

Bis 12/1/90



Comité de Redacción: Director: Conrado Eggers Lan
Secretarios: Ernesto La Croce y Victoria Juliá
Vocales: Alejandro Vigo, Marcelo Boeri y Gabriela Caron

Consejo Consultivo: Enrico Berti (Università di Padova)
Luc Brisson (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)
Tomás Calvo Martínez (Universidad de Granada)
Alfonso Gómez-Lobo (Georgetown University, Washington)
Carlo Natali (Università di Venezia)
Christopher J. Rowe (University of Bristol)
Wolfgang Wieland (Universität Heidelberg)

Comité del Suplemento: Walter Kohan, Andrea Aronset, María Angélica Ferrero, Ivana Costa y Pedro Espada

Administradora: Victoria Juliá

Secretario Administrativo: Walter Kohan

Viñeta de tapa: Cristina del Rosso

Todos los trabajos en lengua castellana deberán ajustarse a las normas para los colaboradores incluidas en páginas 155 o 156. La correspondencia (colaboraciones, cheques por suscripciones, libros para reenviar, etc.) debe ser dirigida a:

Prof. Victoria Juliá, C.C. 2059 - Correo Central
1000 Buenos Aires - Argentina

Suscripción anual (un volumen)

Argentina: particulares: Instituciones:
Exterior: particulares: u\$s 15 Instituciones: u\$s 20
(el precio incluye correo certificado; recargo vía aérea u\$s 5)

Este tercer volumen de *Méthevis* se realiza en coedición con el Fondo de Cultura Económica. El Comité de Redacción desea expresar su agradecimiento al señor ALDO GOSSO por su generosa ayuda para la publicación de los números anteriores, y a Elvira Roccatagliata, Lionel Martín y José A. Vocos por su permanente apoyo. Asimismo, deja constancia del subsidio que le fue concedido por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

METHEVIS

Revista de Filosofía Antigua

VOL. III 1990



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MEXICO - BUENOS AIRES

don
fin. Bs

INDICE

A.GOMEZ-LOBO, Los axiomas de la ética socrática	1
L.ROSSETTI, Sulla dimensione retorica del dialogare socratico	15
G.CARONE, Sobre el significado y el <i>status</i> ontológico del demiurgo del <i>Timeo</i>	33
C.NATALI, Due modi di trattare le opinioni notevoli. La nozione di felicità in Aristotele, <i>Retorica</i> I 5	51
A. VIGO, Orden espacial y orden temporal según Aristóteles (<i>Fís.</i> IV 11, 219a 10-21)	65
M.FREDE, La teoría de las Ideas en Longino	85
CRONICAS Y NOTAS	
T. CALVO MARTINEZ, El segundo Simposio platónico	99
C. EGGERS LAN, Reale y las enseñanzas orales de Platón	111
J. P. MARTIN, Filón y la historia del platonismo. Un diálogo con R. Radice	119
RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS	
M. Canto, <i>Platon. Euthydème</i> (I.Giraud); M. Canto, <i>Platon. Ion</i> (M. A. Fierro); U. Schmidt Osmanzik, <i>Platón. Cratilo</i> (I.Giraud); L. Brisson, <i>Platon. Phèdre</i> (C. E. L.); G. R. F. Ferrari, <i>Listening to the Cicadas</i> (G. C.); W. Welsch, <i>Aisthesis</i> (F. Volpi); E. Berti, <i>Le ragioni di Aristotele</i> (M. Boeri); E. Rudolph (ed.), <i>Zeit, Bewegung und Handlung</i> (A. Vigo); C. Natali, <i>La saggezza di Aristotele</i> (E. La Croce); A. A. Long y D. N. Sedley, <i>The Hellenistic Philosophers</i> vol. 2 (V. Juliá)	129
LISTA DE PUBLICACIONES RECIBIDAS	151
INFORMACIONES	153
NORMAS PARA LOS COLABORADORES DE HABLA CASTELLANA	155

Todos los derechos reservados.

Los artículos de esta revista no pueden reproducirse, total o parcialmente, por ningún método gráfico, electrónico o mecánico, incluyendo los sistemas de fotocopia, registro magnetofónico o de alimentación de datos, sin expreso consentimiento del editor.

Queda hecho el depósito que previene la ley N° 11.723
 © Conrado Eggers Lan
 Las Heras 1543, 1714 Ituzaingó, Prov. de Buenos Aires,
 Argentina

© 1990, Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V.
 Suipacha 617; 1008 Buenos Aires

SULLA DIMENSIONE RETORICA DEL DIALOGARE SOCRATICO

LIVIO ROSSETTI

Una plurisecolare tradizione esegetica ha fatto sì che per parlare del modo socratico di organizzare la conversazione con l'interlocutore siano state utilizzate le nozioni di metodo, ironia, maieutica, dialettica, dialogo, confutazione, ma non anche di retorica. Quest'ultimo termine è sempre apparso come non pertinente e come suscettibile di essere evocato, semmai, a proposito dei più tradizionali bersagli polemici del filosofo, i sofisti. Se tuttavia anche nel modo in cui Socrate imposta il dialogo sono operanti degli accorgimenti e degli stratagemmi (ad esempio l'iniziale esaltazione delle qualità dell'interlocutore), se vi è ricorso alla dissimulazione, se viene perseguito l'obiettivo di provocare un qualche shock nell'interlocutore quando questi perviene a prendere coscienza della insostenibilità delle posizioni su cui si è inizialmente attestato, allora vi è elaborazione finalizzata della comunicazione, elaborazione volta ad ottimizzare l'efficacia di ciò che si comunica e l'influsso che, con tale comunicazione, si intende esercitare sull'interlocutore. Che i fini ed i mezzi ora evocati pertengano all'ambito della retorica non pare dubbio anche se, delle strategie comunicazionali cui soleva ricorrere il filosofo, la letteratura critica su Socrate non ha quasi mai parlato in termini di accorgimenti retorici.¹

Sono molte le ragioni che si potrebbero addurre per spiegare questa così tenace riluttanza a parlar di retorica anche con riferimento a Socrate. Si potrebbe osservare, per esempio, che agli accorgimenti retorici da lui

1 A questo proposito si possono citare, che io sappia, solo sei articoli, tutti piuttosto recenti: R. E. Allen, "Irony and Rhetoric in Plato's *Apology*", *Paideia* 5 (1976), 32-42; D.D. Feaver & J.E. Hare, "The *Apology* as an Inverted Parody of Rhetoric", *Arethusa* 14 (1981), 205-216; T.C. Brickhouse & N.D. Smith, "Irony, Arrogance and Sincerity in Plato's *Apology*", *New Essays on Socrates*, Edited by E. Kelly (Lanham - New York - London, University Press of America, 1984), 29-46; L. Rossetti, "Rhétorique des Sophistes-rhétorique de Socrate", *I Archea Sophistici / The Sophistic Movement, Papers Read at the First International Symposium on the Sophistic Movement Organised by the Greek Philosophical Society*, 27-29 Sept. 1982 (Athens, Kardamitsa, 1984), 137-145; J. Farness, "Missing Socrates: Socratic Rhetoric in a Platonic Text", *Philosophy and Rhetoric* 20 (1987), 41-59; L. Rossetti, "The Rhetoric of Socrates", *Philosophy and Rhetoric* 22 (1989).

più spesso utilizzati è estranea la dimensione stilistica, mentre la retorica è stata molto spesso ridotta proprio a mera elaborazione stilistica della frase. Naturalmente, qualora si ammetta che non si potrebbe parlare di elaborazione retorica finché non ha luogo l'adozione di qualche modulo stilistico, di un lessico in qualche misura ricercato e di un'accurata organizzazione della frase, diventa poi difficile sottrarsi alla tentazione di concludere che l'elaborazione retorica è estranea al dialogare socratico. Del resto, proprio all'inizio dell'*Apologia* (17 b-c) Platone osa attribuire al suo maestro un'argomentazione fallace di questo tenore: "Visto che il mio eloquio non è caratterizzato da ricercatezze terminologiche e stilistiche (*kekalliepēménous ge lógous, ... rhémasi te kai onómasin kekosmēménous*) è dimostrato che in esso non è operante il minimo artificio. Pertanto non avete nulla da temere da ciò che dico".²

Ancora, la retorica di Socrate dovette essere fortemente innovativa e volutamente non convenzionale, rispetto ai modelli disponibili nel V secolo, e caratterizzata da un largo uso della "retorica dell'antiretorica" (con corredo di ripetuti spunti polemici contro i sofisti, assumendo che egli fosse quanto mai alieno dal ricorrere agli espedienti da lui stesso censurati). Ma si dà il caso che sia lungamente invalso, per l'appunto, l'uso di ravvisare nella retorica una mera forma di inquinamento (superfluo e talvolta velleitario) della comunicazione, e che si sia pertanto inseguito per secoli il sogno di una comunicazione completamente ripulita di queste scorie, sogno che proprio alcuni dialoghi socratici hanno contribuito ad accreditare molto prima che prendesse forma, nell'età moderna, una sconfinata ammirazione per le scienze esatte e presuntamente capaci di fare a meno di ogni orpello retorico. Ne è conseguita una tenace insensibilità nei confronti di molte forme di elaborazione retorica mimetizzata (come se la "retorica dell'antiretorica" fosse addirittura inconcepibile), e quindi una sistematica disattenzione per il ruolo che questa retorica mimetizzata e formalmente negata nondimeno svolge nel dialogare socratico, così come per l'idea stessa di una retorica dei filosofi e per la dimensione retorica del discorso scientifico (come se lo scienziato non calibrasse la sua esposizione in funzione di una sua valutazione delle conoscenze e delle esigenze intellettuali del suo uditorio potenziale o gli fosse estraneo ogni proposito di interessare, non insospettare, accreditare/screditare, stupire e simili).

Socrate dovette, in realtà, intuire e sfruttare a fondo, non senza trovare un suo modo di teorizzarlo, ciò che tante altre volte si finì poi con lo scoprire sempre di nuovo, con corredo di infinite polemiche, a partire

² Una discussione meno cursoria di questo passo figura nel mio studio "La 'Questione Socratica': un problema malposto", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38 (1983), 3-24 (pp. 9-10).

da una quantità di altri contesti culturali, e cioè che una comunicazione di qualità non necessariamente ha bisogno di avvalersi di mezzi espressivi particolarmente ricercati (ricordo una celebre pagina di Molière³ e le tante dispute sul classicismo e sul purismo nella nostra tradizione letteraria; del resto, analoghi rifiuti di una tradizione accusata di scadere nell'artificio e nell'accademismo fine a se stesso, e quindi avvertita come inautentica, hanno avuto ed hanno luogo, com'è noto, anche in ambiti non letterari, quali le arti figurative e la musica). Da questo punto di vista, il passo dell'*Apologia* platonica ricordato poc'anzi costituisce la più antica attestazione di un mutamento del gusto, con abbandono dell'inutilmente complicato a favore di mezzi espressivi dotati di maggiore immediatezza, e quindi d'una maggiore capacità di presa sulla gente. (Naturalmente va poi considerato che mentre in epoche a noi più vicine questo tipo di innovazione dovette quasi sempre fare i conti con specifiche resistenze degli ambienti più legati alla tradizione, Socrate non ebbe motivo di giustificarsi: poté limitarsi ad accusare. Ma ciò dipende, è appena il caso di dirlo, non dalla natura delle innovazioni da lui introdotte, bensì dal fatto che non si era già costituita una tradizione suscettibile di dar luogo a specifiche forme di resistenza o contestazione da parte di altri intellettuali.)

Se, peraltro, accettiamo di rappresentarci il dialogare socratico come segnato da specifici accorgimenti retorici (e, in particolare, macro-retorici), accorgimenti mimetizzati ma non per questo meno effettivi (al contrario: resi più efficaci dalla mimetizzazione), accorgimenti che, per il fatto di essere inseriti in un contesto di rapporti e di finalità innegabilmente benevole, si direbbero tali da dar luogo ad una provocazione più che a vere e proprie forme di prevaricazione, allora si delinea una possibilità sostanzialmente inesplorata: la possibilità di districare, finalmente, quel misto di sincerità e calcolo, di improvvisazione e metodicità, di passione e furbizia che connota il dialogare socratico e che ha tradizionalmente indotto gli interpreti a parlare solo di una delle due componenti, come se l'altra non esistesse affatto. Si delinea, in altri termini, la possibilità di parlare dei modi di fare di Socrate piuttosto in termini di *interazione* tra spontaneità, improvvisazione, sincerità e passione disinteressata da un lato, e ricorso ad artifici, stratagemmi ed accorgimenti vari dall'altro, con conseguente possibilità di indagare sulla logica di tale interazione. Si profila, ad esempio, la possibilità di chiedersi se avrebbe davvero senso rammaricarsi per la presenza di una certa aliquota di insincerità e di aggressività nella figura di Socrate, e così pure di chiedersi

³ *Le Bourgeois Gentilhomme*, acte II, scène VI (verso la fine).

se l'ufficio di medico delle anime che il filosofo in definitiva si attribuisce debba necessariamente comportare quel tanto di integralismo e di paternalismo che pure lo connota. E' mai possibile che egli abbia sempre e soltanto ragione e che non entrare in sintonia con il suo mondo morale debba necessariamente ritenersi disdicevole e squalificante? Che lo si possa solo ammirare oppure, come è più spesso accaduto di recente,⁴ attaccare e censurare? E, d'altro canto, siamo proprio sicuri che Socrate avrebbe potuto provocare degli shocks salutari senza almeno indurre l'interlocutore ad abbassare a torto la guardia, all'inizio, come se dal prosieguo del dialogo non dovesse aspettarsi neppure l'evocazione di un controesempio disturbante o di qualche altra associazione di idee impensata?

E' noto che i dilemmi sono per lo più ingannevoli. A dispetto delle apparenze, quasi sempre un qualche *tertium datur*. Nel caso specifico, cambiano i termini del problema se perveniamo ad ammettere che immediatezza ed artificio non solo coesistono, ma interagiscono, e che senza questa interazione non avremmo i modi tipici del dialogare socratico ma qualcos'altro (per esempio il dialogo assolutamente paritetico di cui si fece paladino Guido Calogero, non senza assicurare che proprio nella più rigorosa pariteticità si dovrebbe ravvisare l'essenziale della lezione o, se si vuole, della "regola" di Socrate).⁵

Andrà revocato in dubbio anche un altro presupposto comunemente accolto⁶ e cioè che se interagiscono immediatezza ed artificio, pariteticità e forzatura, allora non possiamo che compiacerci della prima componente e rammaricarci della seconda, come se nell'intervento di una qualche manipolazione retorica si dovesse necessariamente ravvisare una componente comprensibile e scusabile quanto si vuole ma pur sempre deteriore, vale a dire un fattore per sua natura inquinante, un limite forse onnipresente ma non per questo meno inequivocabilmente segnato da connotazioni negative. Ma non si vede perchè l'elaborazione retorica dovrebbe servire unicamente a conferire un'impressione (più o meno fondata) di plausibilità ad una determinata tesi e ad amplificare l'impressione di plausibilità di ciò che si dice (ed eventualmente a circuire gli altri), non anche ad instaurare la comprensione, la comunicazione in profondità, una qualche comunità di intenti, il senso della non-estranità. Una simile

4 Per una panoramica mi permetterei di rinviare alla *Grande Antologia Filosofica, Aggiornamento Bibliografico*, a cura di A. Negri, vol. XXXII (Milano, Marzorati, 1984), 100-101.

5 Ricordo, in particolare, "La regola di Socrate", *La Cultura*, n.s. 1 (1966), 182-196; "Socrate", *Nuova Antologia* 265 (1955), 291-308.

6 Devo confessare di essere anch'io caduto in questo errore, soprattutto in "Socrate e il ruolo della dissimulazione nel processo educativo", *Pedagogia e Vita* 36.1 (1974/75), 41-59. Anche gli altri studi di cui si fece menzione alla precedente nota 4 hanno questa caratteristica.

semplificazione è ingannevole, giacchè la retorica, in quanto fattore di coesione⁷ è strumento che, pur prestandosi anche ad un uso perverso, non potrebbe dirsi strutturalmente finalizzato all'inganno ed alla manipolazione deprecabile.

Quest'ultimo è soltanto uno degli effetti possibili, certo quello a cui più facilmente viene da pensare ma, proprio per il fatto di associare la retorica a questo possibile uso, accade poi che si ricerchino (e ci si illuda così volentieri di trovare) delle forme di comunicazione del tutto sceve da accorgimenti di tipo retorico e quindi del tutto 'pulite'.

In realtà, per poco che la comunicazione sia strutturata, organizzata, pensata, un minimo di accorgimenti è sempre operante per la buona ragione che c'è sempre qualcosa su cui il locutore decide di sorvolare senza averne l'aria, qualche associazione di idee che vuole in qualche modo suggerire (e qualche altra che non vuole in nessun modo evocare), qualche aspetto della questione a cui vuol conferire (o negare) una speciale importanza, qualche argomentazione non proprio risolutiva ed incontrovertibile che pure si adopererà ad accreditare anche con sostanziale buona fede. Il locutore ha sempre qualcosa su cui richiamare l'attenzione in modo selettivo: è ben per questo che investe qualche significativa energia intellettuale ed emozionale nella sua comunicazione, tanto da farne un prodotto almeno un poco meditato, organizzato e, nelle intenzioni, più funzionale di quanto non sarebbe potuta essere una comunicazione trasandata e negligente. Ma non è detto che l'accuratezza debba necessariamente tradire una qualche volontà di prevaricare e circuire: dietro ad una comunicazione di qualità ci possono essere le motivazioni più diverse, le mediazioni possono essere le più impensate, il vantaggio atteso (o lo svantaggio temuto) può anche essere estremamente generico ed impersonale, il messaggio può anche non avere altri potenziali recettori fuorchè il locutore medesimo... Pertanto si ha una qualche forma di elaborazione retorica ogniqualvolta il locutore riflette, cerca mezzi appropriati al fine, effettua delle scelte, si corregge, fa del suo meglio e, in una parola, si impegna a produrre una comunicazione funzionale, se non addirittura una comunicazione di qualità. Che poi profonda il suo impegno allo scopo di raggirare qualcuno è circostanza da accertare caso per caso, visto che la ricerca di un po' d'accuratezza nel comunicare può ben dipendere anche da motivazioni cui sia estraneo ogni intento o velleità di circuire i destinatari di una determinata unità comunicazionale. Tanto

7 Di "rhetoric as an instrument of cohesion" parla M. Backman nel saggio introduttivo al volume da lui stesso edito: R. McKeon, *Rhetoric: Essays in Invention and Discovery* (Woodbridge CT, Ox Bow Press, 1987), xxiv, ma in altro senso. Non ho notizia di studi in cui si presti una qualche attenzione a questa specifica funzione dell'elaborazione retorica della comunicazione.

più in una società inondata di parole, in un contesto in cui il parlante avverta il bisogno di far qualcosa per ottenere che gli si presti un'attenzione non troppo epidermica.

E' quindi nella natura delle cose che, per ottenere un buon livello di attenzione, per coinvolgere, per incidere, per (tentare di) rimettere in discussione delle convinzioni largamente condivise (ovvero delle consolidate abitudini di vita), il locutore si affidi di preferenza ad una comunicazione sorvegliata, quando non addirittura sottoposta, in via preliminare, ad un'accurata messa a punto. Ciò dipende dall'importanza che il locutore annette alla sua comunicazione, da una stima delle capacità di ascolto (anche della possibile 'sordità') dell'interlocutore o dell'uditorio (anche potenziale) a cui ci si rivolge, e così pure da una riflessione sulle motivazioni che, nel caso specifico, possono stimolare o attutire l'altrui capacità di attenzione.

Ancora, la comunicazione piatta, povera, arida, rischia non soltanto di demotivare o comunque penalizzare chi, ciò non ostante, vi presti attenzione, ma anche di trasmettere un senso di disinteresse, di estraneità, di disvalore. Al contrario, una comunicazione accurata ed eventualmente disposta su più registri evoca valori condivisi, suggerisce l'idea di un'intesa più articolata, è avvertita come gratificante dal destinatario della comunicazione, più facilmente suscita energie sopite.

E' sufficiente prestare un minimo di attenzione a queste altre funzioni svolte dall'elaborazione retorica per vedere gli aspetti meno estemporanei del dialogare socratico in una luce ben diversa. Anziché attardarsi a dubitare se Socrate possa essersi avvalso di espedienti retorici (e chiedersi, per esempio, se ciò sia compatibile con la polemica antisofistica, con quel tanto di improvvisazione che pure connota il suo dialogare, o con la passione, il coinvolgimento emotivo che quel *dialégesthai* dovette spesso comportare), dovremmo piuttosto tentar di analizzare quel tipico modo di importare la conversazione in termini di interazione tra tutte queste componenti, avviando un'indagine sulle funzioni svolte da un insieme assai ben identificato di stratagemmi argomentativi ricorrenti. Il tentativo è di distinguere tra il proposito di realizzare una comunicazione non epidermica e l'eventuale tentazione di circuire l'interlocutore, tra l'uso di specifici accorgimenti per vincere la disattenzione e provocare una presa di coscienza, e la valorizzazione di quegli stessi espedienti per assicurarsi un'adesione prematura, immeritata o giustificata solo in apparenza. Questi espedienti che pretendono di servire unicamente allo scopo di aprire gli occhi all'interlocutore, assicurano il perseguimento del solo obiettivo dichiarato, oppure servono, in pari tempo, a strappare un consenso che altrimenti non sarebbe stato accordato? Fino a che punto la rituale sconfitta dell'interlocutore serve, oltre a far sì che questi prenda

coscienza di determinate contraddizioni e di altri problemi latenti, anche ad instaurare una subalternità che sia fine a se stessa? Come si attua l'eventuale slittamento dall'una all'altra modalità? Sono d'altronde ipotizzabili anche altre eventualità, per esempio che si debba parlare piuttosto di indistinzione, ovvero che un certo grado di sovrapposizione delle due componenti debba ritenersi addirittura inevitabile e perfino logica.

Un ulteriore elemento di dubbio dovrebbe poi riguardare l'attendibilità delle nostre fonti. Resta infatti da chiedersi se si possa poi reperire un qualche criterio per ascrivere l'eventuale prevalenza dell'una o dell'altra componente ai modi d'essere del filosofo, anziché al modo più o meno felice in cui il singolo autore di dialoghi socratici rappresenta Socrate in azione. Ad un simile quesito si può dare, io credo, tanto una risposta teorica di carattere generale⁸ quanto una serie di risposte empiriche, per effetto di opportune indagini sulla logica che presiede a determinate situazioni dialogiche e sul grado di consapevolezza ed intenzionalità che eventualmente emerga da questo o quel passo. Le ammissioni involontarie ed i momenti in cui l'autore si lascia in qualche misura sfuggire di mano la situazione costituiscono l'ambito elettivo di simili accertamenti. Del resto, anche altre situazioni tipiche sono in grado di fornire indicazioni significative. Non resta, perciò, che avviare la discussione intorno ad una qualche selezione di testi su Socrate che dia il modo di identificare con qualche precisione le funzioni svolte dall'elaborazione retorica della comunicazione.

Non potendo che scegliere tra i molti tipi di documenti suscettibili di essere analizzati secondo la falsariga ora delineata, propongo di prendere in esame una procedura argomentativa ricorrente ed assai ben identificata: il ricorso alle inferenze analogiche e pseudo-analogiche. Si tratta di un tipo di argomentazione che di solito lascia transitare, sotto la superficie di una struttura inferenziale semplice ed assai uniforme, una quantità di messaggi appena suggeriti che vanno dalla elaborazione pragmatica all'amplificazione anche tendenziosa dello schema inferenziale utilizzato.

La tipologia di questi argomenti presenta, com'è noto, una ridotta gamma di schemi. Qualche specimen:

⁸ Ne ho discusso in "Recenti sviluppi della questione socratica", *Proteus* II.6 (1971), 161-187 (trad. tedesca nel vol. *Der historische Sokrates*, hrsg. A. Patzer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, 391-433), poi in "La 'Questione Socratica': un problema malposto" (1983, cit.).

(A) Plat., *Apol.* 27b-c

Ci può essere qualcuno che non creda all'esistenza dei cavalli pur credendo all'esistenza di cose a loro attinenti? o non creda all'esistenza dei suonatori di flauto pur ammettendo che il flauto venga suonato? Non c'è nessuno, te lo dico io, se non vuoi essere tu a rispondere. Ma rispondi almeno alla domanda che ne consegue: Ci può essere qualcuno che creda all'esistenza di fenomeni demonici ma non all'esistenza dei demoni?

(B) Plat., *Resp.* I 335b

Ma se si danneggiano dei cavalli, questi diventano migliori o peggiori? —Peggiori. — E peggiori nell'*areté* peculiare ai cani o in quella peculiare ai cavalli? —In quella propria dei cavalli. —E non è pure vero che, se si danneggiano dei cani, questi diventano peggiori nell'*areté* peculiare ai cani e non in quella propria dei cavalli? —Non potrebbe essere diversamente. —E degli uomini, non dovremo dire che, se vengono danneggiati, diventano peggiori nella specifica *areté* degli uomini? — Ma certo.

(C) Plat., *Gorg.* 448b-449b

Cher. — Se Gorgia fosse un esperto al pari di suo fratello Erodico, come dovremmo denominarlo? allo stesso modo?

Polo — Certo.

Cher. — Sarebbe dunque corretto dire che è un medico.

Polo — Sì.

Cher. — E se invece fosse un esperto nella *téchnē* di Aristofonte (...), come sarebbe corretto denominarlo?

Polo — Pittore, evidentemente.

CHER. — E allora in base al possesso di quale *téchnē* sarebbe corretto denominarlo?

Polo — (...) La sua è la *téchnē* più bella.(...)

Socr. — (...) Mi par chiaro, anche sulla base di ciò che ha appena detto, che Polo ha curato la cosiddetta retorica assai più del dialogo. (...) Come poc'anzi, in relazione a quanto ti ha suggerito Cherefonte, hai risposto in modo corretto e conciso, così ora dimmi qual è la *téchnē* di Gorgia e come lo si deve denominare. O meglio: di' tu stesso, Gorgia, come ti si deve chiamare in quanto conoscitore di una particolare *téchnē*.

Gorg. — Della retorica, o Socrate.

Socr. — (...) Su cosa verte, dunque, la retorica? Analogamente la tessitura concerne la produzione di abiti...

(D) Xen., *Mem.* IV 4.5

Socrate affermava che avrebbe destato meraviglia chi, volendo far apprendere a uno l'arte di lavorare il cuoio o il bronzo, di costruire case o di cavalcare, non avesse difficoltà a <dire/stabilire> dove lo si debba mandare, mentre se volesse apprendere il giusto (...), non sapesse a chi rivolgersi.

(E) Aeschin., *Aspasia*, fr. 31 Dittmar (da Cic. *de inv.* I 31.51-2)

Dimmi, Senofonte: poniamo che il tuo vicino abbia un cavallo migliore del tuo, preferiresti il tuo o il suo? —Il suo. — E se avesse un potere migliore del tuo, quale dei due poteri preferiresti avere? —Il suo, cioè il migliore. — E ammettiano che abbia una moglie migliore di quella che hai tu: preferiresti la tua o la sua?

(F) Plat., *Protag.* 318b-d

Non dovevi rispondere come hai risposto ma come se, per esempio Ippocrate (...) chiedesse <a Zeuxippo>: "Quale miglioramento dici che avrà luogo? Progredirò in quale ambito?" La risposta di Zeuxippo sarebbe: "In disegno". E se lo chiedesse ad Ortogora (...) questi risponderebbe: "Nel suonare il flauto". Di' anche tu, allora, (...) in che cosa potrà progredire Ippocrate <frequentandoti>.

Il denominatore comune di questi argomenti è ovviamente costituito dalla richiesta di applicare all'ambito prescelto dal locutore uno schema enunciativo che evochi delle connessioni ricorrenti e non controverse. Posta la domanda, se non abbiamo difficoltà a convenire che nel caso A la risposta pertinente è R' e nel caso B è R'', posto cioè che i casi A e B permettano di delineare un qualche insieme in modo intuitivamente non controverso, dovremmo agevolmente convenire che anche nel caso C (che non è⁹ troppo dissimile da quelli precedentemente considerati ed è percepito come funzionale per l'itinerario argomentativo ideato dal locutore) ci sia una risposta non controversa dello stesso tipo, cioè una

9 O almeno si vuole che non sia.

risposta *R*". La relazione suggerita è una relazione di proporzionalità. Il locutore si attende (o mostra di attendersi) che l'interlocutore sappia prontamente indicare la nozione o valutazione che permette di applicare il medesimo schema anche al caso C, a conferma che l'analogia suggerita è pertinente e quindi proponibile.

Si può altresì osservare che le inferenze analogiche usualmente proposte da Socrate nei dialoghi sono delle analogie *master*¹⁰ che vengono accreditate dal locutore senza che questi propriamente renda conto della loro proponibilità e pertinenza, come se fosse superfluo farlo, come se fosse impensabile avere delle riserve sulla estensibilità dello schema al caso prospettato.

Varia, comprensibilmente, il grado di applicabilità dello schema alla situazione su cui il locutore attira l'attenzione dell'interlocutore, perché non sussiste una pari reperibilità di *R*" nei vari casi. Ne consegue un giustificato dubbio sulla legittimità della richiesta di indicare che cosa, nel contesto di volta in volta indicato, corrisponde alle risposte esibite come modelli. Con riferimento alla casistica che ho appena proposto, si noterà che l'estensione della relazione proposta quale *pattern* non è particolarmente problematica nel primo esempio offerto, (A); è ammissibile solo introducendo delle clausole restrittive in (B); è decisa a priori in (C) assumendo (in verità a torto) che l'analogia evocata sia più apparente che reale; è poco meno che una pretesa assurda in (D); è chiaramente improponibile in (E); è tale che svariate risposte sarebbero altrettanto plausibili in (F). Pertanto la richiesta di individuare l'*análogon* ha gradi molto diversi di legittimità nei vari casi.

Su queste operazioni logiche —certamente un po' sommarie, ma non particolarmente controverse, se non nel merito delle singole inferenze— per lo più si innesta una dimensione pragmatica legata alla distinzione dei ruoli, alle aspettative del locutore, al giro di pensieri che questi intende attivare —ed attiva— nell'interlocutore, alle reazioni indotte che interessano lo stesso locutore, gli eventuali astanti e, fuor di metafora, il lettore. Si determina infatti, in molti casi, una interazione per effetto della quale Socrate si limita ad impostare l'argomento, per poi lasciare all'interlocutore il compito di applicare correttamente lo schema al caso indicato, reperendo l'*análogon* pertinente. Una simile dinamica facilmente libera interi grappoli di ulteriori inferenze, fino magari a revocare in dubbio delle certezze importanti, fino a provocare una crisi relativamente

¹⁰ Secondo J.R. Wilcox & H.L. Ewbank, "Analogy for Rhetors", *Philosophy & Rhetoric* 12 (1979), l'analogia *master* viene adottata dal docente per agevolare la comprensione da parte del discente, mentre l'analogia *pupil* viene proposta dall'allievo per far vedere se e che cosa ha capito (in modo che il docente possa approvare o correggere).

profonda nell'interlocutore ed a legittimare, per contrasto, la posizione assunta da Socrate.

Specialmente quando è chiaro che il locutore propone la sua analogia con attitudine benefica, per far riflettere, per avviare a soluzione un problema che è dell'interlocutore — ciò accade, in particolare, nell'esempio (E)—¹¹ la tensione derivante dalla modesta ma tutt'altro che insignificante sfida intellettuale in cui si risolve l'argomentazione analogica genera un'atmosfera di confidente intesa, pone in essere delle importanti risorse emotive, delinea un tipo nuovo di interazione comunicativa, costituisce un bell'esempio di condizionamento discreto, mediato, indiretto, quindi più facilmente tollerabile dall'interlocutore, ma proprio per questo capace di lasciare una traccia non effimera. L'elaborazione retorica della comunicazione perviene, così, a dispiegare alcune delle sue più limpide potenzialità.

Nondimeno è sempre sul punto di determinarsi anche la circuizione dell'interlocutore (e del lettore), cui si strappano ammissioni indebite, fondate come sono su una consequenzialità che sia solo apparente, soprattutto perché l'inferenza analogica, nel dar luogo ad uno scambio di battute, si struttura secondo uno schema interattivo per effetto del quale Socrate, una volta indicati i termini del problema, aspetta che sia (ovvero addirittura sfida) l'interlocutore ad additare l'*análogon* desiderato. In questo modo il filosofo può quasi sempre erigersi in giudice del suo interlocutore ed attribuire a se stesso la facoltà di approvare o disapprovare, senza che il suo partner possa fare altrettanto. Da questo punto di vista la situazione ricalca la dinamica degli enigmi, nella presentazione dei quali si assume che il locutore (vale a dire lo sfidante) sia perfettamente in grado di dare la risposta giusta, mentre dallo sfidato ci si attende, come minimo, una affettiva perplessità iniziale.

Prendiamo il terzo esempio: l'interlocutore di Socrate, Polo, dovrebbe poter caratterizzare la condizione professionale di Gorgia con un epiteto appropriato, tale da informare in modo non controverso sulla

¹¹ Il contesto di questo brano dell'*Aspasia* è il seguente: Socrate riferisce, parlando delle non comuni qualità di Aspasia, il colloquio di quest'ultima con un certo Senofonte e con sua moglie, due giovani sposi la cui intesa era incrinata da qualche dissidio o incomprensione. Aspasia — che propone le sue analogie secondo lo stile di Socrate — indirizza dapprima alla sposa una elementare batteria di domande: "Se la tua amica avesse un anello, un abito, un marito migliore di quello che hai tu, preferiresti avere ciò che hai o ciò che ha la tua amica?" e poi qualcosa di molto simile a Senofonte. Di fronte alla domanda cruciale, tutti e due i coniugi tacciono ed arrossiscono. Aspasia allora così commenta il loro imbarazzato silenzio: "Quoniam uterque uestrum id mihi solum non respondit, quod ego solum audire uolueram, egomet dicam, quid uterque cogitet. Nam et tu, mulier, optimum uirum uis habere et tu, Xenophon, uxorem habere lectissimam maxime uis. Quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque uir neque femina lector in terris sit, profecto sempre id, quod optimum putabitur esse, multo maxime requiretis, ut et tu maritus sis quam optima et haec quam optimo uiro nupta sit."

qualificata funzione sociale da lui svolta e da porlo sullo stesso piano di altri professionisti la cui competenza in un ambito determinato e di riconosciuto prestigio sia comunemente ammessa. Senonché Polo ha la cattiva idea di proporre, al posto della denominazione pertinente, un elogio della *téchnē* in cui eccelle Gorgia. La sua risposta offre a Socrate l'opportunità di tornar a chiedergli di attenersi al *pattern* e, prima ancora, di lanciare una duplice insinuazione destabilizzante: Polo, osserva Socrate, mostra di conoscere *tén kalouménēn rhētorikēn*, ma di avere una ben minore familiarità con le modalità del dialogo. La connotazione professionale (che subito dopo lo stesso Gorgia provvede a rendere esplicita) viene, con ciò, surrettiziamente declassata a sintomo di incompiuta versatilità conversazionale ed a connotazione professionale non del tutto legittima, insomma a contestabile e contestata pretesa di professionalità. L'insinuazione è destabilizzante e, in quanto non viene prontamente rintuzzata né da Polo né da Gorgia, implica che Platone predisponga il lettore (più di quanto non faccia Socrate nei confronti dei presenti¹² a ritenere che la retorica non possa porsi sullo stesso piano delle altre *technai*.

A ben vedere, una simile insinuazione è gratuita, tradisce un pregiudizio, implica una certa attitudine a circuire l'interlocutore senza che questi possa adeguatamente difendersi, comporta, in ultima analisi, una prevaricazione, tanto più che il sofista nel V ed il retore nel IV secolo indubbiamente costituiscono delle figure professionali assai ben definite.¹³

Perveniamo, così, a localizzare il discrimine non solo tra struttura logica, elaborazione pragmatica ed elaborazione più propriamente retorica, ma anche tra accorgimenti retorici che servono a dare corpo alla comunicazione ed accorgimenti retorici che servono piuttosto a circuire, così da strappare un assenso che altrimenti potrebbe anche essere negato.

Nel testo (D), per esempio, Socrate assume a torto che l'interlocutore non avrebbe potuto rispondere altrimenti ed evita che ci si soffermi sulla disanalogia tra apprendere a cavalcare ed apprendere il giusto, ponendo di preferenza l'accento sull'esigenza che ha ogni buon padre di adoperarsi per far sì che suo figlio apprenda sia l'una che l'altra abilità. Ha così luogo uno scambio indebito fra l'interessarsi anche dell'educazione morale e civica, e il sapere a quali esperti rivolgersi per questo

¹² Infatti, mentre Socrate non può sapere se verrà o non verrà interrotto, Platone lo sa benissimo. Pertanto la finzione narrativa e la situazione concreta di cui il dialogo cerca di rendere l'idea implicano un rischio che per il dialogo scritto assolutamente non sussiste. Si può facilmente constatare che nei dialoghi socratici di Platone anche i più coriacci interlocutori del filosofo, dopo alcune resistenze e vigorose proteste, finiscono con l'essere anche loro fin troppo arrendevoli.

¹³ Sullo status professionale del sofista e del retore v. più avanti, in corrispondenza con la nota 16.

particolare tipo di *paideusis*, come se non fosse possibile aver a cuore l'educazione morale e civica anche senza propriamente saper indicare degli esperti in questa particolare materia (anzi, la corrispondente categoria professionale). A sua volta l'adozione dell'*oratio obliqua* consente di occultare l'intuitiva possibilità di obiettare che l'insegnamento della giustizia non è propriamente assimilabile agli altri quattro ambiti disciplinari precedentemente considerati.

Eppure in (D), a dispetto di tutti questi scambi indebiti, il congegno inferenziale non manca di delineare un modello di condotta pur sempre plausibile, anzi, un modello rispetto al quale la possibile obiezione fondata sulla disanalogia deve dirsi, in ultima analisi, irrilevante perché ciò che a Socrate preme di comunicare non è tanto, a ben vedere, che si dovrebbe sapere quale categoria di professionisti insegna ad essere giusti, né che i maestri di giustizia dovrebbero essere considerati degli specialisti non diversamente da tante altre categorie professionali ma, più semplicemente, che sarebbe grave non porsi neppure il problema dell'educazione morale e civica, quasi che non sia importante avere delle idee definite anche a questo proposito.

Pertanto il *non sequitur* concerne la lettera molto più che lo spirito dell'enunciato, e la fallacia può ben dirsi, in questo caso, effettiva ma innocua¹⁴: la formulazione prescelta si riduce a mero sostituto improprio di un assunto plausibile. Il dichiarato si carica, è vero, di un occultamento indebito (la disanalogia), ma ciò serve più che altro ad attivare una serie di riflessioni (obliga a riflettere). Evitando una comunicazione diretta e lasciata nella sua nudità, attenuando il rimprovero in un "non posso credere che", si creano infatti delle condizioni più favorevoli per soffermarsi sul lieve paradosso proposto e far interagire il messaggio con l'immagine di sé da cui muove l'interlocutore (ed eventualmente il lettore), fino ad assorbire l'idea che sarebbe un grave errore disinteressarsi dell'educazione morale e civica dei propri figli. Pertanto in questo caso le tracce di retorica deteriore, pur essendo relativamente vistose, possono ben dirsi, in definitiva, irrilevanti.

¹⁴ La possibilità che una fallacia sia effettiva e nondimeno innocua perchè assimilabile ad una formulazione abbreviata ma non per questo fuorviante è ignota alla manualistica sulle fallacie. In compenso se ne discute con qualche insistenza a partire da un importante articolo di M.A. Finocchiaro, "Fallacies and the Evaluation of Reasoning", *American Philosophical Quarterly* 18 (1981), 13-22. Cf. ad es. R. Clark, "When is a Fallacy Valid? Reflections on Backward Reasoning", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 23 (1982), 1-13; T. Govier, "Who Says There Are No Fallacies?", *Informal Logic Newsletter* 51 (1982), 2-10; R. Grootendorst, "Some Fallacies About Fallacies", *Argumentation Across the Lines of Discipline*, Edited by F. H. van Eemeren, R. Grootendorst, J. A. Blair, Ch. A. Willard (Dordrecht, Foris Publications, 1987), 331-342; L. Rossetti, "Rapporto sulla logica informale", *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n.s. 133 (1988), 22-31 (spec. pp. 24-26). E' appena il caso di ricordare il nesso tra questa problematica e le discussioni sulla "charitable interpretation".

La disanalogia che in (D) dovrebbe venir fuori solo lentamente, e rivelarsi sostanzialmente incapace di alimentare un serio dubbio sulla qualità dell'inferenza suggerita, viene invece esibita, in (E), per mezzo di una mimetizzazione appena accennata: l'inferenza è manifestamente pseudo-analogica¹⁵ ed è assimilabile ad una mera enunciazione antifrastica. Infatti il locutore non chiede altro se non che sia l'interlocutore stesso ad accorgersi che l'inferenza suggerita è del tutto improponibile a dispetto della sua apparente ovvietà. L'interlocutore viene sì indotto in tentazione, ma solo affinché sia lui ad accorgersi di aver rischiato, per un momento, di rispondere con un catastrofico "Sì, certo, l'altra", senza peraltro trovare subito una risposta veramente adeguata. Nell'interlocutore si attiva, in tal modo, una serie non generica di riflessioni che includono la sensazione di essere stato sul punto di fare un torto non da poco al coniuge (e anche di riceverne uno analogo), la percezione di quanto sia pericoloso dare risposte non meditate, la scoperta di alcune idee-guida importanti e non ancora usurate (per esempio l'idea che il coniuge non è assimilabile ad un mero bene d'uso, oggetto di compravendita in base alla disponibilità di esemplari più o meno pregiati e alle risorse che il potenziale acquirente è disposto ad investire in quel particolare bene; l'idea che è molto meglio essere fedeli per amore che non per un generico senso delle convenienze; l'idea che bisogna anche sapersi meritare l'attaccamento del coniuge; l'idea che una simile esigenza vale per l'uomo tanto quanto per la donna...) e così pure una sostanziale gratitudine verso Socrate per il fatto di avergli 'aperto gli occhi'.

In virtù di quest'ultima e pressoché inevitabile reazione condizionata dell'interlocutore si promuove però anche, di fatto, una cospicua mitizzazione del personaggio (e necessariamente una mitizzazione indebita) per effetto della quale si è indotti ad attenderci che Socrate possa solo illuminare fungendo ogni volta da genuina 'bocca della verità' e che di fronte ad ogni sua argomentazione sia concepibile solo un'accettazione senza riserve, come se ogni eventuale rifiuto di accedere al punto di vista del filosofo dovesse ritenersi aprioristicamente sospetto, se non addirittura deplorabile e screditante. Prende forma, cioè, una componente potenzialmente deceptiva per effetto della quale l'interlocutore viene collocato in una posizione fortemente subalterna a prescindere dalla bontà della tesi di volta in volta sostenuta da Socrate. In quanto assume le modalità dell'enigma, infatti, la ricerca dell'*análogon* erige il locutore in sfidante e giudice, e fa sì che solo il suo interlocutore di turno debba

¹⁵ Per un inquadramento posso forse rinviare al mio "Le inferenze pseudo-analogiche", *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, a cura di G. Santinello (Brescia, Morecelliana, 1984), 271-283.

render conto delle sue valutazioni. La dimensione interattiva che l'inferenza analogica solitamente assume nei dialoghi socratici, per il solo fatto di assegnare sempre alla stessa persona il ruolo di proponente, accorda a questi un vantaggio che dipende non dalla bontà dell'argomento proposto ma, appunto, dalla attribuzione del ruolo di interrogante.

La presunzione di legittimità del quesito che Socrate propone all'interlocutore è tra l'altro amplificata dalla sua così volentieri esibita elementarità. Col mero attardarsi a chiedere se, qualora si danneggi un cavallo, si compromettano le qualità peculiari al cavallo o non piuttosto quelle peculiari al cane (ovvero in che cosa spera di progredire chi va a scuola da un pittore o, rispettivamente, da un musicista; ovvero se un anello pregiato sia o non sia preferibile ad un anello di infima qualità; ovvero se si possa pensare al flauto che suona senza pensare nello stesso tempo anche al flautista che lo fa suonare...). Socrate si assicura (sempre che l'interlocutore non si spazientisca, però!) un'aspettativa di rassicurante controllabilità del discorso. Diventa perciò difficile, per gli altri, sospettare della bontà dell'inferenza relativa a *R* anche quando questa sia, per avventura, quanto mai opinabile. Viene in tal modo ad istituirsi una insospettata opportunità di preconstituire un pregiudizio favorevole.

Da notare che la circuizione si esercita con particolare efficacia nei confronti di chi assiste all'interazione tra Socrate e l'interlocutore di turno, quindi principalmente nei confronti dei lettori dei dialoghi. Per questi ultimi, in effetti, è quasi impossibile accostarsi al dialogo senza recepire una opzione pregiudiziale a favore del filosofo, quindi disporsi ad assorbire inavvertitamente e senza alcun sospetto gli impliciti connessi con la divisione dei ruoli nella costruzione delle inferenze analogiche. Le buone intenzioni del filosofo sono conclamate, la costruzione del modello inferenziale non pone problemi per quanto è elementare, la relativa lentezza con cui l'interlocutore-tipo reagisce alla provocazione socratica non manca mai di dare al lettore il tempo di anticipare la risposta che tarda ad arrivare. Siccome di Socrate in generale ci si fida, è quasi inevitabile che l'atto di anticipare mentalmente la risposta desiderata sia avvertito come gratificante e rassicurante. Il lettore è perciò il primo ad abbassare la guardia, ritenendo che nella proposta socratica ci sia qualche cosa di significativo da capire e da imparare, ma non anche qualche presa di posizione discutibile o, peggio, qualche sofisma da cui guardarsi. Il lettore è intimidito; la situazione lo induce a preoccuparsi, più che altro, dell'eventualità di non essere (e di non sentirsi) all'altezza della situazione, lo induce cioè a temere di scoprirsi impacciato ed impreparato quasi quanto l'interlocutore che Socrate sottopone ai suoi tests. La conseguenza —almeno finché non scatta la molla della diffidenza— è un singolare ottundimento che impedisce di prendere sul serio quasi tutto

ciò che eventualmente ribattono gli interlocutori limitandosi a 'godere' della loro prevedibile confutazione.

Ce ne offre un bell'esempio il testo (C): quanti lettori di questo passo del *Gorgia* riescono a non dimenticare che nel V secolo il sofista era un professionista stimato, fors'anche temuto, ma certo riconosciuto esperto nell'arte di produrre dei discorsi persuasivi, che il logografo, del pari, era un autentico professionista, e che nel IV secolo si impose ben presto la prassi della docimasia degli oratori (cosicché la facoltà di prendere la parola nell'*ekklēsia* e di formulare proposte di *psēphisma* finì per spettare solo a dei retori preliminarmente riconosciuti *axioi pásēs parrhēstias*,¹⁶ che dunque alla professione di Gorgia veniva largamente riconosciuto lo status di *téchnē*? Se Socrate asserisce che il sofista millanta credito e non può realmente pretendere di porsi sullo stesso piano di un medico, di uno scultore o di un flautista, è quasi inevitabile, almeno in prima battuta, accedere all'idea che così effettivamente stiano le cose. Ugualmente il testo (F) invita ad attendersi che il sofista non possa non trovarsi in difficoltà nel produrre l'*análogon* che Socrate gli chiede di individuare.

*

Sotto questo profilo l'impianto decettivo del *lógos Sōkratikós* è, diciamo pure, perfetto: il cerchio si stringe allorché qualche interlocutore protesta che Socrate banalizza il discorso con le sue analogie¹⁷ e si limita a domandare senza rispondere¹⁸ (perché il contesto induce il lettore a ravvisarvi poco più che dei mediocri diversivi dell'interlocutore messo alle strette), e si chiude quando un Alcibiade può dire che "se si ci mette a sentire i discorsi di Socrate, dapprima li si direbbero del tutto ridicoli (...). Parla infatti di asini (...), fabbrici, fabbricanti di calzature, conciapelli (...), e chiunque non ne sa nulla o è un po' rozzo se ne ride. Ma a vederli aperti ed a penetrarvi dentro scoprirà innanzitutto che essi soli, fra tutti i discorsi, hanno una mente, e poi che sono i più divini, dotati di ogni forma di eccellenza e orientati verso il meglio, anzi verso tutto ciò a cui deve

16 Sulla docimasia degli oratori v. F. S. Borowski, *Dokimasia: A Study in Athenian Constitutional Law* (Diss., Univ. Cincinnati, 1975), 82-103; v. anche S. Perlman, "The Politicians in the Athenian Democracy of the Fourth Century B.C.", *Athenaeum* 41 (1963), 327-355; A. R. W. Harrison, *The Laws of Athens*, vol. II (Oxford, Clarendon Press, 1971).

17 La predilezione per delle analogie banalizzanti connesse con la condizione professionale di artigiani e di altri specialisti diviene oggetto di rimprovero soprattutto in Plat. *Gorg.* 490c-491a, 497b-c; più indirettamente in Xen. *Mem.* I 2.27 ed in Ar. *Ran.* 1497.

18 Sulla riluttanza di Socrate a lasciare che sia l'interlocutore a porgli delle domande si possono ricordare Plat. *Charm.* 165b-c, *Resp.* I 336c, *Theaet.* 150c; Xen. *Mem.* III 8.3, IV 4.9; Arist. *S. E.* 183 b 6-8.

mirare chi cerca di diventare *kalòs kagathós*¹⁹. Una simile dichiarazione in quanto fa sapere al lettore che sarebbe addirittura disdicevole non provare un senso di schietta ammirazione²⁰ di fronte ai discorsi del filosofo, fatalmente instilla soggezione ed intimidisce. Con queste "istruzioni su come si debbono interpretare i discorsi di Socrate, e particolarmente le sue predilette analogie banalizzanti" viene perciò ulteriormente preclusa la possibilità di prendere le distanze da Socrate qualunque analogia egli proponga, e ciò evidentemente equivale a sottrarre le inferenze analogiche da lui proposte ad ogni controllo di merito, dandole aprioristicamente per buone ed affidabili.

Nel contempo si creano davvero, per effetto dei sussidi ermeneutici così sapientemente predisposti, le condizioni più favorevoli per assorbire la magia dei discorsi del filosofo, per entrare nel suo mondo ed accedere con la più grande confidenza al suo tipico modo di dislocare selettivamente semplificazioni e fattori di complessità, forme di autocompiacimento e mobilitazione di energie emotive, pregiudizio e lucidità, sicurezza ed inquietudine intellettuale.

Si determina cioè una continuità, una saldatura pressoché indissolubile tra le due principali funzioni svolte dalla elaborazione retorica della comunicazione: nel caso del dialogo socratico questo uso sapiente delle risorse offerte da una comunicazione accorta, è allo stesso tempo un cospicuo fattore di comprensione e di intesa ed una potente macchina esautoratrice. La difficoltà dell'analisi si traduce in un pressoché irresistibile invito ad entrare in sintonia col modo morale di Socrate ed a provarne un senso di rassicurante appagamento (che peraltro non manca di far premio sull'autonomia di giudizio di interlocutori, astanti e lettori) generando una sorta di infatuazione non priva di inconvenienti.

Generalizzando un poco, si può ben asserire che Socrate dovette essere un autentico maestro della comunicazione sapiente, più in particolare di una comunicazione consapevolmente orientata ad istituire un gratificante atmosfera di comprensione e di intesa con l'atto stesso di proporre un'infinita serie di mini-paradossi ed altre sfide intellettuali. Questa stessa 'macchina' conversazionale gli permise di attuare tutta una serie di sottili prevaricazione non sempre innocue, ma così ben mimetizzate — e minimizzate — da riuscire particolarmente temibili. Socrate dovette essere non meno inesorabile di Pericle nel "lasciare il pugnello" più particolarmente nell'arte di lanciare strali impercettibili, cioè

19 Plat. *Symp.* 221c-222a.

20 Da notare che l'ammirazione implica subalterità, anzi, accettazione della subalterità.

21 L'espressione compare, riferita a Pericle, in un frammento dei *Demi* di Eupoli (fr. 94 Koel) risalente all'anno 413/12 a.C., ed andrebbe ovviamente confrontata con quanto si legge in Plat. *Symp.* 215c-e.

messaggi così indiretti e subliminari da comportare una risposta emozionale non suscettibile di essere concettualizzata (di ciò dovette rendersi assai ben conto Fedone, como si desume da un suo frammento).²² Ma ci si può quanto meno esercitare a discernere.

Università di Perugia

22 Mi riferisco al fr. III A 12 Giannantoni (da Seneca).

Méthexis III (1990) p. 33-49

SOBRE EL SIGNIFICADO Y EL STATUS ONTOLOGICO DEL DEMIURGO DEL *TIMEO*

GABRIELA ROXANA CARONE

Desde que Aristóteles se preguntara "qué es lo que trabaja dirigiendo su mirada a las Ideas" (*Met.* I 9, 991a22-23), la cuestión acerca de qué es o simboliza el Demiurgo no ha dejado de intrigar a los lectores del *Timeo*, y especialmente hasta nuestros días el problema sigue suscitando las más diversas posiciones por parte de los exégetas de la filosofía platónica. Mientras que algunos de ellos han visto personificado en él un *Noûs* hipostasiado y trascendente al mundo sensible, otros, en cambio, lo han identificado con el símbolo de un tipo de causa, o con las Ideas, o con una parte o con la totalidad del Alma Cósmica; lecturas todas estas que las más de las veces han sido vistas como contrapuestas entre sí. Dada la vigencia y el polémico estado de la cuestión, consideramos oportuno reabrir el problema acerca de qué representa el Demiurgo del *Timeo* y cuál es —de haberlo— su *status* ontológico; problema cuya resolución condiciona directamente nuestra interpretación no sólo de la función y el lugar que conviene al dios dentro de la estructura de la realidad, sino además de esta estructura misma. Trataremos de argumentar a favor de que el Demiurgo simboliza una función de causalidad primera inteligente que dentro de la realidad platónica desempeña preeminentemente el Alma del Mundo. Con este objetivo, comenzaremos por examinar brevemente cuál es el significado filosófico que puede subyacer a la presentación mítica que Platón hace del *theós* en la figura del Demiurgo, sin que ello obste para que en un segundo momento sea lícito preguntarnos por el "referente" de tal significado.¹

1' Conocida es la candente polémica que gira en torno de la datación del *Timeo* dentro del *Corpus platonicum*, especialmente desde que Owen (*PT*) sugiriera situarlo como un diálogo de madurez anterior al período "crítico"; posición que aún hoy no carece de representantes, como lo es T.M. Robinson (cf. vgr. *DT*), a la vez que Rowe, mientras tanto, da cabida a dudas de que el *Timeo* haya sido escrito después del *Parménides* y del *Fedro* (cf. *RDPH*). Por nuestra parte, en cambio, seguimos en lo fundamental a Cherniss (*RTP*) al considerar al *Timeo* como un diálogo de vejez posterior al *Fedro* y al *Parménides*, teniendo en cuenta asimismo algunos nuevos fundamentos que refuerzan y completan la interpretación de Cherniss (como los provistos actualmente por Ostenfeld, *PD*).