

Socrate ha segnato un'epoca?

LIVIO ROSSETTI

Università degli Studi di Perugia

Specialmente a partire al 1947, anno in cui venne pubblicato il *Sokrates* di Olof Gigon, la ricerca su Socrate è stata fortemente condizionata dal dubbio sulla possibilità di raccordare fonti discordanti e, in particolare, di superare il filtro costituito dalle testimonianze. Molti studiosi hanno addirittura rinunciato a parlare di Socrate, preferendo limitare lo studio alla testimonianza -ritenuta non propriamente comparabile, quindi inverificabile- dell'uno o dell'altro socratico, dell'uno o dell'altro autore antico. Si tratta, peraltro, di un punto di vista che non ho mai condiviso e con il quale mi sono già confrontato a più riprese. Vorrei, prima di tutto, ritornare brevemente su alcune delle ragioni che invitano a non essere ipercritici e a riaprire il dossier.

Ricorderò, per cominciare, che l'incongruenza delle fonti è un problema endemico per gli storici, ma è anche un problema che non spaventa più nessuno. Ogniqualvolta si contrappongono gruppi di potere in grado di auto-rappresentarsi, esplose puntualmente la divergenza tra rappresentazioni tutte un po' unilaterali. D'altra parte chi ignora che anche l'auto-rappresentazione prodotta da capi di stato come Dario e Giulio Cesare è sospetta per definizione? Di conseguenza è normale che lo storico si adoperi per soppesare al meglio delle sue possibilità il tasso di unilateralità di fonti discordanti e trovare una sua strada, costruire una sua interpretazione che necessariamente si afferma a dispetto delle dichiarazioni divergenti che ci sono state tramandate. In questo senso è paradigmatico il caso di fascismo e comunismo in relazione alla straordinaria diversità (e relativa instabilità) dei giudizi accreditati, per esempio, dalla stampa nazionale ed estera, così spesso condizionata da alleanze e controalleanze. Che dunque si registrino delle divergenze tra le fonti anche nel caso di Socrate è una circostanza del tutto prevedibile, ma che non dovrebbe impensierire nessuno. Analogamente il fatto che Socrate non abbia scritto nulla significa ben poco perché sono tanti i personaggi di cui gli storici si occupano in maniera del tutto abituale —per esempio Alcibiade o Temistocle— e che si

trovano nella medesima condizione. Si obietta che di Socrate interessano le idee, gli insegnamenti, ma sono idee e insegnamenti che hanno lasciato una traccia abbondante e dato luogo a rappresentazioni particolarmente duttili, tali da favorire non poco anche il processo di “lettura fra le righe”. Inoltre anche Temistocle e Ciro il Grande, tanto per fare qualche nome, sono legati a un’idea di organizzazione delle compagini statali di cui si trovarono per un po’ al vertice, e gli storici non disdegnano di mettere a fuoco anche le loro idee.

Superata (così mi lusingo di credere) questa prima pregiudiziale¹, suole essere introdotta l’ulteriore pregiudiziale relativa alla instabilità dei dati sulle dottrine del filosofo, e qui il problema si fa più delicato ma, oso credere, solo più delicato. Come ho cercato di evidenziare in un contributo recente², i dialoghi ci danno immagini eterogenee del filosofo finché si fa riferimento alle *dottrine* che i singoli autori gli attribuiscono, ma questa non è per nulla la sola pista percorribile. È pur vero che una lunga —e discutibile— tradizione storiografica ha indirizzato gli interpreti a ricercare delle dottrine come se, anche nel caso di Socrate, avessimo a che fare con un qualunque autore di trattati *Peri Physeos*, ma chi può mai seriamente pretendere che Socrate sia stato un mero propugnatore di dottrine? Il fatto che i suoi allievi abbiano coltivato con tanta passione il genere dialogico e si siano dedicati a rappresentarci un personaggio che agisce, che pilota la conversazione, che ottiene di esercitare una grande influenza sugli altri mediante forme apparentemente improvvisate di conversazione -questo fatto ben noto non dovrebbe invitare a pensare che abbiamo a che fare con un personaggio dotato di assai scarsa attitudine ad esprimere il meglio di sé in alcune dottrine formalmente enunciate?

Si consideri inoltre il peso della dimensione tipologica. Chi ha e vuole insegnare delle dottrine assumendone la paternità, suole preoccuparsi di fissarle in qualche modo e di tutelarle dal rischio dell’alterazione progressiva. In secondo luogo suole tutelarsi con modalità non troppo dissimili da quelle adottate dai suoi “colleghi”. Ci fu un’epoca in cui per identificare l’autore di un testo scritto si fece ricorso alla *sphragis*; in ogni caso la scrittura è una risorsa così duttile e, al tempo stesso, complessa da favorire molte forme di riconoscimento della “mano” di chi scrive e dell’eventuale intervento di un’altra “mano”. Senonché il nostro filosofo si è completamente disinteressato della

¹ Ebbi occasione di soffermarmi su questo punto in “La ‘questione socratica’: un problema malposto”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 38, 1983, 3-24.

² “I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali”, in L. Rossetti e A. Stavru (eds.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica* (Bari 2008), 39-77 (spec. 44-50).

fissazione e salvaguardia delle sue proprie dottrine. Se in cima ai pensieri di Socrate ci fossero state la teoria —faccio solo un esempio— dell'unità delle virtù e la teoria dell'intellettualismo etico, come spiegare la sua estrema trascuratezza, il suo non fare nulla —proprio nulla— allo scopo di identificare con ragionevole precisione il proprio pensiero e proteggerlo da possibili contraffazioni? Da una così evidente negligenza, per giunta nella cornice di una società in cui, notoriamente, si scriveva di tutto, non dovrebbe scaturire una indicazione su ciò che per Socrate era davvero importante, su ciò che gli altri apprezzavano o detestavano in lui, su ciò che ai suoi occhi costituiva il fondamento della propria autostima, su ciò per cui egli ritenne di dover affrontare a testa alta la morte? A mio sommo modo di vedere, abbiamo qui un indizio potentissimo (oserei dire: irresistibile) per pensare che lo stesso Socrate fosse refrattario a identificare la sua eredità in un corpo dottrinale.

Una circostanza ulteriore deve essere chiamata in causa, ed è la natura degli opuscoli —o dei brevi testi— paradossali che vennero prodotti da quasi tutti i Sofisti e anche da qualche altro loro contemporaneo. Questi intellettuali innovarono rispetto ai presocratici che scrissero trattati *Peri Physeos* per il fatto di profondere energie anche nella ideazione di testi brevi e intensi, dai quali è estremamente difficile estrarre opinioni nelle quali l'autore si riconosca, per la semplice ragione che questi testi sono paradossali e dichiarano di voler dimostrare tesi manifestamente assurde o, in altri casi, evidenziano una speciale cura nel *non* arrivare a una conclusione univoca ed esplicita. Qui mi basti fare due esempi: il *Peri tou me ontos* di Gorgia e le *Tetralogie* di Antifonte. Il primo ha preteso di dimostrarci, i.a., che nulla esiste e di comunicarci che ogni tentativo di comunicazione è destinato al fallimento; il secondo ci ha proposto tesi e antitesi (accusa e difesa), rilancio della tesi e rilancio dell'antitesi per poi fermarsi. In ambedue i casi il lettore è lasciato nella più totale perplessità in quanto tutto lascia pensare che, ben diversamente da ciò che accade nel caso degli enigmi, semplicemente non ci sia una risposta univoca che gli autori di questi ed altri testi consimili sarebbero disposti ad approvare³.

Quale distanza rispetto ai consueti trattati *Peri Physeos*! Accanto a quel tipo di sapere, il V secolo aveva saputo distillare ex nihilo anche un altro tipo di sapere, e precisamente un sapere che nemmeno si potrebbe chiamare propriamente "sapere" in quanto non dà luogo all'identificazione di enunciati che si presume siano veridici. Quella cultura seppe trovare, nientemeno, alterna-

³ Ho svolto più ampiamente queste riflessioni in "Oltre il *demonstrandum*. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell'età dei Sofisti", *Méthexis* 19, 2006, 125-138.

tive al sapere inteso come insiemi di cognizioni più o meno ben ricordate e congruenti, oltre che attendibili! Si tratta di una innovazione assolutamente strepitosa, di cui la storiografia non sembra aver apprezzato a sufficienza la straordinaria creatività. Basti qui aggiungere, in prima approssimazione, che i Sofisti lavorarono non solo alla elaborazione di un sapere di tipo cognitivo non troppo dissimile da quello che altri *sophoi* avevano accreditato e venivano accreditando, ma anche di un sapere fortemente innovativo, provvisoriamente suscettibile di essere qualificato come meta-cognitivo⁴, che non è nemmeno assimilabile alla fiction poetica (infatti non è la stessa cosa dare a credere di ritenere che Oreste uccise Citennestra e dare a credere di ritenere che Achille non saprebbe mai raggiungere la tartaruga o che accusa e difesa si neutralizzano vicendevolmente alla perfezione).

Torniamo a Socrate. L'esistenza di questa letteratura di V secolo (svariate decine di unità testuali) inequivocabilmente dimostra che Socrate respirò una cultura nella quale aveva preso chiaramente forma un'alternativa al sapere che si insegna e alle tesi che si difendono più o meno strenuamente, e con ciò stesso ci fa capire che anche lui potrebbe aver fatto dei passi in quella direzione, trovando una sua personale alternativa all'insegnamento positivo. Del resto non ci viene forse assicurato, a dir poco, da un secolo che Socrate si distinse da altri maestri per il fatto di evitare l'offerta di un sapere già pronto e quindi assimilabile a una ciliegia matura e non affetta da anticrittogamici potenzialmente velenosi? Ora se questa è la cornice, siamo sicuri che la ricerca su Socrate possa ugualmente consistere nel tentativo di identificare i suoi insegnamenti positivi, le teorie da lui sostenute e gli argomenti con cui le avrebbe difese? A me sembra che tutto ciò sia semplicemente improbabile, inverosimile. Troppi indizi invitano a immaginare che l'eredità socratica non sia stata di tipo strettamente dottrinale e che la ricerca non possa in alcun modo fermarsi alle tracce di alcune dottrine. A maggior ragione questi indizi dissuadono dal supporre che, se si riscontrano -come in effetti si riscontrano- divergenze tra le dottrine professate da singoli allievi diretti, allora un ostacolo insormontabile ci impedisce di "risalire" al pensiero del loro comune maestro. Ma in realtà non è questo il caso⁵.

⁴ Per qualche approfondimento posso forse rinviare a "La componente metacognitiva della filosofia e del filosofare", *Giornale di Metafisica*, n.s. 30, 1, 2008, 3-30.

⁵ Ebbi occasione di affrontare l'argomento in "Socrate: l'eloquenza dei gesti", in J.-F. Mattéi (éd.), *La naissance de la raison en Grèce* (Paris 1990), 307-313 e in "L'etica socratica è espressa da un (piccolo) insieme di enunciati?", in M. Galy (éd.), *L'homme grec face à la nature et face à lui-même. Hommage à Antoine Thivel* (Nice 2000), 221-241.

Se poi, giunti a questo punto, apriamo una finestra sul tipico dialogo “aperto”⁶ che incontriamo spesso in Platone e Senofonte, è agevole constatare che da simili dialoghi emerge qualcosa come la personalità del filosofo, mentre è sempre straordinariamente difficile identificare il messaggio saliente, l'insegnamento (inteso come dottrina, come teoria) che da simili dialoghi dovrebbe scaturire.

Si consideri ora che, come mi fece notare anni fa uno studioso polacco del quale, purtroppo, non riesco a ricordare il nome, si osserva una differenza fondamentale nel modo in cui Socrate ci viene presentato a seconda che chi parla di lui abbia o non abbia accesso a qualche dialogo. Se questi *non* ha accesso a nessun dialogo (come è accaduto per secoli nell'Occidente di lingua latina durante il Medioevo), parlerà del filosofo *more doxographico*: attribuendogli massime, sentenze, spunti dottrinali fra loro disconnessi, frammenti di un mosaico che l'autore non prova nemmeno a ricomporre. Ma non appena si ha accesso ai dialoghi (come è accaduto nella Firenze di fine Quattrocento) il quadro cambia e Socrate torna ad essere, immediatamente, un personaggio abbastanza preciso, rappresentabile, mediamente credibile e soprattutto *inconfondibile*: il personaggio dei dialoghi.

Anche questa circostanza —che non posso non ritenere oltremodo istruttiva— incoraggia a indirizzare la ricerca su Socrate su binari diversi dalla mera identificazione di alcuni punti di dottrina. Socrate è stato, prima di tutto, un *personaggio*, un personaggio mille volte rappresentato e un personaggio rappresentato, sostanzialmente, *allo stesso modo da tutti*. Infatti dai dialoghi non emerge anche un Socrate alternativo (qualcosa del genere emerge semmai dalle *Nuvole*). Ora ciò significa che i Socratici che si dedicarono a scrivere su di lui furono sostanzialmente convergenti nell'accreditare la medesima immagine del loro maestro (della sua personalità, dei suoi modi tipici; non si può dire la stessa cosa delle sue dottrine), e anche questa circostanza vorrà pur dire qualcosa. Se infatti ci fissiamo sulle dottrine, ci perdiamo, ma le cose cambiano nel modo più netto se ci interessiamo alla personalità del filosofo. Sussiste dunque un'ampia area di convergenza tra le fonti dalle quali è pur possibile ripartire, e non si tratta delle dottrine attribuite al filosofo, ma di ciò che molteplici fonti narrative ci dicono sul conto della personalità del filosofo, dei suoi modi di fare, di come egli era solito interagire con gli interlocutori, di che cosa sapeva fare con le parole (*things done with words*, per echeggiare il titolo di un famoso libro di John L. Austin).

⁶ Il tema è stato affrontato in “Il dialogo socratico come unità comunicazionale 'aperta'”, in G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006* (Bari 2007), 33-52.

Si delinea, con ciò, una concreta opportunità di attraversare indenni il filtro costituito dall'insieme dei dialoghi⁷.

*

Su questo punto moltissimo resterebbe da dire, ma ora propongo di fare riferimento a un libro che mi impressionò molto, anni fa: il *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima* (Roma, Abete, 1975, ²1997) di Francesco Sarri. Quel libro era ispirato a una idea di metodo felice: di fronte ai dubbi sulla possibilità di dire qualcosa di sensato sul personaggio, l'autore prospettava la possibilità di frugare sulle svolte legate alla figura di Socrate, e su una in particolare. Possiamo ammettere che è problematico ricavare dalle testimonianze dirette delle indicazioni precise sugli insegnamenti del filosofo, però siamo in grado di osservare come è cambiato il panorama delle proposte culturali tra prima e dopo, e un uso prudente del *post hoc, ergo propter hoc* offre grandi opportunità per uscire dalle secche della "questione socratica".

Nel caso particolare, in effetti, il ragionamento filava piuttosto bene perché, mentre Democrito in un famoso frammento (peraltro isolato) proponeva di fare l'anima responsabile della cura del corpo, Socrate ha ripetutamente puntato a teorizzare il primato dell'anima sul corpo, la sua maggiore importanza, quindi l'irragionevolezza insita nel preoccuparsi del corpo più che dell'anima. Dopotutto l'immagine che noi abbiamo del corpo di Socrate è l'immagine di un corpo non curato, anzi trascurato, e pertanto comprensibilmente segnato da vistosi inestetismi (in primis il ventre prominente). Ora questa idea di cura (*therapeia*) non è solo attribuita a Socrate da Platone in un famoso passo dell'*Apologia* (29de) connotato dall'iteratività (29d6: λέγων οἷάπερ εἴωστα)⁸, non costituisce soltanto l'idea centrale del *Clitofonte* (e, più in generale, di un *logos protreptikos* che svariate fonti associano alla figura di Socrate e a nessun'altra), non trova soltanto un preciso riscontro in un famoso passo del *De elocutione* dello Pseudo-Demetrio (296-7, solo in parte corrispondente al fr. VI A 31 Giannantoni), ma ha dalla sua un argomento che

⁷ Non intendo qui diffondermi sull'affascinante tema del filtro costituito dalle testimonianze, in particolare da quelle dialogiche. Posso però rinviare il cortese lettore a un mio articolo, "The *Sokratikoi Logoi* as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Socrates Through the Dialogues", in V. Karasmanis (ed.), *Socrates 24000 Years Since His Death. International Symposium Proceedings Athens-Delphi 13-21 July 2001* (Delphi 2004), 81-94.

⁸ A introdurre l'idea di "testimonianza iterativa" —ossia di testo nel quale si afferma che Socrate faceva o diceva abitualmente qualcosa— sostenendo che le testimonianze di questo tipo sono molto più affidabili e attendibili delle altre, è stato Antonio Capizzi in *Socrate e i personaggi-filosofi di Platone. Uno studio sulle strutture della testimonianza platonica e un'edizione delle testimonianze contenute nei dialoghi* (Roma 1970).

trascende l'esplorazione delle testimonianze dirette. Infatti l'idea del primato dell'anima e della cura dell'anima è così vistosamente assente prima di Socrate quanto è vistosamente presente tra i suoi allievi, anzi così ben assestata e già familiare ai loro occhi, da tradursi in un indizio molto rassicurante intorno alla possibilità di ravvisare in Socrate colui che con ogni verosimiglianza ha introdotto una simile idea, instillandola nei suoi frequentatori abituali con tale forza da ottenere che gli allievi la vivessero e la presentassero come un'idea ormai ben stabilita. E con ciò ci liberiamo dalle complicazioni, non di rado artificiose, della "questione socratica" perché perveniamo a "mettere le mani" su un insegnamento molto caratterizzato, qualificante, coerente con la figura del filosofo e per la cui paternità c'è un solo candidato: Socrate stesso.

Il termine "insegnamento" può far pensare a una incongruenza con le considerazioni proposte nella prima parte di questo scritto, ma è agevole osservare (a) che in questo caso siamo in presenza di un insegnamento ben radicato nei modi di fare tipici del personaggio, (b) che su questo insegnamento è disponibile una convergenza tra le fonti di gran lunga superiore rispetto alle evidenze che riguardano, per esempio, l'unità della virtù, (c) che se un insegnamento affiora, non ho nessuna remora a prenderne atto, e soprattutto (d) che Sarri fonda la sua tesi non tanto sulle evidenze dirette quanto sulla rilevazione di una svolta nel modo corrente di rappresentarsi l'anima prima e dopo la meteora socratica, dunque sugli indizi di un cambio di mentalità riconducibile all'influsso esercitato dal filosofo. Con ciò cominciamo a capire che non guardiamo a delle mere dottrine, ma un cambio di mentalità che ben si addice quale frutto *dell'operato* di un personaggio che fu grande maestro nel "far cose con le parole".

Come è noto, il contributo di Sarri è rimasto isolato. Eppure si tratta di una prospettiva di ricerca davvero promettente. In primo luogo trovo pertinente osservare che si può ipotizzare che Socrate abbia potuto incidere addirittura sulla mentalità collettiva per via dello straordinario impatto che la letteratura socratica antica ha verosimilmente avuto sull'idea stessa di filosofia. In effetti mi è accaduto di argomentare che l'imponente flusso di dialoghi e altri scritti 'socratici' che seguì al fatidico 399 a.C. non ottenne soltanto di inondare Atene (e le *poleis* greche), ma ebbe anche l'ulteriore effetto di "uccidere" tutte le scuole filosofiche rivali dell'epoca, tutti i modi alternativi di fare filosofia ed essere filosofi. Ovviamente l'affermazione che ho appena fatto è così estrema da richiedere almeno qualche precisazione⁹. A tale scopo è qui sufficiente soffermarsi su un duplice indizio: i nostri libri di storia della

⁹ Il tema è affrontato più analiticamente, i.a., in Rossetti, *art.cit.* (n. 2).

filosofia greca documentano con larghezza la varietà delle proposte filosofiche coesistenti verso la fine del V secolo a.C. (Sofisti, Democritei, Anassagorei, Eleati, Pitagorici) ma poi, quando passano a trattare del IV secolo, ricordano unicamente i Socratici (è raro che si faccia almeno il nome di Metrodoro di Chio), poi gli allievi di uno di questi Socratici (Platone), poi gli allievi di uno degli allievi di quest'ultimo (Aristotele). Assistiamo dunque alla sostanziale —e impressionante— identificazione dell'intera filosofia del IV secolo con quella elaborata e accreditata dai Socratici di prima, seconda, terza generazione e alla contemporanea dissoluzione delle altre voci. Infatti, sin dai primi decenni del IV secolo gli stessi allievi dei Sofisti si ridefinirono come retori e logografi, e se si eccettua il dimenticato *Peri Physeos* di Metrodoro, non è dato assistere, per la prima metà del IV secolo a.C., alla pubblicazione di un solo libro di filosofia che non sia manifestamente impregnato di socratismo. Possiamo ben dire, perciò, che il socratismo ebbe un impatto oltremodo potente sulla filosofia greca, ottenendo di istituire una nettissima discontinuità fra prima e dopo Socrate, il che ci parla, appunto, dello straordinario impatto avuto da Socrate sulla filosofia dei Greci. Se ne inferisce che anche altre indagini diacroniche analoghe a quella condotta dal Sarri sono proponibili.

Fra queste, quelle a suo tempo condotte da Kierkegaard e Nietzsche, i quali si concentrarono proprio sul lato rivoluzionario dell'insegnamento di Socrate, in particolare sul formidabile impatto che la meteora Socrate poté avere sulla filosofia occidentale. Infatti il primo teorizzò, come sappiamo, che lo "stadio estetico" è da interpretare come una forma di disperazione, che lo "stadio religioso" è interpretabile come espressione di una concezione tragica dell'esistenza (l'uomo è, sarebbe perduto, se non fosse salvato dalla fede), ma lo "stadio etico", emblematicamente associabile alla figura di Socrate, deve invece ritenersi portatore di un eccesso di ottimismo, come se, per riuscire a vivere bene, si richiedesse unicamente un po' di buona volontà. Socrate, così ragionava Kierkegaard, non conobbe l'idea di peccato e questo lo rese sostanzialmente superficiale.

In effetti avrebbe senso aggiungere che Socrate introdusse tra i filosofi e nel costume una tensione etica e, in particolare, delle aspettative sui benefici che tale tensione poteva dare, che non trovano precedenti di sorta nella greicità anteriore. Quando si dedicava a seminare una punta di inquietudine negli ateniesi dicendo loro "non vi vergognate di curare tanto il vostro corpo, e tanto poco la vostra anima?", egli manifestamente confidava di riuscire a intaccare un loro ben stabilito costume, e d'altra parte l'aneddoto di Zopiro, raccontato da Fedone nel dialogo omonimo, è piuttosto eloquente. Zopiro pretendeva di essere un buon fisionomico e, posto di fronte a un ritratto di Socrate, non esitò

a dire che, a giudicare dai lineamenti, egli doveva essere un *libidinosus*, più precisamente un παιδεραστός. I socratici lo contestarono animatamente, Alcibiade avrebbe voluto addirittura picchiarlo; Zopiro, a sua volta, allo scopo di chiarire la sua posizione, chiese di incontrare Socrate, di vederlo. Si recarono tutti insieme dal maestro e Zopiro, non appena vede il filosofo, confermò senza esitazioni la sua diagnosi. Ricominciarono le manifestazioni di insofferenza dei socratici, ma il filosofo si sarebbe intromesso con queste parole: πύσασθε ἑτάιροι· εἰμί γαρ, ἐπέχω δέ, *id est* (così traduce Giovanni Cassiano in *Conlationes* XIII 5.3 = fr. 11 Rossetti¹⁰, non riportato in Giannantoni *SSR*) *quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo*. “Amici miei, calmatevi, deponete l'ira, perché questo forestiero di nome Zopiro ha proprio ragione. In effetti io sono il tipo d'uomo che lui dice, solo che mi contengo. È per questo motivo che non vi accorgete delle pulsioni che io sistematicamente reprimo.”

Questo ottimismo, al quale Kierkegaard guardava con comprensibile diffidenza, trova delle attestazioni particolarmente eloquenti in due o tre aneddoti che riguardano Aristippo. Le fonti ci riferiscono, fra l'altro, che Aristippo amava dire: “Posseggo Laide, non ne sono posseduto!”. Ci riferiscono, del pari, che una volta, viaggiando in nave, egli ebbe sentore di una congiura volta ad ucciderlo per potergli prendere il molto oro che portava con sé. Allora con grande enfasi Aristippo si sarebbe presentato sulla tolda della nave, vestito dei suoi abiti migliori e con il sacco delle monete d'oro in mano. In un attimo avrebbe preso e gettato il gruzzolo in mare, creando un prevedibile scompiglio tra i marinai. Spiegazione: il denaro lo apprezzo finché mi è utile per vivere ma, se mi deve causare la morte, me ne libero senza pensarci nemmeno un momento! Ci viene altresì riferito che una volta Aristippo si avvicinò a Socrate e altri socratici vestito di una clamide preziosissima. Giunto il momento di sedersi, Socrate lo provocò, sputando sul sedile sul quale il ricco allievo avrebbe dovuto sedersi. Tutti si chiesero cosa farà Aristippo. Ebbene, questi imperturbabile si sedette accanto al maestro accettando di sporcarsi, volendo mostrare che apprezzava l'abito ma apprezzava ancora di più la frequentazione del grande Socrate¹¹.

Di nuovo, prende forma l'idea che sia tutto sommato facile essere virtuosi ed esercitare un efficiente controllo sulle passioni, e si ammetterà che si tratta di un'idea non documentata per epoche anteriori. Con riferimento a Kierke-

¹⁰ La raccolta delle fonti pertinenti figura in un mio articolo: “Ricerche sui ‘dialoghi socratici’ di Fedone e di Euclide”, *Hermes* 108 (1980), 183-200.

¹¹ Il primo aneddoto è decisamente molto noto, e anche il secondo è riportato da più fonti (incluso Diog. Laert. II 77); il terzo costituisce il fr. IV A 97 Giannantoni.

gaard è dunque pertinente osservare che questi non ha esitato a ravvisare in Socrate un rappresentante eminente, memorabile dell'eccesso di ottimismo fondato sull'etica.

A sua volta Nietzsche fece di Socrate il campione dell'apollineo in quanto contrapposto al dionisiaco, della razionalità in quanto contrapposta alla spontaneità, del raziocinio in quanto contrapposto alle pulsioni emozionali non filtrate. Filtrare, razionalizzare, sottoporre a regole e controlli è un comportamento condannabile, argomenta Nietzsche, perché soffoca la libertà, la genuinità, la volontà di potenza e, in ultima istanza, è espressione della congiura dei deboli contro i forti. Ora ciò che qui interessa è che Socrate venga considerato responsabile di una svolta di enorme portata, impressa non semplicemente agli ideali di vita, ma alla strutturazione delle dinamiche soggettive, alla fissazione dei valori e dei modelli di comportamento; in ultima istanza al giudizio sul dionisiaco e più in generale su piaceri: sarebbe stato Socrate a inculcare, con grande efficacia, l'idea che non vada bene permettersi qualsiasi libertà, che bisogna sapersi controllare. È da allora che l'idea ha messo radici, non senza produrre effetti (negativi!) addirittura per millenni.

Anche secondo Nietzsche, dunque, Socrate sarebbe stato portatore di una svolta storica così vistosa e di così grande portata da superare di slancio le perplessità storiografiche intorno alla divergenza tra le fonti. E anche a mio parere è degno di nota il fatto che, invece di indugiare sulla possibilità di attribuire al filosofo l'intellettualismo etico o la tesi dell'unità delle virtù, abbiamo la possibilità di raggiungere una virtuale certezza sul conto di radicali modifiche apportate da Socrate nella concezione dell'uomo, di autentiche svolte di civiltà. Non casualmente, dunque, le tesi di Kierkegaard, Nietzsche e Sarri sono vistosamente affini. Infatti se i primi due parlano di un moralismo fin troppo ottimistico, anzi ai limiti dell'ipocrisia, il terzo — che non menziona né l'uno né l'altro — attribuisce a Socrate un'idea di anima che viene immediatamente impiegata per predicare l'*enkrateia*, il contrario dell'*akrasia*, il controllo di sé e in particolare delle passioni, il rigore nella condotta, salvo a permettere a Platone di teorizzare l'esistenza di anime immortali che "vedono" le idee prima di incarnarsi temporaneamente in un corpo e che poi affrontano un giudizio ultramondano, il potere a chi, in nome della ragione, sa tenere a freno desideri e iracondia, e così via di seguito. Fra le svolte che ognuno dei tre ha proposto di associare alla figura di Socrate è dunque riscontrabile una convergenza di prim'ordine, e ne inferisco che su questa strada può ben esserci ancora un percorso da fare, qualcos'altro da scoprire.

Un ulteriore input di rilievo ci viene da un altro libro degli anni Settanta, il magistrale *Greek Popular Morality* (Oxford 1974; tr. it. Brescia 1984) di Sir Kenneth J. Dover, al quale mi è gradito indirizzare un pensiero particolar-

mente affettuoso. C'è un'idea che quel libro ha imposto in modo molto convincente, l'idea che la Grecia classica abbia sviluppato una grande familiarità con i vizi del volere e svariati altri condizionamenti. Il capitolo più ampio di quel suo libro è per l'appunto il terzo, intitolato "Determinants of moral capacity", e qui si parla dei condizionamenti attribuiti alla natura umana, all'ereditarietà, al sesso, all'età, allo status (ricco/povero, di città/di campagna, libero/schiavo), alle facoltà intellettive e in particolare alla salute mentale, all'intervento divino e infine alla responsabilità morale, con paragrafi su come di responsabilità e vizi del volere si discuteva nei tribunali, sull'errore (*hamartema*) e altri aspetti. Bene, questo capitolo è oltremodo convincente, a mio avviso, nel farci capire che gli antichi greci avevano sviluppato una formidabile propensione —direi anzi una diffusa educazione— a riconoscere il peso dei condizionamenti più diversi, per cui l'agente poteva contare su un vasto campionario di possibili circostanze attenuanti alle quali appellarsi quasi in ogni momento.

Si rileggano, infatti, gli esordi dell'*Odissea* alla luce della documentazione prodotta dal Dover. Lì, nel contesto del "concilio degli dei", è addirittura Zeus ad esordire affermando che i mortali "ci fanno torto allorché ἐξ ἡμέων φάσι κάκ' ἔμμεναι (allorché dicono che i mali vengono a loro da noi dei); infatti, se essi ἄλγ' εκουσιν, se a loro accade di soffrire, è per via delle loro stesse prevaricazioni ὑπὲρ μόρων. Ma i mortali θεοὺς αἰτιόδονται, accusano noi, le divinità olimpiche, in mala fede, se la prendono con noi per i loro mali, come se non sapessero che quei mali dipendono, in realtà, dalle loro stesse malefatte". Né il testo omerico rimase un caso isolato. Anche Solone ebbe occasione di scrivere (di cantare) che una delle forme di sconsideratezza deprecabile consiste appunto nell'imputare i propri mali agli dei. Questo stesso prendersela con gli dei in malafede ricompare, di nuovo, nell'*Elena* di Euripide, nelle *Nuvole* di Aristofane, ed anche in Democrito¹².

Ora il punto rilevante è che, come lo stesso Dover ha documentato tra i primi, non per questo gli oratori attici dei tempi di Platone si astengono dal fare appello a un espediente argomentativo che è stato oggetto di ripetute censure da Omero in poi. Segno, io direi, che gli attacchi di Omero, Solone, Aristofane, Euripide e Democrito (ma, forse, anche di altri) non seppero scalfire un costume fin troppo ben stabilito. Dopotutto era lo stesso politeismo ad alimentare la propensione a postulare un intervento divino ogniqualvolta qualcosa appare inspiegabile. Ciò dipende dal fatto che le singole divinità venivano

¹² Per i riferimenti, e qualche osservazione di contorno, posso forse rinviare al mio "Sobre la costumbre griega de culpar a los dioses", *Analogia* [México] 3.2, 1988, 39-63.

caratterizzate in base al tipo di fenomeni più o meno strani e sorprendenti (non necessariamente spiacevoli) che veniva di volta in volta individuato e per il quale si postulava una causalità sovrumana. A sua volta il termine *pathos* per sua natura evoca l'idea di passività, di cedimento di fronte a una forza preponderante e, di riflesso, incoraggia il rinvio a un qualche principio attivo esterno, magari difficile da identificare e, in ipotesi, irresistibile, che possa essere assimilato ai vizi del volere, ossia trattato come un fattore deresponsabilizzante. Era dunque l'impianto generale della religione politeistica a incoraggiare l'evocazione di molteplici vizi del volere. Posso del resto ricordare un caso classico: il νικόμαι κακοῖς, "Il male mi vince" ammesso dalla Medea di Euripide. Capisco che quel che mi accingo a fare è male, lei dice, ma il θυμός è più forte dei miei βουλεύματα (vv. 1077-1080). Di fronte alla violenza delle emozioni il ragionamento, i consigli e la voce del buon senso soccombono miseramente.

Concluderò questo breve excursus guardando a un diverso tipo di indizi: alcuni famosi elogi e auto-elogi d'epoca presocratica, elogi nei quali notiamo che manca del tutto l'enfasi sull'*enkrateia*. Un primo esempio ci viene offerto da Euripide nell'*Ippolito* (anno 428). L'eroe è ingiustamente accusato di aver avuto rapporti sessuali con la moglie di suo padre. Dovendo argomentare che egli non ha per nulla ceduto a tentazioni di sorta, Ippolito avrebbe potuto rivendicare di essere un uomo profondamente ἐγκρατής; invece, oltre a professare la sua completa verginità, si limita a rivendicare di essere assennato, controllato, moderato, *sophron* (v. 995; cf. τὸ σώφρων τοῦμόν al v. 1008). Analogamente, allorché nelle *Supplici* (anno 423 o 422) Adrasto celebra le virtù degli eroi caduti in battaglia contro Creonte re di Tebe, egli ha modo di lodare Capaneo per la sua moderazione, Eteocle perché non è "aggiogato" alle ricchezze (ζευχθεῖς: v. 877), Ippomedonte perché "godeva delle virtù virili" (ἔχαιρε πρὸς τάνδρειον: v. 885), Partenopeo perché "stava attento a non far nulla di male" (ἐφρούρει μηδὲν ἑξαμαρτάνειν: v. 900), Tideo perché pieno di risorse e Meleagro perché uomo di fatti e non di parole. Come si vede, un embrione di controllo delle passioni salta fuori (non poteva essere diversamente; dopotutto il mito presentava, se non altro, Eracle come modello di serena accettazione del *ponos*), ma è ben lungi dal ricevere una particolare enfasi. Si direbbe anzi che non sia ancora disponibile il concetto o, se si preferisce, il modello etico del controllo da esercitare su passioni, emozioni e pulsioni varie. Né la situazione cambia nel caso del *Palamede* di Gorgia. Nel significativo auto-elogo che figura al § 30, pressoché soltanto l'aggettivo ἀναμάρτητος, lett. "immune da passi falsi", ha una qualche attitudine a richiamare, sia pure solo vagamente, l'idea di un saldo controllo delle passioni. Del resto già in

Omero accade di incontrare il seguente proclama di Euriclea: “tu sai che il mio cuore è saldo e indomabile: sarò come una dura roccia, come un pezzo di ferro” (*Od.* XIX 493 s.).

Come si vede, la forza d'animo, il coraggio degli eroi, forme diverse di moderazione e autocontrollo vengono esaltate, ma cercheremmo invano qualcosa come il vanto di saper controllare, sottomettere, reprimere le passioni, o la determinazione di un Socrate nell'esortazione a controllarle, sottometterle e reprimerle. Negli autori del V secolo non incontriamo nemmeno l'idea che questo sia possibile e che la presunzione di ingovernabilità delle passioni (la tesi dell'*acrasia*) sia inattendibile. È significativo che, su questi temi, nemmeno Tucidide e Aristofane abbiano alcunché da dire.

Moltissimi indizi convergenti inducono a pensare che la svolta sia avvenuta proprio con Socrate e a partire da Socrate e, per una volta, vorrei affidarmi ad evidenze indirette malgrado sia disponibile anche un vasto insieme di evidenze dirette. La pratica e l'esortazione all'*enkrateia* ha notoriamente impregnato il modello etico delineato da Antistene (e, come sembra da Fedone, nonché importanti tessere dell'etica di Senofonte). Il caso di Platone è un po' diverso in quanto i modelli da lui utilizzati per dare un'idea della condizione umana fanno ancora ampio spazio all'idea, tradizionale in Grecia, della difficoltà di governare le passioni. Qui mi basti ricordare che l'anima è pensata, da Platone, come prigioniera di un corpo tutt'altro che docile ai suoi comandi, un corpo dal quale anela a liberarsi, o come un auriga impegnato a guidare un cavallo nero e un cavallo bianco che sono poco inclini a lasciarsi guidare: immagini che vanno dunque in altra direzione, verso una rappresentazione molto più sfumata del problema. Non dovremo dunque dire che è stato proprio l'ideale etico dell'*enkrateia* delineato da Socrate a dare il via a una vera e propria cultura del controllo delle passioni? Questa cultura che Platone ha quanto meno propagandato e Aristotele sostenuto, ha poi avuto grandissima fortuna a partire dal momento in cui si sono affermati Stoicismo ed Epicureismo, per poi mettere solide radici nel Cristianesimo latino (ossia nel Cattolicesimo) ed entrare progressivamente in crisi nell'Europa occidentale solo a partire dall'avvento del Romanticismo, cioè solo in questi ultimi due secoli. Si tratta di una “logica” che punta a costruire una personalità coesa e coerente, che esercita un controllo sulle scariche emotive non coordinate (un controllo che può essere blando o severo, tollerante o intollerante, ma che comunque è e sa di essere un controllo) ed afferma la sua razionalità, che per incidere sulle normali regole di condotta, stimolando il bisogno di impegnarsi nella *paideia* non meno che il bisogno di governare in particolar modo le emozioni tendenzialmente incontrollabili, abilmente innesca spinte endogene, così da instillare un

condizionamento che ricorda la moderna nozione di autostima: la convinzione che non avrebbero potuto stimare se stessi se non avessero esercitato un efficace controllo sulle passioni.

Ora Nietzsche per quale altro motivo ha combattuto Socrate, se non per via di questa logica, da lui ritenuta perversa? Nietzsche auspicava proprio il ritorno agli equilibri etici che, secondo lui, Socrate aveva finito per distruggere. Ora ciò che lui identificava nel dionisiaco trova precisi riscontri in quella sorta di lassismo morale che Socrate ha effettivamente condannato e contrastato.

E così comincia a chiudersi il cerchio, almeno nel senso che sul conto di Socrate non brancoliamo affatto nel buio. L'orientamento di pensiero da lui inaugurato ci parla di un ethos e di scelte comprensibili, di un modello di vita almeno abbozzato e di una grande capacità di instillare negli altri questi orientamenti. Parliamo di orientamenti e non certo di un vero e proprio corpus dottrinale, ma avere idea della visione della vita e di un ideale che Socrate ha elaborato e propugnato non equivale forse a sapere cose di decisiva importanza sul suo conto?