

L'invenzione della filosofia

Livio Rossetti

Chi ha inventato la filosofia? La domanda può ben sembrare bizzarra, futile o almeno mal posta, ma confido che qualche paragone possa rendere meno perentoria questa prevedibile reazione pregiudiziale. Pensiamo per un momento al turismo, allo sport e alle singole specialità sportive, alla nascita di nuove chiese indipendenti: si può parlare di una nuova chiesa e dei suoi primi fedeli, di turismo e di turisti, di sport e di sportivi, di maratona e di maratoneti quando ognuno di questi ambiti è diventato o sta diventando una pratica sociale, un modo riconosciuto di fare qualcosa e di ritagliarsi uno spazio, anzitutto mentale. Perché se ne possa parlare è necessario che questa nuova entità sia percepita come una cosa distinta e specifica, che prima non c'era ed ora c'è. Bene, siamo sicuri che qualcosa del genere non abbia interessato anche i primordi della filosofia? E, supponendo che qualcosa del genere sia accaduto, quando, dove, ad opera di chi, in quale contesto? Non credo che la risposta a questi ultimi quesiti sia intuitiva per la semplice ragione che si tratta di interrogativi che di solito non vengono formulati e, di conseguenza, difficilmente danno luogo a risposte.

Osservo inoltre: almeno nel mondo che conosciamo noi, l'oggettivazione di una fede, di una specialità professionale o ricreativa, di un sapere o di una abilità, è sempre passata attraverso la produzione di un primo nucleo di testi (libri) che ne diano conto. Poche cose fanno eccezione, come le pratiche quotidiane e le abilità artigianali. È possibile che abbia fatto eccezione anche la filosofia? Di nuovo, una domanda per la quale non sono immediatamente disponibili delle risposte. E ancora: a volte si parla di "iniziazione" alla filosofia, cosa che contrasta con l'idea che in ogni uomo ci sia un potenziale filosofico già disponibile, già attivo, che deve solo essere riconosciuto o fatto riconoscere per quel che è. Ora, laddove sia in circolazione un'idea di filosofia, è certamente possibile (cioè sensato) dire «di fatto hai delineato una tua filosofia, senza proportelo e forse senza nemmeno rendertene conto» precisamente perché il concetto è già disponibile. Ma che pensare della sua "costruzione", "ideazione" o "invenzione"?

A complicare le cose entra prontamente in gioco l'uso di andare subito, col pensiero, ai Presocratici, ma i Presocratici non si considerarono filosofi, non seppero di esserlo e non furono considerati tali dai loro contemporanei. È significativo che Gorgia, nell'*Elena*, abbia modo di accennare alle «competizioni dei discorsi filosofi (*philosophōn*

logōn amillas), in cui ha risalto il modo in cui la rapidità del pensiero (*gnōmēs tachos*) rende mutevole la convinzione (*pistis*)» (§ 13). Il riferimento è tale da far pensare che l'autore intenda alludere al virtuosismo argomentativo suo e, più in generale, dei Sofisti. Però la parola viene usata non come sostantivo ma come aggettivo, secondo un uso che risulta essere stato inaugurato da Eraclito e che è rimasto raro nel mondo greco. Per di più questo riferimento rimane del tutto episodico e nessun indizio incoraggia a pensare che Gorgia possa aver gradito di qualificare se stesso come filosofo malgrado sia vissuto fin verso il 380, dunque fino a un'epoca in cui ormai si parlava e si scriveva correntemente di filosofia. C'è da aggiungere che, nello stesso brano, Gorgia accenna anche ai *logoi* dei *meteōrologoi* e agli «agoni fatti di discorsi (*hoi dia logōn agōnes*)». Vuol dire che, ai suoi occhi, quella *non* è filosofia, eppure la parola *meteōrologoi* è stata comunemente usata proprio per indicare i nostri "Presocratici" e il tipo di sapere in cui essi maggiormente si distinsero. Pertanto il passo di Gorgia incoraggia a pensare che, all'epoca d'oro dei Sofisti, non si parlasse ancora di filosofia se non, forse, occasionalmente e senza che il termine indicasse già un tipo di cultura e di sapere, o un gruppo di intellettuali distinti e intuitivamente riconoscibili con tale qualifica. Si direbbe, perciò, che il termine abbia conosciuto solo qualche uso sporadico che non indicava niente di conclamato.

Una conferma non da poco di questa, che possiamo considerare una prima impressione (o un primo indizio), ci viene offerta da alcune cifre: prima di Platone il termine filosofia (o filosofo) ebbe una circolazione così limitata da dar luogo a meno di dieci occorrenze a noi note, mentre divenne di uso corrente negli anni in cui si verificò la fioritura dei dialoghi socratici, ossia nei decenni immediatamente successivi al 399 a.C., con 346 occorrenze in Platone, 87 occorrenze in Isocrate, 18 in Senofonte e altre in altri autori. Da ciò scaturisce una indicazione piuttosto perentoria: di filosofia si cominciò a scrivere con frequenza solo a partire dai primi decenni del IV secolo, particolarmente ad opera di Platone.

Possiamo tornare, con ciò, ad alcune considerazioni introdotte poco fa sulla mediazione degli scritti: tutto lascia pensare che la filosofia si sia affermata come tale quando gli allievi diretti di Socrate cominciarono a scriverne su vasta scala. Prima il termine aveva conosciuto applicazioni sporadiche e, presumibilmente, usi più intensivi e specifici per merito del vecchio Socrate e nella cerchia dei suoi fedelissimi. Ma la filosofia divenne una realtà, vale a dire si oggettivò, solo quando cominciò a estrolettersi nei libri, a diventare di pubblico dominio con quel nome e a farsi concretamente apprezzare anche in virtù di molteplici innovazioni sulle quali sarà il caso di dire almeno qualcosa. Ora Socrate avrà probabilmente fatto passi importanti in questa direzione ma, come sappiamo, non amò scrivere, e pertanto il passo decisivo lo fecero piuttosto i Socratici per il fatto di dar vita a un'offerta ampia di testi dichiaratamente filosofici.

Furono insomma i Socratici a trattare il loro maestro come un filosofo, a caratterizzare come filosofici gli interessi primari che animarono l'azione di Socrate, il tipo di

eccellenza che veniva consciamente perseguita nella cerchia socratica e così pure l'oggetto dei dialoghi che essi stessi si dedicarono a ricreare. Quel che più conta, essi provvidero a oggettivare e a "riempire di contenuti" la parola "filosofia" con apprezzabile continuità durante più decenni. Il passo decisivo è stato questo.

Il fatto che Isocrate abbia cercato di elaborare un'idea di filosofia già un po' diversa e, per così dire, tagliata sulla misura della sua personalità culturale, dimostra soltanto che in quell'epoca la nozione di filosofia sapeva già esercitare una notevole attrattiva. Analogamente la tendenza degli intellettuali di formazione sofistica a considerarsi non sofisti ma retori può solo confermare l'impressione che, nei primi decenni del nuovo secolo, la contrapposizione filosofia vs. sofistica si traducesse in una fin troppo facile vittoria della prima sulla seconda. Dovette trattarsi, peraltro, di una vittoria comprensibile e già scritta nelle cose, perché alla nozione di sofistica fu per molto tempo associata l'idea di una furbizia non del tutto rassicurante, anzi suscettibile di alimentare la diffidenza¹, mentre all'inizio di questa nuova storia non è attestata nessuna particolare forma di diffidenza verso i filosofi.

Fu dunque intorno ai primi decenni del IV secolo che, grazie alla pubblicazione di un gran numero di dialoghi socratici², la nozione di filosofia cominciò a tradursi in una serie di testi (e di autori), diventando così una realtà oggettivata, riconoscibile. Per il periodo anteriore, invece, non risulta che sia stato pubblicato un solo testo espressamente indicato come filosofico: solo scritti che *in seguito* vennero riconosciuti come aventi un genuino spessore filosofico, un interesse filosofico, una dignità filosofica. Ciò significa che alla filosofia è possibile assegnare una data di nascita per così dire obiettiva (gli anni intorno al 390 a.C.), un luogo in cui è nata (Atene) e un preciso gruppo di intellettuali ai quali tale nascita può essere attribuita. Fu, in altri termini, il successo dei Socratici a determinare l'affermazione della filosofia come pratica sociale riconosciuta, quindi la sua nascita, il suo "ingresso" (alquanto spettacolare) nella cultura ateniese e, ben presto, greca. La storia è insomma semplice, semplice al punto di sorprendere e, naturalmente, tale da sollevare una miriade di altri quesiti.

Stiamo parlando, infatti, di informazioni che sono di pubblico dominio da tempo immemorabile, solo che queste notizie sono rimaste confinate in un angolo, come se si potessero considerare irrilevanti, se non addirittura fuorvianti. In particolare, si è affermato – e non nell'Ottocento, ma già con Aristotele – l'uso di far iniziare la filosofia con Talete, ma è semmai questo uso a richiedere dei chiarimenti, perché Aristotele sembra pren-

¹ Ricordo non soltanto le *Nuvole* ma anche le opere anteriori di Aristofane, e così pure ciò che Tuciddide (III 82) riferisce sul degrado dei valori e della parola in relazione all'anno 427 a.C., ossia proprio all'anno in cui Gorgia aveva cominciato ad affermarsi ad Atene (come riferisce Diodoro Siculo XII 53 = 82 A 4 Diels-Kranz).

² Stime sulla quantità di dialoghi (circa trecento unità dialogiche nel giro di pochi decenni) figurano nel mio *Le dialogues socratiques in statu nascendi*, «Philosophie Antique» 1 (2001), pp. 11-35.

dere atto che siamo tutti d'accordo nell'estendere la qualifica di filosofi a Talete e a una ben definita serie di intellettuali di epoche precedenti, fermo restando un dubbio sulla possibilità di integrare tra i filosofi *avant la lettre* anche i Sofisti. In effetti, è significativo che Aristotele, quando parla di questi antichi *sophoi*, non avverta il bisogno di spiegare perché li considera filosofi, né di precisare che essi furono filosofi solo di fatto. Tutto lascia pensare che egli ritenesse tutto ciò risaputo e già pacifico. Se ne deduce che, quando egli mise mano all'unità testuale che ora costituisce in primo libro della *Metafisica*, già qualcuno aveva lanciato l'idea di estendere la qualifica di filosofi anche a quegli antichi autori, e soprattutto che la proposta venne accolta con immediato favore da tutti i filosofi dell'epoca, al punto che ben presto non ebbe senso discuterne o spiegarlo. Sfortunatamente nessuna evidenza documentaria è associabile a un così fondamentale passaggio che, di conseguenza, rimane del tutto congetturale.

È possibile che questa ulteriore tessera della presente ricostruzione delle origini della filosofia sia ingannevole? Mi pare piuttosto difficile perché, ancora negli anni di formazione di Aristotele, Platone continuava a qualificare i maestri del passato come *sophoi* e non come filosofi (né il loro sapere come filosofie). Per dirlo con Monique Dixsaut: «Comment Platon pourrait-il contribuer à la connaissance de ceux que nous appelons “présocratiques”, alors qu'il ne les cite que très exceptionnellement, les nomme rarement, et expose moins leurs doctrines qu'il ne les fait parler?»³. Se ne deduce che, nel passaggio da Platone ad Aristotele, si realizzò anche uno spettacolare mutamento nel modo di considerare questi antichi *sophoi*, mutamento che portò a identificare una intera, vasta e piuttosto ben identificata comunità di filosofi *ante litteram* per effetto del quale tutti questi *sophoi*⁴ vennero assimilati, per convenzione, ai *philosophoi*. Le circostanze ci inducono insomma a pensare che, in una prima fase, i Socratici abbiano ritenuto appropriato rappresentare come filosofi unicamente Socrate e se stessi, e che solo successivamente, intorno alla metà del IV secolo, si sia affermato per convenzione – e senza poi dar luogo a nessun ripensamento! – l'uso di estendere la qualifica di filosofi anche alla generalità degli autori di opere intitolate *Peri physeos* (e a pochi altri intellettuali come Talete e Democrito, fermo restando un dubbio sui Sofisti).

Si dissolve, con ciò, la possibilità di rappresentarci la stagione dei dialoghi come la fase in cui l'idea stessa di filosofia (o almeno di lavoro filosofico) venne ripensata in

³ M. Dixsaut, *Les multiples dialogues de Platon*, in M. Dixsaut-A. Brancacci (éds.), *Platon source des Présocratiques* (Vrin, Paris 2002, pp. 12-19), p. 17.

⁴ Si tenga presente, tuttavia, che – come opportunamente ricorda A. Lo Schiavo in *Platone e le misure della sapienza* (Bibliopolis, Napoli 2008), p. 177 – in Omero il termine *sophia* designa la competenza del carpentiere, in Esiodo quella del citarista, in Archiloco quella del timoniere, in Alcmane quella dell'auriga. Pertanto, quando si è parlato di *sophoi* in relazione a Talete o ad altri presocratici (lo ha fatto ripetutamente lo stesso Platone, ma c'è poi la storia di Talete pubblicamente dichiarato *sophos* intorno al 580 a.C., una storia che, a mio avviso, è tutta da riscoprire), si è utilizzata una nozione già molto più “moderna”.

profondità, perché in realtà quella fu la fase in cui la filosofia venne istituita. Finora è stato normale (anche per me) pensare che i Socratici e in particolare Platone ebbero il merito di ripensare l'idea stessa di filosofia, ma in realtà gli allievi diretti di Socrate ebbero ben altro privilegio, quello di mettere a punto, far conoscere e far amare una prima, primissima idea di filosofia, in assoluto la più antica.

Un risvolto interessante di questa "protostoria" della filosofia riguarda perciò l'idea stessa di filosofia e lo specifico degli scritti che, per il fatto di parlarne diffusamente, hanno avuto il merito di cominciare a fissare alcuni tratti qualificanti. Non essendo disponibile nessun'altra tradizione filosofica, i Socratici non poterono che costruire sulla base di ciò che Socrate aveva rappresentato e saputo fare. E in effetti si dedicarono a rappresentare il loro maestro in azione, il loro maestro impegnato a impostare e gestire situazioni dialogiche, intendendo che ciò fosse quel che si può e si deve intendere per "fare filosofia". Pertanto – ripeto – quei primi dialoghi non furono *un* modo un po' innovativo di fare filosofia ma, per qualche tempo, costituirono *il solo* modo noto.

Non è impossibile caratterizzare un poco l'idea di filosofia che prese forma all'inizio, perché è relativamente agevole individuare non poche delle innovazioni legate agli scritti di questi Socratici. Una prima, fondamentale novità dovette consistere nella rappresentazione di persone intente a pensare senza che fossero pressate da urgenze o circostanze esteriori. Anche il teatro tragico e comico ha notoriamente offerto la rappresentazione di persone che stanno riflettendo. Emblematico è il caso di Strepsiade all'inizio delle *Nuvole* di Aristofane. Qui egli viene rappresentato nell'atto di rigirarsi nel letto, preoccupato per la situazione che si è venuta a creare e in ansia per la difficoltà di trovare una qualche via d'uscita. Egli sta pensando, ma è alle prese con le urgenze del momento. Peraltro, anche Ecuba ed Elena, anche Antigone e Creonte, anche Oreste e Clitennestra vengono rappresentati come personaggi che agiscono sotto le urgenze della situazione in cui si trovano impigliati. Le stesse Arete e Kakia, che competono nell'attirare Eracle verso di sé (nell'*Eracle al bivio* di Prodicò, che Senofonte ripropone in *Mem.* II 1), sono interlocutrici "interessate". È insomma del tutto normale che ognuno di loro accusi e giustifichi, produca argomenti su argomenti, ragioni, si trovi dunque a pensare, ma sempre e soltanto in funzione di specifici interessi (o delle ansie di cui è preda). D'altronde, basta andare col pensiero al teatro contemporaneo, o al teatro di una qualunque altra epoca, per constatare quanto raramente accade che vengano rappresentati personaggi, per così dire, rilassati, non condizionati da una data situazione.

C'è una alternativa? Sì che c'è, ed è quella che è stata trovata dai Socratici (e perfezionata da Platone). Socrate suole avviare una conversazione rilassata e rilassante, salvo a sottolineare che il suo interlocutore dovrebbe essere in grado di spiegargli qualcosa perché l'argomento è a lui ben noto. A Lachete chiede qualcosa sul coraggio, a Carmide qualcosa sulla moderazione, e così via. Ma non appena l'interlocutore accetta di impegnarsi a rendere conto di ciò che sa, le cose si complicano rapidamente, i contro-esempi

fioccano e l'interlocutore si fa sempre più pensieroso. Rappresentazione di persone nell'atto di pensare, dunque, mentre il mondo per un momento tace (infatti nel frattempo non accade nulla di strano, nessuno passa e si intromette nella conversazione e non ci sono urgenze di sorta)⁵. Questa è una prima differenza, decisamente vistosa.

Ci si potrebbe chiedere come un simile tipo di conversazione possa tener desta l'attenzione e risultare ugualmente interessante. Anche a questo riguardo è disponibile una risposta non aleatoria: perché Socrate introduce ogni volta nuovi elementi di perplessità, ed è come se l'interlocutore fosse impegnato in una sorta di ascensione sui monti e pensasse ogni volta di essere ormai prossimo alla vetta, per poi doversi rendere puntualmente conto che la sommità raggiunta non è la vetta, ma un mero traguardo intermedio nel corso di un'ascesa ancora lontana dalla sua naturale conclusione. Il caso limite viene offerto da Senofonte in quello che mi piace chiamare il suo *Eutidemo*, ossia la formidabile sezione IV 2 dei *Memorabili*. Si delinea qui una strategia alternativa per cui il colpo di scena è costituito non più da un evento ma da un'obiezione, ed è una strategia che preserva – ma anche ridisegna – l'effetto complessivo. Ecco dunque che, già sotto il profilo dell'intrattenimento, il dialogo socratico innova potentemente rispetto a un modello di grande e secolare successo, come il teatro tragico e comico. Si intuisce, perciò, che può ben essersi formato un pubblico in grado di apprezzare una innovazione di questa portata, non senza intuire che una simile innovazione si fondava sugli atteggiamenti dell'indimenticato maestro dei Socratici.

Un'altra innovazione di prim'ordine riguarda la frammentazione del discorso. In questo caso l'innovazione non concerne il teatro (che conosce da sempre la cosiddetta *stychomythia*, ossia le lunghe serie di scambi di battute in cui ogni battuta corrisponde a un verso, per lo più un trimetro giambico) ma i testi sofistici e dell'oratoria. Premesso che Socrate fu, molto probabilmente, un sofista che, con il tempo, si era ritagliata una posizione privilegiata, fino a prendere le distanze dai suoi "colleghi", osserviamo che il testo sofistico sa essere brillante e seducente, ma è anche tirato a lucido. Caso limite è la parte iniziale (unica sopravvissuta) dell'*Epitafio* di Gorgia, un esordio oltremodo sofisticato e creativo. Ricordo anche il libro di proemi e perorazioni scritto da Antifonte: una raccolta di "pezzi" ad effetto, pensati come repertorio di maniere in cui cominciare e concludere il proprio discorso in tribunale. Ora si dà il caso che all'inizio dell'*Apologia* il Socrate platonico si schermisca, dichiarando lui non saprebbe mai fare quei discorsi *kekalliepēmenoi* e *kekosmēmenoi* che sanno far così bene gli oratori, ossia che gli è estraneo il parlare forbito e professionale degli specialisti della parola, per cui parlerà alla buona, improvvisando. Pre-

⁵ Ha senso aggiungere – come opportunamente mi fa notare Alessandro Stavru (Univ. Napoli "L'Orientale") – che la quiete rappresentata nei dialoghi è la quiete di un'Atene che, invece, doveva essere profondamente segnata dalla guerra, dai rivolgimenti politici e da molteplici fattori di insicurezza; è dunque una quiete che, nel contesto di anni turbolenti, si fa ben notare.

cisamente quel suo parlare alla buona è ciò che gli permette di frazionare all'infinito la conversazione e di soffermarsi ogni volta su un argomento particolare, fino a ottenere che l'interlocutore smarrisca il filo del discorso e non ne controlli più l'andamento. La destrutturazione e frammentazione del discorso ha costituito invero una delle arti di Socrate, un'altra delle novità di cui, con ogni verosimiglianza, egli è stato portatore. Ora, per un autore di dialoghi socratici, riuscire a governare la destrutturazione del discorso deve aver rappresentato una meta e un impegno di primissimo ordine, data l'esigenza di fare in modo che, nondimeno, uditori e lettori riuscissero ugualmente a seguire l'argomentazione e l'interesse riuscisse a mantenersi desto. Ricordiamo anche quella sorta di gioco del gatto e del topo che Socrate spesso imposta con il suo interlocutore: non si tratta unicamente di un'altra operazione difficile da rappresentare con garbo, ma di un'altra novità assoluta.

Se ora, dalle innovazioni eminentemente letterarie e narratologiche della prima letteratura socratica passiamo all'esame dei "contenuti", è ugualmente agevole individuare qualche altra innovazione di rilievo. Il Socrate di questi dialoghi tende ad alimentare un diffuso senso di responsabilità nell'interlocutore, addirittura a fargli provare un senso di vergogna, dunque a non riconoscersi più in certe sue convinzioni e abitudini di vita. A questo riguardo possiamo richiamare la condizione di Alcibiade descritta da Platone nel *Simposio*. Oppure l'affermazione che fa Lachete nel dialogo omonimo (187e-188b: provo a riassumere): «ma non lo sai che Socrate finisce sempre per portare il suo interlocutore a rendere conto di sé, del suo modo di vivere, del suo passato, e una volta arrivato a questo punto non lo molla, ma attua su di lui una sorta di tortura? Io che lo so bene, so anche questo: che non gli si sfugge, e penso che non sia affatto un male essere condotti a ripensare il nostro modo di vivere e indotti a vivere meglio. Anzi lo considero un valore». Continuo ricordando appena alcune parole chiave, come *logos protreptikos* ed *enkrateia*, espressione di un sostanziale "ottimismo del volere" associato all'idea di responsabilità e impegno. In effetti il Socrate dei dialoghi esprime una tensione morale e qualcosa che può ricordarci le persone "impegnate" del nostro tempo. Orbene, di tutto questo – il contrario dell'idea che sulla nostra condotta pesino i condizionamenti più diversi, per cui non siamo responsabili – si cercherebbe invano una traccia nella cultura greca del V secolo, per cui è ragionevole ritenere che sia stato Socrate ad acclimatare a un così diverso modo di pensare, se non altro, le persone della sua cerchia, e che dopo la sua morte tali idee siano poi passate, del tutto naturalmente, nella più antica letteratura socratica⁶. Del resto, a voler supporre che non sia stato Socrate a compiere questo passo, sono forse disponibili altri candidati? Ne dubito! Prendono così forma delle innovazioni di grande portata, addirittura vistose, che possono ben giustificare la presunzione con cui i Socratici hanno afferma-

⁶ A integrazione di questo cenno fugace si può vedere il mio *Socrate ha segnato un'epoca?* in *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido* (Zaragoza, Pórtico, 2010), pp. 191-204.

to che «questa è filosofia, filosofo è stato il nostro maestro (e lo siamo anche noi), mentre nessun altro potrebbe dire di sé la stessa cosa».

Qualche parola, ora, non su un'altra discontinuità, ma su un segno di continuità. Si tratta della propensione a *non* offrire soluzioni, risposte e insegnamenti che fossero, per così dire, pronti per l'uso. A questo riguardo sembra indispensabile rifarsi al teatro, a Zenone e alla Sofistica. Il teatro proponeva grandi dispute o agoni, e anche un esito drammatico. Tragedia e commedia trovavano il modo di finire, la storia conosceva un qualche scioglimento. Ma non il dibattito. Prendiamo gli agoni dell'*Oresteia*: dopo ogni battaglia verbale la storia va avanti, ma il poeta non ci invita a ritenere che Clitennestra ben fece a vendicare il supposto assassinio della figlia Ifigenia, o che Agamennone doveva pur farsi carico dei doveri di comandante supremo, né se in Oreste avrebbe dovuto prevalere la pietà per la madre o la volontà di vendicare suo padre. L'assoluzione di Oreste arriva *senza* che si abbia la confutazione di chi lo accusava. Analogamente, la decisione finale di Nettotolemo (nel *Filottete* sofocleo) arriva *senza* che si delinea una presa di posizione teorica del poeta intorno a quale tipo di lealtà fosse quello giusto: lo scioglimento della vicenda non comporta che il problema venga risolto sul piano "dottrinale" e, come sappiamo, proprio questo è un tratto qualificante del dilemma tragico. Ma comparabile è anche il caso di Zenone, perché anche costui si guarda bene dal dirci se e come Achille raggiunge la tartaruga o se la freccia, appena scagliata, riesce a partire malgrado tutto. Analogamente le antilogie sofistiche (di Protagora, di Antifonte, di Prodicò...) ci propongono le due posizioni, non certo un verdetto ragionato a favore dell'una o dell'altra. E anche Tucidide, nel cosiddetto dialogo dei Meli (V 85-113), ci dice come andò a finire il dibattito, ma non anche chi dei due contendenti avesse veramente ragione. Questi pochi dati ci fanno capire che nel corso del V secolo ebbe grande successo l'uso di inventare una situazione problematica *senza* arrivare ad una soluzione univoca.

Bene, con la parziale eccezione di Senofonte (ma si sa che questi si dedicò ai suoi racconti socratici soprattutto dopo il 370, dunque quando ormai molti giochi erano fatti), anche una lunga teoria di dialoghi socratici si iscrive chiaramente in questo uso. Infatti nemmeno i dialoghi, in molti casi, approdano a una sorta di "lezione" del dialogo: ricompare la stessa non-fretta di concludere e impartire un insegnamento. Al riguardo si può ricordare che, oltre alla generalità dei dialoghi aporetici, anche il *Protagora*, il *Menone*, la *Repubblica*, il *Teeteto* e il *Parmenide* (e non voglio dire: solo questi cinque dialoghi) sono, da vari punti di vista, non-conclusivi, nel senso che manca il tentativo di ricomporre le fila del dialogo e portare il tutto a una conclusione univoca. Su può anzi argomentare che la loro peculiare magia deve molto proprio al loro carattere non-conclusivo, carattere che, tuttavia, non costituisce una peculiarità dei soli dialoghi aporetici.

Le preferenze di Socrate poterono dunque saldarsi agevolmente con quella sorta di educazione collettiva alle situazioni che ingenerano perplessità e ai percorsi argomentativi che non approdano ad alcun insegnamento specifico. Un uso così consolidato ebbe il po-

tere di rassicurare i Socratici – non solo Platone ma, se non altro, anche Senofonte (es. in *Mem.* IV 2), anche Eschine (es. nell’*Alcibiade*), anche Fedone⁷ – sulla possibilità di produrre dialoghi “inconcludenti”, “aperti”, connotati dalla non-fretta di “stringere” e arrivare alla “lezione” del dialogo. Di conseguenza, ferme restando le differenze osservabili tra testi sofistici e dialoghi socratici, per gli uni e gli altri dovette essere abbastanza normale praticare l’arretramento autoriale e non desiderare di arrivare comunque ad impartire un insegnamento e a mettere nero su bianco le loro personali convinzioni. Questa prima idea di filosofia ebbe dunque assai poco in comune con l’idea di filosofia intesa come sapere – dunque come patrimonio di conoscenze ben stabilite – che cominciò a prendere forma già con Platone, in particolare nella *Repubblica*, e così pure con l’idea di sapere *peri physeos*.

Poi le cose cambiarono e, come ho già ricordato, i dialoghi manifestarono la tendenza a diventare, in qualche misura, i contenitori di nuclei teorici più o meno complessi, dottrine che l’autore poneva in bocca a Socrate o ad altri personaggi (dopodiché il portatore di tali teorie perdeva, però, gran parte della sua intuitiva riconoscibilità). Nella *settima lettera* Platone respinge fermamente l’idea di tradurre la sua filosofia in una sorta di trattato o di riassunto. In effetti, nella sua idea di filosofia non ci fu forse mai posto per un corpo dottrinale irrigidito e etichettabile con la qualifica: «questa è la filosofia di Platone». È interessante, perciò, notare che in tre celebrati dialoghi platonici nei quali prende forma l’offerta di sostanziosi nuclei dottrinali e dunque una embrionale aspirazione al trattato – il *Fedone*, il *Simposio* e la *Repubblica* – sia del tutto evidente la ricerca di una formula in grado di adattare il dialogo all’esigenza di dare maggiore spazio alle teorie, e questo malgrado si tratti di dialoghi che fanno spazio anche a una rappresentazione a tutto tondo. Nel *Fedone* è Socrate a rendere conto di certe conclusioni che egli avrebbe raggiunto intorno all’immortalità dell’anima; nel *Simposio* accade che ogni interlocutore faccia un suo discorso piuttosto strutturato; nella *Repubblica* è Socrate ad avere una quantità di cose da spiegare/insegnare intorno alla filosofia, alla politica e a una considerevole varietà di altri temi. Il tutto però sempre in un contesto indiscutibilmente dialogico.

Proprio a questo riguardo è paradigmatico il *Clitofonte* (non un dialogo ma la sola parte iniziale di un dialogo che figura nel *Corpus Platonicum*, e del quale non si riesce a capire se sia o non sia di Platone). Qui prende forma un rimprovero a Socrate che è singolare quanto eloquente: «tu sei bravissimo nel suscitare energie (nell’esortare alla virtù), ma poi non ci

⁷ Un testo di Fedone che dobbiamo a Seneca (*ad Lucil.* XV 2 = *SSR* III A 12) indirizza in modo particolarmente nitido verso la concezione non epistemica della filosofia che si era verosimilmente affermata con Socrate e la prima produzione dialogica. “*Minuta quaedam*” *ut ait Phaedon* “*animalia cum mordent non sentiuntur, adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est: tumor indicat morsum et in ipso tumore nullus vulnus apparet, idem tibi in conversazione virorum sapientium eveniet: non deprehendes, quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprehendes*”, non ti accorgi di come o quando il sapiente ti ha giovato, ti accorgi del giovamento. La frase è priva di contesto (il che impone non poca prudenza esegetica), ma come non pensare che qui si voglia indicare proprio questa *paideia* diversa dall’insegnamento e priva di un esibito impianto epistemico?

guidi. Quando si tratta di dire cose specifiche, rimani nel generico». Il dialogo sembra documentare con grande nitidezza un'epoca in cui ormai si era persa di vista la logica della comunicazione indiretta e si voleva l'insegnamento esplicito. È attraente provare a immaginare che qui Clitofonte stia per Aristotele, perché anche Aristotele ha talvolta espresso un sostanziale fastidio verso i dialoghi privi di insegnamenti espliciti e nitidi. Ma non abbiamo bisogno di questa fantasia, perché il *Clitofonte* è esemplare come documento di un'epoca in cui il modello del dialogo socratico aperto, orientato verso la metacognitività e poco incline a fornire insegnamenti espliciti aveva stancato, non appariva più credibile e si stava invece affermando la domanda di trattati organici con i quali offrire un sapere articolato ed elaborato.

A un simile svolta, con la produzione di veri e propri trattati e anche di dialoghi a tesi (come il *Protreptico* aristotelico) si arrivò con Aristotele e, probabilmente, solo dopo la morte di Platone. E si tratta di un pezzo di storia che non può non collocarsi ai margini dell'oggetto di queste pagine. Rimane che, nelle sue prime manifestazioni, venne accreditata un'idea di filosofia che non prevedeva l'offerta di nuclei dottrinali particolarmente strutturati. In una fase successiva è invece del tutto comprensibile che la concorrenza tra le scuole aperte da diversi Socratici ad Atene abbia potuto tradursi in una forte spinta a teorizzare, con la conseguente moltiplicazione delle deroghe alla regola non scritta che prevedeva di *non* impartire un insegnamento già configurato. Il primo a lasciar cadere tale regola non scritta una volta per tutte e senza remore fu probabilmente Aristotele.

La filosofia ha dunque avuto un inizio molto particolare, non solo nel tempo e nello spazio, ma anche e soprattutto nel suo modo di essere, per via di questa sua iniziale attitudine ad essere problematica e a rifuggire dalle conclusioni facili.

Tutto ciò non può che rilanciare il problema dei cosiddetti "Presocratici". Abbiamo detto che Aristotele non ebbe dubbi nel considerarli compagni di strada, dunque filosofi di fatto, né esitò a riconoscere l'obiettiva rilevanza filosofica delle loro teorie anche quando era pronto a muovere critiche anche severe. In effetti le sue sono critiche rivolte "al collega": il fatto di criticare apertamente presupponeva proprio il riconoscimento di quegli antichi autori come predecessori sulla via della ricerca filosofica e pertanto dà per ammesso lo spessore filosofico della loro opera.

Gli interrogativi che si delineano a questo riguardo sono, a quanto pare, di tre tipi. Da un lato ha senso chiedersi come poté avvenire la "ammissione" dei "Presocratici" nella cerchia dei "veri" filosofi; dall'altro quale sia stato il criterio in base al quale furono scelti questi "candidati"; in terzo luogo come possiamo (e dobbiamo) ripensare, su tali premesse, le cosiddette "origini" della filosofia a Mileto.

Le coordinate di base sul primo punto sono state, in realtà, già fornite. Il progressivo e innegabile affermarsi di una crescente spinta dei Socratici a fissare per iscritto i loro insegnamenti si combinò con una sempre maggiore attenzione per le teorie di quegli antichi maestri. Sappiamo che Platone, dopo aver dedicato alcuni dialoghi piuttosto impegnativi al confronto tra Socrate e i singoli sofisti, a un certo punto visse l'eccitazione

della “scoperta” di Parmenide, di Pitagora, di Eraclito e, via via, di altri intellettuali che noi siamo abituati a considerare filosofi (ma che egli insiste nel chiamare semplicemente *sophoi*). Ciò significa precisamente che, ai suoi tempi e soprattutto grazie a lui, ebbe luogo una essenziale marcia di avvicinamento verso quelli che noi consideriamo “i Presocratici”. Ma non più di una marcia di avvicinamento: il loro esplicito riconoscimento come *philosophes avant-la-lettre* o come insigni precursori non è stato opera di Platone. È verosimile che questo ulteriore passaggio sia avvenuto non prima della vecchiaia di Platone e della prima maturità di Aristotele. Naturalmente vorremmo sapere chi fu a lanciare l’idea e come poté accadere che tale idea venisse – a quanto sembra – accolta pacificamente “da tutti”. Infatti desta una certa meraviglia constatare che in quegli anni fu fissato un vero e proprio canone dei filosofi *avant-la-lettre*.

Da qui la seconda domanda. Con che criterio venne individuato questo singolarissimo collegio dei “filosofi di fatto” o, se si preferisce, dei “filosofi onorari”, dei “precursori”? Un dato sembra imporsi: con la sola eccezione di Talete e di Democrito, *tutti* questi intellettuali sono noti come autori di un’opera intitolata *Peri Physeos*. La circostanza induce pertanto a ipotizzare che il criterio adottato sia stato, all’incirca, il seguente: «meritano di essere considerati *philosophoi* tutti coloro che risultano aver scritto un’opera intitolata *Peri Physeos*», nonché Talete, Leucippo e Democrito, ed eventualmente i Sofisti. Criterio senza dubbio giudizioso, perché siamo tutti d’accordo nel riconoscere che gli scritti di questi autori, pur essendo anteriori all’invenzione della filosofia da parte dei Socratici, evidenziano un rilevante potenziale filosofico. Di fronte a questa scelta così felice, a mio avviso non rimane che esprimere un senso di sincera ammirazione, sia pure mista al desiderio inappagato di venire a sapere come, precisamente quando, e per iniziativa di chi, poté prendere forma una indicazione così meditata.

Ma perché essi meritano di essere posti sullo stesso piano dei filosofi dichiarati? Perché al riguardo vige da 2350 anni una sorta di *consensus omnium*? E come dovremmo ripensare le cosiddette origini della filosofia a Mileto, posto che la filosofia abbia invece avuto origine ad Atene oltre 150 anni dopo? Domande troppo impegnative per una breve risposta, domande che non possono non essere lasciate aperte, anche perché la prospettiva indicata esula da quel che comunemente si afferma sul conto dei Presocratici, se è vero che in anni recenti sono stati pubblicati libri autorevoli che si intitolano «che cos’è la filosofia presocratica?», «la costruzione del discorso filosofico all’epoca dei Presocratici», oppure «manuale di filosofia presocratica».

Al riguardo mi sento però di osservare che le considerazioni ora svolte potrebbero rendere più impellente l’interrogativo sul “potenziale filosofico” dei Presocratici, presi singolarmente e a sottogruppi, e circa le ragioni per cui troviamo naturale considerare “abbastanza o decisamente filosofico” il loro sapere. Infatti possiamo ragionevolmente ammettere che questi intellettuali fossero stati *sophoi* e avessero edificato un vasto e articolato sapere, con tanto di polemiche tra esperti e competizione tra teorie rivali (in Erodoto

Il 20-23 troviamo addirittura una rassegna delle teorie note – potremmo quasi dire: della letteratura specialistica – intorno alle possibili cause delle piene periodiche del Nilo) nonché qualche tentazione di presentarsi come degli “illuminati” (Pitagora, Empedocle), ma che dire dell’intuitiva “filosoficità” di molte loro idee? Una possibile linea di spiegazione consiste nel considerare che quegli antichi *sophoi* seppero darsi coordinate a tutto campo, quindi anche principi di carattere generale, e condurre indagini sulla struttura profonda del reale; in secondo luogo, manifestarono attitudine a spiegare i principi del loro ragionamento, cioè non solo a insegnare qualcosa, ma anche a fornire un insegnamento di secondo livello (per spiegarsi, per rendere conto del “perché”⁸, per indicare dei criteri, insomma per aiutare gli altri a capire). I *sophoi* di Mileto, per esempio, seppero non soltanto *costruire* l’idea di sapere (e di un sapere “specializzato” sul mondo fisico e il mondo della vita), avviare la produzione di vaste unità testuali (libri) dedicate all’esposizione di un tale sapere e farsi riconoscere come esperti. La loro *sophia* si rivelò, inoltre, contagiosa, se ben presto poté formarsi una prima comunità di esperti provenienti da varie città della Ionia (Anassimando, Anassimene, Ecateo, Pitagora, Senofane, Eraclito e qualche altro) tutti reciprocamente in contatto. Col tempo, questo primo gruppo diede vita a una cerchia di intellettuali di respiro panellenico (intellettuali insediati a Crotona, Elea, Akragas, Clazomene, Abdera, Samo...), con contatti, condivisione di alcuni o molti scritti, alcune polemiche, una sorprendente libertà intellettuale e una crescente notorietà. Grazie a loro presero forma una prima idea di scienza, una prima organizzazione del sapere e una prima configurazione della comunità dei *sophoi*.

Si può affermare che essi non furono dei “semplici scienziati” perché il loro sapere spaziava guadagnando in radicalità delle prese di posizione e in universalità quanto al campo di applicazione delle loro teorie. Eraclito, per esempio, osò pretendere di applicare la stessa “regola” (quella che viene comunemente chiamata *coincidentia oppositorum*) non solo al mondo fisico ma, per esempio, anche all’universo delle parole (che talvolta sanno significare anche il contrario di ciò che significano normalmente) e all’universo delle emozioni (amore-odio etc.), e questa è non solo una novità, ma costituisce una innovazione chiaramente orientata verso quella che in seguito si sarebbe venuta configurando come filosofia. A sua volta, l’inequivocabile dilatarsi degli orizzonti conferma, se ce ne fosse bisogno, che una componente filosofica *avant la lettre* permea e qualifica la loro opera⁹. Non è dun-

⁸ Per provare la generazione dell’uomo da una specie diversa, già Anassimandro adottava un tipo di ragionamento definibile come controfattuale: l’uomo «non sarebbe potuto sopravvivere, se fin dalle origini fosse stato come adesso». Ora questo ragionamento è comprensibile, spiega e ottiene di persuadere che la congettura in questione è fondata. (Devo la segnalazione alla cortesia e competenza di Antonietta D’Alessandro, dell’Univ. di Bari).

⁹ Merita di essere qui richiamato il tentativo di Giorgio Colli di ripensare «l’*époque des anciens savants* comme l’*époque suprême de la pensée grecque*, où s’affirme sans restriction le concept de *sophia*, par contraste avec la phase de déclin que représente la *philosophia*» (A. Brancacci, *La notion de Présocratique*, in M. Dixsaut-A. Brancacci (éds.), *Platon source des Présocratiques*, cit., pp. 7-12, p. 11).

que in discussione il fatto (la filosoficità del loro pensiero). A rimanere alquanto misteriose sono semmai le spinte che hanno indotto tutti o quasi tutti questi autori a collocare una così impensata vocazione filosofica in punti nodali della loro riflessione e del loro sapere.

Rimane pertanto stabilito che, se la filosofia è stata una creazione dei Socratici della prima generazione, non poche tessere del modo corrente di rappresentare gli inizi del filosofare in Grecia sono destinate a cambiare irreversibilmente, favorendo l'affacciarsi di una molteplicità di nuovi problemi. Per mia fortuna l'immane compito di individuare ciò che deve essere ripensato e in che modo sia il caso di ritoccare la rappresentazione corrente dei Presocratici travalica, e di molto, il circoscritto ambito di queste note.

Tornando ora a Socrate, vorrei conclusivamente proporre qualche altra congettura sulle circostanze che hanno accompagnato (e, verosimilmente, favorito) l'avvio del processo che ha portato i Socratici alla "invenzione" della filosofia, in particolare sul ruolo che può aver giocato Socrate nell'avviare il percorso che ha portato i suoi più diretti allievi a intraprendere questa fortunata e memorabile avventura intellettuale. Intorno alla presumibile continuità fra le esperienze fatte dai Socratici mentre essi frequentavano il maestro e l'avvio della produzione di dialoghi socratici abbiamo infatti un bel gruppo di informazioni non generiche, in base alle quali è ragionevole ipotizzare (a) che i Socratici abbiano trovato naturale continuare a chiamare filosofia ciò che già Socrate aveva cominciato a considerare filosofia, vale a dire il dialogo, o almeno quel particolarissimo – e inconfondibile – modo di dialogare che egli aveva finito per mettere a punto; (b) che la scrittura dei dialoghi si sia fondata su specifiche esperienze compiute dai Socratici in un periodo anteriore al processo e morte del loro maestro.

Ricordo, per cominciare, che si parla a volte di Socratici che imitano e ricreano i modi tipici del filosofo. A Eschine di Sfetto, per esempio, dobbiamo la rievocazione dell'incontro, avvenuto a Olimpia, di Aristippo con Iscomaco. Saputo che questi era della cerchia di Socrate, Aristippo gli chiese a che tipo di dialogo egli ricorresse per coinvolgere così tanto i giovani. Iscomaco gli offrì qualche saggio di quel suo dialogare, e Aristippo provò un turbamento così estremo da deperire etc. (la fonte è Plutarco, *De curiositate* 2, 516a = SSR IV A 2). L'episodio armonizza appieno con quanto afferma l'Alcibiade del *Simposio* platonico (215c) sulle emozioni che i discorsi di Socrate sapevano suscitare anche se chi provava a riproporli non era all'altezza del compito. Invece Senofonte (*Mem.* III 8) riferisce che una volta Aristippo provò a mettere in piedi una confutazione del maestro col proposito di chiuderlo nell'aporia per mezzo di appropriati contro-esempi, alla sua maniera, dirigendo dunque contro Socrate (ma senza successo!) una modalità ben identificata di impostare l'*elenchos*, una strategia di confutazione che egli non poteva non aver appreso grazie ai suoi esempi, se non ai suoi insegnamenti espliciti¹⁰. Dunque

¹⁰ In proposito v. il mio *Savoir imiter c'est connaître: le cas de Mémorables, III 8*, in M. Narcy-A. Tordesillas (éd.), *Xénophon et Socrate*, Vrin, Paris 2008, pp. 111-127.

Eschine, Platone e Senofonte sono concordi nel ritenere che all'epoca gli allievi avessero un'idea piuttosto precisa del tipico dialogare socratico e avessero talora occasione di ricrearlo o, eccezionalmente, di provare addirittura a dirigerlo contro lo stesso Socrate. Constatiamo inoltre che, all'inizio del *Protagora* (310a), Socrate esordisce addirittura ringraziando il piccolo pubblico al quale si appresta a narrare l'incontro appena avvenuto e che, all'inizio del *Teeteto* (142c-143c), Euclide assicura di aver confezionato la sua narrazione sulla base di un dettagliato resoconto fattogli da Socrate. Analogamente l'Apollodoro del *Simposio* rassicura il suo uditorio sul fatto di essere non impreparato a narrare come si deve (172a) e precisa di aver avuto conferma dallo stesso Socrate che il resoconto su cui egli si basa è accurato (173b). Sulla base di questi ed altri documenti testuali¹¹ è ragionevole concludere che, vivente Socrate, ebbero luogo (a) non poche accurate rievocazioni di dialoghi ad opera dello stesso maestro così come degli allievi, (b) ripetuti tentativi di ricreare la magia del dialogo con persone diverse dagli allievi e (c) tentativi di mettere queste conversazioni per iscritto rendendone conto al maestro. Ce n'è abbastanza perché si potesse delineare una prassi di divulgazione del filosofare socratico, e così pure un processo di standardizzazione¹².

Vi sono dunque le condizioni per pensare che, specialmente negli ultimi anni di vita di Socrate, si siano non solo delineati ma affermati modi diversi di preservare, ricreare e riproporre il verbo del maestro, con possibilità di distinguere tra allievi più e meno capaci, più e meno perspicaci. Supponiamo ora – ed è cosa piuttosto verosimile, anche se non documentata – che il maestro fosse chiamato *ho philosophos*. Vediamo maturare, in questo modo, una intera serie di precondizioni che, per il fatto di essere ben coordinate, rendono comprensibile il passo successivo, quello per effetto del quale, qualche tempo dopo la traumatica morte del filosofo, un bel gruppo di ex-allievi pervenne a far rivivere aspetti diversi delle intense e gratificanti esperienze che essi avevano fatto per anni e, così facendo, si trovò ad inventare la filosofia – e ad investire in questa impresa energie notevolissime e una straordinaria creatività¹³.

¹¹ Una rassegna più dettagliata figura in *Le dialogue socratique in statu nascendi*, cit., pp. 11-35.

¹² Esempi di standardizzazione possono considerarsi il *logos protreptikos* che prende forma in *Apol.* 29de, nell'*Eutidemo* e nel *Clitofonte*, nonché in ps.-Demetr. *De elocutione* 297-298 (e altrove), e così pure il passo di Senofonte su Aristippo (*Mem.* III 8) di cui si è brevemente riferito poc'anzi.

¹³ Una prima configurazione delle riflessioni qui proposte figura in *I Socratici 'primi filosofi' e Socrate 'primo filosofo'*, in L. Rossetti-A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante, Bari 2010, pp. 59-70.