

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA

INTRODUZIONE:
UN DIALOGO INFINITO, I TEMI E LE FORME

INTRODUCTION:
AN ENDLESS DIALOGUE, SUBJECTS AND WAYS

SOMMARIO: 1. Prove tecniche di dialogo; 2. Giusti e ingiusti, tiranni e Gran Re; 3. La virtù per la felicità: conoscere/curar se stessi e il proprio desiderio? 4. Amor di sé (philautìa) e amicizia; 5. Le accuse a Socrate, la condanna, la scelta finale; 6. Fato, natura o voci demoniche?; 7. Saperi, utopie, processi dialettici e problemi metodici; 8. Tirar le fila.

1. Prove tecniche di dialogo

I testi di questo numero di *Thaumàzein* sono l'esito, rivisto e ampliato, delle relazioni presentate al Workshop internazionale Eudaimonìa socratica e cura dell'altro, organizzato dal Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona e tenutosi *online*, per la pandemia, a inizio estate 2020; alle relazioni si sono aggiunti, da un successivo *call for papers*, altri contributi che concorrono qui ad articolare il tema.¹

Il Workshop era programmato in presenza a Verona per aprile 2020: i fondi, sempre scarsi, avrebbero permesso la partecipazione di pochi

¹ Sul Workshop, v. la Locandina acclusa a questo numero della rivista. Avendo io l'onore e onere di redigere questa *Introduzione*, non mi limito a riferirvi il contenuto dei saggi: in nota proporrò riflessioni personali, anche di dissenso dagli Autori, ma sempre nello spirito del dialogo – secondo la platonica *Lettera VII* (344b4-8) infinito e benevolo (*eumenès*) – che tali testi e temi suggeriscono. Ringrazio: F. de Luise e S. Chame per aver riletto questa introduzione con preziosi suggerimenti; Donald R. Morrison per il notevole contributo dato durante il Workshop e per aver poi rivisto l'inglese dei non madrelingua e di tutti gli *abstract*, come Chame ha fatto per i testi in spagnolo; R. Shibuya per l'accurata revisione editoriale di tutto il numero della rivista.

colleghi italiani e un ospite straniero. La chiusura, seguita all'emergenza sanitaria italiana, avamposto purtroppo della pandemia in Occidente, ci ha imposto una decisione: o rinviar l'evento, o celebrarlo trasformandolo. Non è stata mia l'idea della migrazione *online* del Workshop, ma del collega Alessandro Stavru: più giovane, uso ai mezzi informatici e ai rapporti internazionali, ha saputo mutare in *chance* il divieto impostoci. Questa trasformazione va però meditata, dato il *cahiers de doléances* prodotto, negli ambienti accademici e culturali non solo italiani, sui danni dell'interazione didattica e di ricerca da remoto. Nulla di buono si trarrebbe dal comunicare a distanza impostoci dalla pandemia, con gli studenti come fra noi studiosi: questo si è lamentato su media e libelli dalla dolorosa primavera 2020, da parte di autorevoli guru della cultura e filosofia. Ci si è anche spinti, temendo una disumanizzante dittatura digitale, a paragonar noi, che continuavamo a lavorare – faticosamente – da remoto, ai fiancheggiatori del fascismo, se non ai nazisti rei di bruciare i libri: anche noi, *online*, avremmo contribuito a un più grave 'rogo' della cultura, avallando pecorescamente le dittature (politica, sanitaria e digitale) che la pandemia stava imponendo.²

Io, appartenente alla generazione che, a metà anni '70 del secolo scorso, ha redatto la propria tesi di laurea, all'Università di Padova, sulla vecchia Olivetti Lettera 32, usando per le copie la carta carbone e scrivendo il greco a mano, sono un'immigrata digitale tardiva, che non ama il pc e internet né se ne fida: ma ho imparato in questi mesi a comunicare a distanza. Imparar qualcosa di nuovo a 70 anni è comunque un valore: ma, a parte tale tratto personale, resta ai lettori di *Thaumàzein* decidere se la migrazione del Workshop *online* abbia danneggiato, migliorato o lasciato pari il nostro *diàlogos* sulla felicità socratica. Alle sessioni riprogrammate da remoto ci siamo però *preparati* discutendo – chi volesse – proprio a distanza, un pomeriggio per varie settimane, e confrontando testi e letture. Mai, in oltre 40 anni di lavoro accademico, mi ero preparata così a un convegno internazionale: se la didattica a distanza mostra indubbe criticità, con questo lavoro via schermo, per

² Mentre scrivo, a fine primavera 2021, la situazione pare mutata e gli eventi scientifici *online* si son moltiplicati tanto ch'è difficile seguirli tutti: il fenomeno mi pare però ancora poco noto, né mi risulta si stia conducendo una riflessione globale su di esso e le sue ricadute scientifiche.

me nuovo e che liberamente non avrei scelto, cosa mai ero colpevole di mandare ‘al rogo’? L’ultima sera del Workshop eravamo una quarantina di studiosi, da Santiago del Chile a Nuova Delhi: alla fine abbiamo acceso gli schermi per vederci in faccia concedendoci perfino un *wine moment*. Far lo stesso in presenza, cogli spostamenti aerei di tutti, avrebbe richiesto ben più tempo e fondi che nessun Ateneo riesce più, da tanto, a erogare.

Ma questo forse non è solo un aver saputo far buon viso a cattivo (doloroso) gioco. Per studiosi di filosofia antica e di Socrate non è secondario *dialogare*: quale che sia la sede (sostitutiva delle piazze, palestre, case private dove Socrate lo faceva) in cui lo si fa e il mezzo che si usa. È semmai una *postura metodica*, uno *stare in presenza*, uno davanti all’altro (talora anche uno di contro alle tesi dell’altro) che nessun divieto può impedire e nessun mezzo mutare se la disposizione a farlo ci sia e sia autentica.

Lo stato dei documenti su cui lavoriamo anzitutto lo esige: non solo l’imponente, teoreticamente pesante *corpus* dei dialoghi di Platone, il cui Socrate è così noto da esser spesso ancora inconsapevolmente assimilato al Socrate storico; i testi di Senofonte, anch’essi, p.es. *Memorabili* e *Simposio*, redatti come dialoghi; l’intrigante sfida del comico Aristofane con la caricatura non proprio benevola del suo Socrate; e, ancora, i frammenti lasciatici non solo dai fondatori delle scuole socratiche (Antistene, Aristippo, Euclide), ma dalle decine di altre figure che, a ridosso della morte di Socrate, redassero *sokratikòì lògoi*: come ormai appurato, allora un nuovo genere letterario, che, ponendo il maestro a protagonista e riproducendone il metodo, mirava a riabilitarne la memoria dopo il processo e la condanna.

Come, allora, stare in rapporto dialogante con testi essi per primi redatti come dialoghi, che, uniti nel fine, hanno però estensione, profondità, complessità, stati di conservazione e trasmissione diversi? Come rapportarsi a ‘testi’ che mettono per iscritto quanto Socrate non solo pare non fosse interessato a scrivere, ma di cui credeva forse indebito scrivere al posto dello scambio in presenza? (e va chiesto quanto lo scriverne tradisse allora il dialogo socratico vivo, quanto e forse *più* di quanto lo tradisce oggi il dialogarne da remoto...).

Son poi le formazioni diverse di noi socratisti a esigere il dialogo:

una tradizione non solo italiana, ma europea di studi storico-filosofici, spesso vista – non a torto – come diversa da, se non opposta a, quella anglofona di taglio logico-linguistico.

Ma poi è il *puzzle* ancora incompleto dello stesso ‘Socrate’ a esigere un dialogo infinito: quell’investire sul binomio virtù-felicità debordante con corale prepotenza dai testi e l’idea-guida che, pur venendo fraintesi e ingiustamente attaccati fino al rischio finale, la ricerca dialogica non vada interrotta, unica via – così pare a Platone – per avere una vita «vivibile» (*biotòs*, *Ap.* 38a), cioè davvero umana. Ciò non smette di attirare e muover domande: che vi sia una strada a un’*eudaimonìa*, una felicità e autorealizzazione rinvenibile e praticabile proprio nel confronto con l’altro, dunque *individuale e sociale*, è lezione impegnativa, che continua però a mostrarsi, non solo a noi, attraente. Perciò qui ancora proviamo a comprenderne temi e forme.

2. Giusti e ingiusti, tiranni e Gran Re

La prima sessione del Workshop trattava il rapporto tra *philautìa* (amor di sé), possibile forma di egoismo, e giustizia: i primi saggi, qui, ne sondano i modelli negativi, dove un desiderio autoreferenziale e tirannico, cioè smisurato (pleonectico), nella visione socratica precluderebbe, se viola la giustizia, ogni felicità. Fulvia de Luise – *Contro Callicle e Trasimaco. Socrate e le ragioni eudemonistiche della giustizia* –, poiché la felicità è per sé, si chiede se la pretesa socratica su di essa sia egoistica: questione da porsi, per irriverente che paia rispetto a quanto Socrate significa nella tradizione del pensiero morale. Quando il Socrate del *Protagora* platonico propone di calcolare piaceri e dolori futuri per stabilire quanto un atto sia buono e utile, tale *μετρητική τέχνη* (*Prt.* 356a-357e) vuol promuovere il benessere dell’agente, invitato a far solo i sacrifici capaci di assicurargli, prima o poi, i vantaggi maggiori. Ma allora come la volontà socratica del bene si distingue dall’egoismo più vieto, che svalorza virtù sociali come la giustizia? Come la cura dell’altro entra nella cura che Socrate dirige al sé, cioè nel suo progetto eudemonistico?³

³ Il problema torna in F. Pentassuglio, L. Napolitano, R. Jones e R. Sharma, ma anche in altri saggi, da altri punti di vista e su altri testi (A. Fermani, G. Cusinato, N.D.

Cura di sé e dell'altro si co-implicano nel dialogo socratico: chi entra in dialogo esponendosi alla confutazione esercita una pratica utile a migliorarsi e tale cura di sé dialogica conserva un tratto autoreferenziale. L'invito a curarsi di sé che Alcibiade, nel *Simposio*, dice di aver ricevuto (ma non accolto) da Socrate sta nel curar la propria formazione prima di darsi alla politica: ma, nonostante l'accordo (*homologhìa*) raggiunto a parole, la reciprocità del dialogo pare non trasferirsi automaticamente alla vita reale. Opera certo, qui, l'attesa che tale miglioramento personale benefichi la comunità di cui l'agente è parte e la prescrizione alla cura di sé anche altrove (*Alcibiade I, Repubblica, Fedro*) è per il Socrate platonico premessa a una capacità d'impegnarsi in politica. Ma fra cura di sé e cura dell'altro vi è un nesso necessario? O Socrate enuncia solo un requisito morale che prova ad associare una deontologia della responsabilità al potere poi esercitato dal politico?

Nella psicologia platonica il nesso è problematico e l'interesse alla propria felicità pare diverso da, se non opposto a, quello della comunità. Il teorema socratico di una felicità virtuosa confligge con le tesi degli 'egoisti': Callicle e Trasimaco, interlocutori del Socrate di *Gorgia* e *Repubblica I*, dicono difficile conciliare la visione naturalmente egoista del singolo con quella del bene comune, conciliazione che implicherebbe un auto-danneggiarsi per il bene altrui (*allòtrion agathòn*). L'attenzione di tali uomini eccellenti, candidati a ruoli politici importanti, resta infatti centrata su loro stessi e ciò ne rende dubbia la propensione a curarsi degli altri. La difesa che questo Socrate oppone ai veementi argomenti di tali antagonisti ricostruisce le ragioni eudemonistiche della giustizia: quelle che possono indurre un soggetto a praticarla per perseguire un proprio benessere vero, in accordo con lo stile di vita (*bìos*) che sceglie.⁴

Smith, M. Valle), soprattutto quanto all'opzione di un'etica socratica *self-* oppure *other-regarding*.

⁴ Non solo questo, ma altri saggi (p.es. G. Cusinato) trovano debole la difesa del Socrate platonico da Callicle e Trasimaco: ma – come provavo altrove a mostrare per Trasimaco – si tratta di *confutazioni socratiche*, dove a esser smentiti sono *i presupposti stessi degl'interlocutori*. Non è vero che, come dice Callicle, per esser felici vanno lasciati crescere a dismisura i desideri se ciò ne preclude la soddisfazione e dunque la conseguente felicità (v. S. Pone sullo *Ierone* senofonteo). Inoltre son citati i teorici – forse Eraclito e Pitagorici – di una visione geometrica (di *pòlemos* bilanciato?) del cosmo, quella che Callicle trascurerebbe (*Grg.* 508a): tale visione è oggettiva

Stefano Pone – *The tyrant's happiness as the parody of true happiness* (Plato, Republic, IX; Xenophon, Hiero, IX-XI) – sonda il rapporto fra educazione del desiderio e conseguimento della felicità, rapporto che, nello *Ierone* senofonteo, guarda alla figura del tiranno. Questi, avendo potere illimitato, può soddisfare ogni desiderio, come poi ciò ricada sulla vita dei sudditi. Callicle e Trasimaco provano che ad Atene, a fine V secolo a.C., circolava l'idea che il più felice sia il tiranno. Ma i suoi *status* e stile di vita hanno – ecco il punto – fatali effetti collaterali: egli vede la sua vita sempre minacciata, perfino dai parenti, e il soddisfacimento smisurato dei desideri giunge a ottundere la sua stessa capacità di godere.

Lo *Ierone* pare però suggerire che, con *escamotage* intelligenti (premiare i meritevoli, far punire da altri i ribelli o far assistere i sudditi in pericolo dalla sua guardia), egli muterebbe il malcontento in rispetto, non solo smettendo di temere i sudditi, ma meritandone l'amicizia, requisito base di felicità. Senofonte non crede però in tale promessa: Ierone ha qualificato illusorio il potere tirannico e il consiglio datogli suona beffardo; l'amicizia e la felicità che dovrebbe venirne si basano su un inganno di cui i sudditi son le vittime.

Simonide, portavoce qui di Senofonte, non consiglia il tiranno su come educare il desiderio per eliminare l'insensibilità causata dal soddisfarlo a dismisura. Ierone deplora di non poter partecipare a feste e banchetti bevendo fino all'incoscienza (VI 2), dunque vede i limiti del

quanto quella pleonectica di Callicle e l'onere di smentirla, se ne fosse capace, passerebbe a lui. Come non è vero che il più forte (il più potente) è il governante totalmente ingiusto di Trasimaco; la sua stessa piena ingiustizia gl'impedisce di operare come vorrebbe (co-operare con qualcuno anche a fini criminosi) e di tenersi al potere; dunque non è il più forte che millanta di essere. Se poi, per definire un *èlenchos*, fosse necessario, da parte degli interlocutori, *il riconoscimento di esser stati confutati* (come forse questi Autori si aspettano), ben pochi degli *èlenchoi* figuranti in Platone potrebbero esser detti tali. Certo, lo nota de Luise, la confutazione di Trasimaco al Platone della *Repubblica* non basta: bisogna anche mostrare (paideuticamente) *perché* la giustizia vada amata per sé e non solo, com'è per i più, per apparir socialmente giusti. Ma per me il tratto socratico che Platone non abbandona mai (lo attesta la definizione matura di *èlenchos* come *kàtharsis*, *Sph.* 230b-d) è proprio quello per cui, prima di proporre e indagare nuovi argomenti, vanno tolti quelli auto-contraddittori: proprio come il suo Socrate fa con Callicle e Trasimaco.

suo stile di vita ma senza voler rinunciarvi o chiarirne la causa: non vale allora che Simonide lo educi. In Senofonte anche altrove (*Mem.* II 6, 1-5) è la ricerca pleonectica del piacere a causare le mancanze lamentate da Ierone, degli amici come di qualche soddisfazione (IV 5, 9). La sua felicità suppone allora una doppia ignoranza: quella dei sudditi, che, accecati dal suo potere, ne ignorano l'illusorietà; e la sua stessa ignoranza, s'egli vuol liberarsi di una sofferenza senza saperne l'origine.

Il testo senofonteo dunque non perora la felicità del tiranno ed echeggia la *Repubblica*, dove ne emerge l'irrimediabile miseria: Ierone senofonteo e tiranno platonico condividono lussuria, prodigalità e (*R.* IX 573a4-b6) amore per i simposi dove si perde l'autocontrollo. Il tiranno platonico è il più povero, se i suoi bisogni stanno sempre per superarne le risorse, come nell'*Economico* senofonteo rende poveri non la scarsità di beni ma l'uso sconsiderato di quelli disponibili. Anche il tiranno platonico è senz'amici: se non è lui ad aver il potere è servo di altri e i suoi soli rapporti possibili sono dominio o schiavitù (*R.* IX 576a4-6).

Platone palesa dunque quanto lo *Ierone* propone indirettamente: è per la sua brama pleonectica che il tiranno si preclude amicizie vere (con gli altri come tra le parti della sua anima) e perciò la felicità, che richiede amicizia. *Ierone* e *Repubblica* usano il *týrannos* per affermare un principio socratico: una vita di desideri eccessivi è senza amici e senz'amicizia (esteriore e interiore) essa non è che infelice.

Al modello tirannico rinvia anche Ivan Jordović – *The bios eudàimon in Xenophon's Cyropaedia* –: egli ricorda gl'incontri erodotei, fra Creso e Solone e Creso e Ciro, che hanno contribuito, soprattutto come scambi fra un saggio e un tiranno, a fondar la tradizione dei Sette Sapianti. Il *sophòs* è fedele al bene comune e crede fallace l'idea che sia il tiranno il più felice perché titolare dei massimi potere, ricchezza e piacere, snodo che anticipa la letteratura socratica. Erodoto, pur vedendo in Solone il primo legislatore, lo descrive nell'incontro con Creso come estraneo alla politica perché la vita privata gli par meglio del *bios tyrannikòs*: l'incrocio non comune tra felicità del tiranno e opzione vita privata-vita tirannica impatta il tema della felicità. L'A. lo ha già studiato in Platone, soprattutto nel *Gorgia*, dove Polo parifica retore e tiranno nella possibilità di far tutto quanto loro piaccia (*Grg.* 466b-e, 469c, 470d-471d,

473b-d). Socrate, che perora il *bios philosophikòs* e l'idea che fare ingiustizia sia peggio che subirla, critica il tiranno e dichiara più infelice quello che resti impunito: l'opzione tiranno-filosofo, vita ingiusta-vita giusta è perno anche del suo scambio con Callicle e del mito escatologico finale. Tali dicotomie son qui sussunte sotto l'opzione vita pratica, politicamente attiva, e vita teoretica, che non lo è: però sia Callicle che Socrate pretendono che la propria vita valga *eudaimonìa*. Per Platone il *bios praktikòs (politikòs)* degenera in *tyrannikòs* e la politica tradizionale va sostituita con una vita filosofica (teoretica), ch'è intesa però dai più come *privata*: ma solo la filosofia è arte politica capace di valere *eudaimonìa*, mentre la politica tradizionale mirante all'onnipotenza offre una felicità illusoria. Qui Platone incrocia il contrasto, emergente nella *Ciropedia* senofontea, fra vita attiva e inattiva.

Sconfitto nella guerra coi Medi, il Creso della *Ciropedia* è portato prigioniero da Ciro e l'incontro echeggia quello erodoteo fra lui e Solone (Xen. *Cyr.* VII 2; Hdt. I 86): diversamente dal Ciro erodoteo, il fondatore dell'impero persiano della *Ciropedia* non mira ciecamente alla conquista e tratta il vinto con umanità. Creso, per entrambi gli autori, ha frainteso per la sua *hybris* l'oracolo delfico sull'imminente distruzione di un impero (Hdt. I 53), causando la sua propria sconfitta, ma poi capisce il suo errore. Descrivendo l'aspirazione di Creso alla felicità e la sua tragica smentita, Erodoto e Senofonte indagano su cosa assicuri la prima. Mentre nelle *Storie* il problema è trattato riferendo i responsi di Solone, nella *Ciropedia* requisito della vita felice è il «conosci te stesso» delfico: il Creso senofonteo richiama il responso della Pizia e ammette la cieca fiducia prima nutrita nel proprio destino; quello erodoteo invece, alla domanda di Ciro su quale sia la vita felice, indica ancora la propria, basata su potere, ricchezza e benessere personale (vita «da femmine»), non su quello generale: visione opposta non solo all'ideale senofonteo della *philoponìa*, ma anche a quanto lo stesso Ciro senofonteo crede vada fatto, non solo da un re ma da ogni cittadino. Per lui Creso non avrebbe esibito, né prima né dopo la sconfitta, alcuno dei requisiti – naturali, morali, familiari, amicali – necessari a una vera *leadership*.

Senofonte narra altri scambi sull'*eudaimonìa*: quello fra Ciro e il nobile Crisanta (*Cyr.* III 3, 49-55), dove il re ripete che solo un lungo esercizio (*àskesis*) sotto buone leggi e bravi maestri spinge nobili

e popolani a mostrar coraggio in battaglia. Lo scambio fra Ciro e suo zio, il Medo Ciassare, vero despota orientale (IV 1, 9-18), che, dopo la prima vittoria sugli Assiri, discutono se inseguire il nemico in fuga: Ciro si ritrae sapendo di aver battuto solo un contingente dell'esercito nemico; Ciassare, geloso del nipote e per non interrompere le razzie cui i suoi già si abbandonavano, descrive la ricerca persiana del maggior piacere, benché raccomandi misura: tesi che poi contraddirà preferendo all'impegno militare lusso e piacere. Cuore dello scambio è il rapporto espansionismo-felicità che i successi di Ciro mostrano non opposti, mentre la sua nozione di felicità contrasta con quella di despoti come Creso e Ciassare: il Ciro senofonteo non scorda mai i doveri del governo e affronta, per adempiervi, fatica e pericolo. Diversamente da Creso conosce i suoi limiti e, senza seguire l'espansionismo illimitato del Ciro erodoteo, non si ferma, come Ciassare, al già acquisito, tendendo semmai a consolidarlo.

Il terzo scambio problematizza il merito: Ciro arma allo stesso modo nobili e popolani, fidando che ognuno, parificato agli altri, mostri valore. Senofonte si chiede cosa sia meglio, l'uguaglianza aritmetica (a ognuno lo stesso) o quella geometrica (a ognuno secondo il merito):⁵ se da un lato pare preferir la seconda e non dubitare della stratificazione sociale, dall'altro crede da valorizzarsi il merito, poiché molti restano in fondo alla scala sociale per fatti di cui non hanno colpa. Davanti al primo scontro col nemico (*Cyr.* II 3, 1-6) Ciro chiede se il valore sia migliorato dall'attesa di prede distribuite alla pari o secondo il merito: Crisanta difende il maggior valore dei nobili, ma il popolano Feraula ragiona (II 7, 9-15) che nobili e popolani affrontano gli stessi rischi e son preparati entrambi a sopportar privazioni e dolori, gli uni dall'educazione, gli altri dal lavoro per sopravvivere: dunque armi e prede vanno distribuite secondo il merito. Feraula deve poi organizzare l'ingresso di Ciro a Babilonia (VIII 3, 5-8), incarico datogli perché amante di bellezza e ordine e per aver sostenuto appunto il merito (III 3): ma non se ne insuperbisce e previene così l'invidia altrui. Celebre è anche il suo scambio con un giovane Saca su ricchezza-felicità (che richiama lo *Ierone*): il giovane loda l'attuale opulenza di Feraula dopo gli stenti gio-

⁵ La questione è poi al centro del V libro dell'aristotelica *Etica Nicomachea* sulla giustizia (1131a10-1132b26).

vanili, ma questi nota che l'arricchirsi ha aumentato non la sua capacità di godere, bensì il peso di gestire il patrimonio (*Cyr.* VIII 3, 39-48); i ricchi sarebbero i più felici se possedere desse tanta gioia quanto ricevere (VIII 3, 44). I due si accordano che sia Saca a gestire i beni di Fe-raula, mentre questi resta libero di far quanto gli piace: questo popolano ha dunque introiettato gl'intendimenti di Ciro su amicizia, filantropia e gratitudine e, incarnando la meritocrazia persiana, è il politico capace, per Senofonte, di vivere un *bios eudàimon*.

Acme di tutto ciò è quanto Ciro morente (VIII 7, 4-26) dice a figli, amici e dignitari; egli vuole che ora, in punto di morte, tutti lo credano felice:⁶ lo è perché sempre, crescendo in forza, ha avuto quanto desiderava; perché ha vinto i nemici, reso felici gli amici e grande la sua terra, senza insuperbirsene; non il potere consolida un regno, ma gli amici fidati, che si hanno facendo per primi del bene. Egli ha, poi, ragioni per fidare anche nell'immortalità dell'anima (VIII 7, 17-21). Tali episodi della *Ciropedia* mostrano che per Senofonte la vita felice è inscindibile dall'impegno politico e – all'opposto del *bios tyrannikòs* – legata a coraggio, conoscenza di sé, misura, merito e reciprocità.⁷

⁶ *Cyr.* VIII 7, 6: «bisogna che voi, quando sarò morto, diciate e facciate ogni cosa [guardando a] me come a un uomo felice (ὕμᾱς δὲ χρή, ὅταν τελευτήσω, ὡς περὶ εὐδαίμονος ἐμοῦ καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν πάντα)». L'A. non insiste sul punto, ma vi è un'analogia che tale sapersi e voler essere creduto felice *in punto di morte* ha con l'esordio del *Fedone* platonico su Socrate. V. i saggi di F. Casadesús e A. Lefka.

⁷ Colpisce tale proiezione sul nemico tradizionale persiano di eccellenze celebrate nella stessa etica filosofica, nella *Ciropedia* senofontea come nell'*Alcibiade* I platonico. Socrate non solo raccomanda ad Alcibiade di considerare valore e ricchezza dei suoi *competitor* spartani e persiani (119e-120e), ma, celebrando il regno persiano, descrive l'educazione del futuro Gran Re (121d-123d) nelle quattro virtù cardinali poi della *Repubblica* (sapienza, coraggio, moderazione, giustizia) da parte dei pedagoghi reali, segnalatisi ognuno per una di tali *aretài* (121e-122b).

3. *La virtù per la felicità:
conoscere/curar se stessi e il proprio desiderio?*

Vanno dunque esplorate le forme di un'educazione regale, 'anti-tirannica', e le basi che legano l'*eudaimonìa* socratica all'esercizio dell'eccellenza (ἀρετή). Al centro di tale ricerca sta la figura di Alcibiade, verosimile maggior fallimento della *paidèia* socratica e probabile *alter ego* negativo dello stesso Platone: andavano dunque riletti i testi dedicati. Francesca Pentassuglio – *Socratic eudaimonìa in two Alcibiades dialogen* – richiama il complesso contesto semantico ed ermeneutico del tema generale, sia per la rinvenibilità nelle lingue moderne di un corrispettivo di *eudaimonìa*, sia per la leggibilità del binomio *aretè-eudaimonìa* secondo l'identificabilità della prima con la seconda, o del semplice preludere dell'una all'altra, o, ancora, del valore strumentale dell'una all'altra.⁸ Il richiamo ai due testi su Alcibiade, quello, frammentario, di Eschine di Sfetto e il dialogo platonico, può chiarire: *a*) il ruolo della virtù nel raggiungimento della felicità e il suo rapporto a questa come fine; *b*) il legame sapere-*eudaimonìa* e l'ignoranza (ἀμαθία) come ostacolo alla felicità; *c*) il problema se serva un esperto esterno per valutare la propria felicità; *d*) la cura degli altri in rapporto alla ricerca della felicità.

Agostino e Cicerone (*SSR* VI A 47 e 52) leggono in Eschine che Alcibiade avrebbe riconosciuto, dalle domande e confutazioni di Socrate, la sua *stultitia* e la conseguente sua mancanza di nobiltà (perfino di umanità) e di felicità, e che avrebbe pregato Socrate di liberarlo da

⁸ La semantica di *eudaimonìa* è sondata anche da A. Stavru. Le letture, qui riprese da F. Pentassuglio, che assimilano la virtù alla felicità (*identity thesis*) o reputano l'una solo sufficiente a valer l'altra (*sufficiency thesis*), non possono trascurare un esame dell'*aretè*: come l'*eudaimonìa* che se ne trae, essa non è riducibile – almeno nel Socrate platonico – a uno stato acquisito una volta per tutte, men che meno tramite processi solo cognitivi, ma va letta come *attività continua e sempre rinnovata*, una *àskesis* o esercizio atletico. Essa perciò né coincide con la pura conoscenza/definizione della virtù in questione (da ri-problematizzarsi e ri-verificarsi dialogicamente), né in senso stretto si possiede («possession of virtue»): semmai si *esercita* e sono la costanza e cura messe in tale *pratica* a valere – in ambiti, situazioni, tempi e gradi diversi – felicità. Nonostante l'ampio dibattito, soprattutto anglofono, e le precisazioni ricordate (v. Pentassuglio, note 3, 4 e 5), il nodo mi pare ancora da approfondire.

quella *turpitude*. Che il sapere del giovane non superi quello di un lavoratore manuale (*baiolus*, δημιουργός) consente un primo parallelo con l'*Alcibiade* I (131a), dove la sapienza tecnica non garantisce la conoscenza di sé o delle proprie cose.⁹ I tecnici, ignari della propria ignoranza, difettano infatti del sapere di sé già assimilato (117b-118b) alla saggezza (σωφροσύνη) e, quale sapere dei propri limiti, inteso poi come requisito per la cura di sé. Da lì Socrate porta Alcibiade (133c-135c) a concordare che solo la virtù appartiene a un libero, mentre il vizio rende schiavi: inoltre chi ignora sé e le sue cose, ignora anche gli altri e le loro cose, fa errori, agisce male ed è infelice, in privato come in sede pubblica (133e-134a); dunque non può esser felice chi non è saggio e buono (οὐκ ἄρα οἶόν τε, ἐὰν μὴ τις σόφρων καὶ ἀγαθὸς ᾗ, εὐδαίμονα εἶναι, *Alc.* I 134b) mentre il cattivo è infelice. Perché un singolo o una città sia felice, non le serve ricchezza, ma virtù, come ad Alcibiade se vuol governar bene la città (134b-c).

I due testi – pur non chiarendo se la felicità sia bene ultimo e che rapporto abbia con altri beni, virtù compresa – legano dunque *felicità* e *virtù*: l'*Alcibiade* di Eschine, pur credendosi felice, non lo è e somiglia a uno schiavo (v. anche Xen. *Mem.* IV 2, 40) proprio perché è ignorante (ἀμαθής); si attesta poi la sua richiesta di esser educato alla *virtus*, che è ciò in cui anche il Socrate dell'*Alcibiade* I s'impegna.

Se maggior ostacolo alla virtù-felicità è l'*amathia*, ne vanno chiariti i tratti:¹⁰ l'*Alcibiade* platonico basa la propria felicità su beni esteriori, bellezza, nascita (anche Eschine cita il suo esser *sommo loco natus*) e in misura minore ricchezza, trascurando la massima delfica del conoscer se stessi (130e) e valori come giusto, bello e buono (117a-b). Dunque, dai due testi, pare che i beni materiali non assicurino felicità e che anzi il giovane ne abbia tratto solo un dannoso senso di superiorità sugli altri. L'*amathia* non implica però solo l'ignorare se stessi e i veri beni: essa indurrebbe anche a sbagliarsi sulla felicità che si crede di provare (Pl. *Ap.* 36d-e; *Grg.* 470e); perciò, secondo letture recenti, occorrerebbe, per valutarla, un esperto esterno, forse proprio

⁹ Sul rapporto, nel Socrate platonico, fra etica e tecnica, v. anche il saggio di F. Trabboni.

¹⁰ Sulla basilarità dell'*amathia*, più vergognosa della semplice *aghnoia* poiché aggravata dall'ignorare se stessa, insiste anche G. Cusinato.

Socrate, che, sapendo che cosa procura felicità, la sa poi riconoscere anche in altri.¹¹

Va poi sondato il legame, oggi assai discusso, *sapere-virtù*: è Elio Aristide (*De quatt.* 348) a riferire un discorso fatto da Socrate in presenza di Alcibiade, per mostrare che neppure la scienza bellica di Temistocle a Salamina bastò ad assicurargli felicità; per essa occorre invece cura di sé (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) e per curarsi di sé serve, prim'ancora, un sapere del sé (γνόντες μὲν αὐτὸ [τὸ ἑαυτὸν] τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, *Alc.* I 129a). Nei due testi la virtù è proposta quindi quale forma di sapere: in Eschine l'acquisizione della virtù richiede μάθησις ed ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (v. *Xen. Mem.* IV 2, 20), come nell'*Alcibiade* I Socrate raccomanda ad Alcibiade di usare μάθησις e ἄσκησις τῆς ἀρετῆς per arginare gli effetti seduttivi del consenso popolare (132a ss.; v. *Mem.* I 2, 19; 23). La prima parte del dialogo vuol mostrare come le doti naturali del giovane vadano combinate con ἐπιμέλεια, ἄσκησις e σοφία (cura, pratica e sapienza) e quest'ultima è detta – significativamente – virtù dell'anima (ψυχῆς ἀρετή, 133b10).¹²

Ultimo problema – veri tali rapporti fra virtù, sapere e felicità – è se e come in tutto ciò entri la cura diretta agli altri:¹³ nei nostri testi cura di sé e cura dell'altro non sono motivazioni divergenti dell'agire e modello del loro strutturale inter-relarsi sono l'attività paideutica dello stesso Socrate e il suo rapporto erotico cogli allievi. L'*Alcibiade* di Eschine (*SSR* VI A 51) ricorda l'effetto che la confutazione socratica ha sul giovane, che giunge, come visto, a piangere sull'ignoranza di cui deve prender atto e a pregare di esserne liberato, percorso analogo a quello dell'*Alcibiade* I (135c-e).

¹¹ In *Repubblica* IX (581e-583b) miglior giudice della vita «più dolce» (*hèdistos*), cioè più felice, non è – come qui – un esterno, ma, per sé e da sé, chi abbia *esperienza comparativa bastante di tutti i tipi di piaceri* (del conoscere, dell'onore e del godimento fisico) a cui tendono le varie istanze della sua anima: se Alcibiade “ignora” il primo tipo di piacere e ha esperito solo onori e piaceri fisici non può essere un tal giudice (che è, alla fine, il l'amante-di-sapienza). Quest'orizzonte, certo, esorbita dal magistero socratico, ma non contrasta con le raccomandazioni del Socrate dell'*Alcibiade* I e può anzi esserne un'evoluzione teorica.

¹² La triade qui figurante associa alla cura (*epimèleia*) e alla sapienza (*sophìa*), proprio l'*àskesis*, la pratica, cui alludevo sopra, alla nota 8.

¹³ Il binomio cura di sé-dell'altro emerge anche nel passo dell'*Alcibiade* I studiato da L. Napolitano.

Simile è nei due testi l'iniziale fiducia di Alcibiade nelle doti che lo abiliterebbero all'azione politica (benché l'*Alcibiade* I (104e-105a) segnali ch'è proprio il suo non accontentarsi di quanto già ha a nutrire l'amore per lui di Socrate); come simile è il percorso che, tramite una serie di confutazioni (riportate solo nel dialogo platonico), porta il giovane a riconoscere la propria *amathìa* e la necessità – per esser felice e render felici gli altri in una futura azione di governo – di aver cura di sé.

Quanto ai problemi sopra citati: *a)* la virtù è, nei due testi, precondizione della felicità, pur non identificandosi con essa: Socrate è però meno interessato a definire i loro rapporti che a evidenziare, per i suoi fini pedagogici, il loro legame;¹⁴ *b)* entrambi i testi riflettono su quanto preclude la felicità e lo ravvisano nella «ignoranza ignorata» (*amathìa*), che si supera con la conoscenza/cura di sé, mentre negano valore, per esser felici, ai beni materiali; *c)* se la virtù è una forma di sapere, un sapere è richiesto sia per la felicità, sia per prender atto di essa, cosa di cui non è detto sia capace il soggetto che pure si dice felice; *d)* benché Alcibiade possa aver ancora non chiaro che la propria felicità non è perseguibile a danno di altri (v. Pl. *Cri.* 48a-d; *R.* I 335b-c; *Ap.* 25c; *Grg.* 472c-481b), Socrate mostra nei due testi, con la sua stessa attività paideutica, che la cura per la propria e l'altrui felicità non sono motivazioni né percorsi d'azione divergenti.

Linda M. Napolitano Valditara – *La preferibilità del bene in un passo assai discusso dell'Alcibiade I (115a-116a)* – prova a declinare in positivo il rapporto socratico fra perseguimento personale della felicità e cura dell'altro. Ri-traduce e sonda un complesso passo dell'*Alcibiade* I, senza entrare però nella *vexata quaestio*, posta dalla critica moderna, dell'autorialità del testo. Qui Socrate argomenta ad Alcibiade l'identità di giusto e buono, passando attraverso il bello, e gli propone – basilarmente – una nuova visione del buono stesso, basata sul desiderio e la scelta (resi dal verbo ricorrente *dèchesthai*): desiderio così radicale che l'interlocutore, se manchi dell'oggetto a cui questo è rivolto, dichiara, richiestone, che non potrebbe neppure vivere.¹⁵

¹⁴ F. Pentassuglio nota come la questione, posta dalla critica recente, dell'ultimatività del bene felicità e della sua piena raggiungibilità non figurino nei due testi così da poterne trarre risposta: che la felicità sia fine e bene ultimo emerge comunque più tardi, in Pl. *Phlb.* 54c, e Aristot. *EN* 1094a3 ss.

¹⁵ Vari altri saggi, oltre a puntare sul rapporto *philia*-felicità (S. Pone, A. Fermani,

Il passo di recente è criticato per la tenuta logica: ma vanno richiamate le norme di conduzione del dialogo esplicitate all'inizio dell'opera, facenti appello agli assensi ogni volta dichiarati dall'interlocutore – e dunque alla *sua* responsabilità delle conclusioni via via raggiunte – e alla sua esperienza morale. Alcibiade, rispondendo alle domande di Socrate, ammette che il coraggio, inteso come aiuto recato a commilitoni e amici in pericolo, pur possibile causa di danni (ferite e morte) e perciò cattivo (*kakòn*), è però nell'*opinio communis* bello (*kalòn*) proprio perché utile ad altri. Ma tale atto di coraggio è anche ciò senza di cui Alcibiade stesso, come già Achille nell'*Apologia* platonica (28d1), dice di non voler neppure vivere e che perciò parifica, nella capacità *benefica* che mostra, quell'atto virtuoso alla sua stessa vita (mentre la vigliaccheria è da lui assimilata al male della morte). Quell'atto è allora per lui anche buono (*agathòn*): e lo è perché, rispondendo al suo desiderio più intimo e vero, realizza (*apergàzetai*) il bene stesso della sua anima agente ed è, così, basilare a fondarne l'*eudaimonia*.

Si pone poi un confronto con un passo parallelo del *Gorgia* (472a-475e) – dialogo certamente platonico – dove il criterio della valutabilità del bello, da parte della stessa maggioranza, rispetto a quanto qualcosa sappia realizzare di buono e sia per questo accolto (ancora *dèchesthai*) dal soggetto, è esteso dall'atto di coraggio a tutte le cose, anche alle attività e virtù. Pare quindi forse già socratico – ma di certo platonico – il criterio innovativo che fonda la bellezza di un atto virtuoso nella stessa preferibilità che il soggetto morale esprime nel desiderarlo, in modo intimo e radicale, e che perciò lega quell'atto in modo forte e fondante alla sua felicità.

4. *Amor di sé (philautìa) e amicizia*

Arianna Fermani – *Il virtuoso deve amarsi. I profili della philautìa in Aristotele* – rileva l'importanza dell'amicizia nell'etica aristotelica (la *Nicomachea* le dedica 2 libri su 10), notando invece lo scarso interesse

R.E. Jones, R. Sharma), indugiano proprio *sulla visione del desiderio* (platonica se non socratica), problematizzandone sia una consapevolezza sia una necessità di cura (L. Napolitano, G. Cusinato), ipotesi, questa, finora poco considerata.

della critica per la *philautìa*, amicizia con se stessi o dovuta a se stessi, nozione sfuggente ma centrale già nella cultura pre-aristotelica. Essa è semplice, perché Aristotele ne delinea due profili soli, ma anche estrema, perché questi appaiono contrari; la stessa parola *philautìa*, se intesa in positivo vale ‘amor proprio’, ma se negativa va tradotta ‘egoismo’. Come spiegare tale duplice, perfino opposta, valenza della stessa nozione? Aristotele non si contraddice né cambia idea: anche qui usa quello di recente detto «approccio multifocale», per cui la *philautìa* può essere – senza contraddizione perché da prospettive diverse – vizio e virtù.

I tratti da vari testi aristotelici ascritti ai *philautoi* ‘viziosi’ somigliano a quelli dei tiranni di Senofonte e Platone: anch’essi soddisfano ogni desiderio e arraffano ogni bene spinti appunto dall’amor di sé (*EN IX 8, 1168b19-21*) e sono dai più criticati come ‘egoisti’ (*philautoi*). Opposto è nell’*opinio communis* il virtuoso che, trascurando il suo interesse, agisce per il bello e in favore dell’amico. Stesso contrasto nei *Magna Moralia* (II 13, 1212a30-31) e nella *Retorica* (II 13, 1389b36-1390a1), dove i *philautoi* (egoisti) vivono per l’utile, bene individuale, mentre il bello perseguito dai virtuosi è un bene assoluto. Per la *Grande Etica* (II 14, 1212b20-24) il vizioso è egoista (*philautos*) in senso stretto, perché si ama pur non avendo in sé alcunché di retto che meriti amore. Ognuno dovrebbe amarsi: ma l’egoista, privo di un buono meritevole d’amore, è condannato al vizio. In tale primo profilo la *philautìa* si oppone dunque alla virtù.

Ma se il vizioso non ha motivi per amarsi, per Aristotele il virtuoso invece perfino *deve* (*dèi*) aver amor proprio (*philauton èinai*), perché si avvantaggerà lui stesso dal compiere atti belli e sarà utile agli altri (*EN IX 8, 1169a11-13*): qui *philautìa* va tradotta altrimenti e non è un vizio, ma diviene cifra stessa della virtù. È mutato il punto di vista: il virtuoso trae vantaggio dalla sua virtù e dai suoi atti; egli si vuol bene – perciò è *philautos* – ma, a differenza del vizioso, ama, di sé, il tratto che merita amore perché migliore e più autorevole, la ragione: dunque è «sommamente dotato di amor proprio chi ama questa parte e le dà retta» (*EN IX 8, 1168b29-34*).

Se il vizioso, egoista, si ama a torto, poiché ama passioni e desideri della parte irrazionale dell’anima, la *philautìa* del virtuoso è ben riposta, perché egli ama il suo stesso esser virtuoso, quanto lo abilita a esserlo ed è utile nel valergli i beni più grandi: tale volersi bene è poi base

dell'apertura all'altro, che non si può amare se non si ama, anzitutto, se stessi. Essa fonda l'amicizia e dunque la felicità, se anche per Aristotele senz'amici non si è felici. Perciò il virtuoso è dotato di *philautia* in grado supremo, ma di *una specie diversa* da quella disprezzata dai più e che da questa diverge come il vivere secondo ragione diverge dal farlo dominati dalle passioni (EN IX 8, 1169a4-5).

Guido Cusinato – *At the origin of evil. Amathia and excessive philautia in a passage of Plato's Laws* – tratta il passo platonico per cui il maggior male può nascere nell'anima, ma, indulgenti con noi stessi, spesso non lo evitiamo: ognuno infatti per natura ama se stesso (φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν), ma questo amor-di-sé causa errori se diventi *eccessivo* (πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἐκάστω γίνεται) (Lg. V 731d6-e5). Per Platone l'amor-di-sé è dunque, come poi per Aristotele, naturale, e legittimo purché non ecceda.

Peggior male e causa d'errore qui non è più il corpo come nel *Fedone*, né il prevalere di passioni negative come nella *Repubblica*, né – soprattutto – l'ignoranza (cfr. *Euthd.* 281c-e; *Hp. ma.* 296a; *Prtg.* 345e; *Grg.* 509e; *Ti.* 86e). Il *kakòn* platonico è invece di solito inteso secondo il *Fedone*, dov'è fatto risalire all'influsso sull'anima di piacere e dolore, che la legano al corpo facendole «creder vero ciò ch'esso dice vero» (83c-d): ma, così, il male non si origina nell'anima, né la riguarda direttamente. Tale visione è superata con la tripartizione di *Repubblica* e *Fedro*, dove il male nasce nelle parti psichiche non razionali: Lg. 731e andrebbe oltre, scoprendo nell'anima appunto tale *philautia* passibile sì di eccesso, ma di per sé non negativa, distinzione spesso ignorata dalla critica. L'esercizio filosofico mira allora a una *kàtharsis* non più dal corpo o dall'ignoranza, ma da una passione *psichica*: la *philautia* egocentrica che perfino si compiace di non aver limiti, ma ostacola un armonico strutturarsi del sé (quindi virtù e felicità personali) e genera poi invidia (*phthònos*), ripulsa a condividere i beni e brama di quelli altrui, cioè un agire non etico; mentre etico è l'agire *àphthonos* (come quello demiurgico, *Tim.* 29e) che fa fiorir la vita, aprendola all'altro e al mondo.

Platone criticava l'egoismo anche prima delle *Leggi*: la replica di Socrate a Callicle e Trasimaco mancherebbe però anche per Cusinato di

mordente, valendo solo ad esortazione moralistica e per vittime di passioni estreme come i tiranni; il passo contro l'eccessiva *philautìa* rileva invece un male presente in potenza in tutti, dunque di valore antropologico e fisionomia patologica. Il troppo amor-di-sé rende infatti ciechi al giusto, bene e bello (731e) e induce *amathìa*, ignoranza più nociva della pura *àghnoia*, perché, auto-ignorandosi, spinge a far da sé, senz'affidarsi a chi sa, e a fallire (732a-b). Per non incorrervi ognuno deve perciò evitare il troppo amor-di-sé (πάντα ἄνθρωπον χρῆ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτό) e seguir l'esempio di chi è migliore (τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν) (732b3-4).

Per Cusinato – che ha studiato l'esemplarità in altri autori – le *Leggi*, indicando a maggior male la troppa *philautìa*, non contrastano l'*Apologia* sul male come ignoranza. Questa infatti – se sapienza umana è sapere di non sapere, se sapiente è solo il dio e l'uomo *philosophos* – non è male come tale ed è ciò che Platone chiama appunto *àghnoia*: lo diviene, come qui nelle *Leggi*, quando ignorando se stessa si aggravi in *amathìa*.¹⁶ In questa infatti al limite epistemologico proprio dell'*àghnoia* si aggiunge un limite assiologico, la cui radice etica è, ancora, il troppo amor-di-sé: si sbaglia e si fa il male non perché ignoranti, mancando di nozioni o avendone di errate, ma perché accecati dall'*amathìa*, l'ignoranza che si presume sapiente. Distinguere *amathìa* e *àghnoia* consentirebbe di sfatare l'intellettualismo socratico: alla virtù infatti serve non solo un processo intellettuale che superi l'ignoranza epistemologica, ma, di più, la conversione affettiva dal troppo amor-di-sé che rende *amathèis*.

Emergerebbe qui anche una nuova nozione della soggettività (e «singolarità»), non identificabile, come si è fatto, con quella moderna, kantiana e hegeliana, ma problematizzabile rispetto all'*atopìa* erotica ascritta a Socrate nel *Simposio*, che colpì invece Kierkegaard. L'A. prova qui a chiarirla sia proiettando su Socrate tesi psicologiche recenti, sia riprendendo il rapporto divino-umano già di Walter Friedrich Otto (gli dèi, anche tramite 'voci' che il soggetto ode – come Socrate il *daimònion* – farebbero sì ch'egli potenzi doti che già possiede). Le socratiche conoscenza e cura di sé rappresenterebbero comunque una

¹⁶ Di *amathìa* parla come visto anche F. Pentassuglio.

nuova forma di soggettività, assente in Omero, soprattutto nell'*Iliade*, e spesso trascurata dalla critica.¹⁷ Anche la vergogna dinnanzi ad altri (*aischýne*), corrente nella coscienza sociale dell'epoca e radicalizzata dalla sofistica, sarebbe superata: Socrate pone nel conoscer se stessi l'autorità capace, tramite l'*èlenchos*, di prender atto del proprio non sapere, di sentirne *aischýne* (dinnanzi a sé, come Alcibiade in *Smp.* 216b-c). La funzione di tale 'vergogna' non è più sociale o moralistica, ma antropogenetica poiché attua una purificazione (*kàtharsis*) dall'*amathìa* e fa aprir semmai alla ricerca (*Sph.* 230d).

L'acquisita coscienza della propria ignoranza, nel rapporto confutativo-purificatorio con l'altro (il rispecchiamento nella pupilla altrui di *Alc.* I 132c-133), dovrebbe invitarci per non sbagliare a seguir l'«esemplarità» di chi è più esperto o virtuoso, senza vergognarci di farlo.¹⁸ La virtù si acquista grazie a una conversione (*periagoghè*), che reagisce non a un'esortazione moralistica ma a un esempio virtuoso e a una sollecitazione maieutica. Colta l'incapacità di chi si ama troppo ed è *amathès* a scegliere bene (come mostra il mito di Er), occorre allora una «cura del desiderio», nozione finora trascurata perché confusa o coll'esaltazione del desiderio immediato o all'opposto con la sua repressione:

¹⁷ Già rilevavo altrove quanto la soggettività e auto-consapevolezza antiche (negata la seconda, prima di C. Taylor, da Hegel) siano complesse: forse il tema non è trattabile con efficacia nella parte di un saggio e senza leggerlo anzitutto con se stesso, prima che con lenti moderne ed extra-filosofiche. Oltre a Omero andrebbe poi considerato l'amplessimo problematico apporto della tragedia. Ancora, se si parli di *philautìa* e *amathìa* nel Platone tardo delle *Leggi*, forse non aiuta a chiarire il rinvio alla socratica 'voce' demonica e all'oracolo delfico, mescolando per giunta le fonti senofontea e platonica: quanto la 'voce' dice nei due casi è *in toto* diverso, ma anche altri Autori tendono purtroppo – come vedremo – a velare tale differenza filosoficamente non irrilevante.

¹⁸ L'A. vede un tratto impositivo nella confutazione come *kàtharsis* dall'*amathìa* di *Sph.* 230b-d, che *L.* 732a-b invece eviterebbe, *invitando* appunto a seguir senza vergogna chi è migliore (peraltro in 732b3-4 figura un «bisogna»: πάντα ἄνθρωπον χρῆ [...] τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν). Inoltre entrare in dialogo è per Platone un *libero* esporsi alla confutazione (come precisa anche de Luise); il metodo ha valore anche se – come accade in vari dialoghi platonici – l'interlocutore, pur cosciente di esser stato smentito, non lo riconosca, ne dia colpa a Socrate e perfino si sottragga al dialogo stesso. Nulla nel dialogo socratico mi pare 'imposto': nessuno può esser purificato da errore e ignoranza se non lo vuole lui stesso.

ma per Platone il desiderio va ottimizzato e la sua cura è *coltivazione*.¹⁹ Se l'uomo, diversamente dall'animale come notava Democrito (DK 68B198), è, nell'anima *epithymetikòn* (cavallo nero del *Fedro*), tendente all'*aplestìa* o insaziabilità e simile al vaso forato, mai riempibile del *Gorgia* (493a-c), da curarsi è, ancora, l'eccesso di amor-di-sé fondante tale *aplestìa* e quanto ne consegue: ma la cura non può, di nuovo, esser solo intellettuale; soprattutto se – come l'A. ipotizza – nel *Gorgia* potrebbe esser proprio la parte razionale, 'forata', a non aiutare le altre a serbare alcunché di prezioso e soddisfacente. Servono dunque non solo sapere, ma persuasione ed esercizio: valida certo è questa ipotesi ermeneutica, che solo antidoto al male dell'eccesso sia la *cura sui* che, tramite il dialogo, migliora l'anima in tutte le sue potenzialità, la tiene in equilibrio col corpo e segue l'esempio di chi è migliore.

Anche Russell E. Jones e Ravi Sharma – *Xenophon's Socrates on concern for friends: Memorabilia II 6* – richiamano le fonti motivazionali correnti, l'interesse per il proprio bene e quello per il bene altrui, e la tesi che il Socrate senofonteo sia un egoista psicologico, che accoglie l'una e rigetta l'altra: essi rifiutano la tesi in base a *Mem. II 6*, dove Socrate radica l'amicizia nel bene di *entrambi* i coinvolti. Egli discute qui con Critobulo su che amico cercare: non chi sia privo di controllo, prodigo, approfittatore, litigioso o ingrato (II 6, 1-4), ma chi mostri tratti opposti. Per farselo amico occorre riconoscerne le doti e far qualcosa di buono per lui (6, 6-8), il che esige si diventi a propria volta buoni (6, 14). Uomini dappoco possono attrarre buoni amici (II 6, 15), ma non lo può chi sia del tutto inutile (II 6, 16, 20): il vizioso non può esser amico di alcuno, né di un suo pari (II 6, 19) né di chi è buono (6, 16). Ma anche i virtuosi son discordi e si trattano a vicenda peggio dei viziosi e ciò, vi-

¹⁹ V. quanto detto sopra, alla nota 15, sulla finora mancata valorizzazione, in Platone, del desiderio e di una sua cura e sulla convergenza, sul tema, di G. Cusinato e L. Napolitano. Trattando altrove l'*amathìa* di *Sph.* 230b-d, rilevavo come vari traduttori italiani la rendano con «incultura» (*inculture*), mancanza appunto di coltivazione o cura della propria anima, della sua razionalità, come della sua affettività. Vale ovviamente, se si parli di cura platonica del desiderio, sia la tavola dei desideri di R. VIII (558d-c) e IX (571a-572a) (naturali, necessari, superflui e illegittimi), coi suggerimenti per la loro cura, sia tutta la problematica sui piaceri del *Filebo*: con ciò siamo però ormai lontani – non certo nella postura di base, ma nelle specifiche acquisizioni – da un orizzonte socratico.

gendo anche negli Stati, scoraggia sulla possibilità stessa dell'amicizia (II 2, 19).

Per Socrate la natura stessa crea negli uomini sentimenti amicali (*philikà*, II 6, 21): desiderio di avere e dar aiuto, compassione, spinta a cooperare per il bene comune, gratitudine; ma anche sentimenti aggressivi (*polemikà*): spirito di contesa, ira, avidità, ambizione, odio (6, 22-24).²⁰ Insinuandosi (22, *diadyomène*) fra tali opzioni l'amicizia unisce i *kalokagathòì*, che – come poi i *phìlautoi* virtuosi aristotelici – negano che la felicità persegua onori e piaceri senza misura, ma si moderano rispetto ad essi; perciò possono soddisfare i bisogni e desideri propri e altrui, condotta valida anche in politica.

Emerge in Senofonte un *mix* d'interesse-per-sé e interesse-per-l'altro: i virtuosi agiscono per eliminar le sofferenze ingiuste, sostenere le giuste aspirazioni degli amici e il loro paese (II 6, 25). In ciò coinvolgono i propri simili e tale attitudine *inclusiva* contrasta quella di quanti invece sgomitano per onori, beni e piaceri (II 6, 24): costoro sono *escludenti* se, per non condividere quanto acquisito, si fidano di pochi alleati. Ma l'effetto della virtù sulla motivazione e l'azione emerge nell'agire politico: dando forma ai fini, essa consente un agire condiviso mirante al bene dell'altro, senza esigere il sacrificio del proprio. Anche l'agente è beneficato dal vivere in una città ordinata, dall'aiutar gli amici e dal non subire ingiustizie: gl'interessi del politico giusto e quello dei concittadini seguono dunque gli stessi corsi d'azione.

Tale legame virtù-amicizia fra buoni è letto dagli AA. in due modi: da un lato Socrate sostiene che la virtù implichi misura (II 6, 22) e questa, frenando la competizione per risorse scarse, smorza i tratti polemici della natura umana liberando invece quelli amicali; visione non intellettualistica, perché tale virtù sta nell'*enkràteia* che attenua tratti della natura umana potenziandone altri. Anche nell'altra lettura la virtù favorisce la misura, ma questa si legherebbe all'atto giusto in modo più complesso: moderarsi attenua la brama predatoria e libera gl'impulsi alla cooperazione, ma essi andrebbero sviluppati con un impegno intellettuale, leggibile sul modello della discussione dialettica. In tale lettura Socrate resterebbe un intellettualista e la sua idea che l'uomo abbia «per

²⁰ Questo passo senofonteo è ripreso anche alla fine del saggio di M. Bergomi.

natura» tratti *philikà* significa solo che la condotta da lui prescritta non contrasta con le tendenze umane di base.²¹

Gli AA. sposano la seconda lettura, quella a loro dire intellettualistica, perché compatibile con istanze simili dei *Memorabili* (p.es. III 9, 5, e I 2, 19-23). Non stupirebbe che in II 6 l'intellettualismo non emerga, poiché Socrate guarda qui alle attitudini necessarie a promuovere e mantenere l'amicizia, non al *training* occorrente poi a coltivare quelle attitudini. Il rinvio poi alla vita poliade ai §§ 25-27 mostra che perfino i virtuosi impattano odio e competizione nell'agire politico: anche una vita ordinata dai *philikà* può esser sommersa dai *polemikà*. Ancora, la prima lettura può parere ingenua, mentre questa visione più complessa della virtù chiarirebbe perché Socrate fidi che i virtuosi serbino uno spirito cooperativo anche in periodi d'intensa lotta civica (*stàsis*).

A II 6, 28 il *focus* muta: Socrate esorta Critobulo a esser virtuoso e cercare amici virtuosi e lo assisterà, dicendo loro delle sue buone doti, se vere. Potrà allora dir loro (6, 35) che Critobulo cura gli amici, gioisce di averne di buoni e delle loro imprese, gode dei loro beni come dei suoi e si spende perché ne abbiano; infine che per lui virtù è superar gli amici che agiscono bene e i nemici che agiscono male. Quanto Socrate immagina di dire su Critobulo suggerisce che, divenuto virtuoso, egli curerà gli amici *nel loro interesse* e agirà a promuoverne il bene: e lo farà *volentieri* perché il loro fiorire gli dà gioia quanto il proprio.²² Chiaro è per gli AA. il quadro di un'amicizia per-l'interesse-altrui; ma l'inte-

²¹ Mi chiedo però se basti la presenza di qualche ragionamento fondante l'azione – soprattutto di quello particolare ch'è il ragionamento dialettico – per dire intellettualistica l'etica che lo prescrive: intellettualistica è l'etica non che ritiene occorra, per agire, un ragionamento, ma quella che lo crede anche *sufficiente*, escludendo affettività e sensibilità. Ciò pare non vero per il Socrate di *Mem.* II 6 s'egli ammette *anche* tendenze emozionali, naturali negli uomini, come *philikà* e *polemikà*. I primi poi, perché i virtuosi resistano enkraticamente, nonostante tutto, nel praticarli, paiono perfino *esigere* il sostegno di qualche motivazione razionale: altrimenti perché farsi forza, enkraticamente, a seguire e praticare i *philikà* invece dei *polemikà*? Forse esige sforzo, senz'aver però valore etico o politico, anche 'resistere' nell'odiare e aggredire. Che l'*enkràteia* senofontea sia una precondizione, necessaria ma non sufficiente alla virtù, è ammesso per *Mem.* IV 5 sotto da S. Chame.

²² Ancora va segnalata l'analogia di tali argomenti con quelli aristotelici (*EN IX 9*) sull'amicizia perfetta dei virtuosi.

resse-per-sé non è trascurato: per Socrate infatti gli amici di Critobulo saranno attratti da lui perché si cura del loro bene, e lui lo sarà da loro perché si attende che facciano per lui quanto egli fa per loro. Dunque il Socrate senofonteo ammette le due motivazioni, egoistica e altruistica e, vedendole nel contesto amicale, può garantire che quanto deliberiamo assicuri certi esiti: l'interesse-per-sé e quello-per-gli-altri sono entrambi naturali e, se riconosciamo i veri interessi nostri e altrui, cercheremo amici che coltivino la virtù, strategia buona per loro e per noi.²³

Andrebbe però meditato il *puzzle* teoretico di Socrate, che sulla virtù è per gli AA. appunto *un intellettuale*, poiché la crede in qualche modo questione di conoscenza. Ma, allora, agli AA. pare che i virtuosi possano agire contro quanto sanno, se un'altra motivazione spinga in direzione opposta alla virtù: come quando, esemplificano, un medico ignora la sua competenza o la usa non per curare ma per danneggiare, p.es. per eliminare un rivale capitato sotto la sua cura.²⁴ Tale poter agire contro quanto si sa aprirebbe però, per Jones e Sharma, la possibilità che i virtuosi di regola e intenzionalmente agiscano contro la virtù, p.es. contro la giustizia, dove requisito primo è agire per il bene altrui più che per il proprio. Se la virtù è questione di conoscenza, essi continuano, questa non garantirebbe linee specifiche d'azione e un virtuoso, poiché titolare di sapere, potrebbe agire nei modi tipici del vizio: esito paradossale che Socrate certo non ammette.²⁵

Il *puzzle* per gli AA. si compone elidendo il *gap* fra l'interesse proprio e l'altrui, come su larga scala farebbe il Socrate platonico della

²³ Per gli AA. l'opzione egoismo-altruismo nell'*eudaimonìa* socratica giunge dunque almeno ad apparir meno netta (lettura, con argomenti e su testi diversi, anche di F. Pentassuglio, L. Napolitano, M. Valle e A. Lefka).

²⁴ Che il sapere dei contrari sia lo stesso, esemplificato proprio dal possibile agire del medico, emerge spesso in Platone e Aristotele; quel sapere non basta, come tale, a motivare un corso dell'azione – la cura – più che l'altro – il danno: il sapere del medico è *necessario ma non sufficiente* a fondare la sua deontologia e la stessa azione morale di cura. Il problema e l'esempio son ripresi, per il Socrate platonico, da F. Trabattoni.

²⁵ Quanto problematizzato da R.E. Jones e R. Sharma significa che forse ragione ed emozione *concorrono* all'agire morale, come sia Platone che Aristotele paiono ammettere: né la ragione né l'emozione prese da sole fondano un'etica possibile (ma occorre – aristotelicamente – che il ragionamento sia vero e il desiderio buono, cosa impossibile senza una cura – già socratica – dell'anima).

Repubblica: agire con giustizia è bene non solo per gli altri, ma anche per sé e perché, una volta inteso, si dovrebbe far diversamente? In Senofonte tale movente emergerebbe in scala minore ma pervasiva; il suo Socrate crede che gl'interessi nostri e gli altrui vadano insieme, com'è emerso nei brani sull'amicizia: benché l'interesse dell'agente non sia identico all'altrui, almeno i corsi dell'agire che li promuovono sarebbero gli stessi esigendo comunque virtù.

Claudia Mársico – *Regiones curiosas de la felicidad cirenaica: el bienestar propio, los otros y la dimensión comunitaria* – riprende il tema notando che i Cirenaici basano il conoscere su un cambio prospettico: il vero non corrisponde a quanto inteso dall'esterno, ambito sempre incerto, e il soggetto esperisce verità indubitabili solo nei propri πάθη; gli stessi piacere e dolore rinviano non a cause esterne, ma ad abitudini associative e linguistiche. Tale «deflazione» epistemologica pare però interrompa la comunicazione sensibile con gli altri, precludendo sia conoscere il loro sentire, sia dividerlo. Ma sospendere il giudizio sul mondo non esclude il registrarne i dati e operarvi su se Aristippo è lodato (S.E. M. VII 167) per la sua capacità di adattarsi a tempi, luoghi, situazioni e persone, flessibilità non indifferente rispetto al darsi di piacere e dolore.

Alcuni piaceri, come quello indotto dal proprio benessere, rinviano a modificazioni fisiche ma altri non le presuppongono, come la gioia, anche solo attesa o sperata, per il benessere del proprio paese (SSR IV A 172): va compreso come i due piaceri seguano lo stesso *iter* e che tipo di corporeità suppongano, nel secondo una corporeità secondaria, analoga a quella descritta per il primo, benché più complessa di un πάθος semplice. La mancanza di semplicità non lo rende però meno πάθος se il mondo non si definisce per la sua corporeità né per quanto non sia mero *apparire*. Questo per i Cirenaici è l'ambito dell'instabile, diverso, per *status*, da quello platonico delle pure copie-di-altro, ma non irrilevante e anzi tale che non si può non interagire con esso: anche gli altri ci 'appaiono', ma non possiamo aver di essi la certezza che abbiamo delle nostre affezioni ed è su tale presupposto d'opacità, comune a tutti gli oggetti, che interagiamo con loro.

È su tutto ciò che va proiettata la riflessione cirenaica sull'amicizia e sul rapporto fra il nostro e l'altrui benessere: l'amico è un bene ri-

spetto all'utilità che ha per noi (*SSR IV A 589*), poiché la sua presenza è da noi recepita come piacevole o dolorosa, il che non svalorza l'amicizia, se essa contribuisce alla piacevolezza-dolorosità, per noi soli tratti recepibili, come visto, con certezza. Si attesta un impegno attivo di Aristippo nei rapporti amicali, come quando (*SSR IV A 24*) avrebbe interrotto un conflitto con Eschine ripartendo dall'amicizia e (*SSR IV A 22*) l'avrebbe introdotto nel circolo da cui Platone voleva estrometterlo. Lo stesso vale nei rapporti amorosi, sintetizzabili nel celebre aristippeo «posseggo Laide, ma non ne sono posseduto» (*SSR IV A 95*), che allude a una capacità di godere del sesso, che non implicasse – come per cibo e bere – il dolore dovuto a una perdita di autodominio. Ciò non siglerebbe un contrarsi dell'impatto empatico con gli altri: celebre è la testimonianza plutarca (*SSR IV A 2*) per cui il solo rendiconto dei discorsi di Socrate ebbe un tale impatto emotivo e fisico su Iscomaco da farlo imbarcare subito per Atene per ascoltarli.

Ricordare l'opacità del nostro rapporto col mondo farebbe evitare i conflitti: Aristippo rigettò la critica di aver pagato troppo cibi o banchetti (*SSR IV A 17*) riportando l'attenzione sulla differenza dei πάθη, per cui – senza supporre contrasti oggettivi fra condotte dispendiose e moderate – ognuno reputa caro quanto gli pare adeguato. Non è il prezzo a far la differenza di un oggetto 'godibile' ma il piacere che ognuno crede di trarne: se le certezze si basano solo sul criterio interno piacere-dolore, l'accordo o meno con gli altri non dovrebbe influenzarci tanto da dispiacerci o farci compiere atti contrastanti la piacevolezza dei nostri πάθη. Tale visione aumenta la tolleranza, come mostra la scelta diversa di Platone e Aristippo sul vestire una tunica femminile: non ci son condotte oggettivamente ridicole e la tolleranza basata sulla «deflazione» conoscitiva del mondo aumenta il benessere personale e sfocia in un benessere generale.

Nulla però ci obbliga all'empatia, a non sentirci staccati da quanti non ci sono prossimi, né a trattenere gioia maliziosa per storie altrui ridicole o vergognose: questi 'altri' non ci valgono piaceri. Diverso è per i nostri cari, familiari e amici, perché, se ci attendiamo di ricevere piacere da loro, ciò suppone che speriamo anche nel loro benessere: il benessere altrui può mettere alla prova il nostro, come quando p.es. esso dipenda da quello del nostro paese, caso in cui quello altrui pare un'e-

stensione del nostro benessere, legittimato sulla stessa base. Il benessere altrui potrebbe stare in cima al nostro stesso benessere se il piacere che ne traiamo supera quello che avremmo se l'altro non accedesse a quel benessere.

Tale attenzione alla comunità non sfocia in un impegno politico, che, se supera il piano dell'agire individuale per il proprio piacere/benessere, è destinato a valer dolore poiché ha una visione illusoria del mondo, come quella degli'incatenati nella caverna platonica. Interrogato su cosa avesse tratto da Socrate, Aristippo disse che aveva trovato in sé quanto è proprio dei filosofi (*SSR IV A 11*), un 'auto-svelamento' che, come nel rispecchiamento dell'*Alcibiade I* platonico, risulta da questo particolare rapporto – filosofico – con l'altro, non escluso dunque dai parametri edonisti di questa scuola.

5. *Le accuse, la condanna, la scelta finale.*

Francesc Casadesús Bordoy – *Religiosidad socrática y felicidad* – tratta la felicità rispetto alle accuse mosse a Socrate secondo Platone, Senofonte e Diogene Laerzio: solo tenendo insieme le testimonianze, senza scorporare, come si è fatto, quella sul *daimònion* e sull'introdurre nuove divinità, emergono la religiosità socratica e il suo nesso, anche a ridosso della morte, con la felicità. Per primo è riletto il resoconto che Socrate, nell'*Apologia* platonica, fa di tali accuse, segnalando le più antiche, che dice «false», per cui sarebbe stato anzitutto un indagatore (φροντιστής) delle cose celesti (18a): ciò richiama il φροντιστήριον dove Aristofane (*Nu.* v. 266) pone la scuola socratica, ma anche l'accusa alle tesi anassagoree (*Ap.* 26d-e) che, mettendo in dubbio la divinità degli astri creduti fatti di terra, sfociavano in un ateismo coralmemente biasimato (*Lg.* 967b-d). Socrate dice – anche contro il non benevolo ritratto aristofaneo – che basta leggere i libri di Anassagora, ancora circolanti ad Atene, per veder le differenze fra il suo e il pensiero anassagoreo e comunque mostra di sapere quanto quelle attribuzioni facessero di lui il teorico di tesi strane (οὕτως ἄτοπα ὄντα, *Pl. Ap.* 26d). Il *Simposio* di Senofonte (VI 6-7) conferma che l'idea aristofanea di un Socrate μετεώρων φροντιστής, con le ricadute ateistiche, era divenuta un *cliché* in cui egli non si riconosceva: ciò benché il Socrate del *Fedone* (96d) ricordi l'interesse giovanile per

l'indagine sulla natura (περὶ φύσεως ἱστορίαν) e per i testi anassagorei, dal cui materialismo però dice di esser stato deluso.

La seconda accusa antica citata dal Socrate platonico, di aver indagato le realtà ctonie (ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς), non è approfondita dagli studiosi, pur rinviando al tratto più documentato in Platone della religiosità socratica, cioè l'oltretomba e il destino *post mortem*, anch'esso ridicolizzato da Aristofane (*Nu.* vv. 186-192).²⁶ La formula ὑπὸ γῆς torna nel mito escatologico di *Fedone* e *Fedro*, echeggia ancora le *Nuvole* e ricalca visioni omeriche e più recenti e meno condivisi dettami orfici (il giudizio delle anime, bisognose – *Grg.* 524c – di purificarsi). Socrate sa tali tesi difficilmente accettabili dall'uomo di senno, benché la fede nell'immortalità dell'anima sia il «bel rischio» (καλὸς κίνδυνος) ch'esige anzi di prolungarne il racconto mitico (*Phd.* 112a-114b). La pratica purificatrice della filosofia e delle virtù (*Phd.* 69a-70b; 115a) prepara l'anima a tale destino d'immortalità, tesi rinforzata dal fatto che Socrate la enunci prima di bere la cicuta e dal frequente uso del pronome ἐγώ. Simili le raccomandazioni a Callicle nel *Gorgia* (492e-493d), per l'assimilazione dei non iniziati ai mancanti di misura, per la necessità di purificar l'anima prima della discesa nell'Ade e del giudizio oltremondano e per la riconosciuta stranezza di tali tesi: col rinforzo sia dell'assunzione da parte di Socrate (ὡς ἐγὼ οἶμαι) di quanto dicono i più (φασί), sia del riconoscimento quale «vero» *lògos* di quanto a Callicle e a loro continua invece a parere un «mito» (*Grg.* 523a; 527a).²⁷ Simili anche le notazioni del Socrate della *Repubblica* (621b-c; 631c) a ridosso del mito di Er e la sua tesi che centrale sia non vivere, ma farlo bene (οὐ τὸ ζῆν [...] ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν; v. *Cri.* 48b).

Casadesús tratta infine la terza accusa, l'introdurre nuovi dèi e la *vexata quaestio* del segno demonico (δαιμόνιον σημεῖον):²⁸ Socrate da sempre sarebbe stato da esso guidato verso il fine sopra detto e l'accusa

²⁶ Forse va problematizzato quanto le tesi del *Fedone* o del *Gorgia* siano 'documenti' di tesi ascrivibili a Socrate o sviluppi platonici del modello originale: pur forse alla fine indecidibile, la questione va almeno tenuta aperta.

²⁷ Proprio il tornare sul pronome 'io' (quanto 'io' credo vero *lògos*, ciò a cui 'io' adeguo la mia pratica morale) è per l'A. garanzia che Platone nei dialoghi non avrebbe fatto altro che «trascrivere e migliorare» (*transcriber y realzar*) tesi socratiche: ma il problema testuale è forse più complesso.

²⁸ Vi tornano sia M. Bergomi sia A. Stavru.

d'introdurre nuovi dèi si lega, per comune consenso, a tale voce che – scrive l'A. – gl'indicava «cosa fare o non fare» (*lo que debía o no debía hacer*). In ciò concordano l'*Eutifrone* (3b) e i *Memorabili* (I 1, 1) e il Socrate della *Repubblica* (496c) precisa che il segno demonico si fosse fin lì palesato a lui solo. Si tratterebbe, al netto delle letture proposte, di una pratica divinatoria (così fa pensare l'*Apologia* platonica, 40a) alternativa a quelle correnti ad Atene: il silenzio del segno demonico a ridosso del processo e della condanna è, per il Socrate platonico, prova che quanto gli accade non sia un male. Mentre per Senofonte la presenza del *daimònion* lo avrebbe sollevato dalla necessità di preparare una difesa (*Mem.* I 2, 2-4): anche perché, diversamente che in Platone (*Ap.* 31c-d), in Senofonte il segno demonico gli avrebbe indicato in positivo che fare (*Mem.* I 2, 12: θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν).²⁹

Sempre per Senofonte (*Ap.* 13), Socrate avrebbe detto di reputar la voce demonica «più vera e santa» di quella traibile dagli uccelli o di altre figure della mantica tradizionale: un segno da parte sua di arroganza, marcato ancora dal pronome “io”. Egli sarebbe l'interprete di un personale oracolo, l'unico capace di legger l'enigmaticità rilevata già da Eraclito per il «signore di Delfi» (DK 22B93). Certo maldispose i giudici anche il suo rinvio alla consultazione dell'oracolo delfico da parte di Cherefonte e l'investitura divina ricevuta quale – sempre per Senofonte – uomo più libero, giusto e saggio (*Ap.* 14).³⁰

Alla fine dell'*Apologia* platonica (39c) Socrate torna sulle basi della sua «strana» religiosità – il segno demonico, la serenità di una vita virtuosa e la fede in un buon destino ultraterreno per l'anima – che lo fa

²⁹ Come anticipato (nota 17), andrebbe a mio avviso approfondita questa differenza fra il rendiconto platonico (il *daimònion* tratteneva Socrate dal fare ed egli ne leggeva però anche i silenzi) e quello senofonteo (il *daimònion* indicava a Socrate che fare, essendo più vero e santo delle fonti mantiche tradizionali). La differenza – non discussa neppure da A. Stavru – pare, non solo in sede storico-religiosa ma più ancora filosofica, non irrilevante (se la versione negativa fosse frutto di una rielaborazione teorica da parte di Platone).

³⁰ Anche qui si rinvia al passo platonico dell'*Apologia* (21a) sul responso oracolare senza rilevar la differenza (Socrate come più sapiente perché sa di non sapere) rispetto a Senofonte, né l'*aporìa*, bisognosa d'interpretazione, in cui quel responso fa cadere il Socrate platonico: ma così mi pare si sfochi il senso filosofico (ancora: quanto socratico o platonico?) della vicenda riferita.

non solo restar tranquillo davanti alla morte, ma immaginare che quel migrare altrove (μετοίκησις), lungi dall'esser il male da tutti creduto, possa invece essere, col dialogo intrattenuto con altri, morti prima di lui, «il culmine stesso della felicità» (ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας, Pl. *Ap.* 41c-d).

Anche Aikaterini Lefka – *Socrates eudaimon at the threshold of Hades (Plato, Phd. 58e-59a)* – si chiede come intendere la felicità del Socrate morente: all'inizio del *Fedone*, quando sta per bere la cicuta, Platone lo presenta infatti come «felice» – felicità davanti alla morte difficile per un essere umano e perciò poco credibile. Lo sconcerto cresce perché Socrate non può, finendo la sua vita, vantare nessuno dei successi creduti (allora come oggi) causa di felicità: non ha ricoperto cariche, ha avuto dissensi con la moglie, lascia tre figli orfani e, giudicato empio e corruttore di giovani, è condannato alla morte disonorevole per cicuta. Come può allora mostrarsi ed esser detto felice? E in che può consistere, qui, la sua felicità?

L'A. inizia delineando i tratti di quella in Grecia creduta non solo l'esemplare assoluta felicità divina (*makariòtes*), ma la felicità umana: la vita migliore s'intendeva in modi diversi e – come il Solone erodoteo (I 130) ammonisce il re Creso, aprendo una tradizione formulare accolta poi nella tragedia – si può stabilire solo quando un uomo abbia finito la sua vita e stia per lasciarla. Filosofi naturalisti e Sette Sapiienti avevano delineato la visione corrente di felicità: ma l'A. sonda tratti del modo di vita, dell'attività filosofica e della stessa morte di Socrate, centrati sul rapporto ch'egli dichiara e coltiva con se stesso, con la comunità socio-politica e con la divinità.

La vita vista come continua ricerca, basata sul sapere di non sapere; il «servizio» al dio e alla città nell'indurre anche gli altri alla cura dell'anima; l'anteporre i beni di questa a quelli materiali; il valore in guerra e la lealtà agli amici; il preferire l'ingiustizia subita a quella compiuta; la devozione al *theòs* che l'«empio» Socrate esprime alla fine dell'*Apologia* platonica: tutti tratti convergenti ad articolare in unità l'*eudaimonìa* socratica. Contro la tradizione, le testimonianze platoniche e senofontee son coerenti nel delineare un modo di vita fondato su ragioni solide e innovative: è su tutto ciò – difficile per noi da capire e più ancora da imitare – che prende corpo l'*eudaimonìa* praticata ed esibita dal Socrate

morente, nel solo momento in cui tradizionalmente ha senso ch'egli ne mostri presenza e valore. Questa speciale *eudaimonia* si sottrarrebbe poi per l'A. all'opzione egoismo-altruismo, proprio perché formula in modo nuovo i tradizionali tratti del rapporto con sé e con l'altro.

L'opzione egoismo-altruismo torna nel saggio di Nicholas D. Smith – *Egoism and other-regarding behavior in Socrates' final days* – che sonda presenza, ragioni ed effetti dell'uno e dell'altro nella narrazione platonica e senofontea degli ultimi giorni di Socrate e rispetto alla discussa *chance* della fuga, propostagli dagli allievi dopo il processo: quanto, come e per quali ragioni egli si mostra egoista o altruista nel ricusare tale possibilità anteponevole la morte? Per l'A. uno dei modi per stabilire se vi siano eccezioni all'adesione che Socrate teorizza e mostra sia all'eudemonismo, sia all'agire in favore dell'altro è verificare se autorizzerebbe il sacrificio di un interesse dell'agente – anzi l'estremo sacrificio, quello della vita – in favore dell'interesse altrui. Pare che Socrate potesse evitare la pena comminatagli: quell'atto – assumere il veleno ch'egli sapeva l'avrebbe ucciso potendo scegliere altre opzioni, che gli erano del pari note – può, per l'A., esemplificare il sommo sacrificio di sé e dunque la trascuratezza del proprio interesse.³¹

Ma Platone e Senofonte, ricorda l'A., riferiscono della sua volontà di morire in modi diversi. Nella ricostruzione senofontea, egli non solo accetta che i giudici lo condannino a morte, ma perfino li incoraggia a farlo, argomentando che fosse quella la via più facile (*Ap.* 7) per por fine alla sua vita non potendo più aspettarsi di vivere in futuro per il meglio (*Mem.* IV 8, 1; *Ap.* 6). Nella ricostruzione platonica gli è data dagli amici la *chance* di fuggire in Tessaglia: ma egli ricusa di farlo, dicendo che fuggire con l'inganno significherebbe danneggiare la città (le sue

³¹ La lettura mi pare tenga se Socrate (quello platonico poiché anche di lui si tratta) intendeva la perdita della vita *proprio e solo così*, come trascuratezza del suo interesse e sommo sacrificio: tratto che invece pare *negato* dalle riflessioni sulla morte messegli in bocca alla fine dell'*Apologia* platonica. Non solo non è a suo dire certo che la morte sia un male – dunque chi lo dice parla di quanto non sa –, ma essa potrebbe essere (che sia fine di tutto o passaggio ad altra vita) perfino *un bene e anzi il massimo bene*: *Ap.* 41c3 ipotizza ch'essa sia, come visto, perfino «il culmine della felicità» (ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας). La morte/immortalità riferita al Socrate platonico è ripresa anche da M. Valle e, in confronto con Senofonte, anche da F. Casadesús, che chiude, come visto, proprio con questo passo dell'*Apologia* platonica.

leggi) e compiere ingiustizia, ch'egli ritiene invece non vada fatta mai. Continua a suscitare sconcerto quest'indicazione a non fare ingiustizia, e semmai a subirla, che Socrate sarebbe stato pronto a seguire anche pagandone il prezzo più alto in termini d'interesse personale: la sua stessa vita, appunto.

Per giunta in Senofonte come in Platone *altri*, i suoi familiari, amici e allievi, risentiranno in negativo della sua scelta, come Critone gli ripete nel dialogo platonico omonimo: bisogna perciò secondo l'A. riflettere se e quanto l'interesse degli altri entri nella decisione finale di Socrate sulla sua vita e, ancora, se tali interessi altrui continuino ad avere influenza, come lui stesso teorizzava dovesse avvenire, sul perseguimento della sua felicità personale.³²

Sul rapporto egoismo-giustizia, rispetto alle scelte finali di Socrate, torna anche Manuela Valle – *Desiderare l'immortalità: lo stragemma della generazione e i suoi limiti* –, che lo indaga solo sui testi platonici, *Simposio* e ancora *Critone*. Restando al loro interno l'opzione egoismo-altruismo, problematica nel confronto Senofonte-Platone, segue invece una linea chiara e coerente. L'A. ne trova la base nel *Simposio* (206b), nel generare nella bellezza, secondo il corpo (i figli carnali) e secondo l'anima, dove quanto si lascia a chi ci sopravvive – per noi umani forma tipica e imperfetta dell'immortalità – sono i pensieri e atti virtuosi che ci si sia curati di compiere in vita. Questi contano non solo per la virtù e felicità personale di chi li ha compiuti, ma anche per la comunità di quanti vi hanno assistito e possono serbarne la memoria ed esemplarità: un agire 'eternizzabile', sottratto all'opzione egoismo-altruismo, poiché soddisfa *insieme* le esigenze di chi lo compia e quelle di chi continua anche dopo la sua morte a beneficiarne. In Platone varrebbe non l'aristotelico eternarsi biologico nella specie (*De An.* II 4, 415a25-b7; *GC* II 1, 731b31-732a) ma questo *fermare nella continuità – per sé e per gli altri* – il sempre rinnovato riflettere e agire eroticamente per il bello-bene.

Tale chiave di lettura – platonica, ma di cui è indecidibile l'origine

³² Anche questa seconda parte della lettura mi pare valga purché gl'interessi dichiarati da Critone fossero quanto Socrate stesso avrebbe detto *veri beni* e dunque *veri interessi degli altri* (amici, discepoli, familiari) toccati dalla sua morte. Su ciò v., in una chiave diversa, M. Valle.

socratica – serve all’A. per rileggere i passi del *Critone* già trattati da N.D. Smith: qui Socrate ri-argomenterebbe, per sé e per Critone e anzi *insieme con lui*, le ragioni del suo rifiuto, a sentenza pronunciata, di fuggire dal carcere con l’inganno. Essenziale sarebbe ri-discutere, adesso, tali ragioni: Socrate vuol non solo ri-verificare la fondatezza delle tesi passate sulla cura della virtù, ma «rinnovare nel discorso la propria identità», *rinascere di nuovo*, anche in punto di morte, a quanto motiva la scelta della virtù contro un pur possibile – ma vergognoso – protrarre la sola vita biologica. E in tale esame coinvolgerebbe lo stesso Critone, che pure sta per la seconda opzione: lo fa col ripetuto uso della prima persona plurale («Bisogna che *noi* indaghiamo (σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς) se bisogna agire così o no», 46b2-3); lo fa per lasciargli un’altra testimonianza non di morte ma di vita, e comunque – secondo quanto dicono le Leggi della città – perché «né qui pare meglio e più giusto e pio *per te* agir così, e neanche *per nessun altro dei tuoi*» (οὔτε γὰρ ἐνθάδε σοι φαίνεται [...] οὐδὲ ἄλλω τῶν σῶν οὐδενί, 54b5-6). Che il dativo di questa frase lasci imprecisato se si tratta degli agenti dell’atto virtuoso, o dei destinatari di esso, resta che esso vale anche per costoro, cioè per gli allievi e gli stessi figli di Socrate: una ‘prole dell’anima’ non solo utile a chi continua a generarla anche davanti alla morte, ma lasciata in eredità alla prole biologica *e nel suo stesso interesse*.³³

³³ Né N.D. Smith né M. Valle, rispetto a quanto il Socrate morente fa o no *nell’interesse* dei suoi figli, ricorda che già nell’*Apologia* platonica egli li affida ai giudici, supplicando: «quando siano cresciuti vendicatevi sui miei figli [...] assillandoli come io facevo con voi, se vi parrà che si curino del denaro o di altro più che della virtù; e se parranno esser qualcosa senza esser nulla, riprendeteli – come facevo io con voi – perché non si curano di quanto dovrebbero e credono di esser qualcosa mentre in realtà non valgono nulla» (41e5-6, tr. it. mia). Il Socrate platonico valorizza con coerenza – *nel proprio e altrui interesse e in vita come in punto di morte* – la cura della virtù: cosa che non avrebbe potuto fare se avesse accettato di fuggire con l’inganno. Con tale atto, illegittimo e immorale, Atene non sarebbe divenuta un luogo migliore dove degli orfani (o i figli di chiunque) potessero vivere. Significativa la chiusa di questa supplica del Socrate platonico: «se così farete avrò avuto da voi – *io con i figli* – quel che è giusto» (καὶ ἐὰν ταῦτα ποιήτε, δίκαια πεπονθῶς ἐγὼ ἔσομαι ὑφ’ ὑμῶν αὐτός τε καὶ οἱ υἱεῖς, *Ap.* 41e7-42a2), che ri-afferma l’idea di *un bene condiviso da lui e da chi gli sopravvive*. Il medico canadese Harvey M. Chochinov ha di recente allestito e sperimentato con successo con migliaia di malati terminali un *trial* dove la ricerca del ‘lascito’ (spirituale più che materiale) che il morente passa ai propri cari induce se non felicità almeno serenità,

6. *Fato, natura o voci demoniche?*

Mariapaola Bergomi – *Fato, fortuna e phýsis. I limiti della predestinazione nel concetto socratico di felicità* – riprende letture recenti della caverna platonica: gli amanti del vero sarebbero felici solo perché conoscono il Bene, mentre i prigionieri restano tali perché fidano solo in beni solo materiali.³⁴ Perché però solo i filosofi si liberano e poi, educati a contemplare il sole-Bene, tornano a tentar di liberare gli altri? Secondo alcuni *per nascita* differirebbero dagli altri in capacità conoscitiva, spiegazione però problematica nella lettura sia della *Repubblica* sia del socratismo platonico. Nell'intellettualismo socratico, la virtù s'identifica con la conoscenza, che però non è una dote congenita, bensì qualcosa a cui si è educati e da ottenersi con sforzo e costanza. La spiegazione poi non precisa se ognuno sia dotato per un percorso conoscitivo positivo: nota non banale rispetto alla visione platonica della politica, ch'è *focus* della *Repubblica* e ragione della basilarità dell'*oikeioprachia* nel garantire che la *kallìpolis* sia giusta e che i cittadini, «facendo le cose proprie», siano virtuosi e felici. L'insegnabilità della virtù è uno dei *focus* della ricerca platonica, benché non sia chiaro – vero che non tutti gli allievi conseguono sapienza o ne coltivano l'amore in modo corretto – se il fallimento rimonti a decisioni errate, a capacità limitate, a una natura non filosofica o a sfortuna: in Platone libertà e scelta si mescolano confliggendo con la visione dell'anima irrazionale, della necessità, del fato, della predestinazione o dell'intervento divino.

in lui come in loro (v. *Dignity Therapy. Parole per il tempo che rimane*, tr. it. Roma Il Pensiero Scientifico Editore 2015, ed. or. 2011). Chochinov e i medici che teorizzano e praticano la Dignity Therapy non sanno che quanto propongono come nuovo ha un archetipo filosofico proprio nel Socrate platonico: forse dovremmo noi socratisti farglielo presente, avendolo – ovviamente – chiaro noi per primi.

³⁴ Le note letture citate dall'A. (J. Annas, V. Harte) vedono la felicità dei filosofi fondata solo sulla conoscenza del Bene: ma la celebre *eikòn* platonica, ponendo per analogia il tema, per ognuno di noi, dell'«educazione o mancanza di educazione» (*R.* VII 514a1-2: ἀπείκασον [...] τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας), fa intendere tale *paidèia* fondata su contenuti conoscitivi in via sì prioritaria, *ma non esclusiva*. L'educazione dei futuri filosofi-re, nei libri precedenti, è diretta infatti anche a risorse emozionali e passionali, dunque a *tutte* le parti della loro anima, non solo la razionale (tutte poi sono, secondo *R.* IX, capaci di una propria *philia*). Anche M. Bergomi si dice non «persuasa» che si tratti, qui, «esclusivamente di facoltà intellettive».

L'A. distingue: *cause di natura divina* o legate al divino (in senso lato il fato o la necessità, con valore positivo e negativo (ἀνάγκη, τύχη, μοίρα), o, in senso ristretto, la predestinazione divina o l'influenza del demone assegnatoci (θεία μοίρα, δαιμόνιον), che orientano il destino del singolo o inducono mutamenti inattesi, vanificanti l'agire umano); *cause legate alla natura umana* (disposizioni naturali capaci d'influenzare la scelta socratica degli allievi, o di favorire o impedire l'acquisizione di sapienza, felicità e amicizia).

Tali aspetti emergono dove Platone tratta la natura umana e l'intervento divino: la *Repubblica* unisce tripartizione dell'anima e «nobile menzogna», per cui vi son parti non razionali dell'anima e la società si articola in gruppi corrispondenti a generazioni 'metalliche' più o meno di valore (oro, argento e bronzo-ferro); segnala poi, nel mito di Er, la presenza della Necessità, Ἀνάγκη, la cui visione, fra *Repubblica* e *Timeo*, è duplice, positiva e negativa. Il secondo dialogo sigla la compresenza dell'agire umano razionale e deliberato (di cui è paradigma l'agire demiurgico) e della *Chòra* (la Necessità recalcitrante), e il nostro dipendere da dèi minori responsabili delle anime individuali. Tali aspetti emergono anche nel *Simposio*, nel discorso di Aristofane, che mostra l'influenza divina sull'agire umano. Anche nella *Lettera Settima* figurano i concetti di καιρός (tempo opportuno, occasione) e θεία μοίρα (destino divino): a 326a-b si accenna a una fortuna casuale non divina, τύχη, e a una predestinazione divina, θεία μοίρα; i mali degli Stati finiranno per una rivoluzione dovuta a un colpo di fortuna (μετὰ τύχης), ma la giustizia privata e pubblica tornerà solo tramite la comprensione che ne reca la filosofia: dunque o i filosofi dovranno governare o i governanti divenir «veri filosofi grazie a qualche sorte divina» (ἔκ τινος μοίρας θείας). La θεία μοίρα figura già alla fine del *Menone*, dov'è ammesso che insegnar la virtù fallisca per limiti di chi insegna come di chi apprende.

Tratti cognitivi e non cognitivi, umani e sovrumani emergono anche in Senofonte: teso a ridare un Socrate pio, che mai, contro le accuse, introdusse nuovi dèi, egli ne prova la *pietas* citandone la tesi che sia folle far dipendere tutto dall'uomo (*Mem.* I 1, 9), e reputa anche il segno demonico non opposto alla religione tradizionale. Segnala poi la diversa influenza, nella vita del filosofo, di un fato di origine non divina, o di una fortuna inattesa, e dell'azione dell'anima razionale, necessaria per aver sapienza: il Socrate di

Mem. III 9, 14 oppone fortuna (τύχη) e azione (πρᾶξις), reputando «buona fortuna» (εὐτυχίαν) quella di quanti trovino un utile non avendolo cercato e «buon comportamento» (εὐπραξίαν) quello di quanti facciano bene qualcosa per averlo studiato e praticato; questi soli sarebbero felici (εὖ πράττειν).

Platone e Senofonte articolano dunque quanto s'insegna, o si acquisisce con la pratica, e qualcosa con cui si nasce o che si è per natura. Il *Menone* (70a1-4) discute l'insegnabilità della virtù opponendo natura e cultura; la formula «sopraggiunge agli uomini per natura» (φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις) sigla la situazione opposta a quella di uno sforzo costante per acquisir sapienza (quanto è διδακτόν e ἀσκητόν), opzione problematica per tutto il dialogo. A 99e3-100a2 Socrate ragiona che, se la virtù non si ha per natura né è insegnabile, allora capita all'uomo per un destino divino o per una congiunzione soprannaturale (ancora θεία μοίρα); a meno che non vi sia un politico capace di render politici gli altri. Anche nei *Memorabili* senofonetei coesistono lo studio e apprendimento e l'idea che alcune doti – del politico, maestro, stratega – siano invece per natura, qualcosa cui si è 'predestinati'. Ma natura, cultura e fortuna si bilanciano; il buon *leader* deve aver doti opposte, «naturali e acquisite» (καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμη, III 9, 1-2). Come un corpo per natura più forte regge meglio di un altro fatiche e dolori, così un'anima è per natura più forte di un'altra: ma ogni indole migliora con lo studio ed esercizio, per cui tutti, sia quelli più, sia quelli meno dotati, devono, per eccellere, praticarli (καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν, III 9, 3-4).

Senofonte anticiperebbe la *Nicomachea* aristotelica nell'ammettere doti naturali che apprendimento (*màthesis*) ed esercizio (*àskesis*) possono ottimizzare, tesi per l'A. contrastante invece con l'intellettualismo del primo Platone. Il possesso naturale di doti positive o negative sarebbe in Platone solo accennato, nelle già citate metafore della *Repubblica*: la «nobile menzogna» e l'articolazione in tre gruppi, corrispondente alla tripartizione dell'anima, vorrebbero spiegare come nella città e nel singolo esistano componenti diverse e confliggenti, e come si possano aver dalla nascita doti più sviluppate che in altri (l'attitudine allo studio che diventa, nei guardiani, attitudine al governo).³⁵

³⁵ Nonostante una difficile attribuzione (Protagora o Platone?) mi pare che anche il mito di Prometeo del *Protagora* (322c-d) andrebbe esplorato rispetto al binomio natura (dono divino)-cultura: la dotazione di pudore e giustizia (αἰδώς e δίκη) assi-

Natura, cultura e sorte giocano anche rispetto all'amicizia; l'importanza data da Socrate agli amici, rilevata in Senofonte e Platone, è letta dall'A. come effetto collaterale positivo della visione individualista tipicamente greca dell'eudemonismo; cercare la verità è impresa dialogica che rende migliori, più sapienti e felici, Socrate e i suoi amici. Perché vi sia φιλία fra due persone pare importante l'affinità naturale: nel *Liside* affini sono amore, amicizia e desiderio, dunque Liside e Menesseno sono amici poiché «per natura affini» (φύσει πη οἰκεῖοι, *Ly.* 221e-222a); anche per Senofonte non solo gli esseri umani esperiscono per natura sentimenti di amicizia (*Mem.* II 6, 21-22), ma la vera amicizia unisce i “migliori” del circolo socratico ed egli segnala la ricaduta positiva, sociale e comunitaria, della corretta educazione che rende migliori e felici (ivi, IV 1, 1-2).

Alessandro Stavru – *Eudaimonia e protrettica socratica in Platone, Senofonte ed Eschine: rendere migliori gli altri per essere felici?* – sonda i tratti della protrettica di Socrate, pratica mirante a migliorare gl'interlocutori tramite uno ‘stare insieme’ (*synousia*) cognitivo ed emotivo: il «miglioramento» (*bèltion ghìghnesthai*) vede modificarsi il loro stato epistemico, dalla pretesa di sapere al riconoscimento della sua infondatezza, cui segue, dopo un primo sconcerto, un aumento di *eudaimonia*. Lo esemplificano il celebre discorso di Alcibiade alla fine del *Simposio* platonico (215a-223a), frammenti di Eschine, dove ancora Alcibiade vive una trasformazione cognitiva ed emotiva (*SSR* VI A 53), e i *Memorabili* senofontei (IV 2), dove le nozioni di Eutidemo son messe in crisi da Socrate. In tali testi il mutamento riguarda gl'interlocutori, per cui molti segnalano l'altruismo della protrettica di Socrate, che mire-

curata da Zeus a tutti esige però di esser *coltivata* e, se uno mostri, nonostante tale dotazione congenita, di non parteciparne, va perfino eliminato «come peste della città». Dotazione naturale e pratica culturale paiono anche qui integrarsi. Diversamente da M. Bergomi e dalla maggioranza dei critici chiamo ‘gruppi’ e non ‘classi’ l'esito sociale della «nobile menzogna» sui metalli di *R.* III 414d-415a (oro-governanti; argento-difensori; ferro e bronzo-produttori): tali gruppi non sono, per eredità familiare, chiusi – come sarebbero invece le ‘classi’ – essendo prevista la mobilità dall'uno all'altro proprio in base al metallo dell'anima di ognuno e alla disposizione personale che ne segue (ivi, 415b). E' anzi tale dato – completata la giusta *paidèia* – a garantire per Platone il governo dei migliori (*aristoi*), fondato dunque non su basi censitarie, ma sulla vera disposizione interiore di ognuno.

rebbe alla felicità dei concittadini più che alla sua; altri la vedono come pratica autoriflessiva, volta invece alla ‘sua’ *eudaimonìa*, distinguendo poi un egoismo razionale di Socrate, fondato su una ricerca della felicità comune a tutti, e un suo egoismo psicologico, basato su una sua lettura dell’*eudaimonìa*.

Il saggio valorizza il nesso fra dimensione interpersonale, già assai discussa, della protrettica socratica e sua valenza autoriflessiva, esaminata invece meno. Questa siglerebbe una condizione emotiva e psicologica coincidente con la felicità personale di Socrate, ma insieme anche ‘oggettiva’, legata a un’entità dimorante nella sua interiorità e non riducibile alla sua coscienza soggettiva. Platone, Senofonte ed Eschine ricondurrebbero proprio ad essa la sua capacità di ‘migliorare’ gl’interlocutori giovando a sé e alla città.

Il nesso fra protrettica estroflessa e tale dato basilare invece introflesso emergerebbe anzitutto in Senofonte; Socrate ricorda (*Mem.* IV 8, 6-7) di esser stato dissuaso dal preparar la difesa per il tribunale da «qualcosa di demonico» (τὸ δαιμόνιον) e nota che nessuno ha mai vissuto meglio di lui. Tale felicità si comprende solo con la specifica che non ne è lui l’autore, ma che ne beneficia come di un dono datogli in sorte («mi sono accorto (ἠσθανόμην) che tutto ciò mi è toccato in sorte» (ἐμαυτῷ συμβαίνοντα): dunque la felicità insorgerebbe a prescindere dalla sua scelta. Vi sarebbe continuità fra il *bèltion* della sua morte, siglato dall’intervento del *daimònion* sulla preferibilità contro-intuitiva del non sottrarsi alla condanna, e il *bèltion* cui egli giunge in vita, coincidente con la preferibilità del suo vivere rispetto a ogni altro. Il miglioramento riguarda poi non solo lui ma gl’interlocutori («anche loro ritengono di diventar ottimi (βέλτιστοι γίγνεσθαι) stando insieme a me» (ἐμοὶ συνόντες): ed è ancora il demone a dare a Socrate le indicazioni pratiche ch’egli poi passa ad altri (*Mem.* I 1, 4). Egli dice spesso di amare (ἐρᾶν) qualcuno, mirando però non ai belli, ma a quanti siano inclini alla virtù, perché questi, una volta educati (παιδευθέντας), son felici (εὐδαίμονας), amministrano bene le loro case e possono far felici (δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν) anche gli altri e le città (*Mem.* IV 1, 2).³⁶

³⁶ Andrebbe forse problematizzato che ne sia – in tale quadro radicante l’*eudaimonìa* di Socrate nell’intervento demonico e nella sorte «a prescindere da ogni scelta o atto volitivo da parte sua» (come scrive l’A.) – del tradizionale legame virtù-felicità. Esso

La spinta amorosa torna in Eschine, dove, descrivendo l'intenso legame con Alcibiade – quello citato da costui alla fine del *Simposio* platonico – Socrate ne segnala la forza: l'effetto indottogli dall'amore che si trovava a provare per il giovane (διὰ τὸν ἔρωτα ὃν ἐτύγγανον ἐρῶν) somigliava a quello delle Baccanti; pur non avendo nozioni da insegnare (οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος), egli credeva che, stando insieme al giovane, lo avrebbe migliorato tramite l'amore (διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι); nessuna tecnica può migliorar gli uomini, ma – Socrate dice – «credevo [...] che questa [tecnica] mi fosse stata concessa per sorte divina (θεία μοίρα) nei confronti di Alcibiade» (*SSR* VI A 53). L'utilità di Socrate per l'interlocutore risale dunque in Eschine non al passare nozioni, ma a un *eros* che, simile all'invasamento bacchico, ha natura performativa: egli può giovare ad Alcibiade solo stando insieme a lui, con questa 'tecnica' erotica datagli per sorte divina e improntata a radicale altruismo.³⁷ Anche in Senofonte – l'A. ribadisce – il *bèltion ghìghnesthai* viene a Socrate da quanto gli 'capita' in sorte, di cui egli partecipa senza sua volontà: ma, mentre in Senofonte egli migliora anzitutto se stesso e solo poi, per emulazione, gli amici, in Eschine il suo *eros* è invece estroflesso, tutto diretto alla felicità altrui.

I due snodi di Eschine (amore di Socrate per gl'interlocutori e prorettica volta a chiunque gli 'capiti' d'incontrare) figurerebbero anche

pare valga ancora se, come recita il secondo passo, l'*eudaimonìa* personale e politica esige poi, da coloro cui Socrate dirige il suo amore, inclinazione alla virtù ed educazione e non prescinde perciò da scelte e volizioni, da parte di Socrate stesso e dei suoi amati. Dunque come cooperano, in vista dell'*eudaimonìa*, influsso demonico (subito), amore di Socrate ed educazione e virtù degli amati (agiti)? Sul *daimònion*, v. anche F. Casadesús e in parte M. Bergomi.

³⁷ Qui in Eschine Socrate dice di provare lui stesso un amore simile all'invasamento bacchico, il cui effetto è – o dovrebbe essere – 'felicitante', per lui e per il destinatario. Un che di simile figura nel *Simposio* platonico (l'A. richiamandolo precisa – nota 11 – come non si possa stabilire quale testo sia più antico): ma lì è Alcibiade, ascoltando i discorsi di Socrate, a sentirsi venir le lacrime agli occhi e battere il cuore come accade ai Coribanti, sacerdoti della dea Cibele; inoltre quanto egli prova è non amore 'felicitante', ma vergogna (*aischýne*) per i suoi limiti, svelati dall'*èlenchos* socratico; infine egli è indotto da quanto sente non a stare insieme con Socrate, ma a fuggir via da lui (*Smp.* 215e-216c). Quanto alla trasmissione all'interlocutore di nozioni, questa – purché si prenda sul serio la dichiarazione d'insipienza – è *sempre* negata anche dal Socrate platonico.

nell'*Apologia* platonica. Qui Socrate dice di amare i concittadini, ora suoi giudici («O Ateniesi, io vi amo e vi voglio bene» (ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, *Ap.* 29d), ma anche che continuerà nel compito datogli dal dio di Delfi, d'interrogare, esaminare e confutare chiunque «gli capiti d'incontrare» (ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω). Poco dopo (38a) segnala come «il bene più grande dato in sorte all'uomo» (τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὄν ἀνθρώπῳ) sia discutere ogni giorno sulla virtù e gli altri temi su cui lo si è sentito dialogare ed esaminar se stesso e gli altri: perché una vita senza tale ricerca non è degna di esser vissuta dall'uomo.³⁸ Comunque l'esortazione socratica mirerebbe a distogliere i concittadini dai beni esteriori per indurli a focalizzarsi sul pensiero e la verità dell'anima, la cui ottimizzazione è necessaria per una vita migliore: nella visione platonica, il *bèltion ghìghnesthai* si lega dunque al raggiungimento del *bèltiston* dell'anima.

Correttamente l'A. nota come tale *bèltiston* sia anche quello di Socrate, se il secondo passo dell'*Apologia* cita un dialogo ed esame ch'egli svolge non solo con gli altri ma anche con se stesso («ciò su cui mi avete sentito dialogare ed esaminar me stesso e gli altri» (διαλεγομένου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος): a dire dell'A., il passo non fa però comprendere in che consista tale *tratto riflessivo del dialogare socratico*, né lo chiarirebbero altri passi platonici dove pure si descrive il dialogo con se stessi. Non si capirebbe come il dialogo si applichi riflessivamente a Socrate: inoltre un altro passo dell'*Apologia* (22c-e), dov'egli sonda il sapere degli artigiani e ne conclude di preferir la propria ignoranza alla loro sapienza, sugge-

³⁸ È il passo citato anche all'inizio di questa *Introduzione* (sopra, fine § 1). L'A. sottolinea sia l'amore dichiarato qui da Socrate, sia la presenza nei due passi del verbo *tynchànein*. L'èros espresso dal Socrate dell'*Apologia* platonica ai giudici che fra poco lo condanneranno potrebbe esser però una pura formula retorica con valore comparativo: egli li ama sì, ma non così tanto da obbedire a loro più che al dio; né quell'amore li beneficia e si trasmette loro come l'èros citato da Eschine avrebbe beneficiato e coinvolto gli amici del 'suo' Socrate. Anche il *tynchànein* dei due passi platonici potrebbe esser più generico dell'«esser dato *in sorte*» (divina): molti curatori dell'*Apologia* infatti non lo traducono, ridando semplicemente «chiunque incontrerò» e «il bene più grande per l'uomo è [...]»; *tynchànein* più participio presente del verbo essere è infatti frequente in Platone a indicar quanto qualcosa 'si trova ad essere', cioè semplicemente 'è'.

rirebbe ch'egli sia e resti insipiente anche *dopo* il dialogo e l'esame con gli altri e con se stesso.³⁹

In Platone come in Senofonte il *daimònion* benefica non solo Socrate, ma i suoi amici: in lui vi è un che di divino e demonico (μοι θεϊόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται), una voce (φωνή τις γιγνομένη) che sempre lo distoglie (ἀποτρέπει με) dal fare, senza indurlo (προτρέπει) ad agire; è stata tale entità, vietandogli l'impegno politico, a far sì ch'egli non sia stato ucciso e così impedito di giovar agli altri e a sé (οὔτ' ἄν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἄν ἐμαυτόν, Pl. *Ap.* 31d-e). Il *daimònion* per l'A.

³⁹ Sul dialogo con se stessi l'A. cita *Tht.* 189e-190a; *Sph.* 263e-264a; *Alc.* I 132b-133a, e ha la bontà di rinviare a un mio recente studio su tali passi. Essi qualificano il pensiero (*diànoia* o *dianoèisthai*) come dialogo con se stessi, affermare e negare, far domande e darsi risposte, pur «senza voce»: non vedo in cosa il dialogo socratico con sé dovrebbe differire, *per metodo, passaggi e temi*, da quello cogli altri, veri però i suoi tre snodi chiave dell'interrogare (-interrogarsi), esaminare (-esaminarsi) e confutare (-confutarsi) (*eròtesis, exètasis, èlenchos*). Esempio non fraintendibile ne è il modo in cui il Socrate platonico reagisce – così ricorda – all'oracolo delfico che lo diceva il più sapiente: egli *si chiede che cosa* mai il Dio intenda (*Ap.* 21b3-4, e 5-6, dov'è ripetuta la domanda τί ποτε [ὁ θεός] λέγει [...]); *sonda* le opzioni opposte in campo (ivi, 5-6, la consapevolezza della sua ignoranza, e, 6-7, il fatto che il dio non possa mentire) e precisa di esser anzi stato *a lungo in dubbio* (ivi, 7: πολλὸν μὲν χρόνον ἠπόρουν τί ποτε λέγει). Per scioglierlo egli inizia un'*indagine* (ivi, 8: ἐπὶ ζήτησιν [...] τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην) coi sapienti al tempo creduti tali (poeti, tecnici, politici) per sondar l'ipotesi che siano semmai loro i più sapienti (come pensiero rivolto a sé e al Dio è formulata *l'ipotesi di confutarne* – 21c1: εἴπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον – semmai il responso); e, dopo il test con costoro – che credono di sapere ma non sanno – come risposta data a se stesso, ora condivisa coi giudici, si formula quanto emerso da tale dialogo con sé (e cogli altri): 23b2-4: «può darsi [...] che sapiente davvero sia il dio e che con quell'oracolo intenda questo: che il sapere umano val poco o nulla. E pare che parli di me, Socrate, ma in realtà si serve del mio nome, portandomi ad esempio, come dicesse: “Fra voi, uomini, massimamente sapiente è chi, come Socrate, si sia reso conto che, quanto a sapere, davvero vale nulla”». Ancora: sempre *Ap.* 22 c-e, Socrate dice, dopo aver interrogato-esaminato-confutato gli artigiani, che ora *sa* che il loro sapere non è meglio della sua ignoranza: dunque *ha* acquisito un sapere che prima non aveva, seppur solo negativo, com'è in molti (se non in tutti i) dialoghi platonici giovanili. Infine, tale *eròtesis-exètasis-èlenchos* non è poi detto che garantisca *sempre* un sapere: *Ap.* 38a dice che non è vivibile una vita «senza ricerca» (ἀνεξέταστος), non – per nostra fortuna e a ribadire una nostra postura di umiltà epistemica – una vita senza sapienza (la quale è propriamente umana – *anthropine sophia* – se è sapere della propria insipienza che dovrebbe indurre continua ricerca).

non si limita a un'azione dissuasiva, ma, trattenendo Socrate dall'agire politico, ottiene l'esito positivo di consentire ch'egli giovi a sé e ai concittadini.⁴⁰

Gli autori antichi trattati segnalerebbero la basilarità del *tynchànein*, della natura *fortuita* della protrettica socratica, rinviante a un'entità imperscrutabile, che non coincide con la coscienza soggettiva di Socrate ma ne condiziona pensieri e atti: ne spiccherebbe il tratto benefico, grazie a cui egli migliora sé e gli altri. Ne risulterebbe un'*eu-daimonìa* in senso etimologico: il nesso felicità-presenza di un *dàimon* emerge la prima volta in Democrito, per il quale la felicità sta non nelle ricchezze ma nel risiedere psichico del *dàimon* (ψυχή οικητήριον δαίμονος, DK 68B171), e torna in un frammento euripideo (*Auge*, TGF 273) dove si lamenta che un cattivo *dàimon* precluda la felicità. Ma l'etimologia di *eudaimonìa* da *dàimon* figura in Senocrate, platonico scolarca dell'Accademia a metà IV secolo: è felice (εὐδαίμονα) chi ha un'anima virtuosa, poiché questa è il demone di ognuno (ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα, Senocrate F154 Isnardi Parente).

Il nesso felicità-‘buon demone’ sorge quindi per A. Stavru quando sono attivi Socrate e i Socratici di prima generazione e permette d'ipotizzarne un rinvio al contesto socratico più che – come già sostenuto – al pitagorismo; inoltre che Socrate sia anche all'origine dell'*eudaimonìa* come termine filosofico: una felicità senz'accezioni religiose dove il solo ‘buon *dàimon*’ deriva appunto dall'agire protrettico del maestro.

7. Errori, saperi, utopie, processi dialettici e problemi metodici

Nikos G. Charalabopoulos – *The curious case of knowledge and happiness in Plato's Charmides* – tratta uno dei dialoghi platonici giovanili più complessi: il nesso scienza-felicità è problematizzato nel *Carmide* dopo che Crizia ha proposto l'ultima definizione di *sophrosýne* come scienza di se stessa, delle altre scienze e anche dell'ignoranza (167b-c). Socrate chiede allora se una tal conoscenza sia possibile e benefica per

⁴⁰ Sul *diverso modo* d'azione della voce demonica (propositivo in Senofonte, dissuasivo in Platone) e sulle sue possibili ricadute *filosofiche*, v. quanto già provavo a precisarne sopra alle note 17 e 29.

una città e i suoi abitanti. Cita il suo sogno di una società dove i governanti siano esperti ognuno nel suo campo (173a-d): le delibere sfocerebbero allora in decisioni corrette, in pratiche ben delineate e implementate e l'errore stesso e l'inganno finirebbero per non esser più possibili.

L'A. sonda le tre narrazioni 'utopiche' succedentisi nel dialogo e le società da ognuna risultanti: prima – se *sophrosýne* è «far le proprie cose» – una città entropica di 'cloni' ognuno impegnato nelle sue cose, dunque chiuso in sé e autosufficiente, sia per quanto sa, sia per il sapere che consente di soddisfarne i bisogni (161e-162a);⁴¹ poi una *Sophonòpolis* fregiantesi di un'«epistemocrazia», cioè dell'azione di competenti come suo solo principio di governo (171d); e infine una *Sophonòpolis* riveduta, una città fantastica dove nessuno, non solo chi governa, possa più fare errori (173a-d).

E però, nel mondo testuale del *Carmide* e in tali ipotesi di un mondo retto dall'*epistème*, non si ha garanzia che la vita senza errori derivante da quella scienza rechi felicità. A Socrate pare sì che il genere umano, organizzato, se possibile, nel modo detto, agirebbe e vivrebbe «secondo scienza» (ἐπιστημόνως, 173d1), perché la *sophrosýne*, se s'identificasse con la scienza, farebbe opera di sorveglianza, non lasciando spazio d'azione alla non-scienza: e però, egli obietta a Crizia, «che agendo secondo scienza [...] saremmo felici, questo ancora non abbiamo potuto saperlo» (*Chrm.* 173d3-5). Problema aperto resta infatti quale sia l'oggetto della scienza di cui Crizia parla: a Socrate pare ch'egli dica sì felice chi ha scienza, ma non di qualunque cosa, bensì «chi vive avendo scienza di certe cose» (περί τινων ἐπιστημόνως ζῶντα σὺ δοκεῖς μοι ἀφορίζεσθαι τὸν εὐδαίμονα, *Chrm.* 173e8-10). Si ammette poi che tale scienza debba riguardare non solo il passa-

⁴¹ La definizione qui di *sophrosýne* come *tà heautoû pràttein* torna come noto nella *Repubblica* per la giustizia: non solo la competenza morale come «far le proprie cose» è diversa (*sophrosýne* nel *Carmide*, *dikaiosýne* nella *Repubblica*), ma chiaro senso limitato ha la definizione del *Carmide*, dove la conoscenza implicata dal far le proprie cose è quella tecnica degli oggetti e presidi necessari a sopravvivere. Nella *Repubblica* invece la giustizia risulta quando ognuna delle parti in cui l'anima e la città si articolano mette in pratica la competenza a ognuna per natura spettante (anima razionale/guardiani: competenza al governo; anima ardimentosa/guerrieri: competenza alla difesa; anima appetitiva/produttori: avallo del governo di altri, dunque competenza alla moderazione, spettante in realtà, questa, a ogni parte).

to ma anche il futuro (mantica) e – soprattutto – avere ad oggetto proprio il bene e il male (174b) e, per questo, essere una scienza che ci giovi (174d). Dunque la domanda «sono gli ἐπιστημόνως ζῶντες εὐδαίμονες?» (173e) non trova qui una risposta inequivocabilmente positiva e sullo sfondo continua a profilarsi, senz'ancora una fisionomia definita, non una scienza qualunque, ma quella avente per oggetto appunto il bene e il male.

Al problema del sapere si lega anche il saggio di William H.F. Altman – *Philosophy, wisdom and happiness in Plato's Lysis and Euthydemus* –, che riflette sulla collocazione, proposta in più sedi platoniche, dei filosofi a metà fra sapienti e ignoranti. L'A. delinea un percorso fra vari dialoghi: il *Liside* (218a2-b3) e l'*Eutidemo* (275d3-4), passando anche per il *Simposio* (204a1-b2). Tali testi, prescindendo dall'ordine di composizione, paiono infatti legati non solo da dati esterni (Socrate diretto al Liceo alla fine del *Simposio* e all'inizio del *Liside* e il rendiconto, nell'*Eutidemo*, di quanto nel Liceo avvenuto il giorno prima), ma appunto dallo stare del filosofo a metà fra sapienza e ignoranza e dall'attenzione rivolta agli ἐρωτικά, le cose d'amore. Basilare appare però la visione della stessa *philosophia*, *phile* poiché – essa soltanto – a un tempo 'cara' e 'amante': tale duplice valore, passivo e attivo, del termine φίλον (sostantivo e aggettivo), il quale indica sia quanto è amato sia quanto è capace d'amore, esige attenzione rispetto al discusso πρῶτον φίλον, emergente la prima volta proprio nel *Liside* (219d1). Intendere tale complessa nozione non solo – come si sarebbe omesso di fare – nel duplice senso originario del secondo termine usato per indicarla, ma anche come assimilabile alla filosofia conferirebbe unità ai problemi posti all'inizio e alla fine del *Liside* e aprirebbe ai noti insegnamenti di Diotima sul carattere 'erotico' della filosofia e sul fatto che filosofi siano appunto solo quanti sono abbastanza sapienti da riconoscere la propria ignoranza.

Un problema sorgerebbe però con la prima esortazione di Socrate alla filosofia dell'*Eutidemo* (278d2-3, e 283a4), esortazione già ripresa nel leggere il πρῶτον φίλον del *Liside*, perché Socrate pone qui una distinzione ben più netta, tra la σοφία come solo bene e l'ἀμαθία come solo male (281e3-5). È però possibile – come già è stato evidenziato – che Platone qui usi deliberatamente argomenti fuorvianti per solleva-

re e chiarire dei problemi.⁴² In questa prima esortazione dell'*Eutidemo* (282a7-c8) è valorizzato il sapere come bene da perseguire a ogni costo, anche a quello di farsi schiavi dell'amante e di ogni altro (tema ripreso da Pausania in *Smp.*184b6-c3 e, in chiave non sessuale, anche in Senofonte, *Mem.* VIII 19-21). Ma più complesso appare il passaggio – di cui l'*Eutidemo* sarebbe solo uno snodo – dal sapere alla virtù, dallo 'star bene' all' 'agire bene': quella che si può chiamare 'la filosofia di Socrate' sta invece appunto a metà fra sapere e ignoranza e dunque mancherebbe nell'*Eutidemo*, tanto quanto, nella prima esortazione di questo dialogo alla filosofia, manca la parola virtù. Ogni filosofo socratico dovrebbe dubitare che l'unico bene sia la sapienza prima di giungere alla *Repubblica* platonica, dove scopre che solo bene è l'idea del bene, non la saggezza o la felicità: ma mantenere il basilare senso tensionale della filosofia (solo chi si sa ignorante 'ama' cercare) sarebbe l'unica via verso questa più matura idea platonica del bene e l'*eudaimonìa* che il conoscerla, almeno a sufficienza, induce.

Santiago Chame – *Dialettica, virtù e felicità nei Socratici* – parte dal platonico διαίρεισθαι κατὰ γένη del *Politico* (285a-b; v. *Sph.* 253d) e dalla prescrizione a ordinare gli enti per generi, precisando di ognuno analogie e differenze rispetto agli altri. La dialettica platonica è tema ampio e complesso, ma l'indicazione metodica serve all'A. per confrontare passi di Senofonte, dello stesso Platone e di Antistene, che, oltre le differenze, mostrano analogie sulla ricerca dialettica della virtù capace di garantir felicità.

In *Mem.* IV 5-6 Senofonte tratta l'efficacia della dialettica, il suo rapporto col contesto ontologico e la sua ricaduta pratica: centrale è l'*enkràteia*, il dominio di sé, nozione che lega insieme quei vari aspetti. Già si è notato ch'essa è prioritaria alla ricerca dialettica, condizione di ogni sapere e della virtù stessa, pur non bastando da sola a orientare alla virtù e felicità.⁴³ Il ragionamento discorsivo (λογισμός) è dono divino agli uomini perché ordinino le percezioni, trovino l'utilità di ogni cosa e

⁴² Che in Platone figurino spesso argomenti da non leggere alla lettera, perché miranti a far emergere i vari tratti (anche paradossali e inaccettabili) di un problema in esame, è ammesso, per me correttamente, anche da F. Trabattoni.

⁴³ V. quanto precisato sul punto sopra, alla nota 21, sulla lettura dello stesso testo di R.E. Jones e R. Sharma.

i mezzi per godere i beni ed evitare i mali; poi la capacità d'espressione (ἔρμηνεία) fa loro condividere i beni, stabilir leggi e governar la comunità (IV 3, 11-12). Tale operare discorsivo serve quindi a distinguere buono e cattivo in sede sia etica che politica. Poco dopo (IV 4, 9-10) Socrate nega di essere un erista ribadendo la propria continua tutela del giusto, a parole e coi fatti, e richiama (IV 5, 1) la sua pratica esemplare dell'*enkràteia*: essa gli consente libertà e godimento dei piaceri, mentre chi ne manca (ἀκρατής) è schiavo dei desideri e non ne trae piacere alcuno (IV 5, 9).⁴⁴ Chi non esamina (σκοπεῖ) il meglio e cerca solo il piacere somiglia a una bestia: l'ἐγκρατής indaga invece le cose importanti e, tramite il discorso e l'agire che ne segue, le ordina per tipi e sceglie il bene.

Il legame dialettica-virtù spicca se gli uomini diventano, insieme, buoni, felici e abili a διαλέγεσθαι, parola derivante proprio dal riunirsi a discutere, distinguendo le cose per generi (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα, *Mem.* IV 5, 12). Per il Socrate senofonteo occorre una forma di sapere che guidi le azioni ed è la dialettica ad assicurarlo: lo sforzo classificatorio comune si lega all'ἔλεγχος (IV 6, 13-15) e pre-requisito ne è l'*enkràteia*, complementare alla dialettica nella ricerca della virtù. Per Socrate quanti sanno cosa sia ogni oggetto (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, IV 6, 1) possono spiegarlo, mentre quanti lo ignorano non c'è da stupirsi sbagliano e inducano altri in errore. La ricerca dialettica in comune è dunque in Senofonte basilare per acquisir virtù e felicità.

Si cercano poi analogie fra tali passi senofontei e il Platone non solo dei dialoghi maturi (dov'emerge la diairesi), ma dei dialoghi 'socratici': la ricerca dialettica senofontea si volge anche all'εὐσέβεια (IV 6, 2) e richiama quella dell'*Eutifrone* platonico (11a) su τὸ ὄσιον. Le definizioni dei primi dialoghi platonici sono intese quali essenziali (ricerca del τί ἐστὶ), propedeutiche alle idee e anche l'*Eutifrone* cerca l'unico εἶδος che, altro da ogni singolo atto santo e ad esso non riducibile, fonda l'essenza comune a tutti. Le definizioni del Socrate senofonteo renderebbero invece la qualità (ποῖόν τι) p.es. della pietà, intesa come comportamento esprimentesi negli atti stessi. Ma il Socrate senofonteo, se, come visto in IV 6, 1, cerca «cosa sia ogni oggetto», pare anch'egli teso a defini-

⁴⁴ Tratto analogo a quello dello *Ierone* senofonteo studiato da S. Pone.

re una qualche natura ‘essenziale’ dell’oggetto cercato: di converso le domande del Socrate platonico mirerebbero anche a chiarire che cosa l’interlocutore «chiami» (τί λέγεις) o «dica» (τί καλεῖς) col nome della virtù cercata. Dunque le definizioni senofontee non paiono estranee a quelle platoniche, con la differenza che, mentre fine della ricerca platonica è giungere a una definizione, Senofonte enfatizza – come già da altri mostrato – non l’esito della ricerca ma il suo processo. In entrambi emerge il ruolo della dialettica rispetto a una πράξις virtuosa e il tratto logico-ontologico che le è proprio.

Analogie son state rilevate anche tra Senofonte e Antistene: benché il metodo del primo non si chiuda in ambito semantico o etimologico, paralleli emergono fra il suo διαλέγειν κατὰ γένη e l’antistenica analisi dei nomi (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων). Per Epitteto (*SSR V A 160*) questa fonderebbe l’istruzione filosofica poiché vuol cogliere l’οἰκεῖος λόγος di ogni parola, distinguendo i sensi ascrittivi e sondandone l’uso corretto in un caso specifico. I porfiriani *Scoli all’Odissea* (*SSR V A 187*) esemplificano tale esame sull’epiteto tradizionale di Odisseo, ‘multiforme’ (πολύτροπος) mostrando che non vale solo negativamente come bugiardo, ingannatore: studiare la semantica di una parola ne rivela invece la polivocità, per cui, pur avendo essa un λόγος proprio in ogni contesto, tutti i sensi secondari rinviano a un *focus* fondante. Perciò per Antistene i sapienti sono abili a discutere (διαλέγεσθαι) e sanno esprimere lo stesso pensiero (τὸ αὐτὸ νόημα) in molti modi (πολλοὺς τρόπους) (*SSR VA 187*).

Senofonte tratta quindi gli stessi temi di Antistene, soprattutto il rapporto realtà-discorso: rinvia a un processo dialogico per affrontare le cose e ordinarle in generi e, diversamente da Antistene, non vede tale dialettica come analisi solo linguistica, segnalando gli esempi come mezzo per ottenere conoscenza e virtù. Entrambi cercano però in tali ἐπισκέψεις un parametro unificato dalla molteplicità del reale, che è anche per Antistene punto oggettivo per orientar le azioni, rendendole virtuose e fonte di felicità: per Diogene Laerzio «la virtù basta in se stessa alla felicità, che non ha bisogno di null’altro se non della forza socratica (Σωκρατικῆς ἰσχύος)» (*DL VI 11 = SSR V A 134*). Tale «forza socratica» fonda l’etica antistenica, ma anche quelle senofontea e platonica: la virtù è identificata con la prassi dialogica di Socrate (sorretta enkraticamente) e col valore del suo esempio.

Franco Trabattoni – *Conoscenza e felicità nell’etica socratico-platonica: il caso dell’Ippia minore* – tratta qui i modi della ricezione dell’etica socratico-platonica.⁴⁵ A suo dire essa non è però articolabile in ‘socratica’ e ‘platonica’ e va intesa come intero; va accolta recependo «in modo serio» i paradossi socratici per cui virtù è conoscere, vizio ignorare e nessuno fa il male volontariamente; assomiglia, per struttura e applicazione, etica e tecnica; e vuol produrre un effetto buono, la felicità dell’agente, principio, questo, non solo fattuale ma imperativo.

Il dibattito recente soprattutto anglofono fatica però ad accogliere quest’etica, che, mirando all’interesse dell’agente, confliggerebbe con le attuali *moral convictions* secondo cui ogni etica sarebbe invece *other-regarding*. Da qui son sorte diverse letture: che l’etica socratico-platonica *self-regarding* non sia interessante per l’etica odierna, o che lo sia proprio perché distante dalle visioni attuali (lettura questa in cui l’A. si riconosce); che vi sia nel Platone maturo un’etica più consona alle attuali *moral convictions*; che la sua etica sia in realtà, come ogni altra, *other-regarding*.

L’A. considera proprio l’ultima posizione, che cerca un’altra lettura dell’etica socratico-platonica poiché il vederla come *self-regarding* non potrebbe nascere che da una lettura errata. F. Trabattoni (a mio avviso correttamente) *non ammette* tale metodo ermeneutico: infatti, se la ricerca filosofica vuol trovare le tesi più fondate rispetto ai criteri culturali odierni, non le occorre però trovarle in pensatori storicamente esistiti; se invece è su questi che si studia, corretto è ricostruirne il pensiero nel modo più oggettivo e solo in seguito verificare se esso, così ricostruito, interessi per la ricerca attuale. Se un pregiudizio è inevitabile, assai rischioso è quello mirante a priori ad attualizzare un filosofo del passato, perché preclude la possibilità di trovarvi (anche in Platone) qualcosa di filosoficamente interessante proprio *in quanto diverso*, perfino provocatorio, rispetto alle tesi oggi correnti. Del resto

⁴⁵ Il saggio di F. Trabattoni per il volume di *Thaumàzein* tratta temi diversi da quelli della sua relazione orale al Workshop: il nuovo contributo interessa non solo per il contenuto, ma per le basilari questioni poste di metodo ermeneutico. Trovo molte delle precisazioni in merito condivisibili.

se già si sa cosa in filosofia interessi e si cerca solo questo, non si vede perché studiare filosofi del passato.⁴⁶

Vero che per Platone virtù è conoscere e vizio ignorare, la sua etica è reputata indulgente, poiché, negando l'intenzione, giustificerebbe tutti: in realtà egli giunge a veder l'ignoranza stessa (identica al vizio) come colpa, cosa densa però di ricadute difficili da accettare. Ma tali paradossi mirerebbero a evidenziare proprio quanto normalmente – nelle *ordinary moral convictions* – non emerge: p.es. l'idea (*Ly.* 210c5-d4) che neanche i genitori del giovane Liside lo amano *per quanto e negli aspetti* nei quali non è sapiente, dove correntemente si ammette invece che un genitore ami sempre il figlio *perché suo*. Certo un genitore ama un figlio *anche se* terrorista o assassino, ma non *perché* terrorista e assassino: la capacità di staccarsi dal proprio che crei dolore (infelicità) emerge nel *Simposio* (205e), nel caso di chi accetta perfino di amputarsi un arto che causi dolore e malattia generali (infelicità). Il proprio è allora amato sì, ma perché buono e fonte di felicità: tratto che nel testo platonico resta velato se, leggendolo, si resti pregiudizialmente fissi solo sulle *ordinary moral convictions*.

Quanto al legame platonico tecnica-etica, lo snodo che oggi si stenta ad accettare è la sua elisione dell'intenzione: l'ignoranza che induce un tecnico a sbagliare nel suo campo e quella parallela di chi sbaglia nell'agire sono per Platone parimenti colpevoli. Il senso comune però segnala la differenza fra chi (p.es. assassino o terrorista) agisca deliberatamente male e il tecnico che sbaglia per ignoranza, differenza accolta anche nella distinzione giuridica fra intenzionale, non intenzionale e preterintenzionale. Già le *Leggi* (865a-867b) distinguono però fra involontarietà innocente e casi dove l'ignoranza non basta ad assolvere l'agente; anche in Aristotele (*EN* III 1110b30-1111a2) incolpevole è l'ignoranza delle circostanze in cui si svolge

⁴⁶ Non pochi dei dubbi da me sollevati nelle note precedenti nascono proprio da un analogo disagio nel veder talora anteposta, alla lettura più oggettiva possibile dei testi antichi, quella pregiudizialmente mirante a trovarvi nozioni oggi correnti e credute scontate: più ancora, di dover verificare come questa ricerca giunga a non far cogliere in quei testi quel 'diverso' che potrebbe suggerire anche a noi visioni *altre* del mondo (soprattutto antropologico e morale).

l'azione, non quella di chi ignora quanto, per svolger bene l'azione intrapresa, *dovrebbe* sapere. Non si giustifica moralmente l'errore di un medico dovuto a ignoranza della medicina; ma il senso comune distingue il medico che causi la morte per incompetenza e quello competente che la causi intenzionalmente: l'uno va biasimato perché ignorante, l'altro perché cattivo.

Per Platone però tutte le azioni, anche le peggiori, mirano a un bene, almeno per quanto esso tale appare all'agente; l'intenzione diviene buona o cattiva secondo la bontà o cattiveria del fine cui mira: anche chi agisce male in certo modo vuole il bene, che però ignora, dove il medico incompetente invece sa cosa è bene, cioè la salute. La tecnica, modello per Platone dell'etica, non distingue conoscenza dei mezzi e dei fini: chi persegue un fine e non lo realizza mostra comunque la sua ignoranza; ogni vero tecnico sa anche realizzare i fini propri della sua tecnica e non è un medico quello che sappia cos'è la salute ma non come procurarla ai pazienti. Del pari chi conosca il bene (la felicità) ma non sappia come produrlo non sarebbe un buon soggetto etico (un, scrive F. Trabattoni, «tecnico dell'etica»). Platone, quando dice che conoscere il bene è requisito non solo necessario ma anche sufficiente alla sua realizzazione, intende appunto che tale conoscenza sia insieme dei fini e dei mezzi e proprio questo è il cuore dell'analogia etica-tecnica.

Un'altra obiezione le è mossa: si crede che chi agisce male ignorando il bene che pure persegue sia un cattivo soggetto etico, il che pare non valga per il medico incompetente; egli, poiché vuole procurare al paziente il bene della salute, è infatti un buon soggetto etico e l'insuccesso dipende solo dal suo essere un cattivo medico. L'obiezione, pur plausibile, trascura il tratto *solo analogico* del confronto con le tecniche, per cui in esso non entra il medico come soggetto etico, benché certo anche lui, come uomo, possa esser soggetto etico buono o cattivo. Ma che si tratti di due piani distinti lo dice il *Lachete* (195d), dove Nicia precisa che il medico, anche se sa come procurar la salute (per cui è un buon medico), non sa se quella salute sia poi per il paziente bene (felicità) oppure male.

Infine l'A. tratta i celebri paradossi dell'*Ippia minore*, che, confrontando Odisseo e Achille e citando ancora esempi tecnici, stres-

sano l'identificazione sapere-virtù/ignorare-vizio fino a dire non solo che l'ignorante non è vizioso, non potendo far consapevolmente il male (*Hp. Ma.* 367a), ma soprattutto che sarebbe il virtuoso l'unico capace di male (376b4-6), perché dotato di bastante sapere a farlo consapevolmente e non, come l'ignorante, suo malgrado.

L'opzione segue ancora all'analogia tecnica-etica, benché in questo dialogo Platone dissemini indizi anche per distinguere etica e tecnica. Socrate non sconfessa, qui, quell'analogia (peraltro mai enunciata esplicitamente), ma svolge con coerenza il ragionamento sino appunto al paradosso. Sull'ultimo – che l'unico capace di male sia chi sa, dunque il buono – Socrate e Ippia dissentono entrambi (376b-c): ma non perché Platone voglia sconfessare l'analogia suddetta adeguandosi alle opinioni odierne, bensì perché il loro ragionamento lascia *sub iudice* che un tale uomo esista (εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος). Dunque si dice non che il buono sbaglia e compie ingiustizia volontariamente, ma solo che, *se c'è qualcuno che lo fa*, potrebbe essere solo il buono, non il cattivo.

Platone vuole qui, come altrove, far emergere i paradossi dell'etica, e per due fini: da un lato, far attenzione al nuovo quadro etico proposto e ai progressi ch'esso fa fare rispetto all'etica tradizionale; dall'altro, invitare a trovar le differenze perché il paradosso non sia inteso solo come conseguenza assurda. Ma, ancora, la ricerca, nell'etica socratico-platonica, dei soli rinvii alle *ordinary moral convictions* fa un cattivo servizio sia alla corretta ricezione di Platone, sia alla filosofia in generale: di quel pensiero perde infatti il tratto stimolante anche per noi moderni.

8. *Tirar le fila*

Il nostro Workshop studiava il rapporto fra *eudaimonìa* e cura dell'altro, sondando i possibili nessi (opporsi, integrarsi, identificarsi) fra attività virtuosa socratica capace di valer felicità personale e impegno, etico o politico, in favore dell'altro.

Emerge dai saggi, quali siano i testi o autori trattati, che un contrasto netto fra quanto si fa per sé (*self-regarding*) e quanto si fa per l'altro (*other-regarding*) non figura nella letteratura socratica, che anzi ne denuncia le ricadute negative, personali e sociali. Anzitutto il *týrannos*, paradigma già all'epoca del più felice, si nota sia condannato, nonostante i pieni potere, denaro e piacere assicuratigli dal suo egoismo, a esser solo; egli, come lamenta lo Ierone senofonteo, teme di continuo per la sua vita e, rincara Platone nella *Repubblica*, è obbligato a rapporti solo di dominio o schiavitù. La sua felicità ne è compromessa poiché *senz'amici nessuno è felice*: vanno in tal senso la discussione senofontea sull'amicizia di *Mem.* II 6, lo sconcertante ritratto del Gran Re persiano della *Ciropedia* e, pur escludendo l'impegno politico, perfino l'edonismo della scuola cirenaica, che ammette l'interesse altrui come componente possibile e perfino basilare del nostro stesso piacere.

La *pleonexìa* totalmente egoista di Callicle e Trasimaco non vale quindi felicità e la soddisfazione smisurata dei desideri ottunde il godimento dei relativi piaceri. Vero tale nodo negativo, si apre l'ampio campo di una nuova possibile versione, improntata a giustizia, del rapporto sé-altro e dei modi praticabili per tutelare i rispettivi e reciproci interessi. I testi socratici conoscono dunque l'opzione fra il proprio e l'altrui interesse e gli esiti di uno sbilanciamento – seducente allora come oggi – verso l'esclusiva tutela del primo: ma l'egoista e ingiusto è infelice se il concentrarsi solo e ossessivamente su di sé gli preclude piacere e felicità.⁴⁷

⁴⁷ Dopo oltre un anno di pandemia e le realtà sotto gli occhi di tutti ci sentiremmo – anche senza essere 'eroi' socratici – di perorare *l'efficacia* di un esclusivo agire *self-regarding*, o di concedere che la sua pratica, pur fattualmente così diffusa, ne legittimi e raccomandi una positività futura anche di diritto? L'individualismo odierno pare aggravato dall'assenza di qualche 'supporto' com'era quello particolare della *pòlis* greca: pur coi suoi limiti, essa costituiva una rete a tutela delle interrelazioni che noi – individui raccordati ognuno al centro statale, ma non perciò uno all'altro

Ma tale sanzione del tradizionale pieno egoismo non segna nei socratici la caduta nell'estremo opposto di un 'agapico' altruismo senz'attenzione al sé: Senofonte riconosce la compresenza naturale in noi umani di tendenze *philikà* e *polemikà* (*Mem.* II 6, 21-22) e, contro ogni egoismo pleonectico causa d'infelicità, occorre per 'Socrate' curare e conoscere il proprio vero sé, l'anima. Essa, secondo l'*Apologia* platonica e l'*Alcibiade* I, va resa la migliore possibile, subordinando alla sapienza e cura rivoltele la tradizionale cura dei beni materiali e della fama, che non vanno però negati né repressi.⁴⁸ Emerge allora un eudemonismo che pare *self-regarding*, ribadito dall'attenzione rivolta, prima della basilare trattazione aristotelica, anche da Platone (*Lg.* V) alla *philautìa*, che per natura ognuno nutre per sé e ch'è legittima se non degeneri in eccesso.

L'opzione ermeneutica odierna – creduta scontatamente incomponibile – tra *self-* e *other-regarding*, benché nota alla letteratura socratica, pare esservi anche conciliata e attenuata: ma per i 'socratisti' sarebbe uno spiacevole cader dalla padella nella brace se ciò risultasse poi risalire a un'impostazione *self-regarding*, implicita nella cura-conoscenza socratica di sé, che finirebbe per negarle perfino l'*imprimatur* di una vera etica. Se Socrate pensa a curar se stesso (a salvare se stesso) ignorando gli altri – perfino allievi, parenti, figli – se ne possono accogliere le prescrizioni come dotate ancora di qualche senso etico?⁴⁹ Dai saggi emerge però come la conoscenza-cura di sé non sia scorporabile dalla conoscenza-cura dell'altro: anzitutto per la dimensione *strutturalmente dialogica* entro cui soltanto tale 'cura' può avvenire. Per il Socrate dell'*Alcibiade* I ci si cura di sé (come Socrate fa con se stesso prima che

– non abbiamo e neppure, forse, riconosciamo più. La pur giusta tutela di 'diritti' individuali pare oggi spesso disgiunta dalla riflessione e pratica, anche educativa, di complementari 'doveri'.

⁴⁸ Nessuno degli Autori lo cita, ma va ricordato il ritratto di Socrate alla fine del *Simposio* platonico (220a-221c): egli nella campagna militare di Potidea (432 a.C.) sarebbe stato capace di resistere più di tutti a fatiche, fame, freddo, benché poi, davanti a molte provviste, fosse anche il primo a goderne, come del vino, che beveva senza ubriacarsene. Ritratto coerente con quanto poi Platone dirà (*R.* VIII 558e-559b) sulla soddisfazione legittima dei desideri naturali e necessari.

⁴⁹ Quando Michel Foucault, negli anni '80 del secolo scorso, diresse l'attenzione sulla *cura sui* anche socratica (soprattutto nell'*Apologia* platonica e nell'*Alcibiade* I), gli fu mossa la stessa accusa: si parlò perfino di «dandismo morale».

cogli altri) solo rispondendo a domande, accogliendo la responsabilità di dar risposte su quali ‘valori’ si credano e si dicano veri ed esponendosi al doloroso rischio della smentita. Anche Senofonte (*Mem.* IV 8) fa che il suo Socrate coinvolga Eutidemo nella tortuosa ricerca dei vari punti di vista secondo cui gli stessi atti possono esser giusti e ingiusti e allo stesso fine par diretta la ricerca antistenica sui nomi. Perfino l’insistere del Socrate platonico sul legame etica-tecnica e sui paradossi che ne derivano (nell’*Ippia minore* la tesi ‘scandalosa’ che solo il virtuoso/sapiente possa sbagliare) mira allo stesso scopo: quel ragionare e approfondire con faticosa ma pertinace coerenza le proprie opinioni che solo può indurci a rilevarne l’infondatezza e – riconosciuta, come il Socrate dell’*Apologia* platonica, la nostra insipienza – di nuovo disporci a ricercarne altre che – proprio dal confronto dialogico con le opinioni altrui – ci porti a ‘partorire’ opinioni nuove, guida migliore del nostro agire. L’indagine che sta alla base di tutto ciò esige sì un continuo ragionare con sé e con l’altro, ma par scorretto ostinarsi a bollare quest’esercizio come intellettualistico, se la faticosa verifica dialogica delle opinioni credute vere non solo presume *enkràteia*, ma coinvolge anche il sondaggio di quanto, proprio perché creduto vero, ognuno poi desideri come buono.⁵⁰

L’esercizio stesso della virtù che può valere *eudaimonìa* non prescinde allora mai dagli altri e, se dobbiamo esserci curati abbastanza di noi per aver cura (pedagogica o politica) di loro, neppure la cura di noi stessi può darsi fuori dal rapporto cogli altri. Ciò resta vero anche se si ammetta che sia una ‘sorte divina’ o un ‘buon demone’ a guidarci e che non tutti possano poi disporne; o ancora che occorra un sapere – di tipo forse non ancora chiarito – per praticar la virtù, un sapere che certo però ci sfuggirà se non abbiamo ragioni, forza e amore per continuare a cercarlo; o ancora se si ammetta che esorbiti dalla nostra fragilità la forza con cui Socrate – l’*àtopos* – dichiarò di preferir l’ingiustizia subita a quella compiuta (tanto da non fuggire, come pur poteva, dal carcere), o

⁵⁰ La cura/conoscenza di sé è rivolta dunque anche alla nostra dimensione affettiva: emblematico è che per il Socrate del *Fedone* (77e-78a) «l’incantesimo» alla paura della morte provata da ognuno di noi vada ripetuto ogni giorno della vita finché quella paura non si plachi; e, quando egli sarà morto, gli allievi potranno trovare altri ‘incantatori’ non meno preparati, anche fra di loro.

quella che lo spinse a dirsi e a voler esser detto, in punto di morte, felice.

Tutto ciò – per paradossale che sia – resta opaco se la lente con cui guardiamo ai testi socratici, prescindendo dal loro speciale statuto letterario (dialoghi), sia solo quella delle minute fallacie ammesse dalla logica odierna, oppure quella delle opzioni morali oggi credute scontate o quella delle nostre *ordinary moral convictions*.

Leggere così questi testi pare non tanto e non solo errato in sede metodica, ma – che è più grave – *troppo poco in sede esistenziale*: perché, quando si tratti della nostra e altrui felicità dovremmo saper guardar comunque più a fondo e più in là, continuando a *dialogare insieme* anche su ciò che – dopo così tanto tempo – ancora continua a sfidarci e a sconcertarci, proprio, in fondo, per la sua ‘atopica’ paradossalità.⁵¹

⁵¹ Segnalo in breve un altro timore, di metodo; come detto aprendo questa *Introduzione*, i testi ‘socratici’ son diversi per estensione e profondità, opere intere e frammenti. Giusta l’indicazione assunta dai socratisti che, per capir Socrate, si debba considerare ‘non solo Platone’, bisogna però non cadere nell’opposto, leggendo un Platone ‘frammentizzato’, cioè ‘ristretto’ al livello dei frammenti sopravvissuti di altri socratici. Non credo corretto – come alcuni Autori fanno anche qui – trattare passi platonici *come fossero anch’essi frammenti*, leggendoli alla lettera, cioè scorporati dal loro contesto e perfino ignorando i contenuti figuranti in passi paralleli. Senza pregiudiziali, e pur sempre possibili, ‘sacralizzazioni’, temo infatti che un tal metodo – che certo fa capire assai poco, se non nulla, di Platone – non permetta poi di capire davvero meglio ‘Socrate’.