

# SOCRATE

«La sua missione è di ordine religioso e mistico, nel senso in cui prendiamo queste parole: il suo insegnamento, così perfettamente razionale, è sospeso a qualche cosa che sembra sorpassare la pura ragione»  
(H. Bergson)

## LE FONTI, GLI AVVERSARI. SOCRATE E PLATONE

Socrate nacque in Atene nel 470 a.C. e morì nel 399<sup>1</sup>. Come Gesù, Socrate non ha scritto nulla e tuttavia la sua influenza è stata enorme. Ci si chiede: è possibile individuare la personalità, il metodo di Socrate, il suo apporto filosofico dal momento che del suo passaggio in questo mondo probabilmente non rimane altra traccia che qualche statua in marmo. La questione delle *fonti socratiche*, pertanto, si presenta anch'essa come un problema che è stato discusso a lungo, soprattutto nei primi tre decenni del secolo XX; la sua complessità non sta, però, di per sé ad attestare che essa sia insolubile.

Le fonti in realtà sono cinque e ognuna ha una sua funzione nel lumeggiare l'uno o l'altro aspetto del messaggio socratico. Platone è un genio di straordinaria potenza speculativa e originalità, che –

---

<sup>1</sup> Socrate era figlio dell'artigiano scultore Sofronisco e della levatrice Fenarete. Apprese l'arte paterna, ma ben presto rinunciò al suo esercizio per dedicarsi alla speculazione filosofica, alla quale era stato guadagnato da Archelao, discepolo di Anassagora. Straordinaria era la sua capacità di concentrazione di pensiero. Serenamente sapeva resistere ad ogni privazione (freddo, sete, fame, caldo), ma anche allegramente gareggiare con gli amici nel bere, per esempio, senza che gliene derivasse alcuna menomazione nella forza del pensiero. Secondo il costume attico Socrate dopo i cinquant'anni sposò una donna assai più giovane di lui, Santippe, dalla quale ebbe tre figli. Lo attesta lo stesso Socrate nell'*Apologia* (34 d): «Vale anche per me il detto di Omero che io non sono nato né da quercia né da pietra, ma da uomini. Perciò ho anch'io parenti e figli, o cittadini ateniesi: ho tre figli, di cui uno giovinetto e due bambini. Tuttavia io non ho portato nessuno di loro in tribunale per scongiurarvi di assolvermi». Nel 399, l'anno in cui fu eseguita la condanna a morte, Socrate aveva settant'anni, il figlio maggiore Lamprocle ne aveva una ventina e gli altri due, Sofronisco e Menéseno, erano ancora piccoli.

La vita coniugale di Socrate non fu del tutto tranquilla. Il discepolo Antistene, misogino e antifemminista, si meravigliava che Socrate sostenesse la natura femminile in nulla inferiore alla maschile, essendo marito di Santippe, «la moglie più riottosa di quante sono, sono state e saranno». A lui Socrate avrebbe risposto: «Io, che voglio usare e conversare con gli uomini, mi sono acquistato costei ben persuaso che, se io la sopporterò, non vi sarà uomo con cui non mi sia facile stare» (Senofonte, *Simposio*, 2, 10). Eppure Socrate sapeva ispirare ai suoi figli il massimo rispetto per lei; il dialogo tra Socrate e il figlio Lamprocle, adirato con sua madre per la sua asprezza (Senofonte, *Memorabili*, II, 2, 1), è in tal senso molto significativo, anche perché ci mostra quanto fosse nobile il rapporto di Socrate con una moglie come Santippe. La tradizione attribuisce a Santippe questo giudizio su un importante connotato spirituale del marito: «Santippe, interrogata su quale fosse la caratteristica più importante di Socrate rispose: “Che nel bene e nel male il suo volto era sempre lo stesso”» (*Gnom. Vaticano* 743, n. 573; cfr. *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971, p. 421).

Il «problema Santippe» serve comunque a ribadire che, anche nelle circostanze penose sperimentate da Socrate con sua moglie, la connessione «uomo e donna» è un punto fermo nella sua visione del mondo, essendo la virtù morale la stessa nella donna come negli uomini. Si tratta di una posizione tipicamente socratica a cui Platone rimarrà fedele, com'è attestato in opere che appartengono a fasi diverse del suo pensiero: il *Gorgia* (470 e), il *Menone* 872 d - 73 b), e il V libro della *Repubblica*. Socrate combatté inoltre contro il pregiudizio che considera il lavoro manuale inferiore rispetto al lavoro intellettuale; mantenendosi in ciò figlio del popolo, egli fu innovatore assai più radicale di ogni altro filosofo dell'antichità greca e romana.

caso unico nel suo genere – ha fatto del maestro il protagonista di tutti i suoi dialoghi – dalla prima opera, l'*Apologia*, all'ultima, le *Leggi*<sup>2</sup>, in cui l'«Ospite Ateniese» è ancora Socrate – volendo così affermare che le sue stesse dottrine, almeno nel loro nucleo centrale, sono sorte nel suo spirito a giustificazione dell'insegnamento e del paradigma di vita del maestro. Non di meno nei primi scritti Platone presenta la figura, l'insegnamento e lo spirito di Socrate per così dire dal vivo, in modo sorprendentemente reale. La fonte platonica del Socrate storico è costituita, infatti, dai dialoghi del periodo giovanile: in primo luogo, i «grandi dialoghi socratici» *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone*, *Gorgia* e il libro I della *Repubblica*, a cui molti studiosi aggiungono il *Protagora*; in secondo luogo, i cosiddetti «dialoghi socratici minori», tra i quali si segnalano in particolare *Alcibiade Primo*, *Alcibiade Secondo*, *Ippia Minore*, *Ione*, *Cármide*, *Lachète*, *Liside*. A quei tredici testi bisogna aggiungere il discorso di Alcibiade nel *Simposio* e alcuni passi del *Fedone* di carattere biografico e teoretico che risalgono certamente all'insegnamento socratico. Il canto del cigno – di cui si parla nel dialogo sulle ultime ore di Socrate – fu probabilmente un altro canto, ma era la stessa musica, perché non si osa mentire quando si narra la fine di un padre o di un maestro di vita. Solo a partire dal *Menone* – il dialogo della transizione per eccellenza – si sviluppano i temi specifici di un nuovo, grandioso universo di pensiero (la dottrina delle idee, l'innatismo virtuale e l'anámnesi, i miti dell'oltretomba, la concezione ciclica, l'esistenza anteriore alla nascita, il disegno dell'utopia politica nella *Repubblica*, e così via). Sarebbe tuttavia un grave errore non tener conto anche di tutti gli altri scritti di Platone perché in ognuno si può cogliere il riaffacciarsi di un problema socratico, o l'approfondimento di un suo aspetto, oppure i nuovi risultati a cui è pervenuta la scepsi platonica, senza per questo annullare la distinzione tra ciò che è riconducibile al maestro e ciò che appartiene al discepolo.

La seconda fonte comprende i precisi riferimenti a Socrate che un altro genio di prima grandezza, Aristotele, a sua volta discepolo di Platone, fa nelle sue opere. La nascita di Aristotele cade pressappoco quindici anni dopo la morte di Socrate. Egli, dunque, non poteva fondarsi che sulla generazione che stava tra lui e Socrate: la generazione di Platone. Il modo in cui affronta la questione mostra che per lui sapere che cosa possa o non possa essere attribuito a Socrate era un problema alla cui soluzione ha arrecato un contributo sostanzioso, pur nella sua estrema brevità. La testimonianza dello Stagirita su Socrate nei suoi termini essenziali è la seguente:

«L'interesse principale di Socrate era costituito dalle virtù morali, e fu il primo a cercarne delle definizioni universali; non a torto, perché in tal modo tentava di procedere in modo logico e razionale. [...] Due dottrine possono pertanto essere giustamente attribuite a Socrate, quella dei ragionamenti induttivi e quella delle definizioni universali. Entrambe costituiscono l'inizio della scienza» (*Metaph.*, 1078 b 18-30).

Aristotele, in cui la competenza si sposa a un'eccezionale acutezza di giudizio, ritorna talora alle posizioni originarie di Socrate per confutare alcuni aspetti del platonismo. La differenza fondamentale tra il Socrate storico e il platonismo per Aristotele sta nel fatto che Socrate non ebbe parte alcuna nella teoria delle Idee e negli sviluppi che essa ebbe in seguito nel pensiero del suo discepolo. Per Aristotele Socrate non pensò mai che l'universale – il quale «per sua natura appartiene a più cose» (*Metaph.*, 1038 b 11-12) – potesse avere un'esistenza separata.

Il Socrate che ci viene incontro dai *Memorabili* di Senofonte non ha nulla di problematico e neppure di ironico; sarebbe difficile, infatti, immaginare un uomo che per gusto, temperamento e

---

<sup>2</sup> Le *Leggi* sono l'unico dialogo platonico in cui Socrate non compare esplicitamente.

mentalità fosse tanto diverso da Socrate e dai membri della sua ristretta cerchia. Al di là delle intenzioni apologetiche, Senofonte fraintende molto spesso il pensiero e la figura di Socrate.

Creatore di generi letterari nuovi – come il romanzo pedagogico pseudostorico, la *Ciropea*, e la narrazione di memorie militari, come l'*Anabasi* – Senofonte fu sincero ammiratore di Socrate, ma rimase pur sempre un generale straniero che non fu mai tra gli intimi del grande ateniese, e nemmeno fu sfiorato dalla passione filosofica del suo eroe. Il Socrate di Senofonte è pertanto riduttivo, inferiore al vero. Platone è dunque necessario per capire Socrate; ma in Platone c'è qualcosa di meno e qualcosa di più del socratismo. Socrate ispira sempre Platone e l'accento, lo slancio dei dialoghi platonici vengono da lui; ma l'ordito teoretico è di Platone, perché le dottrine del platonismo sono oltre il socratismo, essendo diverse e in qualche caso anche opposte.

Nei suoi dialoghi Platone rivive Socrate così profondamente che i progressi della sua riflessione sono proposti con la voce del maestro; e tuttavia, si deve dire che il discepolo non scorda mai il maestro, evitando accuratamente di alterarne i tratti e lo fa in modi diversi, ivi compreso il ricorso esplicito al mito e all'intervento di altri personaggi (ad esempio, il discorso della leggendaria sacerdotessa Diotíma nel *Simposio* 201 d–212 a).

In sintesi, la soluzione classica del problema delle fonti socratiche è quella che Giuseppe Zuccante (*Socrate. Fonti, ambiente, vita e dottrina*, Fratelli Bocca, Torino) prospettava già nel 1909 in questi termini: «Completare Senofonte per mezzo di Platone; temperare Platone per mezzo di Senofonte; ricorrere ad Aristotele quando si tratti di definire la parte rispettiva di Socrate e di Platone».

Nella questione socratica ci sono, però, anche una quarta e una quinta fonte: quelle degli avversari del grande ateniese, *la corrente sofistica e il poeta comico Aristofane*. Il confronto incessante con l'atteggiamento mentale dei sofisti, le accese discussioni con i loro più autorevoli rappresentanti, la confutazione implacabile delle loro tesi sono una componente essenziale della vita e del pensiero di Socrate e ci si può domandare se, mancando i sofisti e lo stato di dissoluzione in cui essi avevano ridotto il pensiero greco, la passione di Socrate si sarebbe mai risvegliata. Nei «grandi dialoghi socratici», ma anche nei «dialoghi minori», la conoscenza del fondo comune di idee e le affinità intellettuali dei sofisti sono documentate ampiamente con particolare insistenza, sì che essi costituiscono una testimonianza insostituibile di cui vanno sottolineate la specificità e la contestazione appassionata sia delle tesi, nonché delle potenzialità moralmente distruttive del loro insegnamento.

Benché provenienti dai luoghi più diversi dell'universo panellenico – da Abdera come da Elide, da Acarne come dalla Bitinia, da Ceo come da Leontini – i sofisti fecero di Atene la loro meta ideale e il centro di diffusione delle loro idee. Si affermarono tra la metà del quinto secolo e la fine del quarto in un periodo storico contraddistinto dalla vittoria dei greci sui persiani, dalla rottura dell'unità etnica delle *póleis* e dalla diffusione in Atene della democrazia. L'oggetto del loro insegnamento era l'eloquenza politica e giudiziaria, ossia una cultura adatta alla formazione dell'uomo politico al cui successo è indispensabile entrare in possesso di una vera e propria «tecnica della persuasione». I sofisti furono i primi docenti di un insegnamento superiore, qual era quello che essi impartivano in tre o quattro anni di precetto collettivo, assicurato in blocco per una somma sempre considerevole ma variabile. In Diogene Laerzio si legge che il «Giovane della sofistica», Protagora, percepiva da ogni discepolo diecimila dracme e la dracma era il salario giornaliero di un operaio qualificato (*Vite dei filosofi* IX, 52). Sul piano culturale i sofisti prescindono dalle filosofie naturalistiche, i cui risultati sembravano tali da elidersi a vicenda (eleatismo/eraclitismo, monismo/pluralismo, idealismo parmenideo/empirismo ionico), e al posto

del cosmo pongono al centro della speculazione l'uomo sotto l'aspetto etico, politico, gnoseologico. Conferendo un vero e proprio primato ai poeti, in cui più diretta è l'attenzione all'umano, allo studio della parola e della retorica, i sofisti posero le basi della futura scuola classica. Alcuni contributi dei sofisti sulla psicologia dei giovani, come pure sull'uno o l'altro problema, spesso sono notevoli. Aristotele, ad esempio, loda la dottrina di Gorgia sulla pluralità delle virtù, perché ci sono virtù per ciascuna età e attività, per un fanciullo e un adulto, per i figli e i genitori, per i politici (*Politica*, I, 1260, 17); Socrate, a sua volta, condivide la distinzione di Protagora fra punizione e vendetta (*Prot.*, 324 a-b).

Porre l'uomo al centro della riflessione filosofica significa chiedersi qual è l'essenza, il significato dell'uomo in quanto uomo, la sua natura; domandarsi che cosa l'uomo può conoscere e come deve agire in quanto singolo e in quanto membro di una comunità; stabilire in che cosa consiste l'*areté* umana; saggiare sistematicamente la tavola dei valori tradizionali: questa fu l'opera che i sofisti iniziarono e che Socrate portò a compimento lottando a viso aperto innanzi tutto contro di loro. C'era, dunque, nell'atteggiamento mentale dei sofisti una sorta di anticipazione del «conosci te stesso» e questa è la ragione per cui Socrate sarà spesso confuso con uno di loro. Quell'anticipazione, però, fu vanificata del tutto, fin dall'inizio, dalla tesi implicita dell'equivalenza di tutte le argomentazioni, per cui la tecnica della persuasione e il successo che essa procura prevalgono su tutto il resto. La sofistica è la prima delle grandi rivelazioni dell'uomo a se stesso: ma, essendo la prima, è anche la più immatura. Tutto ciò che nell'uomo vive si pone per i sofisti allo stesso livello: passioni, sensi, opinioni, ragione.

Nell'antica sofistica, da una parte, c'è Protagora che con il principio dell'*homo mensura* sembra inaugurare una sorta di regno dell'uomo; dall'altra, c'è Gorgia con una più acuta, in qualche caso tragica, coscienza scettica attestata dalla triplice negazione: *nulla è; se qualcosa esistesse, non sarebbe pensabile; se fosse pensabile, non potrebbe essere comunicato ed espresso agli altri* (Sesto Empirico, *Adv. mathem.*, VII, 78-82). Il principio che sta alla base del pensiero di Protagora è: quello che a me appare, nel momento in cui mi appare, è vero. Quello che appare a me è *per me* e quello che appare a te è *per te*. Ciò che appare a ognuno di noi non è una semplice parvenza, ma la realtà. Protagora, però, nel formulare il manifesto del relativismo estremo non destabilizza l'esistenza delle cose, bensì la loro natura e nega che vi sia una realtà comune che possa essere conosciuta da due persone ognuna delle quali vive in «un mondo privato». Contro l'*homo mensura* Socrate fa valere prove stringenti: se ogni momento del divenire è dissimile da ogni altro, ciò che ora a me appare vero diventa non comparabile con qualsiasi altra percezione e opinione, sì che avrebbe ragione Cratilo quando osservava che, nulla potendosi affermare delle cose, ci si dovrebbe limitare soltanto ad accennarle col dito<sup>3</sup>.

Occorre, però, che il sofista risponda a una precisa domanda: come giustificare attività che superano e spezzano la separatezza del «mondo privato», quali l'insegnamento e la partecipazione alla politica? Il problema è trattato esplicitamente nel *Teeteto* molti anni dopo lo scontro diretto fra

---

<sup>3</sup> Aristotele conferma significativamente l'interpretazione «canonica» dell'*ánthropos métron* in un passo della *Metafisica* (K 6, 1062 b, 12 ss.). Scrive Aristotele: «Analogamente alle tesi svolte [da coloro che negano il principio di non contraddizione] è anche la proposizione proclamata da Protagora del *métron ántopos* e con ciò egli non esprime altro concetto da questo che quanto a ognuno sembra possiede anche una realtà effettiva. Se questa proposizione è vera, ne segue che una medesima cosa esiste e non [esiste] ed è male e bene e così sono vere tutte le altre proposizioni svolte secondo le opposte tesi [cioè affermazione e negazione]». Da Aristotele inoltre ci vengono contributi di penetrante acume che non sono stati utilizzati come si sarebbe dovuto: il filosofo del Liceo insegna a distinguere nel discorso i sofismi illegittimi dalle argomentazioni valide nei *Topici* e nelle *Confutazioni sofistiche*.

il giovane Socrate e Protagora. La posizione del sofista per quanto attiene alla vita politica è che «quel che ogni città ritiene giusto e bello, tale è per essa finché lo reputa tale» (*Teet.*, 167 c). La difesa di Protagora, che da alcuni anni era morto, consiste nell'accantonare la distinzione fra vero e falso, giudicata irrilevante per la vita umana, e far leva sul solo modo «utile» di accordare il mondo privato dei singoli, le loro percezioni e opinioni alle convenzioni dell'ambiente, alle richieste della tradizione (*Teet.*, 166 a–168 e). Se così fosse, il relativismo estremo si trasformerebbe in pragmatismo conservatore. Per Socrate, invece, la verità e la saggezza non possono mai dipendere dalle convenienze sociali o dal costume dei padri, ma da un sempre rinnovato approfondimento di principi e dal primato della coscienza.

Il maestro la cui importanza storica eguaglia quella di Protagora fu Gorgia, nato in Sicilia, a Leontini. Egli superò di gran lunga i contemporanei nell'arte oratoria e nello studio delle sue forme espressive; creò inoltre la prosa poetica, pervasa da un suo proprio ritmo, che ne accresceva l'incanto presso gli uditori (Cicerone, *De oratore*, 49, 165 e 52, 175). Il suo stile, reso ancora più efficace dall'uso di frasi staccate e di inizi improvvisi, ebbe grande diffusione anche nell'ambito della poesia epica (Filostrato, *Ep.*, 73, 11). Tuttavia, al di là delle differenze, tutti i sofisti sono d'accordo con Gorgia nel dire all'ostinato Socrate: filosofare va bene, ma con misura e soltanto fino al punto che può servire alla formazione dello spirito e alla buona educazione (*Gorgia*, 485 a). La dimensione filosofica è, pertanto, meramente strumentale:

scoprire la funzione politico-sociale e «non vera» della parola serve a sottolineare l'impossibilità di un «criterio» per determinare le strutture e il valore di ciò che si offre alla nostra esperienza, ma non incide affatto sul mondo degli uomini, un mondo che spetta a loro stessi costruire e determinare proprio con la potenza della parola.

Se volessimo tracciare in poche linee essenziali il consuntivo dell'eredità dei sofisti dovremmo rileggere questa pagina esemplare di Marrou:

«Le *Nuvole* di Aristofane e la *Storia* di Tucidide sono, sotto diversi aspetti, notevoli testimonianze del prodigioso effetto che produsse sui contemporanei un tale insegnamento, così ardito nel suo cinico pragmatismo, così meraviglioso per l'efficacia dei suoi risultati. La sua importanza storica non potrebbe essere esagerata; la tradizione inaugurata da Protagora spiega la dominazione della dialettica che caratterizzerà, nel bene come nel male, la filosofia, la scienza, la cultura greca; l'uso, talvolta intemperante, che gli antichi hanno fatto della discussione concepita come metodo di scoperta e di verifica; la fiducia, talvolta eccessiva, che le hanno testimoniato; la virtuosità, di cui fanno prova in questo campo: tutto ciò è eredità dei Sofisti.

Essi hanno fatto molto per affinare i procedimenti dialettici e rendere espressiva la loro struttura logica. Progresso senza dubbio tumultuoso; ma non tutto è di acciaio fine nell'arsenale sofistico. Poiché solo il fine giustifica i mezzi, per essi è buono tutto ciò che si rivela efficace; la loro eristica, non essendo che un'arte pratica della discussione, mette press'a poco sullo stesso piano l'argomentazione razionale, che realmente vincola il pensiero, e le astuzie tattiche, che talvolta – siamo nella patria di Ulisse – possono condurre molto lontano nella via della capziosità» (*Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. Studium, Roma 1984, III rist.).

I sofisti sono «soprattutto dei retori, che fanno incursioni nella filosofia», secondo un'acuta osservazione di Heinrich Gomperz. I grandi problemi diventano nelle loro mani occasione di esercitazioni brillanti in cui il paradosso brucia non solo il luogo comune, ma la possibilità costruttiva del pensiero logico. Cultori della parola e «atleti della disputa» li definisce Platone nelle analisi approfondite della loro mentalità svolte nel *Sofista* (221 c–237 a; 260 a–268 c). Possono sembrare vicini a Socrate perché affrontano spesso temi simili o identici; ma lo fanno con uno

spirito radicalmente opposto a quello del figlio di Fenarete. Essi compiono e rinnovano di continuo il «miracolo di apparire degli esperti universali» nei campi più diversi della religione, nella morale e nella politica e ne fanno sfoggio soprattutto nella conferenza su un tema precedentemente stabilito, nell'orazione celebrativa in occasione di una pubblica ricorrenza, oppure improvvisando su un qualsiasi oggetto proposto dal pubblico. Quell'esibizionismo ostentato, malgrado le premesse scettiche, appariva a Socrate sommamente diseducativo: non avendo conoscenza della vera forma della giustizia o della virtù, i sofisti cercano di fare in modo che le loro parole e le loro azioni mostrino le apparenze di ciò che immaginano, riuscendo effettivamente, con la loro eccezionale abilità, a dare tale impressione anche agli altri.

Una simile «contraffazione consapevole» della vita dello spirito era, però, tutt'altro che un inganno innocente: i sofisti erano prudenti intellettuali che si mantennero ai margini della competizione politica per essere indisturbati nel commercio che facevano dei beni della cultura. Insegnavano solo ai giovani ricchi che li idolatravano e li strapagavano. I giovani che accorrevano alla scuola dell'uno o dell'altro sofista erano desiderosi non di verità, ma di padroneggiare una tecnica oratoria che spalancasse loro le vie del successo nel foro, nelle assemblee, nei dibattiti pubblici. Non si può immaginare una *forma mentis* così abissalmente opposta a quella di Socrate e toccò proprio a lui istituire la critica più radicale e vigorosa di Gorgia e di Protagora, ma anche dei tre sofisti – Callicle<sup>4</sup>, Trasimaco e Crizia – che anticiparono sotto molti aspetti la teoria nietzscheana del superuomo.

Appare dunque criticamente fondato il giudizio sulla sofistica espresso da un illustre studioso italiano:

«La sofistica [che si diffuse tra la metà del V secolo a.C. e la fine del IV] incarnò un atteggiamento spirituale, che non era esclusivo del mondo greco nel secolo V. La raffinatezza della cultura favoriva il sorgere di un sapere brillante, ma privo di profondi significati; la crisi della coscienza morale, religiosa e politica costituiva l'atmosfera storica e spirituale più propizia al successo pratico dei sofisti, e dall'altro canto ne risultava ingrandita e aggravata. L'abito della

---

<sup>4</sup> Callicle di Acarne è uno dei pochissimi personaggi dei dialoghi platonici della cui realtà storica non abbiamo altre testimonianze, ma il suo tipo è tratteggiato con forte vigore nel *Gorgia*. La morale di Callicle, come quella di Nietzsche, può anche essere una morale alla rovescia, ma in essa egli è coerente fino in fondo e ciò gli conferisce un fascino pericoloso. «Callicle è del tutto al di sopra del desiderio di soddisfare ignobili cupidigie. L'ideale che egli difende è quello degli uomini che amano l'azione per l'azione ed è sua convinzione che tale ideale si fondi su un genuino diritto morale. La sua immaginazione è affascinata dall'idea di una natura la cui legge inesorabile è che il più debole viene schiacciato e quindi vede tutta la vita della società umana nella luce di questa prospettiva [...] Sono i deboli, quelli che non possono difendersi da sé che devono "inghiottire i torti", o meglio, quelli che le convenzioni dei deboli chiamano così. Il diritto del più forte è sempre quello di imporre in ogni campo la sua volontà al debole. Il conquistatore agisce in stretto accordo con l'augusta morale della "natura" o delle "cose come sono". L'unica, autentica norma morale è il *nómos* di natura, che sfida i nostri volgari *nómoi* umani» (Alfred E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia 1976, p. 184-186 *passim*).

Trasimaco, che proveniva dalla Bitinia, è il vero protagonista del libro I della *Repubblica*. Il suo pensiero è brutalmente chiaro espresso: «Io sostengo che il giusto non consiste in altro se non in ciò che giova al più forte» (338 c)... «Sei fuori strada, Socrate, e troppo ingenuo da ignorare che il giusto e la giustizia sono un bene estraneo, vantaggioso per chi è più forte e comanda, danno però per chi obbedisce e serve... Questo bisogna tener presente, che l'uomo giusto in ogni occasione rimane al di sotto dell'ingiusto» (343 c – d)... «La giustizia è dunque un vizio? Non un vizio, ma una grande sciocchezza. Io chiamo l'ingiustizia saper vivere» (348 b – d *passim*). Il terzo sofista che teorizza il nichilismo morale è Crizia, che da giovane aveva seguito per un certo tempo Socrate pur senza dividerne le idee. Lo ritroveremo a capo degli ultra reazionari nel governo criminale dei Trenta tiranni. Il figlio di Sofronisco frequentò le lezioni a pagamento del sofista Prodico di Ceo (*Prot.*, 315 a e *Men.*, 96 d). Per apprendere un uso del linguaggio meno improprio, ma ben presto lo trovò del tutto insoddisfacente. Dal *Teeteto* (151 b) sappiamo che Socrate affidava a Prodico i giovani che riteneva non idonei a trarre profitto dal suo insegnamento.

sottilizzazione corrodeva il costume senza migliorarlo, così come demoliva antiche convinzioni senza essere in grado di sostituire ad esse altre capaci di strutturare una nuova vita morale e sociale. Il negativo prevaleva sul positivo» (Nicola Petruzzellis, *Aristofane e la sofistica*, in *Meditazioni critiche*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1960, p. 306).

Aristofane traeva ispirazione dagli stati d'animo che di volta in volta prevalevano nel *demos* ateniese. Il suo pubblico era il popolo malcontento delle guerre e del malcostume e per divertirlo il commediografo non esitò a sacrificare ogni preoccupazione di obiettività e di misura. Nel suo estremismo conservatore, non colse la grandezza di Socrate e, anzi, lo additò al disprezzo degli ateniesi come il più pericoloso dei sofisti. Non è affatto vero che Aristofane colpisce soltanto il capriccio, la stoltezza, le presunzioni dei politicanti e dei demagoghi secondo il giudizio assolutorio di Hegel: egli sa indubbiamente cogliere il ridicolo dovunque si presenti, ma lo proietta, purtroppo, anche là dove non sussiste affatto con lo spietato rancore e la veemenza passionale dell'uomo di parte, come nelle *Nuvole* appositamente scritte per screditare Socrate<sup>5</sup>. In quella sua commedia, rappresentata nel 423, Aristofane vedeva nel dialettico Socrate, che allora aveva quarantasette anni, un «sacerdote di fole sottilissime» (v. 245); e nelle *Rane* faceva dire al coro: «È bello non fare chiacchiere / seduti insieme a Socrate [...]. Con discorsi solenni / e insulse fole / passare il tempo [come lui] / è da uomo dissennato» (vv. 1490-99).

Nelle pagine più riuscite delle commedie di quel *gamin de génie* si può ben ammirare la capacità di scoprire e additare alla consapevolezza difetti o eccessi che caratterizzano situazioni individuali e collettive, e che sono tanto più ridicoli quanto più inconsapevoli. Portare alla luce il ridicolo, non fosse altro che per non incorrervi, e suscitare spontaneamente il riso che travolge individui e istituzioni, ridimensionandone le pretese, è forse la forma di catarsi che può accompagnare anche questo tipo di scrittura quando si elevi a dignità d'arte. Allora, e solo allora, Aristofane ci dà il meglio di sé, ma si tratta di felici eccezioni. Le concessioni al gusto plebeo del tempo, l'irruzione di una scurrilità fine a se stessa che non risparmia neppure gli abitatori dell'Olimpo<sup>6</sup>, l'equivoco grossolano della satira contro Socrate per dilettere i *bassi geni* degli uditori mettono a nudo l'acrisia e il limite negativo della sua opera.

---

<sup>5</sup>«Poche volte gli studiosi hanno posto adeguatamente in rilievo la corrispondenza per certi aspetti perfetta tra Aristofane, il nemico antico di Socrate, e Nietzsche, il suo moderno nemico. Ecco un passo che riassume il pensiero nietzschiano: "Azione di Socrate: 1) Egli distrusse la spregiudicatezza del giudizio etico. 2) Annientò la scienza. 3) Non ebbe alcun senso artistico. 4) Strappò l'individuo dai suoi legami storici. 5) Favorì le chiacchiere e le ciarle dialettiche". Nell'ultima frase sembra addirittura che vengano ripetuti i versi delle *Nuvole* e delle *Rane* di Aristofane» (Giovanni Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000, p. 32).

<sup>6</sup> Aristofane rideva di tutto e di tutti, per cui appare del tutto fuori luogo che fosse proprio lui a erigersi a difensore intransigente della religione della città. La mitologia offriva spunti comici in larga abbondanza, ma nessuno aveva messo tanta malizia, tanta spregiudicata irriverenza nel parlare degli Dèi come fece l'autore degli *Uccelli* e di *Pluto*. I personaggi della commedia aristofanea trattano gli Dèi come spesso si trattano uomini e donne spregevoli. Né i filosofi naturalisti, né i sofisti, né Socrate, né Euripide – che Aristofane accusa di disprezzo verso gli Dèi – si erano mai sognati di giungere a tal punto di audacia. Questa semplice constatazione rivela l'insincerità del commediografo ateniese, il suo partito preso contro coloro che meritavano ai suoi occhi di essere additati al pubblico disprezzo e cacciati dalla *polis*. Forse egli fu uno dei cosiddetti «atei devoti», per i quali la religione istituzionalizzata non ha verità da insegnare, ma va difesa a oltranza e protetta in ogni modo, essendo insostituibile come forza di coesione sociale a sostegno della tradizione e del conservatorismo.

È interessante notare che su alcune questioni Aristofane e Socrate sembrano pensarla allo stesso modo: l'uno e l'altro, ad esempio, criticavano i difetti e i pericoli delle giurie popolari, nonché il ricorso alla designazione mediante sorteggio anche per importanti cariche pubbliche. Il poeta comico e il filosofo, però, erano agli antipodi per lo spirito che li animava: il primo aveva in odio il popolo, la massa dannata che la democrazia periclea aveva associato all'esercizio del potere, mentre il secondo difendeva il popolo dai mali che derivavano dal venir meno, nella politica militante, della democrazia ai suoi ideali e si batteva a viso aperto per impedire il progressivo disgregarsi della *polis*.

Gerasimos X. Santas ha evidenziato le ragioni per cui, malgrado la fama del commediografo, la sua opera ha un valore assolutamente marginale per chi voglia in qualche modo cogliere l'originalità e la profondità di pensiero dell'uomo che diede avvio alla rivoluzione che avrebbe cambiato il corso della filosofia:

«Il Socrate delle *Nuvole* è un piccolo buffone, uno straordinario chiacchierone, in grado di rendere meschino quanto già esiste di meschino e insignificante, non classificabile come filosofo nel pieno senso della parola. Leggendo i dialoghi di Platone quel Socrate è assolutamente irriconoscibile. Tuttavia, anche prese in se stesse, le *Nuvole*, come commedia, non costituiscono un gran successo. [...] Aristofane ci offre una sciocca e non molto abile parodia. Le *Nuvole* mancano il bersaglio perché Socrate, privato dei capisaldi reali del suo pensiero, smette di essere se stesso» (*Socrate. La filosofia dei Dialoghi giovanili di Platone*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2003, p. XII).

Aristotele, nel teorizzare più tardi come potrebbe e dovrebbe essere la «Commedia nuova», applicò la nota tesi della catarsi, formulata esplicitamente per la tragedia, anche nella valutazione della commedia e, accogliendo le riserve di Platone, volle esclusi dal ridicolo il dolore e il danno (*Poetica*, 4149 a 30-35). Aristofane non conobbe ovviamente l'estetica del comico di Aristotele, ma era lontanissimo da una concezione del genere e da un così alto sentire: egli, infatti, perseguì ingenerosamente anche dopo la morte i suoi odiati bersagli, da Pericle a Cleone, da Euripide a Socrate. Bergson scrive genialmente che «*le comique exige, pour produire tout son effect, quelque chose come une anesthésie momentanée du coeur*» (*Le rire*, PUF, Paris 1956103, p. 4).

Mi chiedo se il commediografo greco non abbia fatto dell'anestesia del cuore la disposizione permanente del suo spirito. Per rendere più spregevole la figura di Socrate Aristofane non tenta neppure di rappresentare la verità dell'originale, ma la raffigura in modo rozza caricaturale perché piaccia di più al suo pubblico.

Vi era un precedente, non troppo lontano nel tempo, in cui Aristofane indicava la via da seguire per mettere alla gogna Socrate, attirando su di lui l'odio persecutorio dei tradizionalisti. Il commediografo nelle *Nuvole* associa, infatti, scientemente Socrate ad Anassagora, quali che fossero le differenze effettive fra i due, accusando il pensatore ateniese di minare in modo subdolo alla radice la tradizione religiosa, a cui intendeva sostituire – al seguito del filosofo di Clazomene – la ricerca di leggi e principi naturali. Anassagora – che aveva l'aggravante di essere tra gli intimi di Pericle e di Euripide – fu accusato di empietà, benché fosse il primo pensatore ad affermare che la Ragione (*Noús*) ordina e causa tutte le cose. Pericle, allora, impose all'amico di lasciare Atene per evitare che fosse condannato (Plutarco, *Vita di Pericle*, cap. 32). Si era nell'anno 432. Trentatré anni dopo, nel 399, la stessa accusa fu mossa a Socrate. Pericle salvò la vita ad Anassagora, il democratico conservatore Ánito volle la morte di Socrate.

L'altro supporto della tecnica accusatoria messa in atto da Aristofane consiste nello scambiare sempre il relativismo morale dei sofisti con le posizioni di Socrate. E qui – nell'*empasse* distruttiva di ogni verità, moralità, diritto che non avevano più peso perché i valori spirituali erano stati sostituiti dal piacere, dalla ricchezza, dal potere conseguito con l'arte della parola – un ruolo non secondario è assegnato a Protagora di Abdera. Secondo Protagora, non c'è una verità da conoscere, perché «ciò che a ciascuno appare tale anche è», ma esiste la persuasione come stato d'animo che il sofista può modificare secondo il suo volere e il suo tornaconto. Se ne deduce che tanto maggiore è l'abilità del retore quanto più appare inoppugnabile l'opinione da sostituire nel convincimento dell'interlocutore. L'oratore può, dunque, arrivare con le sue arti sofistiche a convertire l'opinione più debole nell'opinione più forte. La tesi di Protagora nelle *Nuvole* è arbitrariamente tradotta nel



contrasto fra il discorso giusto e il discorso ingiusto: l'oratore ha la capacità di rendere vittorioso nei dibattiti pubblici e privati il discorso ingiusto e irrilevante il discorso giusto.

La falsità dell'accusa è fuori questione, ma ci si deve chiedere se fu architettata intenzionalmente o per errore: noi propendiamo più per la prima che per la seconda alternativa, perché l'informazione, peregrina per un'opinione pubblica involgarita e plagiata, non doveva essere tale per un intellettuale qual era Aristofane. Il commediografo greco non fu certamente il solo, né il diretto responsabile della morte di Socrate, sebbene il suo concorso a quel tragico destino abbia pesato molto. Le accuse infamanti contro Socrate in effetti erano già state mosse con insistenza da Aristofane nelle sue rappresentazioni teatrali, a cui molti dei giudici avevano assistito un quarto di secolo prima, quand'erano ragazzi, l'età in cui si è più impressionabili. Esse non erano mai state corrette e, peggio ancora, erano state poi ripetute «con deliberata malignità», da un gran numero di anonimi calunniatori, ed è presumibile che siano questi pregiudizi, anziché le accuse dei promotori del processo, ad ostacolare un giusto dibattito. Lo ricorda lo stesso Socrate con le parole accorate che pronunciò a sua difesa in tribunale:

«Molti miei accusatori si sono presentati a voi già da molti anni. Non dicono nulla di vero, ma incutono in me maggior timore degli altri che fanno corteo ad Anito, benché anche questi siano formidabili: ma sono più tremendi quelli che hanno fatto presa sul maggior numero di voi, fin da quando eravate bambini, facendovi credere sul mio conto cose false» (*Apol.*, 18 a-c).

Quando Socrate fu messo a morte, Platone aveva ventotto anni. Scrisse allora la sua opera prima, l'*Apologia di Socrate*. L'incontro tra i due – decisivo per i loro destini personali, ma anche per quelli della civiltà – era avvenuto quasi un decennio prima. Diogene Laerzio ne parla in questi termini: «Si racconta che Socrate abbia sognato di tenere sulle ginocchia un piccolo cigno, che mise subito le ali, volò via e cantò dolcemente, e che il giorno successivo si presentò a lui Platone, ed egli disse che quel piccolo cigno era proprio lui» (*Vite dei filosofi*, III, 5). Platone, il più geniale discepolo e continuatore di Socrate, fu il suo più alto capolavoro, e ci si deve chiedere che cosa mai sarebbe giunto a noi di Socrate senza la testimonianza di Platone.

L'insegnamento e la morte di Socrate costituirono per Platone il più grande pungolo, ma anche il più alto dramma. Un padre è assassinato, non un padre secondo il sangue, ma un padre secondo lo spirito. Ma c'è di più: con Socrate viene ucciso *il giusto*, e non cade vittima di un delitto, o di un tradimento interessato, ma in forza di una solenne sentenza pubblica emanata da un potere legittimo, nella democrazia ateniese. Egli è stato ucciso non in base a una condanna legale per delle colpe, ma proprio per la sua giustizia, per la sua indomita decisione nell'assolvere fino in fondo il proprio dovere.

La tragedia sta nel fatto che la migliore società umana del tempo, Atene, non aveva potuto sopportare la presenza semplice e sconvolgente di quel giusto. La vita sociale si era, dunque, rivelata incompatibile con la coscienza personale e la morte era il risultato inevitabile per un uomo come Socrate.

L'alta drammaticità di questa situazione fu colta in tutto il suo significato da un'individualità elevata e ricca come quella di Platone.

In uno dei suoi ultimi scritti, *Il dramma della vita di Platone*, apparso nel 1898 nella rivista «Vestnik Evropy» (Il messaggero dell'Europa), Vladimir Solov'ëv sottolinea la differenza abissale fra Amleto e Platone:

«Quando Amleto pronuncia il suo essere o non essere, egli intende “essere o non essere *per me*, Amleto”. Il problema è personale e tutto il monologo ruota attorno a elementi personali: i colpi del destino, la malerba che cresce nel giardino dell’esistenza, i sogni dell’oltretomba. Per Platone, invece, il problema è un altro: il dilemma “essere o non essere” riguarda il destino della giustizia sulla terra. Si tratta di un problema universale, anche se è evidente che il suo significato profondo poteva essere percepito pienamente solo da una personalità superiore; ma sta appunto in questo il vero accordo, l’autentica sintesi dell’universale e dell’individuale, del principio soggettivo e di quello oggettivo nel dramma. E tale sintesi, che nessun poeta poteva mai immaginare, si è realizzata nella realtà della storia» (*Il significato dell’amore e altri scritti*, trad. it. La Casa di Matriona, Milano 1983, p. 290).

Al di là dei cospicui risultati a cui si è pervenuti dal punto di vista filologico sulla «questione socratica», è e sarà sempre decisivo cercare di capire il rapporto che si stabilì tra Socrate e Platone. Essi sono molto diversi: il figlio di Fenarete è un uomo del popolo, è povero e tale rimarrà fino alla morte.

Esteriormente ha il brutto aspetto di un Sileno, ma dentro si cela una bellezza che fa pensare a un’immagine divina (*Simposio*, 215 b). Interroga con implacabile insistenza ogni portatore di presuntuose certezze, di pregiudizi, di inconfessabili interessi. Ha un’attenzione particolare per i giovani, i più aperti al nuovo e soprattutto i più pronti a distaccarsi da calcoli e meschinità.

Non fa mai lezioni né tiene discorsi celebrativi o conferenze. Svolge la sua missione tra la gente, nei posti più diversi; ha una percezione incredibilmente chiara dei problemi di cui discute e, senza mai cedere a false evidenze, tutto riconduce all’esperienza diretta, all’imperativo della coscienza. Di fronte a lui sta Platone, il discendente di una nobile famiglia, una personalità straordinariamente dotata dal punto di vista artistico e intellettuale, che rinuncia ai vantaggi di una formazione superiore conforme alla sua elevata posizione sociale per seguire un maestro itinerante come Socrate, e darsi come lui completamente alla ricerca della verità. Il fatto incontrovertibile è che quei due furono e sono inseparabili:

«Essi costituiscono un’irriducibile unità ed è questa unità che nella storia continua ad avere effetti. Come sono diversi i due e tuttavia quanto profondamente legati dalla serietà assoluta del problema della verità, dalla responsabilità nei confronti dello spirito, dalla volontà di tenere uniti pensiero teorico ed efficacia pedagogica; e soprattutto da un incontro in ciò che vi è di più vivo, che ha fatto crescere le due figure una nell’altra a tal punto che una senza l’altra non esiste più. Se pensiamo al modo in cui quei due appaiono nella storia, allora c’è un maestro e c’è un discepolo: il discepolo diventa a sua volta un maestro di altissimo livello, conservando però fino all’ultimo il suo essere discepolo, lasciando uscire fino all’ultimo i suoi pensieri dalla bocca del maestro. Ma il maestro non parla con parole proprie, bensì solo attraverso il suo discepolo; lascia per così dire che sia lui a interpretare la sua dottrina e a sviluppare le sue intenzioni. Così essi costituiscono un insieme inscindibile. Il Socrate che nella storia del pensiero continua ad avere influenza è quello che Platone ha incontrato e a partire dal quale egli ha continuato a riflettere; il Platone che oggi conosciamo è quello che nell’incontro con Socrate ha avuto l’esperienza decisiva della sua vita, custodendola in sé come la fonte inesauribile della sua produzione» (Romano Guardini, *Verità e immortalità. Introduzione alla filosofia platonica*. Corso tenuto all’Università di Monaco nel semestre invernale 1950-51. Trad. it. nel vol. XVI dell’«Opera omnia», *Socrate e Platone*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 372-373).

## IL PRIMO IMPERATIVO

## La svolta di Socrate

Il precetto «conosci te stesso» è la più celebre delle esortazioni incise sulla facciata del tempio di Delfi. Non si sa chi sia il suo autore, per cui di volta in volta veniva attribuito ai personaggi più diversi, da Apollo, a cui il tempio era dedicato, all'una o all'altra Pizia, ai sette saggi o a uno di loro, oppure lo si faceva risalire a Omero. Non sappiamo se le formule avessero un qualche riferimento a prescrizioni rituali o un carattere semplicemente proverbiale.

Esse, comunque, erano accostate tra loro e intese come pressante invito alla prudenza e soprattutto a riconoscere la propria limitatezza. In quel contesto il «conosci te stesso» indica il pericolo a cui l'uomo si espone se si paragona a un Dio: l'uomo deve riconoscersi un semplice mortale e non desiderare di essere Zeus, se vuol sottrarsi alla tentazione della *hybris* che la divinità punisce. L'*uso letterario* resta costantemente legato a questo tipo di interpretazione, da Erodoto (*Hist.*, VII, 10, 55) a Eschilo (*I Persiani*, vv. 818-822), a Pindaro (*Nemee*, VI, 11 e *Pitiche*, II, 34).

Socrate per primo conferisce al *gnóthi sautón*, slargandone potentemente il significato, un valore filosofico e da quel momento nessuna delle altre massime delfiche godette della fortuna che ininterrottamente accompagnò quella in ogni epoca, dall'antichità classica al medioevo, all'età moderna. La svolta rivoluzionaria di Socrate è sinteticamente riassunta nel seguente passo del *Fedro*:

«Io non sono ancora in grado di conoscere me stesso, come prescrive l'iscrizione di Delfi; e perciò mi sembra ridicolo, non conoscendo ancora questo, indagare cose che mi sono estranee. Perciò, salutando e dando addio a tali cose e mantenendo fede alle credenze che si hanno di esse [...], vado esaminando non tali cose, ma me stesso, per vedere se non si dia il caso che io sia una qualche bestia assai intricata e pervasa di brame più di Tifone, o se, invece, sia un essere più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza» (229 e–230 a).

Socrate non disprezza affatto le conoscenze riguardanti il cielo e la natura e non crede affatto che esse comportino l'ateismo; però, pur essendo sene interessato da giovane, egli, a un certo punto, decise di occuparsi d'altro.

La sua ricerca riguarda solo il significato dell'esistenza, «il diventare quanto più possibile perfetti in una visione spirituale della vita» (*Apol.*, 36 c); insomma, ciò che costituisce l'autentica vocazione dell'uomo, il suo vero Bene. Avendo trasformato il «conosci te stesso» da precetto prudenziale in un programma e in un metodo per la ricerca della verità e il risveglio delle coscienze, egli imprime alla filosofia una nuova direzione e un preciso oggetto di indagine e la sua scoperta influenzerà notevolmente pensatori appartenenti a epoche diverse come Seneca, Plotino, Agostino, Abelardo, Cartesio, Montaigne, Kant, Fichte, Maine de Biran, Hamann, Novalis, Jaspers, Marcel e tanti altri. Il «conosci te stesso» è, dunque, nello stesso tempo la premessa ad ogni possibile argomentare che abbia senso, un itinerario essenziale per la riflessione filosofica e un appello a operare in ogni momento la sola scelta che di volta in volta conti. Il *cogito* del grande ateniese eleva l'autocoscienza a principio regolativo delle nostre intenzioni e del nostro agire, a ricognizione critica dei limiti del nostro sapere. Grazie alla disciplina razionale che il suo esercizio comporta, il soggetto che pensa e vuole è chiamato a mettersi in chiaro continuamente con se stesso, ma induce gli altri a fare altrettanto. È impossibile separare l'esame di se stesso e quello degli altri e ciò costituisce uno dei tratti propri del socratismo.

Sono radicalmente estranei a Socrate il solipsismo e il «*pathos* della distanza» dei superuomini. Tutto in lui, invece, rinvia a una ricerca associata, a un dialogo aperto e rigoroso tale da impegnare ogni nostra capacità critica.

Egli non separa mai l'interiorità e la socialità, l'obbedienza a Dio – che comanda a ogni singolo di realizzarsi nel perfetto – e l'impegno a creare un *ethos* del civismo e della responsabilità politica che concorra alla salvezza della *polis*.

Socrate provoca, in un certo senso, la reazione degli interlocutori – a volta a volta irritata, di adesione o di rifiuto, e comunque di sorpresa – al suo modo di procedere; e ne è ben consapevole. A questo stile non viene meno neppure in tribunale, di fronte ai giudici. Anche nel discorso pronunciato a propria difesa (*Apol.* 28 a–35 d), rivendicando la sua «obbedienza al comando di Dio» e il suo servizio di Dio come il maggior bene di cui aveva goduto l'intera comunità (*Apol.* 30 a), Socrate ricorre a un'immagine che suona come un'autodefinizione ironica del suo apostolato: quella di essersi trasformato in un «tafàno» molesto per i suoi compatrioti:

«Cittadini ateniesi, io sono ben lontano dal parlare ora in mia difesa, come qualcuno potrebbe credere; bensì parlo per voi, che non abbiate a peccare, condannando me, contro il dono che vi è stato fatto da Dio. Ché se voi uccidete me, non sarà facile trovarne un altro al pari di me il quale – non vi sembri risibile il paragone – realmente sia stato posto da Dio ai fianchi della città come un tafàno ai fianchi di un cavallo grande e di buona razza, ma per la sua stessa grandezza un poco tardo e bisognoso di essere stimolato. Così appunto mi pare che Dio abbia posto me ai fianchi della città: né mai io cesso di stimolarvi, di persuadervi, di rampognarvi, uno per uno, standovi addosso tutto il giorno, dovunque. Io dico dunque che un altro come me non vi nascerà facilmente; e perciò, se mi volete dare ascolto, mi risparmierete. Ma voi forse siete infastiditi con me come chi sta per assopirsi se uno lo sveglia, e tirate colpi; e così in obbedienza ad *Ánito*, mi condannerete a morte tranquillamente e poi, tutto il resto della vostra vita, seguirete a dormire, se Dio non si curi di voi mandandovi qualchedun altro in vece mia. E che sia proprio io la persona che Dio abbia scelto per dare in dono alla città, potete riconoscere anche da questo: che non pare umano io abbia trascurato tutti gli affari miei e sopporti ormai da tanti anni che siano trascurate le cose di casa mia, e sempre invece io badi alle vostre, standovi da presso, uno per uno, come farebbe un padre o un fratello maggiore, per persuadervi a seguire la virtù. Che se da questo modo di vivere io avessi qualche profitto, e per i consigli che do ricevessi qualche compenso, allora una ragione ci sarebbe: ma già lo vedete anche voi ora che gli accusatori miei, i quali mi hanno accusato di tante altre colpe, di questa non hanno avuto mai la sfrontatezza di accusarmi, portandovi davanti un solo testimone a provare che anche una sola volta io mi sia fatto pagare un compenso o l'abbia domandato. E il testimone sicuro che quello che dico è vero, posso portarvelo io: la mia povertà» (*Apol.*, 30 d–31 c).

Un'altra immagine sulla funzione purificatrice del metodo socratico ci è data dal *Menone*:

«MENONE – Socrate, anche prima d'incontrarmi con te, sapevo per sentito dire che tu non fai altro che mettere in dubbio te e gli altri; ora poi, come mi sembra, mi affascinano, mi dà i beverageggi, m'incantano, tanto da non avere più alcuna via di uscita. Se mi è lecito scherzare, tu per me somigli davvero, nella figura e nel resto, alla piatta torpedine di mare: perché anche questa, se qualcuno le si avvicini e la tocchi, subito lo fa intorpidire. Ora mi sembra che tu abbia avuto su di me lo stesso effetto, poiché [dopo aver discusso con te] sono veramente intorpidito.

SOCRATE – So bene perché mi hai paragonato a una torpedine. Infatti la torpedine fa intorpidire gli altri perché torpida essa stessa e in ciò io le somiglio; se no, no, perché non è che io sia certo e faccia dubitare gli altri, ma io più di chiunque altro dubbioso, faccio sì che anche gli altri siano dubbiosi» (80 a-c).

La *scepsi* accumula obiezioni e interrogativi su un argomento per acuire lo sforzo del ricercatore e renderlo proficuo; e non lo fa per gioco, ma perché le aporie sono intrinseche a ogni pseudo-

conoscenza e gli uomini si perdono, invece, nella pretesa di poter disporre di un sapere di cui sono attualmente privi e che forse non saranno mai in grado di avere su problemi che oltrepassano le loro forze. Ma vi è pure un'altra forma di *ignoranza inconsapevole*, ben più diffusa e pericolosa, che serve solo a creare illusione e autoinganno: l'anima umana, oppressa dalla molteplicità caotica di opinioni inverificate, è resa sempre più estranea a se stessa e si smarrisce dietro il vano, il futile, il sentito dire, dietro i falsi sapienti i quali esibiscono un'erudizione minuziosa, varia e superflua, che sovraccarica la mente ma non è capace di cogliere il senso riposto delle cose. Nell'*Ippia Maggiore* Socrate osserva che, persino quando parliamo di ciò che ci riguarda più da vicino, ci troviamo in uno stato di nebbia mentale di cui dovremmo vergognarci. Per cominciare a uscirne, infatti, occorre privilegiare la discussione onesta, logicamente concatenata, anche se per il momento essa non ci autorizza a trarre precise conclusioni. È comunque sempre istruttivo impostare correttamente un problema e accertare la fondatezza di alcune definizioni.

Socrate, si può ben dirlo, «democratizzò la filosofia», mettendola alla portata di molti. Ciò che agli altri doveva apparire – e appare tutt'oggi – un'ostinata sfida al senso comune per lui era una scelta dettata dal buon senso: se la filosofia ha tra le attività dello spirito il ruolo decisivo che le si riconosce, la ricerca di senso della vita, non la si deve limitare a un'esigua *élite*, ma idealmente è una possibilità che va offerta a tutti. Se «la vita senza l'esame del pro e del contro non è degna di essere vissuta dall'uomo» (*Apol.*, 38 a), restringere quel compito essenziale a pochi privilegiati è come rendere la vita indegna di essere vissuta per tutti gli altri. Socrate ignora del tutto «la cricca degli intellettuali» e «il linguaggio della sufficienza», come ha sottolineato giustamente Micheline Sauvage, nel suo agile *Socrate* (trad. it. Mondadori, Milano 1960, p. 85). In quel tipo di linguaggio, tronfio di autocompiacimento, ognuno mette in primo piano la propria specialità – «noialtri filosofi», «noialtri intellettuali» – ormai eretta a casta e, dunque, a privilegio. No, per Socrate la filosofia non era una setta, né una conventicola e tanto meno un supporto ideologico.

Platone colse più di chiunque altro l'originalità del nuovo modo di filosofare di Socrate, ravvisando in esso un evento di straordinaria importanza in campo speculativo. Egli ammirava profondamente la capacità del maestro di aprire le anime alla perfezione della bellezza e della verità e vide sempre in lui l'approssimazione terrena più vicina al Bene. Tra i passi in cui Platone celebra il magistero e la grandezza spirituale del maestro, noto fin dalla gioventù anche presso filosofi di altre città greche e di altre scuole, occorre rileggere quelli in cui viene introdotto il racconto dell'ultimo giorno di vita di Socrate. La «nave sacra», in cui un giorno navigò Tèseo alla volta di Creta, era tornata ad Atene e dunque la sentenza contro Socrate doveva essere eseguita al tramonto di quel giorno di primavera. Erano appositamente venuti da Tebe tre pitagorici – Simmia, Cebète e Fedone – e dal momento del loro arrivo non si staccarono mai da colui di cui si professavano discepoli entusiasti, benché rifiutasse con forza la loro dottrina dell'anima come armonia del corpo. Tutti desideravano ardentemente sentir parlare per un'ultima volta Socrate, ma anche parlare di lui. Echècrate, che era di Fliunte, non era presente al lungo colloquio che si era svolto in carcere durante tutta la giornata; Fedone di Elide c'era, invece:

«ECHÈCRATE – Il giorno proprio della morte, dimmi Fedone, che cosa fu detto, che cosa fu fatto e chi dei discepoli era con lui?

FEDONE – Ce n'erano di amici, anzi parecchi.

ECHÈCRATE – Vedi, dunque, di raccontarci tutto più esattamente che puoi.

FEDONE – Io proverò a raccontarvi ogni cosa. E poi, ricordarmi di Socrate, sia che ne parli io, sia che ne senta parlare da altri, è sempre per me la cosa più dolce fra tutte. [...] In verità io non so che strani sentimenti provai, trovandomi allora con Socrate. Sebbene fossi presente alla morte di tale amico, non mi entrò nell'anima un senso di commiserazione: egli era felice, e nei modi e nelle parole, tanto intrepidamente e nobilmente andò incontro alla morte. Socrate era per me l'immagine di uno che, pur andando all'Ade, non vi andasse senza un divino volere e che, una volta che fosse giunto là, sarebbe stato felice come nessun altro mai» (*Fedone*, 58 c-d).

La conclusione di Fedone è quella di Platone:

«Di tutti gli uomini che avevo avuto modo d'incontrare, Socrate era il migliore e il più sapiente. Egli era il più giusto di tutti quelli che sono mai esistiti» (*Fed.*, 118 a).

Alcuni anni dopo, alla domanda su quale fosse la misura per ascoltare i discorsi del figlio della levatrice Fenarete, Platone nella *Repubblica* mette sulla bocca di Glaucone una risposta che cancella ogni reticenza:

«Per le persone dotate di senno la misura per ascoltare i discorsi di Socrate è la vita intera» (*Rep.*, 450 b).

In breve: «pare ci sia come un sentiero a guidarci con il raziocinio nella ricerca» (*Fed.*, 66 b) e quel sentiero è stato aperto da Socrate. Platone chiama il suo maestro «esorcizzatore» (*Fed.*, 78 a) e «incantatore di serpenti» (*Rep.*, 358 b): espressioni che stanno a significare l'eccezionale capacità del grande ateniese nell'esplorare le profondità dell'anima, ma anche la carica liberatrice del suo messaggio e del suo metodo, la consapevolezza del fascino unico che nella storia del pensiero egli avrebbe avuto. Chi una volta sia stato coinvolto, oggi come nel IV secolo a.C., nell'incantesimo del suo argomentare, continuerà a vivere al cospetto della sua malia. A lui Platone si riferisce quando delinea, l'una dopo l'altra, le «figure» che incarnano tra gli uomini l'ideale del filosofo. Socrate è, infatti, colui che ha percorso la via che va verso l'alto, l'ascesa dal «giorno che è ancora notte» (*nykteriné*) al «giorno veridico» (*alethiné*). E nell'allegoria della caverna chi altro è se non Socrate il filosofo che dal mondo sotterraneo risale verso il sole? Socrate, infine, è l'Er rimandato indietro dai Giudici dell'Ade come messaggero (*ánghelos*) per l'umanità, per aiutare i suoi compagni prigionieri (*Rep.*, 614 d).

## La nuova concezione della psyché e la «cura dell'anima»

Il punto di raccordo tra i diversi aspetti del pensiero socratico è la dottrina dell'anima<sup>7</sup>, la quale ha segnato profondamente la civiltà umana e in particolare quella dell'Occidente. Socrate è stato «il primo a introdurre nel pensiero greco la nozione dell'anima intesa non più come pallido fantasma che ha relazione prevalentemente con i sogni e con la morte, bensì come l'essenza spirituale del nostro essere» (William David Ross, *The Problem of Socrates*, in «Classical Association

---

<sup>7</sup> Il contributo più importante sull'origine della metafisica in Grecia e in Europa fu quel piccolo «classico» di John Burnet, *La dottrina socratica dell'anima*; e il suo fu un vero e proprio «acquisto per sempre». La celebre conferenza fu tenuta il 26 gennaio 1916 (*Socrate. L'uomo e il suo pensiero*, trad.it. Vita e Pensiero, Milano 1994). Nato in Scozia, a Edimburgo, Burnet insegnò greco ininterrottamente per trentaquattro anni, fino al 1926. A lui si deve, tra l'altro, la monumentale edizione critica di tutto Platone realizzata da un solo uomo, in appena sette anni, tra il 1900 e il 1907. Quell'opera, che si basa sulla migliore traduzione manoscritta, rimane ancora oggi un testo di riferimento per tutti e attesta la fecondità scientifica della cosiddetta «scuola scozzese», a cui il Burnet associò il collega e amico personale Alfred E. Taylor.

Proceeding» 30[1933], p. 23). La validità di questa tesi è stata colta in tutta la sua rilevanza anche da Werner Jaeger:

«Quello che colpisce è che quando Socrate, in Platone come negli altri socratici, pronuncia questa parola “anima” vi pone sempre come un fortissimo accento e sembra avvolgerla in un tono appassionato e urgente quasi di invocazione. Labbro greco non aveva mai, prima di lui, pronunziato così questa parola. Si ha il sentore di qualcosa che ci è noto per altra via: e il vero è che qui, per la prima volta nel mondo della civiltà occidentale, ci si presenta quello che noi ancora oggi talvolta chiamiamo con la stessa parola [...]. La parola “anima”, per noi, in grazia delle correnti spirituali per cui è passata nella storia, suona sempre con un accento etico o religioso; come altre parole: “servizio di Dio” e “cura dell’anima” essa suona cristiana. Ma questo alto significato essa lo ha preso per la prima volta nella predicazione protrettica di Socrate» (*Paideia. La formazione dell’uomo greco*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1954, pp. 62-63).

Per Socrate, in fin dei conti, l’unica cosa necessaria era che l’anima compisse ogni sforzo per conseguire la conoscenza e la virtù, ed è in questa luce che deve essere riletta l’intera filosofia del maestro di Platone. L’anima ha una sua propria essenza originaria, essendo capace di conoscenza e di una conoscenza grazie alla quale l’uomo diventa buono, capace di onorare l’umanità che è in sé e negli altri. Essa è vivente, in quanto principio costitutivo della nostra realtà biologica, ma deve anche «divenire vivente» in virtù di un orientamento esistenziale. L’anima umana non è solo ciò per cui il nostro io vive, intende e vuole: essa è anche un impegno, uno sforzo mediante il quale ci eleviamo alla dignità di creatori non di una legislazione morale, ma di qualcosa che prima del nostro *fiat* non c’era. In tal modo il Bene più grande diventa nostro, testimoniato dalle nostre azioni nel nucleo intimo dell’esperienza personale.

Il cammino dell’anima è, pertanto, un movimento che va dalla molteplicità delle cose alla realtà ultima e autentica del Bene in sé: il Bene che, nella sua pura elevatezza, è infinitamente superiore ad ogni nostra possibilità di espressione, anche se, in quanto uomini, ad esso ci s’innalza attraverso il *logos* che dimora in noi e il suo «*eros* della verità». L’anima è la vera e propria sostanza dell’uomo, la sua forza fondamentale ed essa cerca la verità quanto più decisamente vuole il Bene. Con Socrate in ogni momento il discorso intende portare se stesso e l’interlocutore a vivere nella sfera dell’essenzialità.

L’uomo non è un essere vivente come lo è l’animale, ma per un carattere del tutto diverso dei suoi atti, del possesso di sé, dei rapporti con gli altri, dell’interpretazione dell’esistenza. La differenza che è di natura, e dunque qualitativa, costituisce la sua realtà sostanziale la cui essenza può essere conosciuta per un atto sempre rinnovato dello spirito. L’essenza dell’anima non è un oggetto tra altri oggetti perché non è visibile: l’anima è spirito ed è della stessa natura a cui si rivolge il suo atto essenziale. Nella sua attività essa si manifesta sia come «capacità di comprensione», sia come coscienza dei valori più alti, che sono fondati in se stessi e validi per sé. L’uomo per realizzarsi pienamente ha bisogno di fare questa esperienza interiore perché essa ci dà la giusta misura della vita e ci illumina sul fine a cui tendere con tutte le nostre forze. La coscienza di avere – o meglio di essere – un’anima esige perciò che ci si prenda «cura dell’anima».

La via per congiungere l’autocoscienza («conosci te stesso») e la liberazione interiore («cambia vita se hai a cuore la tua anima e vuoi giovare ai tuoi simili») è il dialogo protrettico con cui Socrate induce l’interlocutore a prender coscienza della posta in gioco. L’esame di sé comporta la successiva distruzione di ciò su cui il partner credeva di potersi appoggiare. L’opinione che gli sta dinanzi si rivela allora in contraddizione con se stessa; ma per il fatto che, rinunciando ad un’opinione in cui si riconosceva, si rinuncia a una parte della propria vita in essa compresa, lo

sospinge a vergognarsi di se stesso e della sua presuntuosa inconsistenza. È significativo che di fronte al grande ateniese anche Goethe abbia provato quello stesso sentimento: «Ho sentito in Senofonte e in Platone quanto avessero da dirmi su Socrate ed in primo luogo i miei occhi si posarono sulla mia indegnità» (*Briefe und Tagebücher*, I, Inselausgabe, 104, 106). Ci si domanda se e come vogliamo subire questo esame: se con riluttanza, con odio, con fiducia, oppure con ardore e con gratitudine. I sofisti vi si sottraevano abitualmente. La socratica «cura dell'anima» è di una semplicità radicale e, pertanto, chiede in cambio una radicale sincerità. Per questo non v'è spazio nel dialogo socratico per la parola che commuove ed esalta, ma soltanto per un discorso agile, puntuale, rigoroso che riconduca l'interlocutore a se stesso, alla sua interiorità, alla conoscenza di sé che può cambiarne l'esistenza. Socrate intese il suo compito come un servizio divino, ma non per questo si credette l'inviato o il portavoce di Dio: egli rimane un uomo tra gli uomini senza pretendere un'autorità più alta, anche se nel figlio di Sofronisco indubbiamente si coglie qualcosa che supera l'umano. Se l'uomo non si lascia fagocitare dai compiti che il mondo gl'impone, l'interiorità torna ad emergere e a rivelargli l'istanza più alta. L'affaticarsi in quel difficile compito si chiama «cura dell'anima».

Socrate mette a nudo la legge della massimizzazione del piacere e la logica perversa di chi, abbandonandosi a una sorta di incessante riempirsi e svuotarsi di ciò che acriticamente cattura la sua anima, rifiuta di «conoscere se stesso» e di «cambiar vita». Per chi non sappia neppure di avere un'anima e ignora in che cosa consista la «cura dell'anima» non importa più il senso del suo operare. La sua esistenza non può mai nella sua insaziabilità soddisfare se stessa e cade nell'assurdo. Dominato da ciò che lo rende estraneo alla sua intima essenza, prima o poi si affaccia anche in lui il timore del vuoto.

Una vita dispersa non può impadronirsi di ciò che essa stessa considera il bene, cioè il piacere, in quanto il piacere si presenta sempre come il suo contrario, il dolore, e tanto meno è in grado di scoprire il Bene, che si solleva da questo turbinio alterno dando luogo ad un tipo di vita costante. Si sa che è impossibile pensare che una *techne* determinata, sia essa anche così importante come quella del medico, posseda un *telos* non condizionato. Essa non sarebbe capace con i suoi concetti e coi suoi procedimenti di governare la vita come tale. Allo stesso modo, il tentativo di trovare i beni nell'ambito del piacere (nei suoi aspetti più diversi, da quello dei sensi all'esaltazione della propria volontà di asservire gli altri) si annulla da sé. Dietro l'immensa pretesa di essere il bene, il piacere – con il dolore che gli è connesso – si risolve nel nulla. Incapace di dare alla vita una linea direttiva per la sua impostazione, esso la lascia correre abbandonata a se stessa. Ogni *techne* è incapace a governare la vita, così il piacere è impotente ad impostare la vita partendo dalla sua natura particolare. Questa osservazione è tuttavia qualcosa di più che la scoperta di uno stato di cose. Considerando il Fine che è sopra tutti gli altri fini, essa può indicare, grazie all'insegnamento di Socrate, una via contro l'asservimento con cui il piacere attira l'anima.

Helmut Kuhn va al cuore stesso del pensiero di Socrate quando chiarisce il rapporto, troppo spesso frainteso, tra felicità e Bene, su cui poggia o cade la visione della vita che il figlio di Fenarete ha sempre esplicitamente professato:

«Nella conoscenza del Bene viene scelta la vita veramente felice. Ciò non significa che il Bene debba essere scelto in vista della felicità. Contro il Bene non può essere messo in conto nessun dolore, nessuna perdita patrimoniale, non l'esilio, non la più atroce tortura che noi stessi o i nostri familiari dovessimo sopportare, e neppure la morte. Non si tratterebbe realmente del Bene se, in determinate condizioni, a causa delle sue conseguenze, potesse anche divenire il



non-bene. Nell'*Apologia* (28 b) Socrate dice all'ipotesico accusatore: "No, tu non dici bene, amico, se pensi che qualcuno che sia capace di qualche bene anche se piccolo debba calcolare i rischi della vita e della morte, o invece non debba a questo solo badare quando operi: se operi il giusto o l'ingiusto e se compia azioni degne di uomo onesto e valoroso, oppure di uomo vile e malvagio". La felicità non può entrare nel numero dei beni di cui si dice che non si debba tener conto quando si tratta del Bene. Lo potrebbe soltanto se fosse permesso il mostruoso pensiero di una scelta fra il Bene e la felicità. Questo pensiero che, a giudicare dallo zelo generale col quale si sentenzia sull'eudemonismo, oggi è familiare a molti, rimane però estraneo all'impostazione socratica del problema.

L'interrogativo socratico sorge, sì, dalla situazione dell'individuo singolo che nel *logos* cerca un legame oggettivo [con il Bene] e nello stesso tempo un legame con gli altri uomini, ma in questa scelta non si perde "fuori del mondo". Per Socrate l'unione necessaria di Bene e felicità garantisce il carattere ontologico del Bene in quanto ne è la sua pura origine. Io confido di ottenere con il Bene il mio vero essere nel mondo, ancora prima di ogni definizione di questo mio essere e della sua condizione dell'essere del mondo. La fede socratica nel *logos*, che è in grado di svelare l'"essenza", si identifica con la fede di raggiungere, attraverso il Bene, l'essenza propria.

Perciò al Bene deve convenire la felicità, che è il mio proprio essere nella perfezione che gli compete» (Helmut Kuhn, *Socrate. Indagine sull'origine della metafisica*, trad. it. Fratelli Fabbri, Milano 1969).

## Il rapporto con i giovani

Socrate discuteva con chiunque al mercato, all'uscita da una scuola, nell'agorà, fuori da qualsiasi sede istituzionale. Tuttavia i primi nella sua predilezione erano i giovani e la maggior parte delle conversazioni con i suoi giovani amici egli le teneva «in un canto», in luoghi come il ginnasio del Liceo o la palestra di Taurea, così che è perfettamente appropriato il linguaggio che Càllicle gli rivolge: prendere sul serio la filosofia nell'età matura, invece di metterla da parte come i giocattoli infantili, è fonte di rovina ed è cosa disdicevole perdere tempo a «chiacchierare in un angolo con un gruppetto di ragazzi» (*Gorgia*, 485 d). Nel *Lachete* – un dialogo socratico minore in cui si celebra la perseveranza saggia di un uomo che non molla – il protagonista abbastanza anziano che dà il nome al dialogo, ricorda d'aver ammirato il coraggio di cui dette prova Socrate nella disastrosa ritirata di Delio, la battaglia combattuta nel 424 a.C.; solo in seguito apprese da Nicia, l'uomo politico e generale ateniese che partecipa alla discussione sullo stile di vita, il patriottismo e la missione educativa del figlio di Fenarete. Il dialogo sin dalle prime battute pone in primo piano la dedizione totalmente disinteressata e gratuita ai giovani da parte di Socrate. Lisimaco e Melesia, genitori di due figli a cui hanno dato i grandi nomi dei nonni Aristide e Tucide, sono preoccupati per la loro formazione spirituale. E chi potrà educarli meglio di Socrate?

Lachete non ha dubbi in proposito.

«Socrate non fa che starsene nei luoghi dove si trova quello che tu, Lisimaco, cerchi, lo studio e l'esercizio che riguarda i giovani» (*Lachete*, 180 c).

È molto significativa anche la testimonianza di Lisimaco:

«I ragazzi quando a casa parlano tra loro ripetono il nome di Socrate e ne fanno grandi lodi» (*Lachete*, 180 e).

Il consiglio di Lachete agli amici Lisimaco e Melesia è:

«Non lasciatevi sfuggire Socrate [...]. Se io avessi ragazzi così grandi, farei lo stesso» (*Lachete*, 200 c).

Socrate amava i giovani e ne era contraccambiato non solo perché li divertiva associandoli al suo gioco di smascheramento, mostrando loro come si sgonfiano pregiudizi inveterati, ma anche presunzioni e false conoscenze, a cominciare da quelle meglio architettate; essendo inoltre un grande dialettico, egli insegnò che su ogni questione occorre «esporre le proprie ragioni, esigendo, a sua volta, di conoscere realmente quelle degli altri» (*Lachete*, 187 d).

Socrate conquistava il cuore e le intelligenze dei giovani perché faceva loro comprendere i valori fondanti della giustizia e della verità: il vivere secondo giustizia e senza menzogna è, infatti, il solo modo per l'anima di liberarsi dal male (*adikia*), giacché il bene è per sé e per gli altri causa soltanto del bene, non del male. Se il nostro giudizio morale vuol essere giusto e la nostra pratica morale buona, dobbiamo liberare le nostre anime da un'idea confusa, o peggio erronea, del bene e del male, non permettendo alla nostra coscienza di essere alla mercé di una falsa tavola di valori ereditata dal peggior tradizionalismo.

Lo slancio generoso e il desiderio di bene che caratterizzano i giovani – e in ciò sta il fascino della loro età e delle loro attese – fanno sì che essi siano i più desiderosi di elevare lo sguardo dell'anima al «Bene in sé» (*tò agathón autó*). Ma il Bene può esistere dentro l'anima solo se abbiamo gli occhi aperti per scorgerne la presenza. La libertà non è nulla se saggezza (*phrónesis*) e verità (*alétheia*) non abitano in noi. Esse non hanno molte possibilità di crescere se non sono onorate, se non nutriamo un vivace interesse nei loro confronti, se non ci diamo una disciplina interiore e un forte carattere morale, perché solo chi è padrone di sé potrà meglio servire gli altri. Il primo passo verso «la via che porta in alto» è, pertanto, la ricerca di un aiuto. E Socrate è l'uomo che può aiutare gli altri<sup>8</sup> perché, grazie a lui, la conquista della verità è diventata per ognuno evento di chiarificazione interiore basato sul nucleo spirituale dell'esperienza del singolo. L'aiuto desiderato, perciò, non consiste in nozioni generiche sulla giustizia, la saggezza e la verità, bensì nella conoscenza più alta, quella che sollecita gli uomini a indagare di volta in volta se sono degni del loro nome, e nella giustificazione critica dei valori.

Il filosofo autentico non può pensare e vivere in un *vacuum* dominato dagli obblighi propri del sociomorfismo e del tradizionalismo, così la giustizia non è definita in astratto, ma in opposizione alle concrete forme che l'ingiustizia assume nella società circostante. La giustizia e l'ingiustizia – come Socrate dirà nel *Gorgia* – sono nell'anima ciò che la salute e la malattia sono nel corpo. Nella *Repubblica* (444 d-e) Platone commenta in questi termini il pensiero di Socrate: «La virtù sembra una specie di sanità, bellezza e felice condizione dell'anima; il vizio, invece, è malattia, bruttezza e debolezza [dell'anima]». Nel maestro e nel discepolo vi è perfetta concordanza nel riconoscere che ogni vera filosofia nasce da un atto di resistenza: nella resistenza del filosofo contro una società che distrugge la sua anima si origina infatti l'intuizione che la sostanza della società, la sua vera natura sia la vita dell'anima di coloro che ne fanno parte. È difficile, pertanto, non trovarsi d'accordo con Eric Voegelin quando in *Ordine e storia* (trad. it. Il Mulino, Bologna 1986, p. 126) scrive:

---

<sup>8</sup> «Il destino di Socrate è uno dei temi essenziali nella storia dello spirito occidentale. Qualunque via prenda, la riflessione filosofica dopo l'anno 399 a. C. deve incontrare presto o tardi la figura misteriosa che tocca così profondamente chi la incontra [...] Non tutte le personalità offrono ugualmente la possibilità di quello che si dice un incontro. Questo presuppone un carattere particolare, che non va semplicemente equiparato alla grandezza spirituale o all'amabilità umana [...] Incontrare qualcuno significa imbattersi in una figura storica che sia inconfondibilmente se stessa e tuttavia rappresenti valori universali. Di siffatte personalità irripetibili la storia non è ricca; e tra esse Socrate è una delle più incisive» (Romano Guardini, *La morte di Socrate. Una interpretazione dei dialoghi platonici* Eutifrone, Apologia, Critone e Fedone, trad. it. nel vol. XVI dell'«Opera omnia», *Socrate e Platone*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 108 ).

«La società può distruggere l'anima di un uomo perché il disordine della società è una malattia nella psiche dei suoi membri. Gli affanni che il filosofo esperisce nella propria anima sono i travagli della psiche della circostante società, che lo incalza. E la diagnosi di salute o di malattia nell'anima è perciò nello stesso tempo una diagnosi sull'ordine e sul disordine nella società. Al livello dei simboli concettuali la concezione di Platone viene espressa attraverso il principio secondo il quale la società è un uomo scritto a lettere più grandi (368 d-e). La *Repubblica*, sebbene cominci come un dialogo sulla giusta vita dell'individuo, può diventare un'indagine sull'ordine e sul disordine della società perché lo stato della psiche individuale, nella salute o nella malattia, si esprime nel corrispondente stato della società. Una *polis* è in ordine quando è governata da uomini con anime ben ordinate; è in disordine quando le anime dei governanti sono disordinate. "Non siamo necessariamente costretti a riconoscere che entro ciascuno di noi esistono i medesimi aspetti (*éide*) e caratteri (*éthe*) che esistono nello Stato? Perché nello Stato essi non sono venuti che dall'individuo" (435 e)».

Nella nostra vita le spinte negative – potenti, ingannevoli, suadenti – non sono vinte una volta per tutte e noi spesso non sappiamo riconoscerle e distinguerle. Socrate lo ha detto più volte e ciò basta a sfatare quel luogo comune secondo cui egli non conobbe il senso del male e del peccato. La perenne attualità di Socrate, il bisogno che di lui in ogni tempo hanno soprattutto i giovani capaci ancora di pensare e di pensarsi, ha questa precisa ragione: per lui l'anima che abbia sperimentato la bellezza e il coraggio di una vita giusta, si rifiuterà di accettare per sempre la sua propria morte come se fosse vita e la degradazione «verso il basso» quasi fosse una superiore affermazione di sé, come avevano teorizzato Callicle e Trasimaco. Si capisce, allora, perché l'umanità abbia un bisogno assoluto di incontrare Socrate. Nel primo capitolo delle *Briciole di filosofia* Kierkegaard ha scritto: «I filosofi hanno molti pensieri i quali valgono tutti fino ad un certo punto. Socrate ne ha uno solo, ma assoluto». A nostro avviso chi aveva individuato, ben prima del pensatore danese, il pensiero di Socrate – «uno solo, ma assoluto» – era stato Novalis nel frammento 812 del suo *Allgemeines Brouillon*:

«Visione dell'intero mondo mediante il *senso morale* – deduzione dell'universo dalla *morale* – tutti i veri miglioramenti sono miglioramenti *morali*, tutte le vere invenzioni *morali* sono progressi. Meriti di Socrate» (*Opera filosofica*, vol. II, n. 789, trad. it. Einaudi, Torino 1993, p. 455. Tutti i frammenti di Novalis furono scritti dal 1795 al 1800).

Oltre che uno spirito ironico, Socrate era un'anima mistica e i mistici hanno sempre trovato il linguaggio d'amore<sup>9</sup> più adeguato di ogni altro per esprimere la loro peculiare forma di esperienza.

---

<sup>9</sup> Poiché si continuano a tramandare notizie del tutto infondate sulle presunte inclinazioni omosessuali di Socrate, ci sembra opportuno trattare brevemente la questione. Bisogna ricordare che a Tebe, a Èlide e negli Stati dorici rapporti di quella natura erano considerati come un'istituzione. Essa aveva avuto origine, nel corso del medioevo greco, dalla relazione sentimentale fra il cavaliere, lo scudiero e il paggio quando si credeva che sarebbe servita ad accrescere il coraggio dei combattenti. Negli Stati ionici il costume dorico era penetrato in Atene, ma era condannato sia dalla legge sia dalla pubblica opinione. Nelle *Leggi* (636 b ss.), l'ultimo dei dialoghi platonici, l'Ospite Ateniese critica Sparta e Creta per averne favorito l'uso. Dalla presentazione estremamente vivace di questo argomento da parte di Alcibiade apprendiamo che egli si dichiarava innamorato di Socrate, anche se la sua era solo una posa buffa, clownesca, giacché la castità personale di Socrate è alla base dell'intero racconto.

La pederastia ellenica fu per lungo tempo di tipo militare, un fenomeno costante nelle società guerriere, in cui un ambiente di uomini tende a rinchiuersi in se stesso, squalificando l'amore normale dell'uomo per la donna. Essendo la città greca un «club di uomini», l'amore maschile si manifestava innanzi tutto come cameratismo di guerrieri. La lingua greca, però, riprova in modo formale la pratica dell'«inversione», come dimostrano storici di indiscussa competenza (Meier, De Poge – Castries nella loro *Histoire de l'Amour grec dans l'Antiquité*, Paris 1930, p. 307 – 311). In una fase successiva l'amore tra maschi investì il mondo della *paideia*, cioè il rapporto tra alunno e maestro. Fu teorizzata allora la cosiddetta «pederastia pura», la cui purezza era ancora più torbida ed equivoca dell'amore cortese codificato nel secolo XIII da Andrea il Cappellano.

Senza dubbio Platone vuol farci sapere che Socrate abbia veramente raggiunto questa visione beatificante.

Non a caso, immediatamente prima della conversazione riportata nel *Simposio* (174 b–175 b), Socrate è rappresentato tutto assorto in una delle sue estasi. Questo fatto intende gettare luce su quell'altra estasi, durata ventiquattro ore, avvenuta nell'accampamento di Potidéa una dozzina d'anni prima.

«Socrate era un personaggio originale anche sotto altri aspetti e andava soggetto a cadere in estasi: stava in piedi per diverse ore consecutive assorto nei suoi pensieri, pressoché del tutto estraneo a ciò che gli accadeva intorno. I suoi amici erano abituati a queste assenze; sapevano che, in quei momenti, era meglio non disturbarlo e lo lasciavano solo finché non ritornava in sé. Rimase famoso l'episodio verificatosi durante la campagna militare di Potidéa, quando Socrate non aveva ancora quarant'anni. In quell'occasione, come si racconta nel *Simposio* (220 a-d), egli rimase immobile tutto assorto nei suoi pensieri, dal mattino presto fino all'alba del giorno successivo. I commilitoni erano molto stupiti e alcuni di loro portarono il loro letto da campo all'aperto [poiché era estate e, mentre riposavano al fresco, lo sorvegliavano] per vedere se Socrate fosse rimasto davvero lì tutta la notte. Il mattino dopo, quando si levò il sole, Socrate recitò una preghiera e ritornò alle sue consuete occupazioni» (John Burnet, *Socrate-L'uomo e il suo pensiero*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 47).

Vi sono poi due rampolli dell'aristocrazia più esclusiva che ebbero in gioventù rapporti con Socrate; nell'*Apologia* si parla di essi come di «coloro che i miei calunniatori pretendono di chiamare miei discepoli» (33 a). Si tratta di Alcibiade e di Crizia. Il primo, malgrado i suoi difetti, o forse proprio a motivo di essi, era molto caro a Socrate, anche se Isocrate (*Busiride*, 5) e lo stesso Platone (*Apol.*, 33 a) negano che egli sia stato suo discepolo. Egli aveva doti naturali e opportunità di ogni genere per eccellere; tuttavia, intimamente persuaso di essere nato per comandare, recò grave danno alla sua *polis* e divenne un vero e proprio «campione dell'attitudine contraria», come lo definisce Pierre Courcelle (*Conosci te stesso da Socrate a san Bernardo*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 18). L'altro, che per breve tempo si unì al filosofo, era convinto che seguire Socrate nel suo interrogare e discutere costituisse una preparazione alla vita pubblica migliore di quella che si attendeva da un sofista di professione. Crizia tradì la sua città e la democrazia partecipando al colpo di Stato filospartano del 404 a. C. e si rese infelicitemente noto come capo del partito reazionario nel governo dei Trenta tiranni che per fortuna durò soltanto tre mesi. Il divieto d'insegnare «l'arte dei discorsi» voleva abolire innanzi tutto la libertà di parola, ma anche mettere a tacere Socrate (Senofonte, *Memor.*, I, 2, 33). Ben più grave fu l'affare di Leonte di Salamina, che Platone ricorda nell'*Apologia* (32 d-e) e nella *Lettera VII* (324 e). Volendo associare ai loro crimini il maggior numero di persone possibile, i Trenta tiranni ordinarono a Socrate e ad altri quattro di condurre via Leonte di Salamina – uomo molto noto, condannato a morte dopo una parvenza di processo politico per la brama destata dalle sue grandi ricchezze – per poter eseguire la sentenza di morte. Gli altri obbedirono, Socrate si rifiutò di farlo.

Il governo dei Trenta cadde di lì a poco, nel 403 a. C., e il filosofo evitò così che la decisione presa contro di lui nel 399 a. C. dalla restaurata democrazia fosse anticipata di qualche anno.

Se l'aristocratico Crizia tenne nei confronti di Socrate un comportamento a dir poco rivoltante, Alcibiade avvertì sempre il pungolo della presenza di Socrate, l'appello del filosofo ateniese a una più alta realizzazione di sé e, per contrasto, il rimorso per ciò che la sua vita avrebbe potuto essere e non fu. Nel *Simposio* Platone affidò ad Alcibiade il più alto elogio che sia stato scritto del grande ateniese:

«Signori miei, proverò a lodare Socrate per immagini e non a rappresentarlo in modo ridicolo, perché l'immagine avrà di mira il vero e non il riso. Dico, dunque, che egli assomiglia moltissimo [...] al satiro Marsia. Marsia, che era un flautista, incantava gli uomini per mezzo di strumenti. Tu, però, sei diverso da lui solo in questo: senza usare strumenti, produci lo stesso effetto con le nude parole. Quando noi ascoltiamo un altro oratore, anche se molto bravo, fare altri discorsi, non ci importa per così dire un bel niente; quando invece uno ascolta te o un altro che riferisce i tuoi discorsi, ne restiamo turbati e posseduti. Se non rischiassi, amici, di sembrare del tutto ubriaco vi direi, giurando, che cosa hanno provocato in me i discorsi di quest'uomo e cosa continuo a provare anche ora. Quando lo ascolto, a causa delle sue parole, mi balza il cuore e mi vengono le lacrime [...] e vedo che moltissimi altri provano le stesse cose. Quando ascoltavo Pericle e altri bravi oratori pensavo certo che parlassero bene, ma non provavo nulla di simile, né la mia anima era in tumulto, né si arrabbiava, come se io mi trovassi nella condizione di uno schiavo. Ma nel sentire questo Marsia qui, più volte sono stato indotto a pensare di non poter più vivere nello stato in cui mi trovo. [...] Solo nei confronti di quest'uomo ho provato quello che nessuno penserebbe esserci in me: vergognarsi di fronte a qualcuno. Solo di fronte a lui io provo vergogna [...]. Perciò mi allontanano da lui e fuggo. E ogni volta che lo vedo, provo vergogna per ciò che mi ha fatto ammettere. Spesso sarei contento di non vederlo più fra i vivi; ma se questo, poi, si verificasse, so bene che proverei un dolore molto più grande. Così non so proprio cosa fare di quest'uomo. Ebbene, sì, rendetevi conto che nessuno di voi conosce quest'uomo» (*Simposio*, 215 a–216 d).

E ancora:

«Che egli non sia simile a nessuno degli uomini, né degli antichi né dei contemporanei, questa è la cosa degna di ogni meraviglia [...] Ma un uomo della sua stranezza, sia lui stesso sia i suoi discorsi, neppure uno che gli si avvicini si potrebbe trovare, cercando, né tra i contemporanei né tra gli antichi. A meno che non lo si paragoni a quello che io dico, ossia non a uomini, ma ai Sileni e ai Satiri, lui e i suoi discorsi. I suoi discorsi assomigliano moltissimo ai Sileni che si aprono. Se uno, infatti, si mettesse ad ascoltare i discorsi di Socrate, in un primo momento gli sembrerebbero ridicoli. [...] Parla di asini da soma, di fabbri, di calzolai e di conciapelli, e sembra che dica sempre le medesime cose con le medesime parole, al punto che ogni uomo che non lo abbia praticato e non capisca riderebbe dei suoi discorsi. Ma se uno li vede aperti e penetra in essi, troverà, in primo luogo, che sono i soli discorsi che hanno dentro un pensiero, e, poi, che sono divinissimi e hanno in sé molte immagini di virtù, e che mirano a tutte quelle cose sulle quali deve riflettere colui che vuol diventare un uomo buono» (*Simposio*, 221 c–222 a).

## **Il Socrate di Zopìro e quello vero. Temperamento e formazione del carattere morale**

C'è un aneddoto nella vita di Socrate che non solo è gustoso, ma anche estremamente significativo. Cicerone lo riferisce in ben due passi, nelle *Tusculanae Disputationes* (IV, 37, 80) e nel *De fato* (5, 10). Zopìro era un fisiognomico, dichiarava cioè di saper riconoscere le tendenze e i costumi di ognuno dall'aspetto fisico, dall'atteggiarsi del corpo, dagli occhi, dai tratti del volto, dalla fronte. Costui sosteneva che Socrate era «tardo di ingegno» e vedeva insiti nella sua natura «un cumulo di vizi». Quando poi Zopìro aggiunse anche che Socrate era «libidinoso», a quella battuta Alcibiade uscì in una gran risata, e così gli altri discepoli, unanimi nel contestare la diagnosi del fisiognomico.

Il Socrate di Zopìro non era, infatti, quello che essi conoscevano e amavano. «Ma in suo aiuto – scrive Cicerone – venne proprio Socrate, il quale disse che quei vizi erano insiti in lui, ma che li aveva scacciati da sé con la ragione». Come dire: il figlio di Sofronisco scultore e di Fenarete

levatrice era come Zopiro l'aveva descritto, ma il Socrate vero era colui che aveva saputo costruire, su quelle tendenze infide e su quelle scoraggianti predisposizioni, un ben diverso carattere.

Che cosa è, dunque, il carattere e che cosa è il temperamento? Kant esprimerà perfettamente l'intima convinzione di Socrate quando fisserà il concetto speculativo di carattere nell'*Antropologia pragmatica* (1798) con una definizione lapidaria: «Avere un carattere nel vero senso della parola significa avere quella proprietà del volere, secondo la quale il soggetto si determina da sé in base a certi principi pratici, che egli si è prescritto in modo inalterabile con la sua propria ragione». Il carattere è, insomma, il costante atteggiamento della coscienza e della vita in armonia con principi intrinsecamente razionali, liberamente eletti e praticamente seguiti. È equivoca, pertanto, e generatrice di confusione la sinonimia corrente tra carattere morale e temperamento naturale dell'individuo o individualità fisiopsichica quale risulta dalla costituzione propria di ogni soggetto umano. Il carattere è certamente in connessione vitale inscindibile col temperamento, ma esprime un aspetto logicamente e realmente distinto della personalità umana. L'abito dell'auto-determinazione secondo principi pratici, prescritti dalla ragione, non è, infatti, una proprietà originaria del volere, né una meta che si raggiunga con un singolo scatto di volontà, ma una conquista graduale a cui si perviene attraverso un intenso processo educativo e autoeducativo. Il temperamento è il complesso delle proprie tendenze e inclinazioni, conscie e inconscie, ed è essenzialmente originario, nativo. Esso è natura, anche se, trattandosi di natura umana, comprende anche qualità e proprietà psichiche e spirituali, come vivacità o lentezza d'intelligenza (per temperamento Socrate era «tardo di ingegno»), intensità o debolezza di energia volitiva, ecc. Ed entra a far parte del temperamento anche ciò che è prodotto in noi senza di noi, cioè non per una nostra consapevole scelta, bensì dalle influenze dell'ambiente e dalla pressione sociomorfica.

Quali che siano i tratti particolarissimi dell'uno o dell'altro individuo, la natura umana non è né tutta buona, né tutta cattiva, bensì discorde ed eterogenea nelle sue tendenze, che costituiscono il substrato del temperamento. A causa di questa eterogeneità, il temperamento ci pone spontaneamente in uno stato di lotta, virtuale o attuale, con noi stessi prima ancora che con gli altri. È solo in virtù dell'azione educativa, e in progresso di tempo auto-educativa, che sul temperamento si innesta il carattere. Il carattere non sorge se non dall'atteggiamento che una persona prende di fronte al mondo, alla vita e a se stessa: *l'io si dà un carattere scegliendo innanzi tutto fra le tendenze e gli impulsi che costituiscono il suo temperamento e le influenze che si incrociano nella sua via*. Di qui la connotazione prevalentemente agonistica del rapporto fra temperamento e carattere. Del temperamento si possono e si debbono utilizzare attitudini, energie, spinte dinamiche, preziose disposizioni; ma sarebbe impossibile utilizzare dal punto di vista etico tendenze moralmente aberranti, se non riportandole al di qua di quel limite in cui comincia appunto l'aberrazione. Un carattere morale non si forma senza un'illuminata e sapiente opera di «potatura», che l'educazione promuove ma che solo il soggetto che si educa può operare per sua decisione. Tuttavia la coscienza dell'essere proprio di un individuo sarebbe sterile presa d'atto e resa, se scissa dalla coscienza del dover essere, di ciò che la ragione ci comanda di far esistere nella nostra vita, di ciò che l'uomo può e deve, di quei valori che costituiscono le forze vitali e propulsive di una esistenza propriamente umana.

L'educazione del carattere è, quindi, strettamente congiunta al socratico «mettersi in chiaro con se stesso», cioè all'esercizio della sincerità e del coraggio di ogni singolo in primo luogo verso se stesso.

## IL FILOSOFO NELLA *POLIS*

### Il coraggio di Socrate e la democrazia ateniese

Socrate, il cittadino ateniese nato nel quartiere suburbano di Alopece un decennio dopo la battaglia navale di Salamina, che stroncò per sempre i tentativi d'invasione della Grecia da parte dell'impero persiano, amava intensamente la sua patria. Il suo legame con Atene era così stretto che fuori della sua città la vita gli appariva non sopportabile. Da essa si allontanò solo per una breve gita per assistere alle feste panelleniche delle Istmie e per adempiere i suoi obblighi di soldato di censo oplita. Per tre volte il fante Socrate fu chiamato dalla sua patria a combattere: nel 432-429 partecipa alla campagna di Potidea, con la quale ha inizio la guerra del Peloponneso, e lì riesce a salvare la vita all'ex discepolo Alcibiade, gravemente ferito, trasportandolo sulle sue spalle; nel 424 Socrate si batte a Delio, affrontando i rischi di una sanguinosa ritirata con un senso del dovere e un sangue freddo eccezionali; due anni dopo, infine, quando Sparta porta la guerra nella lontana Tracia, il filosofo è ancora al fronte, benché avesse quarantasei anni. Pericle – lo statista che, per un ventennio, dal 449 al 429, era stato a capo del governo – aveva fatto di Atene la più bella città dell'Occidente e la meglio governata grazie ai suoi ordinamenti democratici, anche se insidiati sia da istituti discutibili, come il diffuso ricorso all'elezione per sorteggio, sia da una prassi politica che lasciava largo spazio alla corruzione e alla demagogia. Atene, tuttavia, era allora il solo luogo in cui si scontravano le correnti di pensiero più diverse e si elaboravano le dottrine più audaci; e le une e le altre erano pubblicamente discusse nell'agorà, nel teatro, ovunque. In quel mondo Socrate trovò il clima ideale in cui venne maturando la sua personalità di uomo e di pensatore: altrove non sarebbe stato neppure concepibile quel suo libero e franco conversare da pari a pari con tutti, dispiegando con ognuno dei suoi interlocutori l'arditezza della sua pungente ironia e delle sue critiche. È molto probabile che in un'altra città che non fosse Atene – e l'Atene dell'età d'oro di Pericle era anche quella di Fidia, Sofocle, Tucidide e di molti altri spiriti illuminati – la figura di Socrate non sarebbe stata così a lungo tollerata, ma fraintesa a causa delle sue apparenti bizzarrie e quindi messa in burla, travolta dall'indifferenza e dal ridicolo.

Del suo amor patrio e del suo alto senso civico Socrate dette prova più e più volte, pur essendo perfettamente consapevole dei rischi mortali a cui andava incontro; tuttavia il suo comportamento eroico grandeggiò soprattutto in due episodi che si erano verificati l'uno nel 406, la questione delle Arginuse, e l'altro sotto il governo dei Trenta tiranni. Socrate ne parla in tribunale ai giudici immemori a ulteriore chiarimento sul tipo di «servizio» che egli aveva reso alla *polis*:

«Cittadini ateniesi, voi dovrete sapere che se mi fossi messo in politica sarei già morto da tempo, senza aver arrecato alcun bene a voi e a me stesso. Vi prego, non andate in collera con me se vi dico la verità: non vi è infatti nessuno che possa essere salvo per poco che egli secondo coscienza contrasti a voi o a qualsiasi altra assemblea [di potere], e tenti di porre fine nella città alle molte ingiustizie e illegalità. Chi combatte per la giustizia, anche se non riuscirà a preservarsi a lungo dalla morte, è necessario che conduca una vita di privato cittadino, lontano dai pubblici affari» (*Apol.*, 31 d e–32 a).

«Ascoltate dunque quel che m'avvenne, perché possiate da voi stessi constatare come io non sia uomo da cedere contro giustizia a nessuno per paura della morte; e vedrete che, così comportandomi, mi perderò sicuramente. Io vi dirò forse cose importune e curialesche, ma profondamente vere. Io non ho mai tenuto nella città, o ateniesi, nessuna Magistratura: fui solamente membro del Consiglio. Avvenne che la mia tribù Antiochide si trovasse a tenere la Pritania

quando voi volevate sottoporre a giudizio tutti insieme gli otto strateghi che non avevano potuto recuperare i naufraghi e i morti della battaglia navale<sup>10</sup>. Ciò era illegale, e voi stessi in seguito l'avete riconosciuto. Tuttavia, allora, io solo dei Pritani mi opposi perché non fosse violata la legge; e votai contro. E già gli oratori erano pronti ad accusarmi, a farmi arrestare e voi stessi li incoraggiavate con i vostri schiamazzi. Ciononostante, io stimai che era mio dovere affrontare il pericolo standomene dalla parte della legge e della giustizia piuttosto che associarmi a voi nell'ingiustizia per timore del carcere e della morte. Ciò accadde al tempo in cui la città si reggeva ancora a democrazia. Allorché vi si stabilì l'oligarchia, i Trenta tiranni mi mandarono a chiamare insieme con altri quattro e ci ordinarono di andare ad arrestare Leonte di Salamina perché fosse messo a morte; e simili ordini essi dettero a molti altri ancora con l'intendimento di associare ai loro crimini più cittadini che fosse possibile. In tale circostanza io dimostrai, non con parole ma con fatti, che della morte non m'importa proprio un bel nulla, ma ciò che maggiormente m'importa è di non commettere cosa ingiusta ed empia» (*Apol.*, 32 c-d).

Nel 399, poco dopo la restaurazione democratica, Meleto, Licone e Ánito presentarono all'arconte re la loro accusa: «Socrate è reo in quanto corrompe i giovani e non riconosce come Dèi quelli che riconosce la città, ma altri nuovi. Pena la morte». I primi due erano figure scialbe, il poeta Meleto e l'oratore Licone; non così Ánito, ricco industriale e accorto politico, che aveva molto viva la consapevolezza del suo ruolo nella *polis* e delle responsabilità che ne derivavano. Quando in Atene, con un colpo di mano dei fuorusciti antidemocratici, nel 404 si insediò il governo oligarchico dei Trenta tiranni, Sparta inviò addirittura sull'Acropoli un suo presidio militare, mantenuto a spese della città. Gli amici di Sparta calpestarono ogni diritto dei cittadini e qualsiasi garanzia di giustizia, perseguirono con angherie di ogni genere e spesso assassinarono gli oppositori, moltiplicarono i processi contro cittadini onesti nel desiderio di confiscarne i beni. Le città vicine, dimentiche dell'antico odio verso Atene, aprirono le porte agli esuli democratici. Trovarono così scampo due tra i capi di maggior prestigio, Trasibulo, artefice vittorioso di tante battaglie, e Ánito. Rientrati trionfalmente in Atene nel 403, essi convocarono i cittadini in

---

<sup>10</sup> La lunga, estenuante guerra del Peloponneso - che Atene e Sparta combatterono per il predominio della Grecia dal 431 al 404 (Pericle era morto di peste nel 429) - si concluse con la sconfitta di Atene. Prima della resa, però, Atene colse ancora qualche notevole successo grazie all'ardimento e alla genialità di Conone, eletto stratego nel 407-406. Dovendo fronteggiare il ritorno offensivo di Sparta prima di aver riorganizzato la flotta, il comandante ateniese, costretto a dare battaglia, fu sconfitto: 30 navi, delle 70 di cui disponeva, furono catturate dal nemico. Appena ne furono informati, gli ateniesi fecero uno sforzo disperato. Equipaggiarono tutte le navi che stazionavano nell'Egeo, promisero la libertà agli schiavi che partecipassero alla spedizione e, per coprirne le spese, deliberarono la fusione delle statue auree della Vittoria, conservate nel Partenone. Appena un mese dopo Conone era in grado di muovere alla liberazione di Mitilene. Lo scontro, accanitissimo, avvenne nell'agosto 406 nel canale tra Mitilene e la terraferma, alle isole Arginuse. Sparta e i suoi alleati perdettero 70 navi, ma 25 vascelli della flotta ateniese colarono a picco. La più grande battaglia navale fino a quel tempo mai combattuta era vinta, ma il frutto della vittoria era quanto mai deludente. Dopo le Arginuse la psicosi di guerra e il malcontento toccarono il parossismo. Si voleva addirittura riprendere le ostilità per riaffermare il primato di Atene e della sua democrazia imperiale, quando ormai una prospettiva del genere non aveva più alcuna possibilità di realizzarsi. Per quella via Atene sarebbe giunta all'estrema rovina.

Nel primo anniversario della battaglia delle Arginuse, nel 405, al furore e al dolore per l'inutilità della splendida vittoria si aggiunsero le violente proteste e i pianti, le grida dei familiari dei caduti. Le vittime questa volta furono gli strateghi vincitori accusati di non aver tratto in salvo i naufraghi e ripescato i cadaveri in mare dopo la battaglia. Il salvataggio era stato impedito dallo scatenarsi di una violenta tempesta, ma i fedeli servitori della patria furono chiamati a giustificarsi, privati durante il processo del diritto alla difesa e condannati a morte. Tra loro c'era anche Pericle, il figlio legittimato del grande Pericle e di Aspasia. Peggio ancora, si deliberò con un solo voto di maggioranza la condanna di tutti. Socrate denunciò subito, a viso aperto, l'illegalità della proposta avanzata e della procedura che si intendeva seguire, ma la sua voce fu sovrastata e zittita, anche se al momento in cui fu emessa la sentenza molti avevano compreso che egli era nel giusto. Con l'uccisione dei vincitori delle Arginuse fu commesso quello che venne ritenuto, con la condanna di Socrate, il crimine più orribile della democrazia ateniese.



assemblea e, malgrado le orribili stragi perpetuate dagli oligarchi, fecero approvare l'amnistia promessa, senza patteggiare il disarmo dei filospartani e senza costringerli all'esilio. L'amnistia era un atto di illuminata riconciliazione, una decisione necessaria a riscrivere subito quel patto sociale violato dal governo dei Trenta; ma era anche qualcosa di più, perché forse allora per la prima volta fu superato in Atene il principio generalmente ammesso dalla liceità della vendetta nel rendere male per male. La politica sceglieva, dunque, di obbedire a un alto principio morale, che però fu da sempre difeso e richiamato con insistenza proprio da quel cittadino ateniese che – ironia della sorte – Ánito di lì a poco avrebbe fatto condannare come corruttore pestilenziale, apostolo perverso di incivismo e di ateismo.

Quando, però, Trasibulo, il più lungimirante e coraggioso dei due *leaders*, avanzò la proposta di accordare la cittadinanza agli stranieri e agli schiavi che avevano combattuto al Pireo per la libertà insieme al *demos* ateniese, essa fu respinta come illegale. Per secoli Atene aveva eretto barriere che ora anche i restauratori della democrazia si rifiutavano di abbattere, sia pure gradualmente. L'egoismo conservatore, appellandosi alla difesa della tradizione politica, non voleva spezzare i vincoli che avevano inceppato la grandezza della *polis*, rinnegando così l'essenza stessa della democrazia. Era questo il limite negativo della personalità di Ánito, interprete riconosciuto dell'opinione pubblica conservatrice. Trasibulo voleva una democrazia di cui fossero cittadini a pieno titolo anche i *bánausoi* e fu battuto; prevalse, invece, l'orientamento decisamente conservatore che Ánito aveva della democrazia per cui fu escluso ogni allargamento alla partecipazione dei ceti più umili, che pure costituivano una metà all'incirca della popolazione.

## **Il primo capo d'accusa: Socrate corrompe i giovani**

Dei due capi d'accusa contro Socrate il primo, «corrompe la gioventù», era solo indirettamente politico. Esso era motivato dal fatto che, secondo i conservatori, Socrate, mettendo tutto in discussione, finiva per insinuare inevitabilmente nei giovani la *paranomía*, cioè il disprezzo verso la Costituzione e le Leggi di Atene. L'espressione «corruttore delle leggi» è, infatti, connessa nel *Critone* a quella di «corruttore di uomini e di giovani inesperti» (53 c). Senofonte a sua volta ce ne dà la conferma: «Per l'accusatore Socrate faceva in modo che i suoi compagni disprezzassero le leggi costituite» (*Mem.*, I, 2, 9) e in tal modo le sue idee minavano l'intera base della democrazia ateniese. L'uomo, che amava la sua città, ne amava anche la Costituzione democratica e le Leggi, preferendole nettamente a quelle «di ogni altra città greca o straniera». Sparta e Creta, Tebe e Mégara erano a loro modo ben governate, ma non conoscevano la democrazia e la loro vita politica era interamente dominata dalla classe oligarchica.

Socrate aveva più volte denunciato, e sempre in occasioni pubbliche come era solito fare, quanto fosse deplorabilmente basso il livello di osservanza delle Leggi in Atene. La colpa non era delle Leggi, ma degli uomini che gestivano la cosa pubblica, avendo trasformato da molto tempo la vita civile di una grande e nobile città come Atene in una giungla di illegalità. Nel *Gorgia* Socrate mette il dito anche sull'altra piaga della politica ateniese: i capi del partito democratico – persino i più grandi statisti del V secolo (Temistocle, Milziade, Cimone e lo stesso Pericle<sup>11</sup>) – furono dei veri e

---

<sup>11</sup> Il giudizio su Pericle esige una valutazione d'insieme sulla sua azione politica, sulle finalità che l'animarono, sui risultati a cui pervenne. Pericle aveva quarant'anni quando diventò capo dello Stato ateniese; vi sarebbe rimasto, sempre liberamente rieletto, per un ventennio. Aperto alle nuove correnti di pensiero, amico e protettore di filosofi come Anassagora e artisti come Fidia, fu schivo di frastuono e di applausi. «Olimpio» fu il nomignolo per lui coniato

propri diseducatori dei loro concittadini, perché per essi l'«adulazione del *demos*» era la porta di accesso al potere: ritenevano, infatti, gli inganni della demagogia funzionali alla ricerca del consenso e, dunque, necessari. Per Socrate il popolo di Atene aveva il diritto, invece, a una vita pubblica senza menzogna ed era più che lecito attendersi, almeno dai politici di più alto rango, una coscienza meno superficiale della dignità della loro funzione. Governare bene è «arte regale», perché in essa coloro che sono preposti alla direzione della cosa pubblica devono far convergere sempre più la migliore utilizzazione, da una parte, delle competenze tecniche (ci vogliono ed esigerlo non è affatto una pretesa conservatrice ed elitaria) e, dall'altra, una vera e propria scienza dei fini e dei valori della politica e, dunque, degli interessi generali che devono essere perseguiti sempre e soltanto attraverso la giustizia e la garanzia di una vita buona per i cittadini. Costoro possono concorrere con le loro scelte a umanizzare la politica e a razionalizzarla solo restituendole la sua propria dignità morale. Quando, invece, viene meno la dimensione morale nell'azione politica, quelli che la gestiscono al più alto livello vengono meno alla loro vocazione specifica di statisti e costruttori del bene comune, ma il popolo che li segue lavora contro la sua vera felicità. Socrate non era affatto un sovversivo antidemocratico, né il cripto-oligarchico che molti avevano pensato che fosse. La sua distorta, fuorviante immagine pubblica – su cui farà leva la prima delle due imputazioni per le quali Socrate sarà condannato a morte – non ha nulla a che fare con i reali

---

dai comici, ma quel termine ebbe successo perché serviva a marcare la sua distanza dall'istrionismo populista e dai pregiudizi del tempo. Governò senza alcuna violenza, si sottopose sempre al libero voto delle assemblee, alle leggi comuni e all'obbligo dei controlli di vario tipo che esse richiedevano. Rispettò la libertà di ciascuno nella propria vita privata. Si disse che non aveva altra arma all'infuori della sua eloquenza. E i suoi concittadini pensavano che in Atene aveva potuto affermarsi la più avanzata democrazia perché alla sua guida c'era «l'uomo più eminente», che era in grado d'impedire il disgregarsi dell'autorità statale che è il pericolo di ogni regime libero a larga base popolare. Lo storico Tucidide, conservatore e suo fiero avversario, nella sua grande onestà intellettuale gli rese l'omaggio più alto con i celebri discorsi che gli attribuì.

Nella politica interna Pericle attuò le libertà democratiche e promosse provvedimenti di giustizia sociale come nessun altro nell'antichità. Per parecchi anni le paghe che Pericle aveva istituito, per consentire ai non abbienti la partecipazione attiva alle istituzioni democratiche, furono un lieve indennizzo per il tempo speso a servire la cosa pubblica; né si può negare che fosse un preciso dovere della *polis*, anche se fino ad allora ignorato, elargire sussidi agli invalidi e agli orfani di guerra. Gli inconvenienti, criticati anche da cittadini come Socrate, si manifestarono assai più tardi, in un clima mutato, sì che non possono imputarsi a Pericle, ma piuttosto all'ultra demagogo Cleone. Tuttavia anche l'«Olimpio» ebbe qualche cedimento, almeno su un paio di questioni. Ingiustificata e grave fu, ad esempio, la distribuzione di denaro in occasione di pubbliche feste, prima elargito in misura moderata e poi dilatata fino ad assorbire pericolosamente addirittura gli avanzi di bilancio. Quando Pericle divenne capo dello Stato le magistrature erano già allora quasi tutte sorteggiate, ma dopo una previa designazione di candidati eleggibili; fu un errore abolire quella designazione, rendendo più aleatoria e casuale la scelta di magistrati particolarmente capaci e competenti. In politica estera appare evidente l'intreccio di alcune felici intuizioni e l'esito finale fallimentare a cui andò incontro lo statista ateniese. Pericle riprese le ostilità contro l'impero persiano per la liberazione delle *poleis* greche soggette al dominio straniero o minacciate nella loro indipendenza. La difficile vittoria conseguita contro i «barbari» fu sancita nella pace di Callia nel 449: i persiani si impegnarono a non penetrare più con navi da guerra nel mar Egeo. Il Mediterraneo orientale diventava così parte integrante del dominio ateniese dei mari e Atene sostituiva Sparta nell'egemonia sui greci. Strumento indispensabile per vincere l'impari duello con i persiani era stata la lega delio-attica; ma all'indomani un altro disegno prese il posto dell'alleanza. Pericle tentò di realizzare, a spese degli alleati, quello che fu detto «imperialismo pacifico», ignorando che tra i due termini vi è un rapporto di reciproca esclusione, un'antitesi insuperabile. Certamente i vantaggi del protettorato ateniese avevano ancora il loro peso perché garantivano una difesa comune in caso di aggressione, in cambio di un tributo non eccessivamente gravoso, e l'instaurazione di regimi assai meno oppressivi dei precedenti. Tuttavia Pericle fallì in quell'impresa perché non seppe costruire insieme alle città alleate una confederazione veramente rispettosa dei loro diritti. Un po' per volta le città furono sottomesse alla volontà di dominio di Atene, che represses spietatamente le loro rivolte. I segni e le cause di questo fallimento furono principalmente tre: il trasferimento del tesoro della lega dalla città sacra di Delo ad Atene, la sua confisca a esclusivo vantaggio del *demos* ateniese, la fine di ogni consultazione con gli ex alleati.

sentimenti del suo animo, come ha documentato Gregory Vlastos, nei suoi *Studi socratici* (trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2003). Le sue critiche – sempre puntuali e pertinenti, ma anche addolorate – alle degenerazioni della prassi politica non nascevano dal rifiuto della democrazia, ma dall'amore appassionato per la *polis* e le sue Leggi. Egli era un devoto patriota democratico che avvertiva l'importanza, il carattere paradigmatico, la superiorità della democrazia costituzionale, che rimane comunque, pur con i difetti che ha mostrato ad Atene, la forma di governo più tollerabile se si vuole evitare l'autocrazia più intollerabile.

## **Il secondo capo d'accusa: Socrate non riconosce gli Dèi dello Stato. L'*Eutifrone* e il problema religioso**

Il secondo capo d'accusa contro Socrate era l'empietà: «non riconosce come Dèi quelli che la città riconosce, ma altri nuovi». Al processo la difesa di Socrate su quel punto di estrema delicatezza fu volutamente molto breve: non si può accusare di ateismo, infatti, chi nello stesso tempo viene incolpato di credere in altre divinità demoniache. Platone, però, ci fa conoscere nell'*Eutifrone* il pensiero del maestro sul problema religioso. L'*Eutifrone*, nel quadro dei dialoghi che riguardano il processo e la morte di Socrate, costituisce l'introduzione all'*Apologia*. È un dramma satiresco in cui l'ironia, garbata nella forma ma implacabile nella sostanza, accompagna come un basso continuo l'intero svolgimento del dialogo senza che nemmeno se ne accorga l'interlocutore, rappresentante ufficiale della religione della città e indovino.

Riguardo al modo di venerare gli Dèi della *polis*, Socrate si attiene agli usi e alle norme in vigore, nella convinzione che fosse inutile e controproducente sottoporre le credenze popolari al vaglio della discussione critica, ma nel suo intimo egli le nega e le annulla come inequivocabilmente risulta da questi passi dell'*Eutifrone*:

«SOCRATE – È proprio questa, Eutifrone, la ragione per cui sono accusato: perché, quando uno mi narra cose simili intorno agli Dèi, duro fatica ad accettarle. E per questa ragione, evidentemente, si dirà che io sono in colpa. Ora, se queste cose paiono vere anche a te, che sei così esperto in siffatta materia, necessariamente, sembra, anche noi dovremo accettarle per vere. Che cosa, infatti, potremo mai dire proprio noi che esplicitamente ammettiamo di non sapere nulla intorno a queste cose? Ma dimmi, in nome di Zeus protettore dell'amicizia, ritieni veramente che queste cose si siano svolte proprio così, che fra gli Dèi ci sia guerra degli uni con gli altri, e odi e tremende contese e molte altre cose di questo genere, quali ci vengono narrate dai poeti, e con le quali i nostri templi sono ornati dai nostri valenti pittori, e delle quali è ricamato perfino il peplo che viene portato sull'Acropoli nelle grandi Panatenee? Dovremo, dunque, dire che queste cose sono vere?»

EUTÍFRONE – E non solo queste, o Socrate, ma, come ti dicevo poco fa, anche molte altre; e, se vuoi, ti racconterò intorno agli Dèi cose che, sentendole, so bene che resterai sbalordito» (6 a-c).

La ricerca di Dio e l'obbedienza al suo volere, che caratterizzano così fortemente la personalità e il destino di Socrate, sovrastano per nobiltà e purezza il senso religioso del suo popolo e non hanno nulla a che fare con la «teologia mitologica», su cui poggia la religione collettiva di Atene, a cui lo zelo fanatico e ostentato degli Aristofane e degli Ánito, anche se da posizioni politiche molto distanti, chiedono di ricreare la tradizione civile della *polis* e un rinnovato consenso sociale. Vi è

nelle antiche credenze un vuoto totale di convinzioni ragionate e, peggio, un antropomorfismo blasfemo, da cui discendono, tra l'altro, modelli di condotta indegni di qualsiasi persona retta<sup>12</sup>.

L'*Eutifrone* ruota intorno a una tesi centrale, la critica della superstizione religiosa, causa ed effetto della corruzione del costume: tutte le argomentazioni convergono, pertanto, sia nella «constatazione dell'incompetenza morale, per così dire, delle divinità dell'Olimpo» (Luigi Stefanini, *Platone*, Cedam, Padova 1949<sup>2</sup>, vol. I, p. 154), sia nel rifiuto di ridurre la pietà religiosa a un'indegna «arte di commerciare degli uomini con gli Dèi» (*Eut.*, 14, e), a un *do ut des*, a uno scambio tra i presunti doni resi dagli uomini pii agli Dèi e i favori concessi dagli abitanti dell'Olimpo.

Il ripudio dell'utilitarismo nella sfera religiosa è per Socrate, senza attenuanti di sorta, radicale così come lo è nell'ambito della vita morale. Ciò che ha valore e dignità per sé va amato come bene in sé, a prescindere da ricompense e vantaggi. La giustizia e le altre virtù devono essere continuamente protette dalla lusinga dell'onore, della ricchezza, delle cariche pubbliche: non può agire rettamente, infatti, chi non soddisfi la richiesta della purezza d'intenzione e non riconosca le ragioni per cui deve preferire in qualsiasi situazione una vita secondo giustizia, a prescindere da ricompense e vantaggi di qualsiasi genere, mettendo anche in conto i costi e i pericoli che una tale scelta può eventualmente comportare. Allora, e solo allora, si può trattare senza pericolo di fraintendimenti la questione della ricompensa. Per Socrate l'azione di un uomo ha valore morale solo se è totalmente disinteressata, se il bene è voluto per se stesso e non in vista di qualcosa d'altro; non bisogna, però, chiedere a chi agisce moralmente di rinunciare alla gioia spirituale che gli viene dall'aver compiuto fedelmente il suo dovere. Questa dottrina socratica è a un tempo rigorosa e umanissima. Il bene testimoniato con la propria vita ha nel disinteresse la sua stessa essenza e proprio per questo trova in sé la sua ricompensa: essa esiste solo se non chiede salario, ma le basta di essere per essere pagata.

Eutifrone dovrebbe dire che cosa costituisce l'essenza, il contenuto specifico della pietà religiosa e come ci si debba comportare di fronte a Dio. In realtà di risposte alla domanda «cos'è il santo» egli ne dà quattro, che servono solo ad accentuare l'inadeguatezza e il carattere servile del suo modo di praticare la cosiddetta «cura degli Dèi»: il santo sarebbe «ciò che è caro agli Dèi» (15 c), «ciò che è caro a tutti gli Dèi», «la cura principale degli Dèi» e, infine, «la scienza dei sacrifici e delle preghiere» per propiziarsi il favore degli Dèi.

Il filosofo incalza l'esperto di teologia mitologica, il quale però non sembra nemmeno percepire l'importanza del problema posto da Socrate:

«SOCRATE – Io ti domando, o Eutifrone, in che cosa consiste propriamente quella che tu dici essere la cura degli Dèi. [...] Dimmi allora quale tipo di cura degli Dèi potrà essere la pietà religiosa?»

EUTÍFRONE – Quel tipo di cura, o Socrate, che gli schiavi hanno per i loro padroni».

Sfugge a Eutifrone che Dio non è un despota che possa fare del suo stesso volere in quanto tale l'essenza e la norma di ciò che è santo, della santità stessa. È immorale pensare che possa valere per lui, e dunque anche per coloro che credono in lui, il «*sic volo sic jubeo, stat pro ratione voluntas*». Santo non è ciò che l'arbitrio di una pseudo-divinità predilige e impone:

---

<sup>12</sup> Prima di Socrate Senofane aveva denunciato con forza l'antropomorfismo della religione tradizionale i cui miti erano stati assunti nella poesia delle origini, sicché ne risultava enormemente accresciuto il loro uso improprio grazie anche al grande fascino del ritmo e dell'armonia. Scriveva Senofane: «Agli Dèi Omero ed Esiodo attribuiscono / tutto ciò che per gli uomini è onta e vergogna: / rubare, commettere adulterio, ingannarsi a vicenda» (Diels-Kranz, fr. 11). E contro il politeismo: «Dio è uno, sommo tra gli Dèi e gli uomini, / né per figura né per pensiero simile agli uomini» (ivi, fr. 23).

«SOCRATE – Considera questo, Eutífrone. Il santo viene amato dagli Dèi in quanto è appunto santo in sé e, viceversa, non in quanto viene amato da essi è santo» (10 e).

Socrate è critico severo della superstizione religiosa, ma allora in che modo egli si rapporta ai miti della religione di Stato? I poeti e i grandi tragici greci fanno ricorso ai miti della tradizione religiosa perché, grazie alla forza trasfiguratrice dell'arte, essi servono a strutturare in figura e racconto i sentimenti profondi dell'animo umano, l'intreccio misterioso di responsabilità e destino, le situazioni-limite della vicenda umana. Questo atteggiamento ha un'importanza non secondaria anche per Socrate. Il filosofo ateniese, pur compiendo un'opera di effettiva demitizzazione, fu sempre rispettoso verso la pietà e le credenze popolari in cui si mescolavano aspirazioni autenticamente religiose e non-verità. Egli avvertì la potenza evocativa di quei miti che possono simboleggiare in modo luminoso il bisogno profondo di purificazione, di verità, di unione con Dio che è inestirpabile dall'anima. Il ricorso al mito esige, però, un più alto punto di vista perché esso è pericolosamente esposto al fraintendimento dei fondamentalisti fanatici che considerano ogni suo racconto come una storia vera, accusando di empietà chi non accetta la loro assurda pretesa. La *paideia del filosofo*, che tende a cogliere l'anima di verità anche del mito, lotta allora con la *paideia del mito imposto come dogma*. La sorte di Socrate fu segnata anche dall'esito di quella lotta.

Quando si parla della religione di Socrate occorre considerare le pagine della sua autobiografia filosofica tracciata nel *Fedone*. In esse il grande ateniese racconta come, grazie ad Anassagora, anch'egli giunse finalmente a concepire Dio come *Noûs*, Ragione suprema e suprema Intelligenza ordinatrice.

Il successivo distacco da Anassagora nasce da un'accentuazione ancora più netta della natura spirituale di Dio in quanto causa finale e non meccanica di tutto ciò che esiste. Qui la dimensione cosmologica cede il posto a qualcosa di totalmente altro e ha un'immensa portata metafisica e morale. La conferma di questo ardito, nuovissimo senso della realtà di Dio e del suo *modus operandi* trova piena conferma nei *Memorabili* (I, 4, 8; I, 4, 13 e 17) di Senofonte. L'autore di quelle pagine afferma di aver assistito personalmente al colloquio tra Socrate e Aristodemo sull'esistenza di Dio: un Dio che è spirito invisibile, «sapiente e amante degli uomini» (*Mem.*, I, 4, 6). Certamente la struttura dialettica delle argomentazioni svolte nel *Fedone* appartiene esclusivamente a Platone e non a Socrate; tuttavia il messaggio della vita e della morte di Socrate, così come questo dialogo lo affida a noi, è, per quanto riguarda l'orientamento di fondo, un documento di genuino valore storico, a meno che non si voglia supporre Platone stesso capace di una conscia e deliberata falsificazione, riconoscibile come tale dalle persone che egli cita come fonti del suo racconto.

Due testi in particolare sono a nostro giudizio da riferire a Socrate e sono entrambi di un'importanza straordinaria. In essi egli porta due esempi che rendono per così dire visibili le ragioni dell'abbandono della dottrina di Anassagora (*Fed.*, 96 c d e – 99 b):

*Primo esempio.* Il filosofo è in carcere e discute con gli amici sul destino che di lì a poco gli sarà riservato; ma a chi verrà mai in mente di spiegare le finalità e i contenuti di quella conversazione adducendo come cause la voce, l'aria, l'udito ed infinite altre dello stesso tipo? La volontà stessa di cercare insieme una qualche luce sul problema «se e quale vita c'è dopo la morte», il significato delle cose dette e l'eventuale grado di verità a cui si sarà pervenuti sono cose che appartengono a un

altro ordine e bisogna prendere atto che quest'ordine è distinto da quello in cui rientrano i mezzi che rendono possibile il parlare e l'ascoltare.

*Secondo esempio.* Chi poi si chiedesse perché mai Socrate sta in carcere, invece di fuggire a Mégara o in Beozia, come vorrebbero amici e nemici, direbbe ridicolaggini assurde affermando che Socrate fa tutto ciò che fa perché se ne sta seduto su una panca, perché il suo corpo è fatto di ossa e di nervi, perché le ossa sono solide e hanno giunture che le separano le une dalle altre e i nervi sono capaci di distendersi e di allentarsi, e via dicendo. «Chiamare in causa cose come queste – dice mirabilmente Socrate – sarebbe troppo fuori luogo. Ora, se uno dicesse che, se non avessi queste cose, cioè ossa nervi e tutte le altre parti del corpo che ho, non sarei in grado di fare quello che voglio, direbbe bene; ma se dicesse che io faccio le cose che faccio proprio a causa di queste, e che facendole io agisco, sì con la mia intelligenza, ma non in virtù della scelta di ciò che è meglio, costui ragionerebbe con assai grande leggerezza. Questo vuol dire non essere capace di distinguere che una cosa è la vera causa e l'altra è il mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai essere causa».

La vera causa, dunque, la causa reale della condotta di Socrate è la scelta di ciò che è giusto, del «meglio»: quella scelta egli l'ha compiuta con il suo *logos*, che comanda sempre di agire in obbedienza al valore più alto, il solo a cui l'intelligenza deve orientarsi. Per noi volere il bene è una conquista, per Dio è la sua stessa essenza<sup>13</sup>. Socrate nelle pagine del *Fedone* (97 c – 99 d), mostra l'impossibilità di una spiegazione esclusivamente materialistica del suo agire, e con ciò prova la duplice dimensione dell'io, anima spirituale e corpo; ma prospetta, altresì, la possibilità di concepire in modo analogo l'azione del *logos* umano e quella del *Logos* divino.

In questi passi del *Fedone*, il cui contenuto è riconducibile all'insegnamento diretto di Socrate, l'umanità ha potuto leggere – e leggerà finché non rinuncerà a pensare – verità essenziali sulla natura e, dunque, sul destino dell'anima.

È, infatti, solo a partire da un'esperienza così decisiva – la quale attesta l'interiore presenza all'anima della realtà intelligibile del Bene – che i discorsi sull'immortalità diventano persuasivi.

«La questione è molto difficile, ma è da uomo veramente vile – dice il vecchio filosofo – arrestarsi prima di aver sottoposto a prova, in tutte le maniere, le cose che si dicono al riguardo» (*Fed.*, 85 c).

La strada da percorrere ce la indica ancora lui, Socrate:

«Accettare, tra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, affidandosi cioè a una rivelazione divina» (*Fed.*, 85 c d).

Non si può, infine, trattare della concezione religiosa e della pietà di Socrate senza affrontare il problema del responso oracolare della Pizia alla domanda di Cherefonte: se per diventare virtuoso doveva seguire Socrate o se c'era un altro più sapiente di lui. Qui, evidentemente non si parla di una testimonianza diretta di Socrate, ma del racconto dell'amico di antica data «noto per l'ardore

---

<sup>13</sup> Platone ha affrontato il problema di Dio soprattutto nel *Timeo* ed è giunto a concepirlo come demiurgo; nel libro X delle *Leggi* ha elaborato compiutamente anche una vera e propria teologia. L'idea di Bene – in quanto «è sempre la causa di tutto ciò che è giusto e bello» (*Rep.*, VII, 517 c) – contiene senza dubbio l'interpretazione che Platone dà di Dio e tuttavia manca l'esplicita identificazione dell'idea del Bene con Dio. Essa sta sopra e oltre la mente divina, avendo una priorità assoluta, metafisica su tutto e dunque anche su Dio.

del suo carattere» (*Apol.*, 21 a). Cherefonte confidò il «segreto» soltanto a suo fratello e non risulta da alcuna fonte che i discepoli della ristretta cerchia socratica ne fossero mai venuti a conoscenza, o ne avessero mai parlato con Socrate; lo appresero solo durante il processo, in tribunale.

A quel tempo, però, l'unico vero testimone, Cherefonte, era morto.

Colpiscono nell'*Apologia* il reticente pudore dell'accusato nel rispondere a Meleto, secondo il quale il pensatore ateniese non riconosce gli Dèi dello Stato ma altri nuovi, sia il contesto ironico in cui per la prima volta si «rivela» la sentenza delfica. C'è contrasto fra quell'atteggiamento e il senso di sicurezza, la superiorità del tono con cui Socrate si rivolge ai giudici.

Sulla prima questione, la risposta data da Socrate a Meleto, va ribadito che la disposizione religiosa di Socrate si salda sempre alle formidabili energie della sua intelligenza critica, sì che anche quando si serve del linguaggio o di figure della religione tradizionale, Dio è pensato non come gli Dèi dello Stato, ma come intrinsecamente buono, come il Bene stesso per essenza, misura di ogni cosa e fonte della nostra vita morale. L'imputazione formale – non crede negli Dèi dello Stato – risponde a verità e Socrate in tribunale non proclama neppure una volta la sua innocenza rispetto a quell'accusa. «Difficilmente egli sarebbe riuscito ad allontanarsi così tanto dalla fede avita – scrive Gregory Vlastos – se non avesse aderito senza compromessi all'autorità della ragione, senza accettare alcuna fonte di conoscenza concorrente su alcun possibile argomento, sugli Dèi non meno che su qualsiasi altra cosa» (*Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 222). Il responso della Pizia non fu sollecitato – e avrebbe potuto esserlo – per contrastare e, in un certo senso, cancellare l'accusa di empietà (*asébeia*), anche se l'«ardente» Cherefonte ne tacque con tutti e per tanti anni. In effetti, le parole della sacerdotessa di Apollo, così come si leggono nell'*Apologia*, erano pienamente conformi allo spirito e alla lettera dei precetti scolpiti sul frontone del tempio che esortavano a non misurarsi con la divinità e ad essere umili: «Quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha valore alcuno» (*Apol.* 23 b). Platone, però, va ben oltre la risposta della Pizia e, conscio di ciò che di troppo grande era in Socrate, cerca nell'oracolo una superiore consacrazione da parte di Apollo<sup>14</sup> del messaggio e della missione del maestro. È stato detto da Maurice Croiset che già in questa sua mirabile opera prima, Platone «*a cédé visiblement à un instinct de simplification dramatique qui était d'un poète plus que d'un historien*» (*Notice sur l'Apologie*, in *Oeuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris 1953, p. 134). A questa annotazione occorre aggiungerne un'altra espressa concordemente da Eduard Zeller, Theodor Gomperz, Heinrich Maier e Gaetano De Sanctis: il riconoscimento di Socrate come il più sapiente presuppone già la fama che

---

<sup>14</sup> Nel mondo degli Dèi Apollo è il più greco di tutti per il tipo di bellezza giovanilmente virile che incarna. Per Platone sta a simboleggiare la volontà di purificazione, la luce che rende veggente l'anima, la purezza spirituale. Questa preferenza trovò la sua più famosa espressione nei dialoghi che riguardano direttamente la missione, il processo e la morte di Socrate. La «nave sacra» di Atene nel suo viaggio annuale, a ricordo dell'impresa vittoriosa di Teseo, si reca a Delo, l'isola di Apollo; i cigni – evocati poeticamente nel *Fedone* (118 a) perché, «avendo la visione dei beni dell'Ade, nel giorno della loro morte cantano e si rallegrano più che nel tempo passato» – sono gli animali sacri ad Apollo; Asclepio, a cui Socrate destina in sacrificio un gallo, è addirittura suo figlio. Platone nella *Repubblica* (IV, 427 b) scrive che nella fondazione della città giusta la divinità di Delfi è «il patrio interprete per tutti gli uomini». L'omaggio è solenne, ma più onorifico che reale e comunque totalmente privo di precise motivazioni. Di più: la pretesa imparzialità di Delfi nella politica ellenica non ha fondamento alcuno: durante le guerre persiane i sacerdoti di Apollo parteggiarono per gli invasori e nella guerra del Peloponneso si schierarono apertamente a favore degli spartani. Si aggiunga che sulle questioni più importanti le risposte della Pizia erano notoriamente ambivalenti e che, con la complicità di Delfi, il re di Sparta Cleomene lottava con i suoi nemici «à coups d'oracles», come scrisse epigraficamente Roland Crahay in un libro che nel suo genere è rimasto ineguagliato (*La littérature oraculaire chez Hérodote*, Les Belles Lettres, Paris 1956).

il costante uso dell'*élenchos*, con l'irresistibilità della sua dialettica, aveva guadagnato al maestro, anche fuori delle mura di Atene e oltre i confini dell'Attica, così che «la sentenza oracolare avrebbe confermato e, non promosso, la vocazione di Socrate».

Vi è, infine, una pagina estremamente chiarificatrice nell'analisi dell'*Apologia* che Alfred Eduard Taylor traccia nel suo mirabile libro su Platone. Da essa non si può prescindere per la chiarezza dell'impostazione e per i risultati che pone sotto i nostri occhi: «Nell'esaminare l'*Apologia*, si deve prima di tutto osservare che la vera e propria difesa di Socrate, fondata sulla convinzione di avere adempiuto ad una speciale missione divina verso i concittadini, non ha inizio prima del paragrafo 28 a. La parte precedente (*Apol.*, 17 a – 27 e) costituisce una sorta di introduzione, e vi sono trattati due argomenti preliminari, la spiegazione cioè dei pregiudizi nati intorno a Socrate (18 a – 24 b) e la dimostrazione che l'accusatore stesso non sa o comunque non osa dire in che cosa veramente consistano i suoi capi d'accusa (24 b – 27 e). In tutte queste prime pagine è logico che si trovino tracce abbondanti di quell'umore stravagante che gli avversari di Socrate, in Platone, chiamano la sua *ironia*; ad ogni momento si deve constatare che egli non parla completamente sul serio; la vera e propria difesa della sua condotta di vita, invece, è fatta con la massima serietà. È importante richiamare l'attenzione su questo punto, giacché il ben noto racconto del ruolo che ebbe l'oracolo delfico nella vita di Socrate si trova appunto in quella parte preliminare che tratta delle cause dell'incomprensione popolare, e va ricondotto quindi al suo spirito scherzoso, insieme alla spiegazione che egli dà della parodia dei poeti comici.

L'affermazione di essere conscio di una missione speciale, impostagli non dagli Dèi, né da Apollo, ma da Dio, viene fatta invece nella vera e propria autodifesa. Le due cose hanno ben poco in comune l'una con l'altra, e sono trattate in toni assai differenti; dalla loro confusione non può derivare che incomprensione. Anche il passo del contro-interrogatorio di Meleto è stato spesso frainteso dai commentatori, che non hanno notato che esso è tutto umoristico, benché in modo tale da riuscire implacabile per la sua vittima» (*Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 250-251).

Queste considerazioni obbligano gli studiosi, se vogliono intendere correttamente la vicenda socratica e l'«invenzione letteraria» del rapporto *sui generis* che il grande ateniese avrebbe avuto con Apollo e il tempio di Delfi, a interrogarsi sul significato del mito in Platone<sup>15</sup>. In lui sono senza

---

<sup>15</sup> C'è in Platone una relazione della coscienza con il proprio fondamento inconscio. Il mito si situa appunto nell'intersezione tra il mondo dell'inconscio e quello della coscienza. Non ci dà una descrizione empirica di fatti storici e, in tal senso, non può essere preso alla lettera. Scrive Eric Voegelin: «Platone rifiuta il vecchio mito perché è diventato storicamente falso; ma lo difende contro l'illuminismo materialista che, dalla falsità storica, trarrà la conclusione che un mito in quanto tale non possiede verità alcuna. Egli bandirà dalla *polis* dell'idea il vecchio mito quando la sua verità è diventata inintelligibile, perché i simboli opachi lo espongono al ridicolo ed ingenerano agnosticismo nel popolo [...] Platone, però, evoca nuovi miti di sua invenzione e mantiene un'ironica tolleranza verso il vecchio mito perfino in quei casi in cui probabilmente è diventato incomprensibile anche a lui» (*op.cit.*, p. 262).

Al livello più alto, rappresentato dallo stesso Platone e dai grandi tragici greci, il mito è manipolato e trasformato deliberatamente per esprimere ansie e aspirazioni dell'anima umana, ma esso mantiene una sua «verità» anche se noi siamo consapevoli che l'immaginazione gioca in tutto ciò un ruolo di prim'ordine.

C'è, infine, un'altra funzione del mito più direttamente attinente al discorso filosofico: se l'*alétheia* è di Dio, è la verità visibile a lui solo, e la *pístis* è la credenza parziale e imperfetta che l'uomo può raggiungere, allora si dovrebbe ricorrere all'*eikos mythos*, al «mito verosimile». Insomma, quando anche attraverso la dialettica il filosofo non riesce a raggiungere la conoscenza poetica della verità, il mito può suggerire una prospettiva di verosimiglianza. In questo tentativo Platone dà libero corso alla sua invenzione mitopoietica, ma attinge anche alla rigogliosa messe di racconti leggendari e visioni di sogno della tradizione religiosa.



dubbio complementari l'artista e il pensatore, il poetare e il filosofare, la mitopoiesi e la potenza dialettica. Falsa, però, la dottrina di Platone che nell'uso che fa del mito crede di scoprire l'intenzione di rappresentare una determinata setta o le credenze della religione di Stato. Ne rimpicciolisce il genio chi crede di ravvisare in lui lo zelo dell'iniziato o la fedeltà dell'adepto.

## **I temi del *Critone*: le Leggi della Città, l'obiezione di coscienza, la «morale della non-violenza»**

Il giorno in cui il tribunale pronunciò la sentenza di morte per Socrate, il sacerdote di Apollo incoronò «la nave sacra, su cui, come raccontano gli ateniesi, una volta Teseo salpò verso Creta, portando le sette coppie di vittime da offrire in sacrificio al Minotauro, riuscendo però a salvarle e a salvare anche se stesso» (*Fed.*, 58 a), che da Atene andava ogni anno a Delo per celebrare la liberazione dall'obbligo di offrire sacrifici cruenti al mostro. Tra la partenza e il ritorno della nave, però, nessun condannato poteva essere giustiziato.

Per questo motivo e a causa dei venti sfavorevoli che ritardarono il viaggio di ritorno, a Socrate era stato concesso un lungo rinvio. Ora, però, egli sapeva che la nave sacra era stata avvistata e presto sarebbe giunta al Pireo.

La «tregua divina» stava per finire e il giorno seguente egli avrebbe dovuto «cambiar dimora». Lo avrebbero giustiziato dopo il tramonto.

Quand'era ancora buio, prima che sorgesse il sole, Critone entra nella prigione in cui è rinchiuso Socrate, che dorme serenamente. La morte ormai imminente dell'amico incomparabile di tutta una vita appare a Critone una somma ingiustizia e un crimine assurdo a cui è doveroso sottrarsi. La fuga dal carcere è già preparata, forse anche con il tacito consenso di chi aveva voluto la morte del migliore tra gli ateniesi, ma il progetto è rifiutato da Socrate.

Profondamente convinto che la sua missione doveva essere compiuta in Atene e non altrove, senza disertare il posto che gli era stato affidato, Socrate si oppone alla fuga clandestina, accettando di sottomettersi alle Leggi e anche all'iniqua sentenza. Settantasei anni dopo, partendo per l'esilio, Aristotele dirà che non c'erano ragioni valide perché gli ateniesi commettessero un nuovo crimine contro la filosofia. Lo stagirita poteva lasciare Atene e restare Aristotele, Socrate non poteva farlo.

Le ragioni del duplice rifiuto sono illustrate nel *Critone*. Quel dialogo ha tre interlocutori: Socrate, Critone, suo coetaneo e amico d'infanzia, e uno invisibile, le Leggi (*Nómoi*). La discussione ha un procedere intimo, quieto e nello stesso tempo altamente drammatico. Il dialogo in realtà si svolge fra la volontà di vivere del condannato e la sua coscienza; ed è meraviglioso vedere con quanta purezza la realtà più intima e a un tempo più alta di quell'uomo sa rispondere al postulato eterno del bene e della verità. Man mano che procede la confutazione ferma e affettuosa degli argomenti dell'amico, acquistano rilevanza e contorni sempre più netti i temi di fondo che caratterizzano il *Critone*. Perché le Leggi hanno un'autorità che esige obbedienza, malgrado le imperfezioni, gli stravolgimenti, gli abusi che se ne fanno? Socrate adduce questa motivazione: la convivenza sociale non può esistere senza un patto reciproco, ora tacito ora esplicito, tra gli individui e le Leggi della città, perché solo le Leggi assicurano agli individui i benefici della vita sociale, l'educazione, i diritti civili e politici. Il cittadino obbedisce alle Leggi perché esse sono la *forma*, cioè il principio

---

La conclusione pressoché generale è che falsa la dottrina di Platone e rimpicciolisce la grandezza del suo genio chi nell'uso del mito crede di scoprire l'intenzione di rappresentare le credenze religiose della religione pubblica o di una determinata setta. Nessuno può ravvisare nel filosofo delle idee lo zelo dell'iniziato o la fedeltà dell'adepto.

strutturante e la *conditio sine qua non* dell'equilibrio sociale. Il cittadino può, se ne abbia voglia, prescindere il patto allontanandosi dalla città; ma se vi resta, egli deve obbedienza alle Leggi.

Disobbedire alle Leggi perché ci fa comodo significa, infatti, distruggerle, dal momento che esse vivono nella misura in cui sono rispettate e una Legge, nell'atto di essere violata, è distrutta. Chi calpesta la Legge, distrugge però anche la città la quale non sussiste senza di essa. «A chi mai può piacere una città senza Leggi?» (*Crit.*, 53 a). Le Leggi debbono perciò *persuadere i cittadini* all'obbedienza perché esse non devono imporsi solo mediante la coercizione.

Ma in che modo, attraverso quali strumenti può operare la persuasione della Legge? L'interrogativo ritorna nell'ultimo dei dialoghi platonici, che s'intitola appunto *Le Leggi*. In esso si insiste su un principio che Platone ritiene fondamentale: il legislatore non esaurisce il suo compito se si limita ad enunciare un decreto e a prevedere una sanzione per chi non lo osserva.

Questo è simile al metodo di un medico empirico che si limiti a ordinare la cura sotto la minaccia delle conseguenze che potranno derivare dal trascurarla.

Un grande medico cerca, invece, di assicurarsi la collaborazione del paziente nella cura, spiegandogli i principi su cui si basa la terapia. Allo stesso modo un legislatore deve cercare di assicurare la collaborazione degli onesti alla Legge col premettere alla legislazione nel suo insieme e alle sue singole parti «proemi» o «preamboli» che spieghino gli scopi della legislazione stessa e le ragioni per cui i decreti sono quelli che sono (*Leggi*, 719 e – 722 a).

Socrate, che va incontro alla morte per rispettare le Leggi, afferma pure il diritto e il dovere che i cittadini hanno di persuadere le Leggi (*Crit.*, 51 a - c) perché diventino sempre più espressive del valore da cui traggono giustificazione:

«In guerra, in tribunale, ovunque si deve fare ciò che la patria e la città [con le loro Leggi] comandano». In una parola, le Leggi bisogna persuaderle o eseguire quello che comandano», «oppure persuaderle in che cosa consiste la vera natura della giustizia». E, d'altra parte, custodire le Leggi è estremamente difficile quando esse recassero in sé qualcosa di ingiusto. Il passaggio dalle Leggi esistenti ad altre più giuste è necessario che avvenga, ma in che modo e attraverso quali strumenti? La tesi sostenuta nel *Critone* non dà adito ad alcun dubbio. Occorre servirsi di ogni mezzo pacifico e operare attraverso qualsiasi *forum* pubblico appropriato. In un altro dialogo di Platone, *Il Politico*, si riprende il problema del *Critone*, là dove si dice che le Leggi sono migliori se rendono possibile, alle istituzioni e ai cittadini, di resistere alla volontà di dominio dei potenti e se non dividono la cittadinanza in due caste (306-311).

Le argomentazioni del *Critone*, a veder bene, convergono tutte in un'affermazione spirituale di sbalorditiva magnanimità, validamente difesa da Socrate nel *Gorgia* contro gli attacchi di Polo, Callicle, Crizia e nel libro I della *Repubblica* contro Trasimaco. Di fronte a un uso perverso delle Leggi, di cui è vittima, Socrate indica un metodo e un traguardo per i secoli che verranno; la sua visione precorritrice, però, è già per lui concreta forma di esistenza, imperativo morale a cui non intende sottrarsi per nulla al mondo, pur sapendo che questo suo insegnamento apparirà ostico anche ai suoi amici e uditori meglio disposti. Ebbene, la scelta solitaria e profetica di Socrate è «la morale della non-violenza».

Danneggiare il proprio nemico nel modo peggiore era non solo tollerato, ma esaltato nella morale greca: la vendetta esige che non vi fossero da parte della legge limiti da osservare. Su questo luogo comune si potrebbero citare molti passi della poesia gnomica e delle stesse tragedie, ma qui ci limitiamo a un paio di esempi.

Nello *Ione* di Euripide lo schiavo anziano, nel momento in cui sta per eseguire il mandato affidatogli da Creusa di avvelenare il giovane, dichiara: «Quando si vuol fare del male ai nemici, nessuna regola blocca la strada» (vv. 1046-1047).

E Pindaro non è da meno: «Lasciate che ami colui che mi ama, / ma su un nemico come nemico io calerò, simile al lupo, / in modi sempre nuovi per sentieri contorti» (*Pitiche*, II, vv. 83-85).

Fu, dunque, una prima grande conquista per la coscienza morale dell'umanità cercare finalmente di porre un limite all'arbitrio della vendetta, elevando a criterio d'azione la legge del taglione: se tu a qualcuno fai un torto o rechi un danno, hai contratto nei suoi confronti un debito «tale» [lat. *tale*, da cui *talio*] da essere estinto solo pagando lo stesso prezzo. La legge del taglione impone la rappresaglia come atto di giustizia perché il male o il danno che ci è stato fatto possa essere restituito nella stessa misura e con ciò stesso cancellato.

Socrate, però, comprende che la coscienza morale ci comanda di andare oltre la legge del taglione e la reciprocità, che costituiscono pur sempre una forma di vendetta anche se sancita dalla legge. I passaggi-chiave della posizione socratica sono esposti nel *Critone*, 49 b:

I. «Non dobbiamo mai compiere ingiustizie».

II. «Non dobbiamo mai compiere un'ingiustizia in contraccambio a un'ingiustizia».

III. «Non dobbiamo mai fare alcun male a un essere umano».

IV. «Di conseguenza, non dobbiamo mai restituire male per male a nessuno».

V. «Fare del male a un essere umano significa, dunque, agire ingiustamente nei suoi confronti».

E subito dopo Socrate ribadisce la sua profonda convinzione in questi termini:

«Di conseguenza, non dobbiamo mai restituire un torto o fare del male ad alcun essere umano indipendentemente da quanto potremmo aver sofferto per mano sua. E fai attenzione, Critone, che nell'accettare questo tu non lo faccia contro la tua vera opinione. Pochi sono, infatti, quelli che credono e crederanno a questo. E tra quelli che lo fanno e quelli che non lo fanno non è possibile avere un intendimento comune» (*Crit.*, 49 c - d).

Socrate fu il primo pensatore greco ad affermare l'universalità di questo semplicissimo principio morale: se qualcuno ha commesso una cattiva azione nei miei confronti, questo non mi dà il diritto e la giustificazione per compiere la stessa brutta azione, o qualsiasi brutta azione, nei suoi confronti. Anche i futuri discepoli e lettori di Platone dovettero essere duramente colpiti dal principio del rifiuto assoluto di rispondere al male con il male. Socrate nell'interdire nel modo più drastico la ritorsione dice qualcosa che non aveva mai detto: tra quelli che credono all'imperativo della non-violenza e quelli che non credono «non è possibile intendimento comune». Socrate, insomma, non si sottrae affatto al dovere di discutere con chiunque – e lo fece chissà quante volte – un problema così decisivo sia per la vita spirituale di ogni singolo, sia per elevare a un livello degno dell'uomo i rapporti politici nella città e tra gli Stati; ma se non si raggiunge il consenso auspicato, allora non resta che prenderne atto e, per quanto ci riguarda personalmente, non mollare, non tradire mai ciò che la coscienza morale ci comanda, adoperandoci altresì, in ciò che non dipende da noi, perché si prendano decisioni che limitino il più possibile i pericoli inevitabilmente connessi a una tradizione e a una pratica in cui la rappresaglia abbia addirittura valore di legge. Il contributo di Socrate è originale e giustamente Gregory Vlastos ha osservato: «I greci vedevano uno di loro, un greco, che [elevando a principio assoluto la non-violenza] taglia via dall'etica comune una parte viva del suo tessuto» (*Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, cit., p. 260). La scelta di Socrate trovò la più alta conferma nel *Discorso della Montagna* di Gesù, sì che non ci si

deve meravigliare se, come ha opportunamente ricordato Giovanni Reale, «i seguaci della rivoluzione della non-violenza, promossa da Martin Luther King a favore dei negri americani, citavano i testi di Socrate accanto alle pagine del Vangelo» (Saggio introduttivo al *Critone*, Rusconi, Milano 1996, p. 73).

Per Socrate e Platone il problema delle Leggi si pone, dunque, in modo drammatico. L'uno e l'altro affrontano la situazione politica disastrosa della loro *polis* con autentica passione civile e pongono al primo posto il problema della riforma morale dei cittadini e delle istituzioni. Per Platone lo spirito deve assolutamente manifestarsi nella forma visibile di una società organizzata.

Questa esigenza costituì, come sappiamo, il maggior tormento della sua vita e fu anche all'origine dei suoi sfortunati tentativi d'intervento nella politica di Siracusa. A causa, però, della tensione fra l'universalità dello spirito e la finitezza delle sue realizzazioni, fra il dover essere e l'essere, fra il sogno e la realtà effettuale, Platone accetta, accanto al metodo del confronto e della persuasione, il ricorso all'uso aggiuntivo della violenza, sia pure per breve tempo e finalizzata esclusivamente all'attuazione di progetti miranti a promuovere una nuova confederazione tra i greci delle colonie, a cominciare dalla Sicilia, o all'architettura della repubblica ideale<sup>16</sup>. Come si vede, «una concezione della politica della forza è presente in Platone, ma essa non diventa mai dominante», come precisa Eric Voegelin (*Ordine e storia*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1986, p. 299). Socrate su una questione di tanta importanza non conobbe le oscillazioni del geniale discepolo. In effetti ciò che fa la differenza fra il Socrate storico e il Platone della *Repubblica* – ma anche del *Politico* e delle *Leggi* – è proprio «la morale della non-violenza», che il grande ateniese per primo concepì in Occidente e visse con eroica coerenza.

---

<sup>16</sup> Nel progettare l'unificazione del mondo greco, a partire dalle fiorenti colonie della Magna Grecia, Platone fu tentato di ricorrere alla forza (la cosiddetta «soluzione macedone»), ma non cedette. Infatti la nuova federazione di *póleis* elleniche, dopo il clamoroso fallimento dell'imperialismo democratico di Pericle, non sarebbe stata possibile se non cambiando il modo di esercitare l'autorità e il potere della *polis* egemone. Il suo era un obiettivo politico alto e lungimirante, la cui attuazione avrebbe potuto imprimere un nuovo corso alla storia dell'intero continente europeo, ma non vi furono uomini politici all'altezza di una visione così ardita. La strada scelta da Platone non fu quella dell'imposizione violenta di un'utopia, ma una combinazione di forza e di riforma spirituale, temperando persuasione e coercizione, perché una soluzione basata soltanto sul potere comporta inevitabilmente la corruzione dello spirito, la chiusura demoniaca ad ogni autentica giustizia. Il suo disegno faceva di Siracusa una forte monarchia costituzionale che abbracciava l'intero corpo delle comunità greche prima della Sicilia, che bisognava ancora liberare dai cartaginesi, e in progresso di tempo nel Mediterraneo occidentale. Ma con gli autocrati Dionisio I (tiranno di Siracusa dal 405 al 367 a. C.) e poi, ancor più, con Dionisio II - il figlio che gli succedette (367-343 a. C.), debole di carattere e del tutto inadatto a esercitare il potere – non erano concepibili né l'attuazione di un governo costituzionale, né una politica di largo respiro. L'unico capace di condividere i progetti di Platone, a cui era legato da una ventennale amicizia, era Dione, cognato del nuovo tiranno.

Alla morte di Dionisio I, Dione pregò il fondatore dell'Accademia di recarsi a Siracusa per educare il nuovo tiranno; Platone, allora sessantenne, accolse l'invito, anche se non aveva fiducia in una prospettiva di successo. Il compito storico di Siracusa e delle colonie greche non trovò vera accoglienza presso il tiranno, Dione dovette andare praticamente in esilio e Platone tornò ad Atene. Non per questo il grande discepolo di Socrate si arrese e moltiplicò i tentativi di riconciliazione e nel 360 si recò per la terza volta a Siracusa. Tuttavia la situazione era ormai insostenibile: Dionisio confiscò i beni di Dione e obbligò sua moglie a sposare un altro uomo. Platone allora si trovò in effettivo pericolo di vita e fu per la mediazione del pitagorico Archita di Taranto che ottenne il permesso di tornare in patria. Di lì a poco Dione fu bandito da Siracusa e poi assassinato. «L'unificazione della Sicilia, quando alla fine venne, fu il frutto del successo dei romani nelle prime due guerre puniche; questo, come ha già osservato John Burnet, fu l'inizio di una lunga serie di eventi che ha condotto alla scissione dell'Europa orientale, che deriva la propria civiltà direttamente da Costantinopoli, e l'Europa occidentale, col suo ellenismo latinizzato. Se Platone avesse avuto successo a Siracusa forse non si sarebbe avuto alcuno "scisma d'Oriente" e, al giorno d'oggi, nessun "problema orientale"» (Alfred E. Taylor, *op. cit.*, p. 19). In questo modo fallì il nobile, ardito progetto di Platone.

È questo, però, un motivo in più per essere grati a Platone, perché nel *Critone* ha rispettato profondamente i tratti peculiari del pensiero del maestro.

Certamente Platone assegna limiti ben precisi all'uso della forza, ed è in virtù di quei limiti che non può essere assolutamente annoverato tra i filosofi del totalitarismo, anche a prescindere dalla considerazione che non si può estendere alla grecità classica una categoria tipica del pensiero politico contemporaneo come quella di «totalitarismo». Il giudizio drastico, del tutto privo di sfumature, di Karl Popper sulla concezione platonica della politica come paradigma permanente di qualsiasi società totalitaria (cfr. *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it. Armando, Roma 1974) non regge a un esame critico e va, pertanto, abbandonato.

## **Socrate protomartire nella storia del pensiero europeo**

La scelta di Socrate pensatore e cittadino è la stessa: egli volle giovare a tutti – e ai suoi concittadini in primo luogo – nella convinzione che solo la via ardua della libera ricerca razionale possa rendere la vita personale e sociale degna di essere vissuta. In tal modo egli portò la Grecia, e con essa l'umanità, all'età della ragione e a edificare l'esistenza sulla certezza più indubitabile, quella dell'imperativo morale della coscienza. Una volta imboccata quella strada, Socrate non si limitò a confutare con rigore pregiudizi disdicevoli e opinioni fallaci, mode aberranti che dominavano attraverso i sofisti la cultura del tempo. Egli sottopose all'esame del pro e del contro anche i comandi, i veti, le fragili sicurezze istintive, i miti della tradizione, perché era convinto che affidarsi alla tradizione solo perché retaggio di un lontano passato è da codardi che si nutrono di illusioni, rifiutandosi di guardare in faccia i problemi posti drammaticamente dal mutato orientamento degli spiriti. Costoro credono di arrestare la crisi morale, politica e religiosa della *polis* volgendo i loro pensieri e le loro aspirazioni all'indietro, in un passato irrimediabilmente diverso dal presente. Per Socrate, invece, il rifugio nel conservatorismo è un atto di cecità, perché anche dall'esperienza che ci è stata trasmessa dalle generazioni precedenti bisogna trarre e far proprio soltanto ciò che merita di sopravvivere perché perennemente vero; ma per far questo occorre chiedere anche alla tradizione le ragioni della sua pretesa a porsi come norma superiore a cui, in ultima istanza, la vita dei singoli e della *polis* deve sottostare.

La missione di Socrate era oggettivamente una sfida e un appello. Sarebbe diventata, però, estremamente pericolosa quando la trentennale guerra del Peloponneso avrebbe sancito il fallimento della politica imperialista di Pericle, il predominio di Sparta, l'insediarsi al potere in Atene di uomini nettamente inferiori a quelli dell'età periclea. In una situazione del genere, quando gli stessi rappresentanti della democrazia diventano i campioni del conservatorismo più gretto, la tentazione del capro espiatorio si fa troppo forte. Del resto, da anni l'uomo in cui ravvisare il pericolo più insidioso per la religione dello Stato e per la democrazia di Ánito e compagni, il «nemico del popolo» (*misódemos*), aveva un nome: Socrate.

Senza dubbio la parte che ebbe nel processo Ánito e la sua dichiarazione che Socrate o non doveva essere tradotto in giudizio o, tradotto, doveva essere messo a morte, determinò la condanna. Vi contribuì almeno altrettanto il modo di comportarsi dello stesso Socrate nella sua difesa; l'opinione comune – che traluce nell'*Apologia* di Platone ed è espressa apertamente nell'*Apologia* di Senofonte – è che Socrate fu condannato a morte perché volle essere condannato<sup>17</sup>. Ed è appunto

---

<sup>17</sup> Nel secondo discorso, pronunciato dopo la condanna, Socrate, chiedendo come pena alternativa di essere mantenuto a spese dello Stato nel Pritanèo, secondo Guardini provoca il tribunale. «Sembra – egli scrive – che ci sia in Socrate

questo contegno che Senofonte si sforza di spiegare, senza però riuscirvi in modo persuasivo, perché non coglie quel che v'era di più originale e di più prezioso, e nello stesso tempo di più rivoluzionario, nell'insegnamento del maestro: la consapevole affermazione dei diritti sacri e intangibili della persona umana di fronte a quelli della città. Non era, dunque, né vanagloria né futile provocazione alla suscettibilità dei giudici se Socrate solennemente dichiarava quando, riconosciuto colpevole secondo la legge, ebbe a contrapporre una proposta di pena alternativa a quella degli accusatori: l'equa ricompensa d'una vita – che era stata spesa per destare le anime alla creazione della propria vita morale e all'alta responsabilità di cercare e attuare il bene comune nella *polis* – non poteva consistere se non nell'esser nutrito a spese pubbliche nel Pritanèo come benemerito della patria.

Egli non intendeva cercare la morte ed era certo sincero quando diceva di voler difendere i cittadini dal pericolo di danneggiare se stessi uccidendolo.

Ma voleva anche rendere, vivendo e, se necessario, morendo, piena e incondizionata testimonianza all'idea per cui era vissuto. Altri prima di lui erano morti combattendo o cospirando per i loro ideali, altri pensatori già avevano saggiato la persecuzione. Il primo che morì per aver reso liberamente testimonianza a un'idea nobilissima, rifiutando fino all'ultimo qualsiasi compromesso che l'attenuasse o la negasse, il protomartire nella storia del pensiero europeo, così ricca di martiri, fu Socrate.

Ma poteva una *polis*, fosse anche Atene, arrestare il cammino del progresso umano senza recare danno a se stessa? La persona, divenuta consapevole dei propri diritti originari, non poteva più essere sommersa nella vita collettiva. Un nuovo elemento si era così introdotto nella storia umana e, con esso, una tensione feconda, che non di rado si trasforma in tragico contrasto.

Quella tensione e quel contrasto, a partire da Socrate, dominano tutta la storia della civiltà europea, ma salvaguardano gli Stati dall'irrigidimento, in cui necessariamente cade ogni società chiusa, se la coscienza non si erige di continuo a giudicare norme e istituzioni alla luce di quelle leggi non scritte che rivelano all'interiorità dei singoli l'imperativo divino<sup>18</sup>.

---

qualcosa che lo spinge al compimento estremo della propria configurazione di senso, uno stimolo a suggellare con l'azione e col destino ciò che egli ha propugnato in teoria [...]. In Socrate sembra che ci sia qualcosa che giudica come una missione pari alla sua non debba compiersi pacificamente, ma debba passare attraverso la morte [...]. Insomma, Socrate sa che la sua morte è un sacrificio e recherà sventura al popolo e allo Stato, ma vuol farsi condannare a morte per sancire con la morte la sacralità della sua missione. Egli non vuole la morte come tale, ma sa che la sua missione e la sua esistenza possono compiersi soltanto attraverso la morte. Perciò egli provoca la propria fine [...] Qui agiscono evidentemente motivi di carattere religioso» (Romano Guardini, *La morte di Socrate. Una interpretazione dei dialoghi platonici* «Eutifrone», «Apologia», «Critone» e «Fedone» (1943-1953), trad. it. nel volume XVI dell'«Opera omnia», *Socrate e Platone*, cit., pp. 188-189).

<sup>18</sup> Bergson ha dedicato alcune pagine della sua ultima opera a Socrate, sottolineando in particolare la potente originalità del suo «genio antinomico». «Socrate – scrive Bergson – pone al di sopra di tutto l'attività della ragione e specialmente la funzione logica dello spirito. L'ironia che porta con sé è destinata a scartare le opinioni che non hanno superato la prova della riflessione e a far loro vergogna, per così dire, mettendole in contraddizione con se stesse. Il dialogo, come egli lo intende, ha fatto nascere la dialettica platonica e quindi il metodo filosofico, essenzialmente razionale, che pratichiamo ancora oggi. [...] Mai la ragione è stata posta più in alto. Ecco per lo meno quello che colpisce a un primo sguardo. Ma esaminiamo Socrate più da vicino. Egli insegna perché [...] ha ricevuto una missione. È povero e deve restar povero. Bisogna che si mescoli al popolo, che si faccia popolo, che il suo linguaggio raggiunga il linguaggio popolare. Non scriverà niente, perché il suo pensiero si comunica vivo a degli spiriti che lo porteranno ad altri spiriti. È insensibile al freddo e alla fame; per nulla asceta e tuttavia affrancato dal bisogno e dal corpo. L'accompagna un demone, il quale fa sentire la sua voce, quando è necessario un avvertimento. Egli crede tanto a questo segno demonico che muore, piuttosto che non seguirlo: rifiuta di difendersi davanti al tribunale popolare, va incontro alla propria condanna perché il demone non ha detto nulla per dissuaderlo. In breve: la missione di Socrate è di ordine religioso e mistico, nel senso in cui prendiamo oggi queste parole; il suo insegnamento, così perfettamente razionale, è sospeso a

Nei *Taccuini* di Albert Camus si legge questa splendida massima: «Perché un pensiero cambi il mondo, bisogna che cambi prima la vita di colui che lo esprime. Che cambi in esempio» (vol. II, 1942-1951, trad. it. Bompiani, Milano 2004, p. 139). Ebbene, Socrate ha cambiato il mondo con il suo pensiero e con il magistero della sua vita. Nelle discussioni socratiche Platone intravide subito, quand'era molto giovane, un mondo nuovo, assolutamente degno di essere esplorato: il mondo della filosofia. Ma in Socrate egli vide un uomo che aveva un infinito interesse per la ragione, un uomo che aveva raggiunto una perfetta armonia tra intelligenza e passione e tra le parole e i fatti. Ha colto perfettamente nel segno Gerasimos X. Santas quando ha scritto:

«Vi è in Socrate una favolosa compenetrazione di vita e di pensiero. Pochi filosofi hanno raggiunto questa perfetta armonia tra credo filosofico e vita vissuta. Un numero ancora minore di individui ha considerato quest'armonia necessaria. Noi certamente possediamo molti esempi di grandi imprese filosofiche, sia sistematiche che analitiche, che tuttavia non sono state avvalorate da vite altrettanto sublimi. Per quanto poderose siano state queste acquisizioni, non sempre risultano altrettanto convincenti.

E non saranno mai altrettanto affascinanti. È stato certamente un gran colpo di fortuna che il primo grande filosofo della nostra storia sia stato in grado di ispirare e insegnare nella stessa notevole misura in cui ha saputo fare filosofia» (*Socrate. La Filosofia dei Dialoghi giovanili di Platone*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 16).

NOTA CONCLUSIVA: La raccolta di scritti di filosofia di Matteo Perrini nasce dall'esigenza di non disperdere il lavoro di una vita volto in primo luogo a chiarificare a se stesso le idee e le concezioni dei filosofi e, conseguentemente, a tradurle in un linguaggio accessibile ma rigoroso per i propri studenti. I materiali riportati nel volume provengono da diverse fonti, utilizzate per differenti finalità e scritte nell'arco di un cinquantennio, all'incirca tra il 1950 e il 2000. Si tratta di schede ad uso interno finalizzate alla sistematizzazione del pensiero di un autore, di appunti su quaderni per preparare lezioni scolastiche, di articoli pubblicati sul Giornale di Brescia o su riviste specializzate. Il testo qui riportato riprende integralmente il capitolo su Socrate pubblicato nel libro *Filosofia e coscienza*, Morcelliana, Brescia 2008 (da p. 13 a p. 70).

---

qualche cosa che sembra sorpassare la pura ragione» (*Le due sorgenti della morale e della religione*, trad. it. La Scuola, Brescia 1996, p. 163-167).