

SOCRATE E LA PIAZZA  
SULL'AMORE IMMAGINATO\*

Claudia Maggi

In fondo [...] nel mondo antico il filosofo è sempre considerato un po' come Socrate: non è 'al suo posto', è *atopos*, non lo si può mettere in un luogo, in una classe sociale, è inclassificabile<sup>1</sup>.

Vorrei dividere questo intervento in sezioni argomentative. In primo luogo è mia intenzione accennare ad alcune questioni di metodo. Poi, a partire dal dominio ermeneutico scelto, intendo chiedermi quale modello Socrate possa avere incarnato in merito al problema del rapporto tra filosofia e politica. Infine, vorrei valutare, seppure all'interno del solo criterio del rapporto autore-opera, l'interazione del modello socratico con quello platonico, anche alla luce di alcune 'suggestioni' contemporanee.

Intendo, tuttavia, anticipare sin d'ora una di tali suggestioni, in modo che funga da linea guida per l'inquadramento della mia tesi. Nella sua premessa all'edizione di *Maschere nude*, Giovanni Macchia, dopo avere attirato l'attenzione del lettore sul fatto che «in quasi tutti i lavori di Pirandello i fatti non avvengono sulla scena. I fatti sono già avvenuti», rileva come i personaggi pirandelliani siano «personaggi che hanno agito», che «cercano una ragione che non trovano e una maniera qualsiasi per uscire [...] dalla prigione dei fatti», fatti che essi discutono sino a far sì che tale discussione diventi parte del dramma, tanto che, alla fine, «l'autore ne sa meno dello spettatore»<sup>2</sup>.

Ecco, è tale problematica relazione tra l'autore e il suo personaggio, un autore che si vede sfuggire dalle mani ciò che ha creato, un personaggio che sembra non accontentarsi dei *fatti* in cui viene imbrigliato, che assumerò come chiave di lettura del rapporto fra Platone e Socrate.

---

\* Ho discusso questo intervento in occasione della Quinta edizione de «Il Borgo dei filosofi» (Avellino, novembre 2010). Esso rappresenta un'ideale conversazione con alcuni autori che hanno collaborato al sesto volume, pubblicato nel 2009, delle «Études Platoniciennes», interamente dedicato alla figura del Socrate pubblico e privato (*Socrate: vie privée, vie publique*). Rinvio a questo numero della rivista per gli ulteriori riferimenti bibliografici di eventuale interesse per il lettore. Dedico queste pagine a Marco.

<sup>1</sup> P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, trad. it. a c. di A. C. PEDUZZI e L. CREMONESI, Einaudi, Torino 2008, pp. 135-136.

<sup>2</sup> L. PIRANDELLO, *Maschere nude*, a c. di A. D'AMICO. Premessa di G. MACCHIA, Mondadori, Milano 1986, vol. I, p. XVIII; p. XXI.

1. *La questione del personaggio*. Circa il primo punto, non si può evitare il confronto con l'ormai secolare 'questione socratica'. Citando Giovanni Reale<sup>3</sup>: «prima di svolgere un qualsivoglia discorso su Socrate è necessario [...] tracciare un quadro della cosiddetta 'questione socratica'. Socrate non scrisse nulla. Per conoscere il suo pensiero e valutarne [...] la portata, dobbiamo ricorrere alle testimonianze dei contemporanei o a testimonianze che da quelle mediamente derivano. Ma queste testimonianze [...] sono profondamente discordi, e in alcuni casi radicalmente opposte, al punto da annullarsi a vicenda. Perciò [...] qualcuno ha detto che [...] noi possiamo sapere con sicurezza storica di lui meno di quanto possiamo sapere dei Presocratici».

Le fonti a cui lo studioso fa riferimento sono quelle a tutti note: Aristofane, Platone, Senofonte, Aristotele, i vari Socratici Minori. Le difficoltà sono presto chiarite: mentre per i Presocratici la stessa raccolta D.-K. – e la sua suddivisione in «testimonianze» e «frammenti» – allude a un gioco ermeneutico in cui il permanere della distanza fra l'autore citato e quello citante crea un'intercapedine nella quale all'interprete è concesso, pur se attraverso difficoltà e incertezze, provare a separare la ricontestualizzazione di una citazione dal tentativo di ricostruzione del suo originario contesto, Socrate rende inattuabile il medesimo procedimento metodologico, per la semplice ragione che non ha lasciato nulla di scritto. E allora la parziale certezza garantita dai 'frammenti' sfuma nell'arbitrarietà delle 'testimonianze'.

Testimonianze rispetto all'uso delle quali sembra difficile individuare un criterio univoco, giacché ogni criterio va incontro a una serie di difficoltà. Prendiamo, ad esempio, a riferimento il criterio della maggiore o minore distanza cronologica: *intuitivamente* si sarebbe orientati a credere che le testimonianze di *chi ha visto* godano di migliore affidabilità. Ma, in realtà, è facile rendersi conto che chi ha visto, per il fatto stesso di avere visto, finisce con l'essere preda di un particolare pregiudizio ermeneutico: il *grado di coinvolgimento*, affermativo o negativo che sia, contribuisce, infatti, a contaminare la ricostruzione storica del personaggio con quanto quel personaggio *ha rappresentato* per colui che ne scrive<sup>4</sup>.

Se, però, si decide di assumere il criterio opposto, ovvero quello della distanza, si va presto incontro ad altre difficoltà, riassumibili nella nota impossibilità di *conoscere il particolare*, soprattutto allorché detto particolare sfugga, per definizione e per distanza, alla comprensione dell'interprete<sup>5</sup>.

L'argomento d'autorità, in virtù del quale le testimonianze, e la loro affidabilità, si potrebbero discernere a partire dalla maggiore o minore densità speculativa dell'interprete è altrettanto ambiguo: perché è certamente vero che un intelletto speculativamente 'debole' potrebbe essere per definizione incapace di cogliere lo spessore di un messaggio e di un insegnamento; ma è altrettanto vero che, dove l'acutezza speculativa

---

<sup>3</sup> G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1992, vol. I, pp. 287-289.

<sup>4</sup> Cfr. quanto afferma Eugenio Benitez, che mi sembra in tal senso illuminante: «È l'unicità di Socrate, più di ogni altra cosa, a fare di lui un enigma. Egli faceva colpo su chiunque incontrasse, ora in senso positivo, ora negativo. Tra i primi, alcuni si sentivano così in debito con lui da dedicare si può dire alla sua memoria l'intera vita. [...] Che tipo di pensatore e di persona dev'essere stato Socrate per esercitare un'influenza di così vasta portata?». Cfr. E. BENITEZ, *I sofisti e Socrate*, in *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, a c. di L. PERILLI e D. P. TAORMINA, Utet, Novara 2012, p. 182.

<sup>5</sup> Ciò che l'interprete 'distante' maggiormente perde è, in un certo senso, l'aspetto *pubblico* del personaggio Socrate, «non pas au sens civique, mais au sens où il est connu de tous». Cfr. A. MACÉ, *Le partage des choses privées et des choses publiques. L'empreinte de Socrate*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, p. 9.

dell'interprete sia almeno pari a quella di colui che è interpretato, il rischio della ricontestualizzazione filosofica non sarà facilmente aggirabile, per la semplice ragione che diventerà quasi *naturale*, per un ingegno filosofico, la rideterminazione di ciò di cui scrive<sup>6</sup>.

Ne consegue che ogni tentativo di restituire un'immagine storicamente plausibile e accertabile di Socrate pare destinata a fallire nei suoi stessi presupposti. E allora, o si dovrebbe rinunciare in partenza a trattarne; o, assumendo una prospettiva, per così dire, parziale, che quindi recuperi e faccia propria la stessa ambiguità del problema, si dovrebbe frammentare Socrate fra le sue testimonianze<sup>7</sup>.

Oppure, si potrebbe decidere di mettere da parte la 'questione' socratica, per valutare la portata del personaggio Socrate non in virtù della sua capacità di riflettere e incarnare, più o meno fedelmente, il Socrate *storico*, ma in ragione di una sorta di *coerenza interna*. Ora, poiché non è mia pretesa né affiancare una 'nuova immagine' di Socrate ad altre, certamente storiograficamente e filologicamente più corrette, né offrire risposte, preferirei piuttosto prendere qui a riferimento il ritratto (o uno dei ritratti) di Socrate proposto da Platone: lasciando in ombra quanto di lui è stato tramandato da altri, evitando di domandarmi se e fino a che punto la pennellata platonica si sia mantenuta *fedele all'originale* storico, vorrei prendere quel ritratto come *vero in sé*, indipendentemente dalla sua facoltà di referenza a qualcosa *fuori di sé*, e sottoporre al lettore un breve tentativo di esercizio ermeneutico, che adoperi come sfondo le nozioni di autore, personaggio e trama. Una volta accolto come criterio di lettura quello della sola coerenza interna a *un certo* taglio del personaggio-Socrate; qualora tale personaggio, e l'ambiente nel quale egli si muove, siano valutati rispetto alla possibilità della loro interazione, senza chiedersi quanto questa interazione rifletta il Socrate 'storico' e la 'storia' del suo mondo, il filosofo delineato da Platone potrà offrirsi con gli stessi caratteri di una 'persona', e il 'teatro' nel quale egli si muove con quelli di un 'mondo'. Allorché decidiamo, infatti, di appropriarci di un modello secondo il quale l'universo fisico che si offre all'immediatezza sensibile è solo uno dei mondi possibili – il più *intuitivo* –, giacché mondo è ogni uni-verso risultante sia dalla disposizione armonica delle 'parti', sia dalla coerenza tra queste parti e la 'trama', ne conseguirà che l'intera rappresentazione dialogica offerta da Platone potrà essere concepita, almeno finché rispetti i suddetti criteri di coerenza, come mondo<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Direi che come prova a sostegno di tale affermazione si potrebbe invocare, tra le altre, l'ermeneutica 'creativa' della speculazione plotiniana. L'esegesi del testo platonico che Plotino offre è infatti innegabilmente 'macchiata' da una sorta di *sovrainterpretazione*; per quanto accada, e non direi paradossalmente, che sia proprio nel momento del 'tradimento' che la dottrina di Plotino si colora, rispetto a quella platonica, di quei caratteri di *originalità* in cui è rintracciabile la vera *genialità* di molte proposte. Cfr. M. I. SANTA CRUZ, *Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne* (Ennéade VI, 8 [39], 18), in *Études sur Plotin*, sous la dir. de M. FATTAL, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 193-194. È almeno il caso di accennare al fatto che, più in generale, l'idea del tradimento ermeneutico come fonte originaria della speculazione rinvia alla complessa questione dell'accidentata storia dei 'platonismi', che, a propria volta, si interseca con il problema dell'unità o meno dei dialoghi platonici. Cfr. CH. BRITAIN, *Plato and Platonism*, in *The Oxford Handbook of Plato*, ed. by G. FINE, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, pp. 526-552.

<sup>7</sup> Obiettivo che, a mio parere, è scelto nel sesto volume delle «Études Platoniciennes».

<sup>8</sup> Per l'estensione dei livelli di realtà, fino a comprendere la dimensione onirica, a partire dall'uso della nozione di coerenza cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria*, in *Linguaggio, storia, natura*, trad. it. a c. di M. CARBONE, Bompiani, Milano 1995. Per la possibilità di concepire ogni testo come mondo cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, trad. it., a c. di D. IERVOLINO, Jaka Book, Milano 1986-1988.

Mondo dotato, pertanto, di una *sua* storia; non, ovviamente, intesa quale verifica documentaria, accertabile e accertata, che esige la corrispondenza fra il racconto e ciò che è oggetto del racconto; ma, piuttosto, la *storia* accolta, in senso più *lato*, come ricostruzione narrativa di un ricordo; momento ermeneutico del recupero mnestico, in cui ciò a cui si guarda non è più la corrispondenza fra l'ordine concatenato dei ricordi e il 'fatto', ma la stessa sistematicità dell'interpretazione, che, garantita dall'articolazione interna fra le parti e da un'interazione coerente, non richiede nemmeno che il ricordo sia effettivamente tale. Il *Socrate di Platone*, in altri termini, potrebbe rinviare all'individuo storico o non farlo; potrebbe essere il risultato dell'organizzazione dei ricordi dell'ascoltatore – 'organizzazione' che insinua la falsità propria di ogni struttura *troppo* coerente, se confrontata con l'andamento caotico e diveniente del sensibile –, o essere una maschera dietro la quale non è possibile rinvenire alcuna *figura storica*. Di più: *Socrate potrebbe non essere mai esistito*. Nulla di tutto questo inficerebbe la validità 'storica' – qualora la storia acquisti quel largo dominio prima accennato – del personaggio tratteggiato da Platone<sup>9</sup>.

Personaggio che, nella logica teatrale e testuale assunta, diventa lecito leggere almeno a un triplice livello, a seconda se si decida di ammettere o meno anche l'autore-Platone all'interno della struttura ermeneutica: 1. potremmo decidere di rendere il personaggio indipendente dal suo autore – cessando di domandarci se e quanto sia coerente e 'vero' per se stesso e in che misura, al contrario, interpreti una parte che è Platone ad avergli assegnato – e metterci *all'ascolto* delle sue parole: pensare ai luoghi in cui egli si muove e interroga gli astanti come a un mondo che, una volta entrato in conflitto con il mondo *ulteriore* descritto da tali parole, ha dovuto scegliere fra questo e quello, preferendo, infine, tagliare l'arto che, attraverso l'esercizio dell'ironia, aveva messo in dubbio l'intima coerenza del primo mondo; 2. in relazione all'autore della trama, possiamo pensare alla scena socratico-sofistica e al suo intimo germe di incoerenza come a un mondo che è Platone ad aver disegnato inadeguato per il maestro, e guardare alla *kallipolis* come a un secondo mondo, alternativo, nel quale lo scrittore avrebbe provato a ricollocare il *suo* personaggio; 3. si potrebbe, infine – qualora ci spingessimo fino al punto da adottare una visuale prossima al teatro dell'assurdo – autorizzare la domanda se il mondo tracciato dal/per il personaggio rispetti le intenzioni del mondo tracciato dallo scrittore; se non accada, piuttosto, che Socrate sia in possesso di caratteri così *entropici* da far esplodere la trama di qualunque mondo si provi a delineare per lui<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Sulla questione di Socrate come 'personaggio' cfr. A. MATTHEY, *Socrate, agôns, fêtes et reconnaissance publique*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, pp. 63-64 e n. 2 con rinvii.

<sup>10</sup> L'insistenza sulla centralità teoretica della drammatizzazione nei dialoghi platonici non è, ovviamente, idea del tutto originale. Mary Margaret McCabe (cfr. il suo *Plato's Way of Writing*, in *The Oxford Handbook of Plato*, cit., part. pp. 89-106) affronta, ad esempio, la questione della lettura del testo platonico proprio a partire dalla considerazione che «we cannot properly make sense of what Plato does if we ignore the effect on the arguments of dramatic context, allusion, characterization». A parere della studiosa, che mostra un certo qual atteggiamento di 'sospetto' nei confronti delle letture esasperatamente analitiche, i dialoghi andrebbero considerati, per così dire, come un 'intero', nel quale la drammatizzazione è parte integrante e non accessoria della proposta filosofica. Il che conduce alla centralità di Socrate inteso come personaggio. Ciò su cui la studiosa insiste, in ragione del fatto che è soprattutto al Platone-Autore che essa guarda, sono l'ambiguità e la difficile coerenza con le quali Socrate è tratteggiato, il che, a suo parere, assolverebbe a un intento anche 'didattico', quello, cioè, di trascinare il lettore, attraverso l'impressione di 'fratture', all'interno del tessuto narrativo. Lo scopo della drammatizzazione, come degli effetti a volte *stranianti* prodotti dai personaggi, consisterebbe, in altri termini, nel preciso e consapevole obiettivo di indurre nel lettore una «emotional sympathy»: sorta di 'effetto terapeutico', mirante a trasformare chi legge nell'atto dello stesso leggere. Simili considerazioni – che non respingono la



2. *Piazza libera, piazza schiava.* Nel *Teeteto*, in forma di intermezzo nell'indagine sulle dottrine di Protagora, troviamo uno di quei *magistrali* ritratti platonici del vero filosofo<sup>11</sup>.

Socrate invita ad attuare una preliminare distinzione nella struttura dei discorsi, che venga realizzata non a partire dai discorsi presi per sé, quanto, si potrebbe dire, muovendo dalla natura e dall'intenzione di chi li pronuncia. Due sono gli animi individuati: quello tipico di chi ama le contese; l'animo propriamente dialettico. È specifico del primo costruire il discorso sull'avversario o, per essere più precisi, sui punti deboli dell'avversario (avversario, si badi, e non compagno di indagine): suo scopo, infatti, non è il dialogo, né suo fine è la scoperta, assieme all'altro, di qualcosa da-cercare; egli mira soltanto a individuare le falle degli argomenti altrui, per avere ragione di quelli e di chi li sviluppa. Proprio del dialettico non è, invece, avere ragione dell'altro, ma avere ragione degli eventuali errori in cui al dialogante fosse capitato di cadere; la ragione, dunque, è subordinata alla ricerca inesausta di una verità che sfugge nella sua *sferica* totalità. Ne consegue che l'altro è un compagno di ricerca, un amico, e non un nemico da (ab)battere; non si tratta, cioè, di un meccanico – e privo di vita – insieme di tesi, che andranno soggette a *scomposizione* per il semplice fatto che sia stato l'altro a enunciarle<sup>12</sup>.

Uno degli aspetti che discriminano il discorrere dialettico da quello finalizzato a esercitare un dominio sull'interlocutore o, meglio, sulla volontà dell'interlocutore è il rapporto rispetto al tempo. Il breve scambio di battute fra Socrate e Teodoro merita, a tal proposito, di essere riportato:

Da un discorso di natura inferiore, caro Teodoro, ci sentiamo trascinati verso un altro più grande – E non abbiamo tempo, o Socrate? – L'abbiamo, mi pare evidente<sup>13</sup>.

*L'abbiamo di certo.* In questa replica, nitida e priva di incertezze, Socrate consegna all'interlocutore se stesso<sup>14</sup>. Non una parte di sé, riservando qualcosa ad un recesso privato al quale l'altro non venga introdotto; semplicemente, Teodoro è rassicurato sul fatto che sì, certamente, loro hanno *tutto il tempo di cui hanno bisogno* per sospendere la linea del discorso principale e avviarne uno nuovo<sup>15</sup>.

---

possibilità che le «conversations» all'interno dei dialoghi possano «be analyzed formally in terms of sequence, order, consistency, and explanatory structure» – invitano a rendere ragione *anche* degli aspetti psicologici della dialettica platonica, che in nessun caso sembra si possa ridurre a una «impersonal form». Ora, se in una ermeneutica di tal fatta gli aspetti psicologici cui si fa riferimento sembrerebbero essere soprattutto quelli dell'animo del destinatario, giacché l'autore è mostrato nell'atto di costruire *ad arte* coerenze e fratture del proprio personaggio (su quest'idea cfr. anche M. C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, trad. it. a c. di M. SCATTOLA, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 263-267), nella lettura che proverò ad offrire è *anche* la psiche dell'autore ad essere attratta dal gioco della rappresentazione: il suo grado di coinvolgimento, in altri termini, sarebbe in parte responsabile di simili incoerenze, che verrebbero in un certo senso a indicare, più che la mano consapevole del regista, quella inconsapevole del testimone che vorrebbe restituire nella scrittura, a dispetto di un personaggio che gli resiste, la coerenza impossibile dell'uomo.

<sup>11</sup> Cfr. *Theaet.* 167e sgg.

<sup>12</sup> Sull'amicizia come *discrimen* tra Socrate e i sofisti cfr. M. BONAZZI, *Antifonte, Socrate e i maestri d'infelicità*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, p. 26; L.-A. DORION, *Socrate entremetteur*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, pp. 108-112.

<sup>13</sup> *Theaet.* 172b 8-c 2.

<sup>14</sup> Cfr. *Apol.* 33b 1-2.

<sup>15</sup> Ricordiamo che, nella stessa *Apologia*, Socrate imputa alla mancanza di tempo (cfr. 37a 6-7) la sua impossibilità a persuadere gli Ateniesi della propria innocenza. Se, come Louis-André

Questa considerazione permette a Socrate di delineare i tratti del filosofo e, in controtuce, del non filosofo. *Il filosofo ha tempo*. Anzi, per essere più precisi, è sovrano del proprio tempo<sup>16</sup>. Il filosofo è, in tal senso, il solo veramente libero. Diversa appare la sorte di quanti frequentano i tribunali e i luoghi pubblici:

Quanti fin da ragazzini girano per tribunali e luoghi analoghi, se confrontati con coloro che sono stati allevati nello studio della filosofia [...], corrono il rischio di assomigliare a quelli allevati come schiavi rispetto a uomini liberi<sup>17</sup>.

La ragione di questa schiavitù è presto chiarita: il frequentatore dei tribunali è *incalzato dall'acqua della clessidra*, il che comporta l'inevitabile adeguamento degli argomenti a una temporalità che non è il tempo del discorso, ma un tempo esterno<sup>18</sup>.

Soprattutto, l'oratore rischia di diventare schiavo dei propri stessi argomenti, giacché l'atto di accusa rappresenta l'*inflessibile* padrone al quale piegare le proprie tesi. Nessuna deviazione, nessuna possibilità di mutare argomenti e oggetto del discorso, qualora questi si rivelassero falsi o insoddisfacenti. Nessuna possibilità, infine, di attuare una consapevole selezione fra gli interlocutori, giacché, come si è detto, ogni scelta dell'oratore è subordinata alla natura esterna della causa da lui difesa<sup>19</sup>. Possibilità che, al contrario, Socrate reclama come dominio incedibile del filosofo. Il quale, è vero, non fa inizialmente distinzione, alla pari dell'oratore e del sofista, fra gli interlocutori; in un senso, tuttavia, diverso, poiché tutti, indistintamente, sono sottoposti alla sferza e all'indagine, ma allo scopo, infine, di realizzare una selezione, crudele quanto più lucida, tra il filosofo e il non-filosofo<sup>20</sup>.

L'oratore è uno schiavo che ha per compagni altri schiavi, tutti sottomessi agli stessi padroni: il tempo esterno, l'argomento e il giudice. In una parola, i domini del pubblico. Si tratta di uomini la cui anima, per così dire, progressivamente *si restringe*, come capita a quanti, per mancanza d'aria o per aria viziata, prendano l'abitudine di non respirare a pieni polmoni. Il restringimento dei canali della loro anima comporta la perdita, fin dalla prima giovinezza – è allora che si prende a frequentare il tribunale –, della tensione al giusto e al vero. Tensione che è umano o, almeno, comprensibile venga a mancare in chi sia ancora permeabile ai condizionamenti dell'ambiente e, soprattutto, patisca l'azione di tali condizionamenti sulla paura, ovvero su un'emozione – che potremmo definire primordiale – che induce il giovane frequentatore dei tribunali, qualora si trovi di fronte al timore del giudizio, a scegliere la menzogna<sup>21</sup>.

---

Dorion ricorda, «la philosophie est conçue comme l'activité qui assure la médiation entre les dieux et les hommes» (*Socrate entremetteur*, cit., p. 121), potremmo dire che l'assenza di tempo rompe proprio la natura di tale mediazione, conferendo all'esperienza del processo una *sospensione* temporale che è, di per sé, prova dell'assenza degli dei e degli uomini che agli dei intendono rapportarsi.

<sup>16</sup> Credo che il tema della sovranità sul tempo, dominio della condizione umana, possa rientrare in quei caratteri di *autarkeia* che, a partire da Senofonte, sono stati considerati specifici del ritratto socratico e, in generale, di quello del vero filosofo: «l'*autarkeia* [...] è il vero obiettivo, grazie al quale riusciamo a imitare e in qualche modo a raggiungere il modello divino perfetto». Cfr. BONAZZI, *Antifonte, Socrate e i maestri d'infelicità*, cit., p. 33.

<sup>17</sup> *Theaet.* 172c 8-d 2.

<sup>18</sup> Sulla centralità dei tribunali nella vita pubblica ateniese cfr. P. DEMONT, *Socrate et l'ἀπραγμοσύνη chez Platon*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, pp. 43-44.

<sup>19</sup> Cfr. *Theaet.* 172d 4 sgg.

<sup>20</sup> Cfr. *Apol.* 29d 7 sgg.

<sup>21</sup> Cfr. *Theaet.* 172e 5 sgg.

Perché questa permette, per restare nella metafora, di sopravvivere trattenendo il respiro. E quando questa costrizione avvenga da giovani, quando si sia insinuata, per il tramite della paura, la menzogna nel discorso, accadrà, inevitabilmente, che il respiro corto non sia più, con il tempo, una strategia, ma un modo d'essere, che rende questo schiavo del tempo esterno ormai incapace di vedere la propria schiavitù<sup>22</sup>.

Il riferimento alla paura ha una portata teoretica che non va sottovalutata. Essa può certamente sorgere a partire da considerazioni di ordine razionale; quel che è certo è che il modo in cui il terrore si manifesta tocca quella sfera irrazionale dell'anima – e in tal senso *inconscia* – che, soprattutto in un animo giovanile, può indurre una reazione istintiva di autoprotezione che, se reiterata, diverrà, appunto, *abituale*. È nel primo libro delle *Leggi* che troviamo una precisazione in merito alla funzione politica della paura. Questa risulta inserita in una descrizione dell'uomo che, per certi aspetti, risulta *inquietante*. In ogni uomo e, più in generale, in ogni essere dotato di vita esisterebbero da sempre affezioni contrarie, riconducibili al piacere e al dolore. Rispetto a tali affezioni contrarie, potenzialmente produttrici di azioni anch'esse contrarie, il vivente si muove come un burattino tirato da fili: non è in suo potere evitare di rispondere agli stimoli delle passioni; egli può, semmai, indebolire la pressione di uno dei due fili, rinforzando l'altro. Questo è ciò che l'Ateniense, nel suo replicare a Clinia, intende come capacità di un vivente – tanto dell'individuo quanto di un intero organismo statale – di risultare, prima ancora che superiore ad un altro, superiore a se stesso. Questa è la massima perfezione raggiungibile da una macchina come l'uomo; non una perfezione, per così dire, semplice ed esente da mutamento, ma una perfezione *relativa*, composta, in tal senso *organica*, che consiste nel sotto-ordinare il peggio al meglio<sup>23</sup>.

La paura è concepibile come una delle affezioni che muovono la macchina umana. Essa, tuttavia, è un nome che rinvia a due forme fra sé contrarie: da un lato abbiamo la paura propriamente detta, legata alla capacità che ha l'uomo di prefigurarsi un possibile dolore; dall'altro troviamo ciò che sarebbe più corretto definire pudore, e che consiste nel

---

<sup>22</sup> Si potrebbe obiettare che la pretesa schiavitù sia proprio ciò in virtù di cui un individuo impara a commisurare se stesso al mondo fuori di sé. Lo schiavo, in altri termini, non sarebbe altro se non l'uomo che ha imparato a dominare la vorace espressione della propria natura, autolimitandola nell'attimo stesso in cui essa entra in relazione con gli altri. Parte della polemica anti-socratica prende l'avvio proprio da questa constatazione: «Socrate propone un modello radicalmente alternativo alla *polis* e dunque ad essa sostanzialmente inutile. [...] La sua filosofia è sostanzialmente in-politica [...], quindi incapace di rispondere a problemi riguardanti la vita della e nella *polis*. Anche sul tema pubblico/privato non avrebbe senso dunque chiedere aiuto a Socrate. Socrate è fuori della città» Cfr. BONAZZI, *Antifonte, Socrate e i maestri d'infelicità*, cit., p. 37. Tuttavia, come lo stesso Mauro Bonazzi rileva, è proprio la natura non *esclusivista* della personalità socratica – non esclusivista nel senso di non ritenere del tutto contraddittoria la costruzione della personalità pubblica rispetto a quella privata – a creare le condizioni per l'instaurazione di un «paradigma 'integratore' tra pubblico e privato, che si fonda sull'anima e su virtù come giustizia, amicizia [...] o amore [...] e che si propone di disinnescare alla radice la conflittualità della città» (ibid., pp. 38-39). Cfr. P. PONTIER, *Socrate dans la maison de Callias: du bon usage de l'ambition*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, pp. 134-139; M. TAMIOLAKI, *Public et privé dans le dialogue de Socrate avec Aristippe (Xén. Mém. II, 1, 1-33)*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, pp. 141-151; V. AZOULAY, *Cyrus, disciple de Socrate? Publique et privé dans l'œuvre de Xénophon*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, pp. 157-163.

<sup>23</sup> Cfr. *Leg.* 643b sgg. Sul tema del dominio di sé cfr. anche *Resp.* IV 430e sgg. Sugli aspetti specificamente platonici di questa presentazione della natura dell'anima, e sulla possibilità di far risalire il tema del conflitto tra desideri contrari alla nota critica, presentata nel *Fedone*, alla dottrina dell'anima-armonia cfr. H. LORENZ, *Plato on the Soul*, in *The Oxford Handbook of Plato*, cit., pp. 243-266 e rinvii.

prefigurarsi lo sdegno altrui (ma, in fondo, anche proprio) in relazione a un atto che non sia buono. Questa seconda specie di paura rappresenta, a parere dell'Ateniese, un'arma formidabile in mano a uno Stato, che, se favorita o addirittura indotta, potrebbe contribuire al processo di perfezionamento della macchina umana. Ma – ed è qui la precisazione forse più importante – affinché tale forma di paura eserciti tutta la propria dirompente azione è necessario che essa venga messa alla prova in una *situazione reale*, in cui si possa manifestare anche il suo contrario:

Sarà davvero compiutamente saggio l'uomo che non avrà combattuto e vinto [...] i molti piaceri e desideri che inducono all'impudenza e all'ingiustizia, ma sarà rimasto indenne da tutte queste esperienze<sup>24</sup>?

Come a dire che, per un uomo, la vera perfezione deve necessariamente passare attraverso la conoscenza e il confronto con il *deserto* rappresentato dal proprio *inferno* interiore. Stando così le cose, perché Socrate definirebbe nel *Teeteto* il filosofo come colui che non conosce (o *non dovrebbe* conoscere) la via che conduce alla piazza<sup>25</sup>? Perché, soprattutto, affermerebbe nell'*Apologia* che la 'voce' che gli sorge dall'interno è quella che lo ha sempre trattenuto dallo svolgere una qualsivoglia forma di attività politica, a partire dalla considerazione che «se mi fossi impegnato molto tempo fa nel lavoro politico, molto tempo fa sarei stato distrutto», giacché «non esiste l'uomo in grado di restare vivo opponendosi incessantemente [...] alla massa unita», per cui, «se uno vuole concretamente scendere in campo per la giusta causa [...], deve ritirarsi nel privato»<sup>26</sup>? Non sono forse il tribunale, e l'attività politica ad esso connessa, i luoghi ideali per sondare le affezioni contrarie e verificare la virtù?

È a proposito di tali domande che troviamo un passaggio fondamentale nelle *Leggi*<sup>27</sup>. L'accorto legislatore, che ha il compito di educare i cittadini alla virtù, deve sapere indurre in chi educa, come si è detto, il contrario di ciò che vuole ottenere, sì da mettere alla prova e perfezionare il cittadino e, soprattutto, potere «saggiare i cittadini e vedere quali siano forti e quali vili». Confrontiamo questo passaggio con quello del *Teeteto* relativo alla paura che agisce sul giovane oratore: in entrambi i casi l'emozione costituisce ciò a partire da cui è operata una scelta e una selezione; diverso è, però, il modo di questa scelta e di questa selezione, come diverso è l'esito della selezione stessa<sup>28</sup>. Dobbiamo, in primo luogo, precisare che il passo delle *Leggi* è più dettagliato a proposito delle due forme di paura, e nel fare questo apre alla possibilità di una sua funzione positiva e negativa nello sviluppo della virtù e nel dominio di questa sul proprio contrario; se nel *Teeteto* la paura è concepita, univocamente, come quell'emozione in grado di rendere l'oratore schiavo degli umori altrui, nelle *Leggi* essa conduce l'uomo dalla schiavitù del vizio al dominio sul vizio, dominio che rappresenta, come si è detto, la maggiore forma di libertà concessa alla macchina umana. Se nel primo caso la paura conduce dal meglio al peggio (il potenziale filosofo che diventa falso cultore dei

---

<sup>24</sup> Per l'intero argomento cfr. *Leg.* 646e sgg.

<sup>25</sup> Cfr. *Theaet.* 173d. Meriterebbe di essere sottolineato che il filosofo, nel ritratto socratico(-platonico), è, nel medesimo tempo, colui che *sa di non sapere* (cfr. *Apol.* 21b 4-5) e *non sa di non sapere* (cfr. *Theaet.* 173e 1). Questo perché le due affermazioni appartengono a due domini del tutto estranei l'uno all'altro: nel primo caso l'oggetto della ricerca è il Vero; nel secondo si tratta di quegli intrighi di piazza rispetto ai quali il filosofo dovrebbe, per sorte o per scelta, mantenersi 'puro'.

<sup>26</sup> Cfr. *Apol.* 31d sgg.

<sup>27</sup> Cfr. *Leg.* 647e sgg.

<sup>28</sup> Cfr. *Theaet.* 150e-151b.

discorsi), nel secondo è il meglio a esercitare un dominio sul peggio. Nel passo delle *Leggi*, inoltre, la stimolazione della paura risulta autorizzata da un legislatore illuminato, il cui fine è educativo: l'emozione è paragonata a un 'filtro magico', dato dagli dei agli uomini, che consente il saggio della virtù, senza che ciò comporti l'esposizione a «prove grandi e pericolose». Tale filtro è il vino, alla prova del quale, come Alcibiade ricorda nel *Simposio*, Socrate ha resistito e vinto<sup>29</sup>.

È dei luoghi politici, non del vino, che Socrate continua ad avere paura. Perché in quel caso è in gioco proprio ciò che il legislatore di cui si parla nelle *Leggi* esclude, ovvero la *somma prova*, la più pericolosa: se il vino incarna, infatti, gli effetti di una 'morte' simulata, l'esercizio della legge nel politico rinvia a un rischio reale, nel quale la volontà di (soprav)vivere orienta, sembrerebbe inevitabilmente, ad agire verso il peggio<sup>30</sup>. La 'macchina' umana, almeno la macchina giovane, sembra essere incapace di opporre resistenza alla paura della morte, se non rinunciando a ciò che la produce<sup>31</sup>.

Eppure, in un altro dei ritratti che i dialoghi ci hanno consegnato, il filosofo è descritto come colui che non teme la morte<sup>32</sup>. Il che sembrerebbe comportare un singolare effetto di contrasto con quanto ritroviamo nel *Teeteto* e nelle *Leggi*, dove leggiamo affermazioni a partire dalle quali ci sentiamo legittimati a concludere che la paura della morte sia pressoché inevitabile; come, d'altra parte, sembra sia inevitabile che si insinuì il 'virus' della malvagità, a meno che il giovane non eviti il 'contagio' attraverso l'incauto contatto con chi ha contratto la 'malattia'<sup>33</sup>. Possiamo pensare che il riferimento, nella *Repubblica*, all'anima che non teme la morte sia da considerarsi o in relazione a un filosofo maturo (riferimento che, dunque, risulterebbe essere estraneo al più generale ritratto, che invece riguarda il giovane che riveli natura filosofica); o che ci si trovi di fronte a una sorta di 'interpolazione' platonica all'interno di una descrizione che, per gli altri aspetti, sembra congruente con quella presentata nel *Teeteto*. E che, anzi, nella *Repubblica* presenta caratteri, se vogliamo, ancora più terribili e oscuri: perché la natura di vero filosofo, che già di per sé è rara<sup>34</sup>, risulta esposta più delle altre alla corruzione, qualora non cresca nell'ambiente adeguato a coltivare e far crescere le sue doti e virtù, dal momento che «ogni tipo di seme e ogni pianta [...], se non hanno la fortuna di godere del cibo, del clima e dell'ambiente adeguato, quanto più saranno colmi di vigore, tanto più sentiranno la mancanza degli alimenti necessari; questo accade perché il male si oppone a ciò che è buono molto più che a ciò che buono non è»; dal che consegue che proprio le nature più dotate rischiano di diventare le maggiormente esposte alla degenerazione<sup>35</sup>.

E non sembra esserci strategia per sfuggire agli *incantesimi* della vita di piazza e, più in generale, di qualsivoglia ambiente sia contrassegnato dalla presenza di una folla:

Non c'è, né c'è mai stato, né mai ci sarà un carattere diverso orientato a virtù, che sappia resistere all'educazione di costoro (*scil.* dei sofisti e della piazza). Intendo un carattere umano [...]. Infatti,

---

<sup>29</sup> Cfr. *Symp.* 214a 4-5.

<sup>30</sup> Per simili argomenti cfr. anche *Resp.* VI 492a-d.

<sup>31</sup> E tuttavia, come in un gioco di specchi, è poi lo stesso Socrate che, simile a un filtro, viene accusato di essere il veleno che si infila nell'animo giovanile: veleno 'privato', che mette a repentaglio la stabilità dell'equilibrio pubblico. Cfr. AZOULAY, *Cyrus, disciple de Socrate? Publique et privé dans l'œuvre de Xénophon*, cit., p. 154.

<sup>32</sup> Cfr. *Resp.* VI 486b.

<sup>33</sup> Per il ritratto del filosofo nella *Repubblica* cfr. *Resp.* VI 485b sgg.

<sup>34</sup> Cfr. *Resp.* VI 491b.

<sup>35</sup> Cfr. *Resp.* VI 491d-e.

in regimi politici di tal fatta, qualunque cosa sopravviva o vada per la giusta strada non saresti in errore a definirla il miracolo di un dio che l'abbia sottratta alla perdizione<sup>36</sup>.

Non c'è possibilità di fuga perché, come rileva Socrate, l'animo potenzialmente filosofico risulta in possesso di tali e tante doti, fisiche e morali, da non potere se non attirare su di sé le attenzioni della piazza politica e della folla<sup>37</sup>.

La conclusione sembrerebbe, pertanto, essere la seguente: nella misura in cui ogni forma di attività pubblica incarna il cuore della dimensione politica antica; in quanto essa agisca su emozioni, naturali ma incontrollate, che hanno come esito, nell'animo giovanile, di produrre uno schiavo, non sembra esserci, *nella logica socratica*, la possibilità di conciliare dimensione politica e scelta filosofica. Il che sembrerebbe fare del filosofo, *nella logica pubblica*, un essere completamente inutile allo Stato<sup>38</sup>: la sua inutilità nascerebbe dal fatto che quanti non si sono limitati a praticare la filosofia solo da giovani hanno finito con l'assumere un modo di fare e di essere *extra-vagante*, che pare esattamente il contrario di quella dedizione alla vita comune che incarna l'ossatura dello stato antico<sup>39</sup>. In realtà, è proprio questa pretesa 'inutilità', che appare tale solo agli stati in decadenza<sup>40</sup>, che permette alla natura filosofica di preservare la necessaria distanza da ciò che intende salvare, senza esserne contaminato<sup>41</sup>.

Vivere in privato non comporta infatti come esito, almeno per il filosofo maturo, il 'vivere nascosto'. Anzi. L'astensione dal politico e il conseguente rafforzamento della virtù rende possibile l'esercizio di un diverso tipo di attività: il continuo *pellegrinaggio* fra le strade di Atene, come un *dono* dato dagli dei ai cittadini, affinché chi ha scelto di restare ai margini possa da quelli mostrare le anomalie e le storture della vita politica<sup>42</sup>.

Se il tribunale e l'*agora* producono schiavi e inscenano un tempo artificiale che non è il tempo del pensare e del discutere, preferibili appaiono a Socrate le strade e le case, luoghi almeno apparentemente alieni dal calcolo della clessidra. Luoghi, solo in tal senso, apolitici, o almeno alieni dalla politica del sistema, dove c'è *il tempo per discutere*. Anche della giustizia. E così accade che il giusto esca dal tribunale e trovi altrove la propria ragion d'essere. Può accadere che chi rifiuta sistematicamente gli spazi del politico tracci i confini di un nuovo mondo nel quale si abbia tempo per domandarsi cosa sia giusto. Il mondo dei filosofi. Mondo che si delinea a partire da una struttura profondamente asimmetrica, perché, se è vero che la scelta politica può danneggiare il giovane filosofo, è anche vero, parimenti, che l'anziano filosofo può essere di giovamento alla città. Socrate non sembra ammettere, a tal proposito, alcuna via d'uscita: chi voglia dedicare la propria esistenza a indagare i fondamenti della giustizia dovrà decidere di non condividere le esperienze dei malvagi; veri giudici non sono, a suo dire, coloro i quali

---

<sup>36</sup> *Resp.* VI 492e-493a. Non escludo che Socrate guardi a se stesso come al 'miracolo' scampato all'attività della piazza. Il suo miracolo è la voce demonica, iniziata quand'era fanciullo (cfr. *Apol.* 31d 2-3). Ed è proprio la consapevolezza della natura miracolosa dell'evento a indurlo a sconsigliare l'attività pubblica a chiunque senta sorgere in sé gli spasmi della ricerca. Cfr. MATTHEY, *Socrate, agôns, fêtes et reconnaissance publique*, cit., pp. 66-67.

<sup>37</sup> Cfr. *Resp.* VI 494b.

<sup>38</sup> Cfr. *Resp.* VI 487c-d; *Gorg.* 485c sgg.

<sup>39</sup> Sulla natura *extra-vagante* del personaggio Socrate cfr. A. MACÉ, *Publicité politique et publicité sensible: l'extravagance politique du Socrate platonicien*, in «Études platoniciennes», 2009, 6, pp. 83-103.

<sup>40</sup> Cfr. *Resp.* VI 488a sgg.

<sup>41</sup> Cfr. D. K. O'CONNOR, *The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: a Reading of Xenophon's Memorabilia*, in *The Socratic Movement*, ed. by P. A. VANDER WAERDT, Cornell University Press, Ithaca-London 1994, pp. 171-177.

<sup>42</sup> Cfr. *Apol.* 31a-b.

abbiano riconosciuto come proprio il male, ma quelli che, avendo evitato da giovani il contatto con i malvagi, siano diventati capaci, una volta adulti, di riconoscere il male, e di riconoscerlo non in quanto sia qualcosa che appartenga loro, ma in quanto sia ad essi così estraneo da essere, perciò, visto con chiarezza<sup>43</sup>.

3. *Borges, o dell'amore interpolato*. In uno dei suoi *Saggi danteschi*, Jorge Luis Borges espone una singolare tesi sull'origine della *Commedia*. Egli muove dal dato dell'innamoramento di Dante per Beatrice. A suo dire, «innamorarsi significa creare una religione il cui dio è fallibile»<sup>44</sup>.

Questa 'religione' avrebbe indotto il poeta a giocare «con la finzione» pur di incontrare ancora una volta la sua amata; e l'incontro di cui egli canta sarebbe ciò in nome di cui Dante avrebbe edificato «la triplice architettura del suo poema per interpolarvi quell'incontro»<sup>45</sup>. La *Commedia*, in altri termini, costituirebbe una gigantesca interpolazione in cui si innesterebbe il nucleo originario dell'inno d'amore a Beatrice<sup>46</sup>.

Non è mia intenzione discutere qui il valore storico-filologico di una simile ipotesi; ciò che mi preme sottolineare è – al di là dell'ovvia matrice stilnovistica di certe considerazioni – quale ruolo possa ricoprire, nella creazione poetica, l'immaginazione, intesa come facoltà in grado di creare un intero mondo a partire dal desiderio di colmare un'assenza. Questo desiderio, che riesce a imprimere nella memoria anche il mai avvenuto, costruisce incontri mancati e li dota di una coerenza interna, tale da rendere del tutto inefficace, nell'analisi del mondo creato dal poeta, criteri come quello del rispetto della *realtà*. Per la ragione semplicissima che la scena immaginata acquista una sua personale e del tutto autonoma realtà: una sorta di 'mondo possibile', che avrebbe potuto realizzarsi anche storicamente, qualora la concatenazione degli eventi si fosse piegata, per sorte o per scelta, in un qualunque punto del suo svolgimento.

Proviamo a leggere i dialoghi platonici alla luce di questo paradigma ermeneutico. Socrate che si difende dai suoi accusatori; Socrate che, in occasione del processo intentatogli, indica agli ateniesi alcuni dei suoi più fedeli uditori, fra cui Platone<sup>47</sup>. Platone che forse era effettivamente presente quel giorno, anche se ci rendiamo conto che la storicità del dato non è determinante. Ciò che importa è che Platone abbia voluto *dipingersi* presente. Allievo presente nel momento della condanna; allievo assente nel momento in cui Socrate discute delle leggi e dell'anima con gli amici e si prepara alla morte. Allievo di cui si giustifica l'assenza nel *Fedone* dicendo che è *malato*<sup>48</sup>.

Un'assenza letteraria, certo, che potrebbe essere giustificata da molteplici ragioni di ordine interno ed esterno al testo. Eppure, quel cammeo dell'*Apologia* potrebbe almeno indurci a pensare che il Platone narratore abbia voluto creare nel lettore un'associazione fra il maestro e il discepolo nell'attimo della massima ingiustizia; il momento in cui la città, se pure con uno scarto di voti che è detto essere inferiore alle aspettative<sup>49</sup>, manda a morte il *satiro* frequentatore della piazza. A Critone, tuttavia, è affidato il compito di persuadere Socrate sull'opportunità di una fuga. Quale ruolo assegna a se stesso il

---

<sup>43</sup> Cfr. *Resp.* III 409a-d.

<sup>44</sup> J. L. BORGES, *L'incontro in un sogno*, in *Tutte le opere*, trad. it. a c. di D. PORZIO, Mondadori, Milano 1985, vol. II, p. 1304. Cfr. anche il successivo saggio *L'ultimo sorriso di Beatrice*, pp. 1306-1309.

<sup>45</sup> BORGES, *L'incontro in un sogno*, cit., p. 1304.

<sup>46</sup> Cfr. BORGES, *L'ultimo sorriso di Beatrice*, cit., p. 1307.

<sup>47</sup> Cfr. *Apol.* 34a 1.

<sup>48</sup> Cfr. *Phaed.* 59b 10.

<sup>49</sup> Cfr. *Apol.* 36a 4-5.

narratore-Platone negli istanti in cui il maestro deve decidere se obbedire alle Leggi o fuggire?

Se volgiamo lo sguardo alla *Settima lettera*<sup>50</sup>, troviamo forse una parziale risposta. Platone ci mostra nel *Critone* un personaggio-Socrate che non arretra di fronte alla morte e che ritiene somma giustizia non trasgredire le leggi, anche se questo comportasse, *accidentalmente*, patire ingiustizia dagli uomini. Qual è l'atteggiamento del Platone della settima lettera? Il *disgusto*<sup>51</sup> di fronte agli orrori compiuti da uomini ingiusti contro l'uomo più giusto del tempo; un disgusto che, però, non spinge il discepolo a volersi rappresentare nell'atto di far fuggire Socrate, come se questo rappresentasse il più temibile tradimento delle sue parole. Eppure, Platone *desiderò*, forse, che il più giusto fuggisse<sup>52</sup>. Il solo modo per portare sulla scena questo desiderio, senza tradire il coraggio del maestro, era quello di affidare ad altri l'ingrato compito di indurre Socrate ad abbandonare i suoi allievi.

Ma traccia di quell'originario *disgusto* per la colpevole piazza resta fra le pagine: Platone decide, nonostante la sua passione per la vita pubblica e politica, di prendere le distanze dall'*agora*, a partire dalla considerazione che «mi sembrava difficile dedicarmi alla politica mantenendomi onesto»<sup>53</sup>. Sono, queste, parole abbastanza simili a quelle che abbiamo ricordato come pronunciate da Socrate nel *Teeteto*. *Abbastanza simili*. Platone, o qualcuno in sua vece, istituisce una correlazione fra l'astensione politica e la possibilità di permanere nell'onesto. È questo il suggerimento di *Socrate*? Sulla scia del maestro-personaggio, Platone rileva i pericoli dell'attività della piazza nell'età giovanile<sup>54</sup>; egli, tuttavia, dichiara di non avere mai smesso, pur nell'assenza dalla piazza, di *osservare quanto in essa accadeva*, nell'attesa di un impegno concreto e fattivo, che sembrerebbe, pertanto, non essere messo in discussione, ma solo rimandato. Rinviato a quando «una generazione di filosofi non fosse assurta alle cariche dello Stato, o finché la classe dominante [...] non si fosse essa stessa votata alla filosofia»<sup>55</sup>.

Il progetto della *Repubblica*. Dove, ancora una volta, Platone è assente, ma si fa sostituire dai fratelli e li immagina educati al corretto e giusto vivere politico dal suo maestro. Socrate maestro del Giusto; non più, quindi, solo devoto amico delle Leggi, ma protagonista di un tentativo di portare le Leggi all'attuazione causativa nel sensibile, in cui i loro esecutori siano gli stessi conoscitori del Giusto. Uno Stato nel quale egli, il Maestro, non sarebbe stato mandato a morte, e dove quindi il *disgusto* platonico non avrebbe avuto ragione di manifestarsi. Uno Stato, soprattutto, *cucito* sul personaggio-Socrate, nel quale l'aspetto entropico delle sue parole sembra non essere più tale, giacché una città abitata/governata da filosofi non incarna più un luogo dal quale mantenere le distanze.

*Sembra.*

---

<sup>50</sup> Volutamente non entro qui nel merito della sua autenticità.

<sup>51</sup> Cfr. *Ep.* VII 324e-325a.

<sup>52</sup> Ricordiamo che nell'*Apologia* (38b 6-8), Platone è fra quelli che garantiscono per la multa con cui Socrate potrebbe barattare la condanna a morte.

<sup>53</sup> Cfr. *Ep.* VII 325c.

<sup>54</sup> Cfr. *Ep.* VII 324b sgg.

<sup>55</sup> Cfr. *Ep.* VII 325e-326b. Val la pena ricordare che, a dispetto di Platone, il solo tentativo storicamente accertato di un'azione filosofica sul politico (Dionigi) si risolve in un fallimento, e ogni altra proposta fattiva è rinviata ad un tempo non specificato e, in tal senso, *mitico*. Come se non fosse possibile stabilire quale sarà il tempo del filosofo politico. Nella stessa settima lettera (ammesso, ovviamente, che sia da considerare autentica), Platone individua livelli diversificati di lettura del reale e di comunicazione; operazione, questa, che potrebbe essere considerata un'altra modalità (pari, ma non necessariamente identica a quella dell'Accademia) di 'nascondimento' del discorso filosofico, di temporanea e/o definitiva 'vacanza', da parte del filosofo, dalla vita politica.



Perché nella stessa *Repubblica* il mito della caverna ci ricorda che il filosofo che torna indietro affronta la morte da parte degli increduli<sup>56</sup>. Perché nel *Teeteto* ma,

---

<sup>56</sup> Cfr. *Resp.* VII 517a. La natura extra-vagante del filosofo che rientra nella caverna si allinea a quella descritta nel *Teeteto* e magistralmente dipinta nella figura di Talete che cade nel pozzo. Sul «gap between philosophical and nonphilosophical perspectives», che sarebbe incarnato, nella *Repubblica*, proprio dalla metafora della caverna nel suo rivelare per allusioni alla difficoltà – allorché si cerchi di attuare nel sensibile storico il modello ideale pensato – di una qualsivoglia «transition» dalla filosofia *pura* alla politica cfr. D. SCOTT, *The Republic*, in *The Oxford Handbook of Plato*, cit., p. 378. Tale ‘gap’ ha tuttavia, a mio parere, anche ragioni psicologiche, in qualunque accezione il termine voglia essere abbracciato. Esso è prodotto anche dalla natura molteplice dell’anima e dalla difficoltà di ordinarne le parti; difficoltà che, a questo punto, avremmo ragione di riconoscere non solo nell’ipotetico destinatario dei dialoghi, ma anche nel loro Autore. Citando Martha C. Nussbaum (*La fragilità del bene*, cit., p. 320; rinvio a questo studio per più precisi riferimenti bibliografici che non sono, qui, oggetto d’indagine): «Tutti i nostri appetiti sono ali di piombo. Ma non possiamo avere dubbi su quale di essi sia, per Platone, il più pesante. Il desiderio sessuale, il “capo” degli appetiti e il “tiranno” dell’anima viene continuamente posto in evidenza. La nostra liberazione dal fardello della brama sessuale e dell’amore per le persone individuali e mutevoli sarà difficile e complicata. Il filosofo terapeuta dovrà [...] operare [...] per controbilanciare la forza della nostra passione». È, tuttavia, il filosofo cui si accenna del tutto identificabile con l’autore dei dialoghi? Possiamo, cioè, essere del tutto certi che Platone consideri se stesso ‘guarito’ dall’attrazione che *individui* come Socrate sembrano risvegliare in quanti lo incontrino? La studiosa offre una mirabile analisi del discorso di Alcibiade riportato nel *Simposio* (cfr. p. 331 sgg.), dove, dopo avere affermato che «comunemente si accusa Platone di ignorare [...] il valore dell’amore che una persona nella sua globalità prova per un suo simile», ricorda come il discorso di Diotima sia poi seguito dal ritratto amoroso che di Socrate dipinge Alcibiade: «se uno scrittore descrive una certa teoria dell’amore e poi fa seguire a quella descrizione un esempio contrario alla teoria, una storia di passione per un individuo [...] allora dovremmo fermarci un attimo a riflettere prima di considerare cieco l’autore». Ma, mi verrebbe da aggiungere, cosa accadrebbe se l’autore venisse egli stesso coinvolto nella tormentata contraddittorietà dei percorsi erotici, se Alcibiade fosse una sorta di maschera dietro la quale si cela la drammatica difficoltà con la quale ogni anima, anche quella dell’autore, si libera dall’amore per *quest’individuo*? In un bel volume dedicato al tema della poesia nei dialoghi platonici (*Plato and the Poets*, ed. by P. DESTREE & F.-G. HERRMANN, Brill, Leiden-Boston 2011) gran parte degli interventi sono tesi a dimostrare lo stretto legame che intercorrerebbe nei dialoghi fra la struttura platonica dell’anima e la ‘condanna’ dell’arte poetica. La poesia, come certe espressioni individuali dell’amore, contribuirebbe a una mancata risoluzione del corretto ordinamento delle ‘parti’ dell’anima. Ordinamento che, evidentemente, doveva apparire assai ‘critico’ a Platone, così critico da indurlo da un lato a respingere l’effetto sull’anima tanto delle passioni amorose, quanto di quelle indotte dalla lettura degli antichi poeti, dall’altro a sottolineare quanto le une e l’altra continuino a esercitare una innegabile attrazione. L’anima, infatti, sembra non riuscire del tutto a rinunciare a ciò di cui le è pur stato mostrato il potenziale dannoso. Da questo punto di vista, il decimo libro della *Repubblica* e la nota critica in esso contenuta contro la poesia offrirebbero «not a simple repudiation of the best poets but a complicated counterpoint in which resistance and attraction to their work are intertwined». Come a dire che «it is [...] possible to be committed to philosophical ideals and yet to remain deeply susceptible to the power of poetry». Sarebbe la consapevolezza di questo potere che la poesia non smette comunque di esercitare a costituire il vero discrimine tra la prima e la seconda critica che troviamo nella *Repubblica*: mentre, cioè, il libro X «addresses poetry as a subject of directly personal concern for lovers of poetry who are reading the *Republic* itself, [...] Books II-III were orientated [...] towards the role that poetry should play in the education and formation of young souls». Tutte le metafore dell’incantamento dalle quali la seconda critica è avvolta sarebbero, pertanto, da leggere in un’ottica ‘erotica’, in cui l’attrazione per la poesia è descritta come lo stato di un innamorato che non intenda liberarsi dal dominio esercitato sulla sua anima dal pur pericolosissimo oggetto d’amore. L’immagine della parte irrazionale dell’anima che resta *recalcitrante* di fronte alla forza

soprattutto, nell'*Apologia* Socrate non invita chi voglia darsi alla filosofia a tenersi lontano da *quella* piazza degenerata, ma da qualunque luogo in cui la *folla* domini. Come se l'azione filosofica potesse essere solo accidentalmente, ma non intenzionalmente, politica. Come se fosse proprietà intrinseca dell'azione politica la possibilità della decadenza dell'atteggiamento virtuoso. Quando Socrate descrive se stesso come paradigma dell' 'obiettore di coscienza' è, ormai, un uomo anziano. Un uomo che ha appreso l'impossibilità di essere guida morale per la città e, nel medesimo tempo, parte della dirigenza politica.

Borges ritiene che alcune descrizioni dantesche nel *Purgatorio* siano singolarmente 'brutte'; fatto tanto più singolare se pensiamo che il loro fine è anticipare proletticamente l'ascesa del poeta al Paradiso. L'esegeta ipotizza che il brutto si sia introdotto a dispetto dell'intenzione di Dante, come fastidiosa spia della consapevolezza che ciò che viene descritto è, appunto, il ricordo di un incontro *mai avvenuto*. Ed è in questa consapevolezza che la dimensione onirica acquista i caratteri dell'incubo<sup>57</sup>.

La *kallipolis* platonica, in modo in parte analogo, si muove fra sogno e incubo. Perché, continuamente, si insinua il dubbio che in quella città Socrate non avrebbe mai potuto abitare; perché la generazione di filosofi viene, infine, chiusa in Accademia, lontano dalla piazza. Socrate accenna all'esigenza, per il filosofo, di vivere da privato. Un privato, però, che in modo inesausto cammina per le strade e pungola i cittadini. L'Accademia, invece, è un luogo lontano dalla strada, dove i filosofi parlano con altri filosofi, così 'tradendo' l'idea socratica che il filosofo parli a chiunque riveli in sé gli spasmi della ricerca o a chiunque debba scoprire, con enorme dispetto, che quegli spasmi non li possiede. Tradendo, in un certo senso, la stessa affermazione secondo la quale sembrerebbero nascere pochi filosofi per generazione.

L'Accademia e la *kallipolis* come incubi? Certamente nei due progetti troviamo traccia di un tradimento: quella vorrebbe salvare dalla morte Socrate portandolo via dalle strade che egli tanto ama; questa conserva caratteri troppo al di là dell'umano perché un vecchio come Socrate possa decidere di non andare a morte nell'attesa del suo avvento *miracoloso*.

Del governante-filosofo Platone dice, quasi sottovoce, che, qualora lo si trovasse, rappresenterebbe un dono degli dei<sup>58</sup>. Tutto troppo casuale o, almeno, *imprevedibile*. Tutto troppo al di là del tempo perché un filosofo che vuol essere padrone del proprio tempo possa decidere altro da quello che ha scelto. Il continuo pungolo e la morte.

4. *Pirandello, o dell'amato autonomo*. Nella prefazione a *Sei personaggi in cerca d'autore* Pirandello ci offre una delle più icastiche rappresentazioni del rapporto fra l'autore e l'opera d'arte. Impossibile stabilire un rapporto di priorità causativa fra i due: i personaggi prendono forma indipendentemente dalla volontà del regista, al quale spetta l'ingrato compito di ascoltare le loro polifoniche storie nel tentativo di ordinarle in una trama coerente. Ma, al tempo stesso, anche i personaggi vorrebbero essere fissati in una storia e reclamano il diritto all'essere stabilmente se stessi, nell'attimo stesso in cui la speculare pretesa degli altri nega la propria. Il dramma dei personaggi non è sentito, a

---

del *logos* sottolineerebbe tutta l'ambiguità aporetica con la quale la poesia è tratteggiata nel libro X, che lascia trasparire un sostrato 'tragico' nella stessa struttura dell'anima. Cfr. S. HALLIWELL, *Antidotes and Incantations: Is There a Cure for Poetry in Plato's Republic?*, part. pp. 244-261. Può davvero l'Autore del personaggio-Socrate essere considerato del tutto indenne dalle 'magiche' attrazioni non solo della poesia, ma dell'amore?

<sup>57</sup> Cfr. BORGES, *L'incontro in un sogno*, cit., p. 1303.

<sup>58</sup> Cfr. *Ep.* VII 326b. Un *altro* miracolo, dunque; come, si è detto, miracolosa appare la stessa possibilità che un'anima filosofica resti tale a dispetto del 'contagio' con la piazza.

detta di Pirandello, da tutti gli scrittori. Ciò dipenderebbe dal fatto che si danno due tipi di autori: ci sono quelli che si accontentano di «rappresentare una figura d'uomo o di donna [...] per il solo gusto di rappresentarla» – si tratta di scrittori «di natura più propriamente storica». Vi sono, accanto a questi, gli scrittori «di natura più propriamente filosofica»: essi «sentono un più profondo bisogno spirituale, per cui non ammettono figure [...] che non s'imbevano [...] d'un particolar senso della vita, e non acquistino con esso valore universale»<sup>59</sup>.

Cosa accade qualora non si riesca a trovare questo 'senso'?

Troviamo nei dialoghi platonici l'anticipazione del 'dramma' descritto da Pirandello: Platone sembra essere fermamente intenzionato a creare per Socrate un mondo in cui il suo personaggio trovi ragion d'essere; ma il personaggio continua a *sfuggirgli*, come se rifiutasse la forma politica che il regista vorrebbe assegnargli. Platone gli cuce attorno un mondo perfetto – la *kallipolis* o l'Accademia – nel quale la disposizione reciproca delle parti garantisce ai filosofi il libero esercizio della propria natura. Il maestro sfugge a tale incardinamento, nel momento stesso in cui, dopo aver ricordato quanto pericolosa possa essere *ogni* attività politica per chi voglia ricercare nel sensibile la verità, sceglie la morte.

L'universo eidetico postula la possibilità di rintracciare nel caos sensibile una matrice comune e ordinata, che spetta al filosofo individuare e realizzare. Ma Socrate resta, nella sua caparbia pretesa di restare fedele a se stesso e al suo demone, restio alla comunanza; non perché lo abbia scelto, ma perché *gli appartiene*, per dono o *condanna* divina, una quasi *tragica* unicità, che conserva qualcosa di *insensato* nel momento in cui si provi a tracciarli, addosso e intorno, una trama, che da *uomo* lo renda *personaggio*.

5. *Plotino, o dell'amato unico*. È noto come uno dei *problemi* platonici sia rappresentato dalla 'popolazione eidetica': di quali molti sensibili è ammesso il paradigma eidetico<sup>60</sup>? C'è chi, tra gli studiosi moderni, ha provato a mostrare, attraverso riferimenti al testo platonico, che il filosofo, «dopo qualche incertezza giovanile», avrebbe «ammesso l'esistenza delle idee di tutte le cose che si trovano nella realtà empirica»<sup>61</sup>, senza tralasciare di precisare che «la 'popolazione' del mondo delle idee equivale, non *quantitativamente*, ma *qualitativamente*, a quella del mondo empirico»<sup>62</sup>: comunque venga postulata l'estensione della popolazione del mondo ideale, non esisterebbe cioè difficoltà ad ammettere che «il numero delle idee non è pari al numero delle cose empiriche, perché [...] non esiste una singola idea corrispondente a ogni cosa empirica»<sup>63</sup>. Non è mancato chi ha ritenuto problematica la stessa attribuzione a Platone di una vera e propria teoria delle idee, rilevando che, se tale teoria fosse stata meditata e

---

<sup>59</sup> PIRANDELLO, *Sei personaggi in cerca d'autore. Enrico IV*, Mondadori, Milano 1984, p. 7.

<sup>60</sup> La questione fu oggetto di esteso dibattito già da parte dell'esegesi antica e forse rinvia allo stesso *Parmenide*, in particolare alla sezione (130a 7 sgg.) nella quale Parmenide chiede appunto, come a voler sollevare una difficoltà interna al modello, di cosa si dia un'idea. Cfr. la discussione di F. FRONTEROTTA, Μέθεξις. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, pp. 118-124 e note relative.

<sup>61</sup> Ibid., p. 119.

<sup>62</sup> Ibid., p. 124.

<sup>63</sup> Ibid., p. 124 nota 14.

articolata con consapevolezza dal filosofo, avrebbe, almeno, permesso di rispondere in modo pressoché univoco alla domanda relativa alla popolazione eidetica<sup>64</sup>.

Al di là di posizioni, per così dire, ‘estreme’, val la pena qui ricordare il suggerimento di quanti, contestando l’ipotesi che si dia idea di ogni gruppo di enti o qualità empiriche accomunate da una data caratteristica, contestano il modello omniestensivo, concludendo che non esistono «idee per tutte le classi di enti»<sup>65</sup>. In particolare, non sembra certo che Platone abbia ammesso idee di ciò che è naturale. Pare da escludersi che abbia accolto idee di ciò che è singolare e individuale.

Socrate, in tal senso, è *doppiamente unico*. Perché non è inequivocabile la liceità dell’idea di uomo; perché sembra difficile trovare, fra gli uomini, *un altro* uomo che condivide i suoi caratteri. Socrate è talmente unico da incarnare – qualunque sia l’estensione del mondo ideale – una *misteriosa* realtà incapace di innalzarsi, attraverso la comunanza con altro, a un paradigma partecipato. In tal senso, egli sembra sfuggire al mondo che Platone ha *disegnato*. Perché non sembra si diano idee di individui, *almeno* per Platone.

Alla domanda se ci siano idee anche τοῦ καθέκαστου, sarà Plotino, seppure per via aporetica, a offrire un tentativo di risposta affermativa, argomentando che «se Socrate sarà eternamente anche l’anima di Socrate, vi sarà un Socrate-in-sé, e, in quanto anima, vi saranno anche nel mondo intelligibile individui»<sup>66</sup>. Nell’accogliere la possibilità di idee di individui, Plotino rileva però che presupposto di tale possibilità è che l’individuo si identifichi *sempre e stabilmente* con la propria *parte spirituale*, che ne costituisce l’ἀρχή e, dunque, la condizione del suo stesso partecipare all’intelligibile; dal che consegue che tale possibilità non si estende a tutti gli individui, ma solo a quelli in cui l’io sia perennemente identificato con la parte più alta dell’anima. Come, appunto, nel caso di Socrate. La prospettiva assunta dall’esegeta è stata considerata evidentemente antiplatonica. Eppure è significativo che ad esempio di un particolare che assurge esso stesso a paradigma sia stato scelto Socrate. Così unico da essere, in un certo senso, mondo a se stesso.

---

<sup>64</sup> Cfr. F. J. GONZALES, *Perché non esiste una teoria platonica delle idee*, in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a c. di M. BONAZZI e F. TRABATTONI, Cisalpino, Milano 2003, pp. 31-67.

<sup>65</sup> L. PALUMBO, Μίμησις. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo, Napoli 2008, p. 385.

<sup>66</sup> PLOT. *Enn.* V 7, 1, 3-5. Cfr. *Plotino. Il pensiero come diverso dall’uno. Quinta enneade*. Introduzione, traduzione e commento, a c. di M. NINCI, Bur, Milano 2000, p. 474 nota 1; p. 475 nota 3.