Gilbert Romeyer-Dherbey (dir.) et Jean-Baptiste Gourinat (éd.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 2001d, pp. 161-185.
- , “Le coté inauthentique du dialoguer platonicien”, en F. Cossutta et M. Narcy (eds.), *La forme dialogue chez Platon. Evolution et réceptions*, Grenoble, J. Millon, 2001e, pp. 99-118.
- , “The *Sokratikoi Logoi* as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues”, en V. Karasmanis (ed.), *Socrates 2400 Years Since His Death* (International Symposium Proceedings Athens-Delphi 13-21 July 2001), Delphi, European Cultural Centre of Delphi, 2004, pp. 81-94.
- , “Il dialogo socratico come unità comunicazionale aperta”, in G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari, 2007a, pp. 33-52.
- , “L’*Eutidemo* di Senofonte: *Memorabili* IV 2”, en Giuseppe Mazzara (ed.), *Il Socrate dei Dialoghi*, Seminario palermitano del gennaio 2006, Bari, Levante Editori, 2007b, pp. 63-103.
- , “Introduzione”, in L.-Stravru, A. Rossetti (eds.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari, Levante, 2008a, pp. 11-36.
- , “Savoir imiter, c’est connaître, le cas de *Mémorables* III 8”, en M. Narcy y A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate*, Paris, Vrin, 2008b, pp. 111-127.
- , I Socratici ‘primi filosofi’ e Socrate ‘primo filosofo’”, en *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, L. Rossetti and A. Stavru (eds.), Bari, Levante, 2010a [“Le Rane” 54], pp. 59-70.
- , “Socrate ha segnato un’epoca?”, en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, Libros Pórtico, 3 v., 2010b, pp. 191-204.
- , “L’invenzione della filosofia”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n.s., 200, 2010c, pp. 5-14.

- , & A. Stavru, “Introduction”, in A. Stavru, L. Rossetti (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante, 2010 [“Le Rane” 54], pp. 11-55.
- , *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, a cura di Paola Radici Colace (coord.), Silvio Mario Medaglia, Livio Rossetti e Sergio Scocchia, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2010.
- , *Le Dialogue socratique*. Avant-propos de François Roustang, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (“Encre Marine”).
- , “Livio Rossetti”, en <http://www.rossettiweb.it/livio/index.php?content=Homepage>, consultado el 15 de octubre de 2012.

Reseñas

- CIANCI, D., reseña de Rossetti-Stavru, 2010, en *Areté. Revista de Filosofía*, 23/2, 2011, pp. 427-434.
- LUISE, F. de, “Ripensare Socrate: note su alcuni studi recenti”, reseña de *Le Dialogue socratique* y de e Livio Rossetti, Alessandro Stavru (a cura di), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante, 2010 [“Le Rane” 54], en *Peitho. Examina antiqua*, 1 (2), 2011, pp. 206-216.
- MURPHY, David J., en *Ancient Philosophy* 32-2 (2012): 428-433.
- RANZATO, S., “Charisteria Livio Rossetti Oblata”, *Peitho. Examina antiqua* 1(2), 2011, pp. 231-236.
- ROUSTANG, F., “Avant-propos”, Rossetti 2011, pp. 17-21.
- STERN-GILLET, S., en *Bryn Mawr Classical Review* 2012.03.48, disponible en línea: <http://bmcr.brynmawr.edu/2012/2012-03-48.html>.
- TORBUS, S., en *Peitho. Examina antiqua*, 1 (2), 2011, pp. 217-220.

Otras obras citadas

- CANDIOTTO, L., *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone. Prefazione di Luc Brisson, postfazione di L. Vero Tarca*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- CASERTA, C., “Astenia del mito e dinamismo della gnomo. La crisi dell’Hellenikon in due discorsi de La guerra del Peloponneso”, *Ancient Society*, 35, 2005, pp. 79-100.
- , “Socrate e la biblioteca di Eutidemo in Senofonte *Mem.* IV 2”, in F. de Luise & A. Stavru (eds.), *Socratica III*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013 (in preparazione).
- , *Per esempio. Achille e Socrate figure della comunicazione*, Bologna, Odoja. I Libri di Emil, 2012.
- CERRI, G., “Le *Nuvole* di Aristofane e la relatà storica di Socrate”, in F. Perusino e M. Colantonio (eds.), *La commedia greca e la storia. Atti del Seminario di studio. Urbino, 18-20 maggio 2010*, Pisa, ETS, 2012, pp. 151-194.
- FINLEY, M. I., *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1984 (London, 1975).

- FONTANIER, P., *Les figures du discours* (con una introducción de G. Genette), Paris, Flammarion, 1968. Reúne en una sola obra el *Manuel classique pour l'étude des tropes* de 1821 et *Des Figures du discours autres que les tropes* de 1827.
- GAUTIER, L., *La langue de Xénophon*, Genève, 1911.
- GIANNANTONI, G. (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 volumi, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- , *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa*, Bari, Laterza, 1971.
- GIOMBINI, S. e F. MARCACCI (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia, Aguaplano, 2010.
- GROUPE μ , *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970.
- JULLIEN, F., *L'ansa e l'accesso. Strategie del senso in Cina, in Grecia*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2011.
- KAHN, C. H., *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Milano, Vita e Pensiero, 2008 (Cambridge University Press, 1996).
- LA MATINA, M., "L'enigma della citazione", in *Il problema del significante. Testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Roma, Carocci, 2001, pp. 191-250.
- LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2 vols., Munich, Hueber, 1960. *Manual de retórica literaria*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1968-1976.
- MARROU, H.-I., "Educación y Retórica", en M. I. Finley (ed.), *El legado de Grecia*, Barcelona, Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1983 (London, 1981), pp. 196-212.
- MORRISON, D. R., *Bibliography of Editions, Translations, and Commentary on Xenophons Socratic Writings 1600-Present*, Pittsburgh, 1988.
- NARCY, M., "Che cosa è un dialogo socratico?", in G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari, 2007, pp. 21-37.
- PERELMAN, Ch. y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 2 vols., Presses Universitaires de France, 1958.
- STAVRU, A., "Per un nuovo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri", *Atene e Roma*, n.s. 50, 2005, pp. 95-100.
- SVENBRO, J., *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino, Boringhieri, 1984.
- , *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma-Bari, Laterza, 1991 (Paris, 1988).
- VLASTOS, G., *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze, La Nuova Italia, 1998 (Cambridge University Press, 1991).
- , "Socrates", *Proceedings of the British Academy*, 74, 1988, pp. 89-101.
- XÉNOPHON, *Mémorables, I*, introduction, traduction et notes par L. A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

