

Zbornik Matice srpske za klasicne studije 10 (2008), 65-79

Journal of Classical Studies Matica srpska 10 (2008), 65-79

Novi Sad 2008

Issue Dedicated to the Editor-in-Chief, Professor Ksenija Mricki Gadjanski

UDC 17.022 Socrates

Livio Rossetti

SOCRATE ENKRATES

Grosso modo sappiamo tutti che Socrate rigettava l'idea di *akrasia*, praticava il suo contrario, l'*enkrateia*, e si adoperava per indurre anche gli altri a praticarla. Ci si chiede però se sia possibile attribuire al filosofo una presa di posizione così significativa. Infatti sappiamo altrettanto bene che la comunità scientifica ha elaborato tenacissime riserve contro la possibilità di identificare la sua personalità culturale con ragionevole precisione. Da parte mia ho a lungo contrastato un simile scetticismo metodologico, ma non mi propongo di ritornare su questo punto, quanto piuttosto di dimostrare che, nel fare della *enkrateia* un ideale e una regola di vita, Socrate andò contro un costume molto ben radicato in Grecia e perciò fu enormemente innovativo. Al tempo stesso mi pare desiderabile delineare un breve profilo storiografico allo scopo di mostrare, anzitutto, che Kierkegaard e Nietzsche per primi misero in evidenza questo aspetto dell'opera di Socrate e la sua straordinaria importanza per i destini dell'Occidente, e così pure allo scopo di segnalare due studi pubblicati negli anni Settanta che, a mio avviso, hanno dato un contributo di particolare rilievo alla comprensione di questo qualificante aspetto dell'opera di Socrate. Mi riferisco a un libro dell'italiano Sarri e a uno dell'inglese Dover, con opere uscite quasi contemporaneamente nel corso degli anni Settanta.

Per cominciare, propongo di dire qualcosa sul conto di Kierkegaard e Nietzsche. Tutti e due si concentrarono, come è noto, sul lato rivoluzionario dell'insegnamento di Socrate e sul formidabile impatto che la meteora Socrate poté avere sulla filosofia occidentale. Il primo notoriamente sostenne (in *Aut Aut*, non nel *Saggio sul concetto di ironia*) 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 perduto, se non interviene la fede a dargli una nuova speranza in extremis), e che invece lo "stadio etico", ben esemplificato da Socrate, è portatore di un eccesso di ottimismo, e di conseguenza risulta ingannevole allorché alimenta la speranza che, per riuscire a vivere bene, si richieda unicamente un po' di buona volontà. Socrate – così ragionava

Kierkegaard – non conobbe l’idea di peccato e questo lo rese, in certo qual modo, superficiale. Nietzsche, dal canto suo, giunse a una conclusione analoga per il fatto di imputare a Socrate quel primato della razionalità apollinea che uccide la spontaneità (il dionisiaco) e alimenta illusioni ingannevoli.

L’implicito dei loro rilievi era che Socrate ebbe non il merito ma il demerito di aver introdotto tra i filosofi e nel costume una tensione etica e, in particolare, delle aspettative sui benefici che tale tensione poteva dare, insomma una forma mentis che non aveva precedenti nella grecoità anteriore.

In effetti, quando Socrate si dedicava a rimproverare gli ateniesi dicendo loro “non vi vergognate di curare tanto il vostro corpo, e tanto poco la vostra anima?” manifestamente confidava di riuscire a intaccare un loro ben stabilito costume. Non meno eloquente è l’aneddoto di Zopiro, raccontato da Fedone nel dialogo omonimo: Zopiro pretende di essere un buon fisionomico e, posto di fronte a un ritratto di Socrate, non esita a dire che questi dovrebbe essere un *libidinosus*, più precisamente un παιδευραστός. I socratici lo contestano animatamente, Alcibiade vorrebbe addirittura picchiarlo; Zopiro, a sua volta, allo scopo di chiarire la sua posizione, chiede di incontrare Socrate, di vederlo. Vanno tutti insieme dal maestro e Zopiro, non appena vede il filosofo, conferma senza esitazioni la sua diagnosi. Ricominciano le manifestazioni di insofferenza dei socratici, ma il filosofo si intromette con queste parole: παύσασθε ἑταῖροι· εἰμί γαρ, ἐπέχω δέ, *id est* (così traduce Giovanni Cassiano in *Conlationes* XIII 5.3 = fr. 11 Rossetti¹, non riportato in Giannantoni *SSR*) *quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo*. “Amici miei, calmatevi, deponete l’ira, perché questo forestiero ha proprio ragione. In effetti io sono il tipo d’uomo che lui dice, solo che mi contengo e, di conseguenza, voi non vi accorgete delle pulsioni che io sistematicamente reprimo.” Chiaramente si tratta di un evento percepito come oltremodo significativo, tale da farsi portatore di un messaggio ritenuto utile per gli altri.

L’ottimismo socratico sulla capacità di esercitare un efficace controllo sulle passioni (quello che suscitò la diffidenza di Kierkegaard e Nietzsche) subì un interessante processo di radicalizzazione ad opera di un personaggio insospettabile, Aristippo, come si evince da una serie di aneddoti molto omogenei ed eloquenti:

- Aristippo amava dire: “Posseggo Laide, non ne sono posseduto!”
- Aristippo viaggiava in nave ed ebbe sentore di una congiura volta ad ucciderlo per potergli prendere il molto oro che portava con sé. Allora con grande enfasi si presentò sulla tolda della nave, vestito dei suoi abiti migliori e con il sacco delle monete d’oro in mano. In un attimo prese e gettò il gruzzolo in mare, creando un prevedibile scompiglio tra i marinai.

¹ La raccolta delle fonti pertinenti figura in un mio articolo: «Ricerche sui ‘dialoghi socratici’ di Fedone e di Euclide», *Hermes* 108 (1980), 183-200.

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!

- 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 avrebbe fatto Aristippo, ma lui, imperturbabile, si sedette accanto al maestro accettando di sporcarsi, perché ammetteva di apprezzare l'abito di pregio, ma apprezzava ancora di più la frequentazione del grande Socrate².

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 Kierkegaard è dunque pertinente osservare che questi non ha esitato a ravvisare in Socrate un rappresentante eminente dell'eccesso di ottimismo fondato sull'etica. Avrebbe potuto spingersi ad affermare che uno dei fondamentali modelli etici sui quali si è costruita la cultura occidentale è stato letteralmente 'inventato' da Socrate. Si deve d'altronde osservare che in *Aut Aut* la figura di Socrate, lungi dal campeggiare come nel saggio sull'ironia, viene evocata sempre e solo di passaggio, senza insistervi, quasi che l'autore temesse di profanare un'immagine consacrata. Rimane, però, che come Don Giovanni è l'emblema della condotta che incarna lo stile di vita estetico, così Socrate è l'emblema del vivere etico.

Un passo inequivocabilmente ulteriore si deve a Nietzsche, per il quale la cura posta nel filtrare, razionalizzare la condotta e sottoporla a regole e controlli è un comportamento condannabile in quanto soffoca la libertà, la genuinità, la volontà di potenza. 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. Sarebbe stato Socrate a inculcare, con grande efficacia, l'idea che non vada bene permettersi qualsiasi libertà, che bisogna sapersi controllare e che, di conseguenza, il dionisiaco sia da condannare senza riserve. È da allora che, secondo Nietzsche, l'idea ha messo radici, non senza produrre effetti (negativi!) addirittura per millenni. Nietzsche è dunque di gran lunga più esplicito di Kierkegaard nell'affermare che Socrate fu portatore di una svolta storica così vistosa e di così grande portata da superare di slancio le posteriori perplessità storiografiche intorno alla divergenza tra le fonti che ci informano su di lui.

In effetti è significativo il fatto che sul conto del filosofo sia problematico arrivare a stabilire se fu sostenitore dell'intellettualismo etico o della tesi dell'unità delle virtù, mentre le cose vanno di gran lunga meglio (in quanto siamo in grado di raggiungere una virtuale certezza) allorché

² 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.

proviamo a identificare le radicali modifiche da lui apportate nella concezione dell'uomo, cioè le autentiche svolte di civiltà che sono legate alla figura di Socrate, e che conferiscono al filosofo un'identità infinitamente più spiccata e, a suo modo, più precisa.

Spiace dover constatare che le intuizioni di Kierkegaard e Nietzsche siano state, per così dire, archiviate dalla comunità scientifica come un patrimonio pregiato ma, al tempo stesso, non più attuale, quindi incapace di contribuire in qualche modo alla riflessione attualmente in corso su Socrate. In realtà, ritornando a riflettere sulle loro intuizioni, mi è accaduto di stabilire, per prima cosa, un'analogia con un altro libro molto più recente e, certo non così famoso come *Aut Aut* o la *Genealogia della morale*. Si tratta del *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima* di Francesco Sarri, che è stato pubblicato a Roma nel 1975 e poi di nuovo a Milano nel 1997, un libro fondato su felici indicazioni di metodo: di fronte ai dubbi sulla possibilità di dire qualcosa di sensato su Socrate, l'autore prospettava la possibilità di frugare sulle svolte legate alla figura di Socrate, e su una in particolare. Possiamo ammettere, egli diceva, che ricavare dalle testimonianze indicazioni univoche sugli insegnamenti del filosofo sia problematico, però siamo in grado di osservare come è cambiato il panorama delle proposte culturali tra prima e dopo Socrate e, su questa base, un uso prudente del *post hoc, ergo propter hoc* offre grandi opportunità per uscire dalle secche della "questione socratica".

Anche la prospettiva sviluppata da Sarri aveva significative frecce al suo arco perché, mentre Democrito in un famoso frammento (peraltro isolato) proponeva di fare l'anima responsabile della cura del corpo, Socrate ha all'incirca invertito i termini della questione. Infatti ha insistito piuttosto sul primato dell'anima sul corpo, sulla sua maggiore importanza, quindi sull'irragionevolezza del 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 ma, a essere più precisi, *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 εἴωοτα, *dicendo, come al suo solito*)³, 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, sottolineo, a nessun'altra), non trova soltanto un preciso riscontro in un 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 trascende l'esplorazione delle testimonianze dirette. Infatti l'idea del primato dell'anima e della cura

³ Fu 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) 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.

dell'anima semplicemente *non* è attestato per epoche o autori anteriori a Socrate, mentre ricorre con larghezza nei testi dei suoi allievi quale idea già ben assestata e familiare ai loro occhi. La circostanza costituisce 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 presentassero come un'idea ormai ben stabilita. Ora con ciò cominciamo a liberarci 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 contributo di Sarri è rimasto sostanzialmente isolato. È stato, invero, ripreso da Giovanni Reale in un suo libro (*Socrate*, 2000), ma non ha dato luogo a ricerche comparabili su altre idee verosimilmente entrate in circolo per merito di Socrate. Eppure si tratta di una prospettiva di ricerca davvero promettente. Si noti, per cominciare, la notevole affinità che sussiste fra le tesi del Sarri e le intuizioni storiografiche di Kierkegaard e (soprattutto) di Nietzsche. Tutti e tre questi autori hanno guardato non ai possibili dubbi sulla differenza di sfumature tra fonte e fonte, non alle insidie della cosiddetta questione socratica, ma a un fenomeno macroscopico che con ogni verosimiglianza è strettamente legato alla figura di Socrate e che è rappresentativo perché, a quanto pare, Socrate ha saputo imporre un importante e fortunatissimo cambiamento di prospettiva nel modo di guardare all'anima e di concepire la condotta ragionevole (ossia di configurare l'ideale etico). Se Kierkegaard e Nietzsche parlarono di un moralismo fin troppo ottimistico, anzi ai limiti dell'ipocrisia, Sarri – che, d'altronde, non menziona né l'uno né l'altro – ha attribuito a Socrate un'idea di anima che viene immediatamente impiegata per predicare l'ἐγκράτεια: il contrario dell'ἄκρασία, il controllo di sé e in particolare delle passioni, il rigore nella condotta. Fra le svolte che ognuno dei tre ha proposto di associare alla figura di Socrate è pertanto agevole intravedere una sostanziale convergenza, e ne inferisco che su questa strada può ben esserci ancora un percorso da fare, qualcos'altro da scoprire. Così in questo contributo – col quale mi onoro di contribuire a far festa attorno a Ksenja Gadjanski insieme con allievi e colleghi serbi e di altri paesi – propongo di avviare un percorso quanto meno paragonabile a quello intrapreso, circa trentacinque anni fa, dal Sarri e particolarmente vicino a quello di Kierkegaard e Nietzsche.

Lo farò avvalendomi di un altro contributo di decisiva importanza, il magistrale *Greek Popular Morality* di Sir Kenneth J. Dover (Oxford, Blackwell, 1974; tr. it. Brescia, Paideia, 1984). 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 (essere ricco o povero, di città o di campagna, libero o schiavo), alle facoltà intellettive (in particolare alla salute mentale), all'intervento divino e infine alla responsabilità morale, con paragrafi su come si discuteva di responsabilità e vizi del volere nei tribunali attici, 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.

Alla luce di quel capitolo mi fu facile, qualche anno più tardi, rileggere gli esordi dell'*Odissea* e considerare che già 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' ἐκουσιν, se a loro accade di soffrire, è per via delle loro stesse prevaricazioni ὑπὲρ μόνων. Ma i mortali θεοὺς αἰτιόονται, 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”.

Si può ben dire che l'insegnamento implicito del primo libro dell'*Odissea* sia stato raccolto. Anche Solone, infatti, ha apertamente sostenuto che non è giusto imputare i propri mali agli dei, e l'idea che ci sia della malafede in chi giustifica la propria condotta attribuendone la responsabilità agli dei ricompare, di nuovo, nell'*Elena* di Euripide, nelle *Nuvole* di Aristofane, ed anche in Democrito⁴.

Ciò che conferisce importanza a queste ripetute messe in guardia è la constatazione che, come lo stesso Dover ha documentato tra i primi, non per questo gli oratori attici dei tempi di Platone si astennero dal fare appello a un espediente argomentativo che era stato oggetto di molteplici censure da Omero in poi. Segno, io direi, che gli attacchi non seppero scalfire un costume fin troppo ben stabilito. Dopotutto era stato lo stesso politeismo ad alimentare la propensione a postulare un intervento divino ogniqualvolta qualcosa appare inspiegabile. Ciò dipende dal fatto che le singole divinità vengono caratterizzate in base al tipo di fenomeni più o meno strani e sorprendenti (non necessariamente spiacevoli) che viene di volta in volta individuato e per il quale si postula 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

⁴ Ho offerto una panoramica su queste critiche in «Se sia lecito incolpare gli dei (da Omero a Aristotele)», articolo incluso in *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, vol. I (Palermo 1991), 37-53.

l'impianto generale della religione politeistica a incoraggiare l'evocazione di molteplici vizi del volere.

Al riguardo posso forse limitarmi a 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 βουλευματα (vv. 1077-1080). Di fronte alla violenza delle emozioni il ragionamento, i consigli e la voce del buon senso soccombono miseramente.

Ulteriori indizi convergenti emergono dall'esame di alcuni famosi elogi e auto-elogi d'epoca presocratica, elogi nei quali notiamo che manca del tutto l'enfasi sull'ἐγκράτεια. 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 σῶφρον 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 (λευχθεῖς: v. 877), Ippomedonte perché «godeva delle virtù virili» (ἔχαιρε πρὸς τὰνδρέων: 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-elogio 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.

Se tali furono gli orientamenti più largamente condivisi *prima* che emergesse la figura di Socrate, di questi si può dire invece che ebbe il potere di scompaginare quella forma mentis e di accreditarne con successo un'altra, quasi opposta a quella, che finì per dispiegare un'influenza oltremodo durevole.

Abbiamo già visto che robuste evidenze indicano in Socrate il fautore di un'antropologia e di un'etica profondamente dissonanti da quella ora abbozzata. Infatti l'*enkrateia* è parte integrante dell'*atopia* del Socrate intrepido che non è solo capace di reggere le fatiche e il freddo – così come, peraltro, il bere e il sonno – senza perdere l'autocontrollo ma, come ho brevemente ricordato, sa anche ammettere di essere, potenzialmente, uomo pieno di vizi, salvo ad aggiungere che è suo costume esercitare un fermo, fermissimo controllo su di sé. Sul primo punto la testimonianza principe è il resoconto fatto da Alcibiade in Plat. *Symp.* 219d-220d e 223d; sul secondo, invece, è la storia di Zopiro sopra riferita. In aggiunta potrei richiamare, per esempio, noti passi di Senofonte sulla raccomandazione di non baciare i bei giovanotti perché poi non ci si contiene più⁵. Non moltiplicherò gli aneddoti né i riferimenti (che sono numerosi e molto omogenei), se non per ricordare che, nei dialoghi, Socrate viene abitualmente rappresentato come una persona che ben difficilmente è sopraffatta dalle emozioni, ma semmai sa esercitare un efficace controllo sulla risposta emotiva degli altri, dei suoi interlocutori. In effetti, quando si parla di Socrate si vede immediatamente che cambiano i parametri e il tema del controllo delle emozioni diventa un elemento costitutivo della sua eccellenza, un vanto specifico.

Rispetto a epoche precedenti (fondamentalmente rispetto al V secolo) c'è una differenza di enfasi specialmente sull'effettiva capacità di governare le passioni e le emozioni che Socrate dimostrava di avere con la sua condotta. E si direbbe che, per questa via, ad Atene abbia fatto irruzione una nuova cultura, non radicata negli schemi mentali della tradizione anteriore, una maniera non tradizionale (quindi innovativa) di trattare le passioni che le fonti concordano nell'associare alla figura di Socrate, senza che si levino significative voci discordanti. In queste condizioni, come possiamo dubitare che Socrate sia stato l'iniziatore di un modo nuovo di guardare alle passioni? Del resto è con lo stesso Socrate reale che, per quanto è dato capire, si sono gettate le premesse per la cultura del controllo delle passioni, quella cultura comprensibilmente combattuta dal Nietzsche che ha manifestamente impregnato il modello etico delineato da Antistene (e, si direbbe, da Fedone) al pari di importanti tessere dell'etica di Senofonte, poi l'etica aristotelica, epicurea, stoica e, a seguire, l'etica cristiana specialmente in ambito latino. Un po' diverso, semmai,

⁵ Su questo tema verte buona parte di un mio articolo, «Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (III)», *Rivista di Studi Classici* 23, 1975, 361-381.

è il caso di Platone 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.

Per queste ragioni non sorprende che al filosofo sia stata attribuita anche la teoria del cosiddetto intellettualismo etico, ossia la tesi secondo cui la fragilità del volere (*acrasia*) è addirittura impossibile perché nessuno ricerca il male volontariamente, ma la differenza che intercorre tra una articolata antropologia e un singolo nucleo dottrinale è ovviamente immensa. Si direbbe, infatti, che ad acclimatare i Greci all'idea che le passioni sfuggano al controllo solo se il soggetto non è veramente determinato nel controllarle sia stato proprio Socrate, e questo perché egli ha elaborato una vera e propria strategia con cui conseguire il controllo delle passioni. La tesi dell'impossibilità dell'*acrasia* significa proprio questo e, con riferimento a note congetture sulla possibilità che la *Medea* e *l'Ippolito* di Euripide fossero concepite come una obiezione alla tesi socratica dell'autocontrollo, in anni ormai lontani ebbi occasione di osservare che «il modo migliore per confutare le teorie di Socrate era, in assoluto, proprio quello di mostrargli in atto, mediante la vicenda di un personaggio alle prese con i guai della sua vita, che talvolta si danno effettivamente casi di *akrasia*, con *thymos* che prevale sulle facoltà intellettive e sulle forme coscienti di razionalizzazione del comportamento»⁶. Di conseguenza si può ben dire che abbia colto nel segno Kierkegaard quando ha parlato di un Socrate che eccede in ottimismo etico e parte dal presupposto che sia relativamente agevole perseguire la virtù. L'immagine kierkegaardiana di Socrate trova il suo fondamento in tratti qualificanti della condotta del filosofo e si integra molto bene con il quadro interpretativo precisato da Sarri e Dover. A sua volta l'immagine nicciana del filosofo espande e precisa il punto di vista elaborato da Kierkegaard nel senso di tentare un rovesciamento e ritornare, di fatto, alla forma mentis che Socrate la il merito – o il demerito – di aver così efficacemente contrastato.

*

Ho detto che Socrate non dovrebbe essersi limitato a praticare l'*enkrateia* a titolo personale, ma dovrebbe aver sviluppato, contemporaneamente, modi credibili (vere proprie strategie) per portare anche gli altri ad esercitare un efficace controllo sulle passioni. Infatti abbiamo ottime ragioni per

⁶ In *Aspetti della letteratura socratica antica* (Chieti 1977), nota a p. 118.

pensare che egli sia stato un maestro non solo per aver praticato l'*enkrateia* (e per aver suscitato un diffuso interesse verso questa sua maniera di condurre la propria vita), ma anche per aver sviluppato modi creativi – e mediamente efficaci – con i quali indurre gli altri a cambiare le loro abitudini di vita e portare anche loro ad esercitare un effettivo controllo sulle passioni. Ora proverò ad approfondire un poco questo punto. In materia non mancano davvero le evidenze convergenti, solo che esse vengono solo raramente valorizzate come meritano.

Il loro fulcro è il già ricordato *logos protreptikos*, una sorta di slogan che nasconde e insieme rivela una vera e propria strategia comunicazionale. Cominciamo dunque dal contenuto dichiarativo del *logos protreptikos*. Tutti sappiamo che nell'*Apologia* platonica Socrate dichiara: “io non posso smettere di filosofare e di esortarvi secondo il mio solito, e cioè dicendo ogni volta: amico, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze, della reputazione e del prestigio e di non interessarti per niente alla saggezza, alla verità e alla tua anima? ... di trascurare le cose più importanti e tenere in gran conto le cose di minor valore?” (sintesi di 29de). Questi stessi pensieri ricompaiono, in termini molto simili, nel *Fedone* (64de), dove si afferma che il vero filosofo si preoccupa, appunto, dell'anima, e non certo del corpo, dei piaceri e del lusso; ricompaiono inoltre in vari passi dell'*Eutidemo* (ricordo 280c-281b, dove Socrate argomenta che è una vergogna possedere delle ricchezze ma non preoccuparsi di saperle usare correttamente) e soprattutto nel *Clitofonte* (407b-d e 408d, dove viene riproposto l'invito alla virtù). Si tratta, con ogni evidenza, di un medesimo giro di pensieri che, comprensibilmente, di volta in volta assume sfumature differenti, e che non manca di fare la sua comparsa anche in testi non platonici. Tra questi ultimi spicca un ampio brano del *De elocutione* del ps.-Demetrio Falereo (§ 296-7, solo in parte corrispondente a *Socratis et Socraticorum Reliquiae* VI A 31 Giannantoni), dove vengono confrontati tre diversi modi di configurare e formulare il *logos protreptikos*: c'è un modo tipico di Senofonte, c'è un modo tipico di Aristippo, e c'è un modo, detto più propriamente socratico, al quale si sarebbero attenuti in particolare Platone e Eschine di Sfetto. Il primo modo consisteva nel proporre una blanda considerazione di carattere esortativo (es. “agli eredi non si dovrebbero lasciare solamente dei beni, ma anche l'*episteme* di cui avranno bisogno per saper fare buon uso delle ricchezze ereditate”) e sarebbe stato tipico di Senofonte. Il secondo consisteva nel proporre una constatazione paradossale – “gli uomini usano lasciare ai propri eredi le ricchezze, ma non anche l'*episteme* di cui gli eredi hanno bisogno” – e sarebbe stato tipico di Aristippo ma trova apprezzabili riscontri anche in un frammento di Euclide di Megara (il fr. II A 21 Giannantoni). Il terzo sarebbe consistito nel trasformare l'esortazione in una situazione dialogica e più precisamente in una successione di domande che Socrate rivolge all'interlocutore con l'evidente proposito di metterlo in difficoltà e,

con ciò stesso, di fargli percepire il bisogno di *paideia* e sarebbe stato il modo più propriamente socratico, coltivato in particolare da Eschine e Platone.

Quest'ultimo testo è decisivo nell'aiutarci a capire che il *logos protreptikos*, pur prestandosi ad essere configurato anche come un'affermazione di carattere generale o come una esortazione, dispiegava al meglio le sue potenzialità quando si configurava come una situazione, una conversazione: più precisamente, un modo di pilotare la conversazione con l'obiettivo di mettere in luce una contraddizione pragmatica dell'interlocutore, quindi di mettere questi in difficoltà e fargli avvertire l'esigenza di una migliore formazione (*paideia*) o addirittura l'esigenza di cambiare vita (*metanoia*). Il caso di Alcibiade che è preda delle passioni è particolarmente rappresentativo perché, nelle conversazioni con lui, Socrate avrebbe profuso le sue migliori energie per fargli percepire l'assurdità della sua condotta e dei criteri ai quali egli si attiene abitualmente. Socrate – dichiara lo stesso Alcibiade in Plat. *Symp.* 216a, b – «mi costringe ad ammettere che, pur avendo molte mancanze, io non mi prendo cura di me stesso» e invece «mi lascio avvincere dagli onori che la moltitudine tributa». Il filosofo otteneva, in tal modo, di liberare energie, di far percepire ai suoi interlocutori l'esigenza di vivere una vita più controllata, più sobria, dunque di far percepire la *paideia*, la *metanoia* e in particolare il dominio delle passioni come desiderabili, e di sviluppare energie interiori orientate a raggiungere l'obiettivo di attuare forme di effettivo dominio delle passioni. Le fonti ci propongono anche la rappresentazione dei modi con cui Socrate si sforzava di incrinare le (false) sicurezze di Alcibiade: la dobbiamo ad Eschine di Sfetto (in ciò che si è salvato del suo *Alcibiade*). Ma elementi di questa cultura – che tendiamo ad associare in particolar modo a Antistene e poi a Diogene di Sinope – sono ampiamente documentati anche nei *Socratica* di Senofonte, nello *Zopiro* di Fedone e in una quantità di altre fonti minori sulle quale ora riterrei di non dovermi diffondere.

Ora tutto ciò dimostra che i Socratici furono molto attivi nel far conoscere questo aspetto della personalità del loro maestro e, al tempo stesso, questo suo insegnamento. Mi riferisco ai Socratici come gruppo e non al solo Platone perché mi pare evidente che la disseminazione dell'insegnamento di Socrate fu opera di un intero gruppo di allievi, non di una sola persona. Anzi, se ebbe luogo, come infatti avvenne, una forte polarizzazione dell'attenzione del pubblico su di loro a danno di Sofisti, Anassagorei, Democritei, Eleati, Pitagorici etc. (i quali negli anni di fioritura della letteratura dialogica vennero ridotti quasi al silenzio), questo difficilmente dipese da un solo autore. Più probabilmente furono i Socratici intesi come gruppo informale a imporsi all'attenzione collettiva. Su quest'ultimo punto abbiamo anzi la fortuna di poter leggere l'orazione in cui Lisia riferisce che il banchiere suo cliente non aveva esitato a fare un prestito a Eschine socratico.

Io mi sono lasciato convincere dalle sue parole, anche perché pensavo che un uomo che era stato allievo di Socrate e che teneva tanti discorsi elevati (σεμνοὺς λέγοντα λόγους) sulla giustizia e sulla virtù, certamente non avrebbe mai osato comportarsi come fanno gli uomini più disonesti e privi di scrupoli. (trad. E. Medda)⁷

Ora l'espressione σεμνοὺς λέγοντα λόγους non necessariamente richiama i soli dialoghi scritti. Può riferirsi altrettanto bene alla lettura di quei dialoghi, cioè a forme di performance orale basata su di un testo scritto, con sobria semi-recitazione, che pure doveva essere prassi comune, all'epoca. Bene, questo flash su un mondo di Socratici che si producevano in *logoi* e, con ciò stesso, si esponevano alla pubblica ammirazione è straordinario, perché ci fa capire che il banchiere era partecipe di un clima di ammirazione collettiva per il gruppo dei Socratici ma non conosceva personalmente Eschine, e si è fidato di lui (cioè: Eschine ha letteralmente "carpito la sua buonafede") in virtù del fatto di essere noto come uno dei Socratici. In ciò mi pare corretto ravvisare un convincente indizio per pensare che all'epoca si fosse stabilita una immagine pubblica del gruppo, e un'immagine pubblica molto molto positiva. Orbene, l'immagine pubblica, se da un lato è anche garanzia di fedeltà sostanziale degli autori di dialoghi socratici all'immagine media, o immagine standard del filosofo da loro osannato, dall'altro contribuisce a spiegare come mai le idee di Socrate poterono avere una rapida diffusione e mettere solide radici⁸.

Ci sono dunque solide ragioni per giungere alla conclusione che Socrate non può essere considerato un maestro unicamente per il rigore con cui ha saputo praticare il controllo sulle passioni a titolo individuale; egli è stato un maestro non meno grande anche per aver sviluppato modi credibili di aiutare gli altri a sviluppare questa medesima capacità, e più precisamente di saper impegnare anche gli altri a prevenire l'esplosione incontrollata delle passioni. A tale scopo egli ha saputo mettere a punto una strategia mediamente efficace che, non a caso, è paragonabile a quel "far esplodere le contraddizioni" che nel corso del XX secolo ha costituito una delle più efficaci armi di propaganda politico-ideologica dei movimenti marxisti. L'atteggiamento adottato verso le passioni lascia pertanto intravedere un'idea non approssimativa del fenomeno, un modo definito di inquadrare le passioni e modi non meno caratterizzati di intervenire sulle passioni allo scopo di governarle, ma ciò non implica che dietro a un atteggiamento e ad una strategia per l'azione ci siano anche una teoria, una dottrina, un sapere espliciti. Che poi Socrate possa aver elaborato anche una teoria o dottrina insegnabile, cioè un vero e proprio nucleo di sapere, non è di per sé impossibile,

⁷ Il passo fa parte di un ampio estratto da un'orazione di Lisia che si intitolava *Contro Eschine il Socratico per un debito* e che costituisce il fr. 1 Gernet-Bizos di Lisia. Il passo ci è stato tramandato da Ateneo nel I. XII dei suoi *Deipnosophisti*.

⁸ Mi limito a queste brevi note, dietro le quali, però, c'è il più generale problema di imparare a trattare i Socratici come gruppo e non semplicemente con un'accolta di figure minori che, per definizione, non possano reggere il confronto con il grande Platone. Su questi temi è in corso una grande riflessione collettiva che è documentata, in particolare, da G. Mazzara (ed.), *Il Socrate dei dialoghi* (Bari 2007), L. Rossetti – A. Stavru (eds.), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica* (Bari 2008) e M. Narcy – A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate* (Paris 2008).

ma sembra molto più verosimile ipotizzare che siano stati alcuni suoi allievi a promuovere e favorire il passaggio dalla rappresentazione di una condotta alla esplicitazione di qualche nucleo dottrinale ad essa legato.

Comunque si possa vedere la questione⁹, rimane che l'etica socratica dell'*enkrateia* ha rappresentato l'atto di nascita di una vera e propria cultura del controllo delle passioni, una cultura che ha ottenuto il sostegno di Platone ed Aristotele ed ha poi avuto grandissima fortuna a partire dal momento in cui si sono affermati Stoicismo ed Epicureismo; una cultura che ha messo solide radici nel Cristianesimo latino (ossia nel Cattolicesimo) e che è entrata 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, instillando nei suoi interlocutori 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.

Livio Rossetti

Socrate *enkrates*

Summary

The Socratic heritage is a difficult topic scholars seem rather unwilling to address; however, starting from ideas going back to Kierkegaard and Nietzsche, it seems possible to grasp some qualifying lines of influence exerted by Socrates upon Greek ideas of life, values, and models of behavior.

In this paper I'll address the theme of self-control by pointing out that, while a widely shared attitude was in favor of acknowledging various limits to human freedom, and thus of admitting human akrasia (a large amount of the relevant evidence, going back to Homer and down to Greek orators, has been collected by Sir Kenneth Dover in his Greek Popular Morality, section iii), Socrates not only was personally enkrates, but at the same time has devised a global strategy in order to inculcate the enkrateia as something viable, thus far from impossible, and treating akrasia as a source of true shame.

⁹ Ho avuto occasione di affrontare questo argomento 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.