

INTRODUZIONE: SOCRATE, UNA FIGURA ESEMPLARE

Volendo rintracciare le diverse figure in cui il pensiero dell'antichità classica ha idealizzato il filosofo, l'immagine di Socrate si presenta come il luogo di più intensa elaborazione da parte della tradizione filosofica.

La verità del Socrate storico è indubbiamente in una relazione complessa con il Socrate variamente ricostruito dalle proiezioni ideali successive, che non si concludono, peraltro, con la filosofia antica.

Un primo problema è costituito già dal fatto che la memoria filosofica abbia ricorrentemente alimentato il mito di una individualità eccezionale¹, incoraggiando da un lato l'idea della esemplarità del filosofo come modello di uomo e forma di soggettività compiuta, dall'altra quella del suo distacco, della sua differenza dal genere umano.

La connessione individualità-filosofia fa inoltre problema a sé, per la differenza che questo modo "antico" di concepire il filosofare come un modo d'essere istituisce rispetto alla nostra dominante connessione filosofia-scienza, dai connotati spersonalizzanti².

Fa ancora problema che il mito di Socrate abbia resistito al cristianesimo e alla modernità, conoscendo momenti di viva rinascita, come luogo mai rimosso di una peculiare domanda filosofica. Quali elementi in questa domanda è legittimo considerare costanti? Quali ne sono le varianti in un arco di tempo tanto lungo quanto la storia della cultura occidentale e in una gamma così varia di rivisitazioni, di riscoperte? Solo indirettamente la verità del Socrate storico potrebbe fornirci indicazioni per spiegare l'intensità di elaborazioni concentrate nel suo nome. Può esserci utile però cominciare a notare che il suo mito nasce storicamente plurimo ed equivoco. E indagare le ragioni che in questa nascita già conflittuale contrappongono immagine a immagine, contendendosi la palma

¹K. Döring, nel suo *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden 1979, fornisce una approfondita analisi di un caso, che potremmo considerare emblematico, dei ricorrenti investimenti di significato della figura socratica: come K. Döring mostra convincentemente, nella tradizione cinico-stoica della prima età imperiale e del primo cristianesimo, il mito dell'esemplarità socratica si costruisce come risposta alle tensioni e alle istanze etico-esistenziali di un'epoca di grandi turbamenti, che alla filosofia, come alla religione, chiedeva indicazioni salvifiche connotate di certezza e di tangibilità. Accanto alle formule e ai precetti di vita, la produzione di *exempla* era già una modalità consolidata di produzione filosofica. La scelta di Socrate vi appare come il frutto di una peculiare condensazione di significati, in cui alcuni fatti tramandati sulla sua vita (il suo comportamento nei confronti dei trenta tiranni, nel processo delle Arginuse e nel processo che porta alla sua condanna) e sul suo insegnamento, assumevano un valore emblematico di contrapposizione al potere costituito e di resistenza morale e potevano in ultima istanza essere letti come espressione di un modello di imperturbabilità filosofica, tanto più suggestivo quanto più lontano nel tempo, legendario e «classico» insieme.

²Cfr. G. Cambiano, *La figura del filosofo e le altre forme del sapere*, «Quaderni di storia», (37) 1993, pp. 75-87.

dell'autenticità: che qui si discuta di verità del messaggio o di ortodossia, per noi il problema è quello di comprendere le motivazioni dei contendenti, decifrare le tensioni dell'immaginario filosofico in formazione³.

Quale sia stata allora all'origine la posta in gioco è determinante per comprendere i successivi giochi di appropriazione dell'eredità socratica, all'interno di una tradizione che, nella sua continuità di linguaggio e di costrutti, ha conosciuto fratture profonde nelle intenzioni e nell'immagine di sé.

Una circostanza ci sembra immediatamente rilevante: la costruzione retrospettiva di immagini socratiche si sviluppa sul terreno di una contesa etico-politica che ha fatto di

³Non è quindi nostra intenzione entrare nel merito della questione della verità del Socrate storico, né prendere posizione sul problema del valore delle fonti per la ricostruzione della filosofia socratica. Come è noto, gli studi intorno alla figura di Socrate hanno conosciuto una svolta dopo la radicale presa di posizione di O. Gigon (cfr. *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947), che negava la possibilità di risalire con gli strumenti filologici all'autenticità storica del filosofo: in questo senso Socrate veniva assunto senz'altro come figura letteraria all'interno di un gioco interpretativo volto a costruire modelli ideali di saggezza; già E. Dupréel aveva parlato nel 1922 di "leggenda socratica" (cfr. *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles 1922), e, dopo O. Gigon, nel 1957 A.H. Chroust, *Socrates Man and Myth*, London, analizza i due scritti apologetici di Senofonte presenti nei *Memorabili* partendo dalla convinzione che «the literary Socrates is essentially a legendary Socrates» (p. XII). La reazione allo scetticismo filologico dello studioso svizzero ha prodotto essenzialmente una rinnovata attenzione per la valutazione e comparazione delle fonti in relazione al loro carattere già interpretativo (cfr. l'intervento di C. de Vogel in merito al libro di O. Gigon: *Une nouvelle interprétation du problème socratique*, «Mnemosyne», 1951, pp. 30-9). Nelle conclusioni del suo libro del 1952 (*Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris), V. de Magalhães-Vilhena affermava: «l'évidence qui nous parut s'imposer en premier lieu est qu'aucun des témoignages n'est doué d'un caractère historique véritable. Mais cette constatation n'est pas aussi simple qu'il paraît. Car, si aucune des versions du socratisme ne doit prétendre à l'historicité au sens propre, il se peut que l'une d'entre elles soit plus fidèle et en même temps plus féconde que les autres. La question est alors de savoir laquelle» (p. 453; cfr. la recensione di C. de Vogel, *The Present State of the Socratic Problem*, «Phronesis», 1955, pp. 26-35); e J. Humbert nel 1967 dichiarava che, «même en opérant sur cette matière fuyante, nous pouvons, à condition de faire l'effort nécessaire, mais sans rien laisser tomber de toutes ces légendes, tenter de restituer le foyer dont sont partis tant de rayons divergents, et sans lesquels la philosophie moderne ne serait pas même concevable» (*Socrate et les petis socratiques*, Paris, pp. 5-6). Tra i risultati più rilevanti del nuovo corso di studi si possono segnalare la rivalutazione di Aristofane, una più attenta analisi della testimonianza aristotelica, una lettura più stratificata e complessa dei dialoghi platonici (grazie anche agli studi anglosassoni di scuola analitica sulle argomentazioni del Socrate platonico), una valutazione assai più precisa del contesto storico-politico-culturale in cui si colloca Socrate, una valorizzazione delle testimonianze dei socratici minori. Non si può non segnalare il tentativo condotto, in tempi molto recenti, da G. Vlastos (cfr. *Socrates Ironist and Moral Philoso-*

Socrate e della sua vicenda giudiziaria un “caso” emblematico su cui definire la propria posizione.

Subito dopo la morte di Socrate, fiorisce una produzione di scritti socratici difensivi. Ma è soprattutto a partire dallo scritto di Policrate, circa sei anni dopo il processo, che rinnova le accuse a Socrate rafforzandone il significato politico, che la polemica si riaccende, caricandosi di forti valori simbolici: accuse e difese si contendono l'immagine socratica, ricomponendo frammenti di vita e di espressione con precisi intenti dimostrativi. E se descrizioni biografiche così profondamente segnate dalle intenzioni (denigratorie o apologetiche) sono di ostacolo all'attendibilità della ricostruzione storica del personaggio, esse forniscono un'immagine nettissima della frattura culturale aperta, nella città della democrazia, della reciproca implicazione individuo-istituzioni, proprio nel nome di un uomo che sembra rivendicasse, insieme, la sua individualità e la sua cittadinanza.

Individualità e cittadinanza restano i due poli su cui si muovono critici e sostenitori per costruire immagini e “romanzi” convincenti del personaggio; la biografia filosofica nasce qui, con forti intenti dimostrativi e conseguenti canoni estetico-letterari di coerenza.

Pur senza essere in senso proprio gli inventori di un genere, i socratici impressero un valore e un significato nuovi alla biografia, quando, come afferma Momigliano, «passarono in quella zona posta tra verità e finzione che è così imbarazzante per lo storico professionale. Non capiremo cosa fu la biografia del quarto secolo se non riconosceremo che arrivò ad occupare una posizione ambigua tra realtà e immaginazione»⁴. Si trattò «di un'ambiguità scelta coscientemente», per trasformare una vita individuale in un modello, in una proposta filosofica di vita.

pher, Cambridge 1991 e *Socratic Studies*, Cambridge 1994) di dare una risposta definitiva al problema dell'identità storica e filosofica di Socrate, sostenendo con ricche e complesse argomentazioni la coincidenza del Socrate personaggio dei primi dialoghi platonici (compreso il *Gorgia*) con l'autentico Socrate, tesi che sarebbe suffragata anche dalle testimonianze di Senofonte e di Aristotele. Su questa linea, anche se con motivi di distacco non secondari, si colloca G. Giannantoni (cfr. *Il Socrate di Vlastos*, «Elenchos», (XIV) 1993, pp. 55-63). Il testo di G. Vlastos ha suscitato un ampio dibattito e numerose prese di posizione, tra cui segnaliamo quella di C. Kahn, *Vlastos's Socrates*, «Phronesis», (XXXVII) 2 1992, pp. 233-58. Per una rassegna storico-bibliografica generale sulla questione socratica rinviamo almeno ai testi citati di V. de Magalhães-Vilhena e di J. Humbert, a F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari 1970, pp. 159-209, G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma 1971, pp. 186-210, M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Firenze 1974, in part. pp. 47-95, e soprattutto alla precisa e attenta introduzione che A. Patzer (autore anche della *Bibliographia Socratica*, Freiburg-München 1985) premette al volume da lui curato nel 1987 (*Der Historische Sokrates*, Darmstadt), in cui egli ha raccolto importanti saggi sulla questione socratica, da E.D. Schleiermacher allo stesso A. Patzer.

⁴A. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974, p. 49.

Buon cittadino o denigratore di sacralità civiche, eroico difensore, avveduto critico della democrazia o smodato cercatore di piaceri privati e di astruserie intellettuali, il personaggio Socrate segnala comunque che l'appartenenza alla *polis*, il legame di identità culturale che la tradizione ci trasmette come emblematico della democrazia ateniese, è divenuto un problema su cui è possibile schierarsi. E che d'altra parte maturavano questioni nuove a carico dell'individualità, la cui definizione non può essere frettolosamente tradotta nel nostro linguaggio (per esempio come "nascita del soggetto") sottintendendo continuità e "leggibilità" senza salti tra gli antichi e noi, ma che fanno certamente parte della storia della soggettività nella cultura occidentale⁵.

Ecco quindi che parlare di Socrate significa anche parlare dell'emergere, in una situazione storica determinata, di una forma di soggettività talmente inusuale da sollecitare l'impiego di molteplici e divergenti schemi concettuali per essere compresa. E significa anche illuminare di riflesso i conflitti e le potenzialità eversive che quella situazione storica conteneva all'interno di un'immagine letteraria di se stessa, condensata nell'idea alta, civile e democratica della cultura della *polis*, che ha potentemente influenzato la tradizione, fino ai più tardi miti della perfetta integrazione tra pubblico e privato.

In tempi recenti, la più intensa rivisitazione del mito della bella individualità greca, quella di Foucault, ha dovuto rimuovere la dissonanza socratica e il più esplicito conflitto platonico per ricomporre l'organicità di un ideale estetico a cui i contemporanei potevano forse riconoscere solo un valore nostalgico o reattivo.

Quasi ovvia la matrice aristocratica di questa sublimazione estetica dell'eroismo che si esprime nella cura di sé come latori di bellezza e misura. E appena celato il valore di resistenza che questo ideale comporta nei confronti della cultura democratica. Ma, rispetto a questo ideale estetico che, nella cultura cittadina trova un riferimento sociale soprattutto nei gruppi in declino, la socratica cura di sé apre prospettive diverse e meno rassicuranti. Il riferirsi a sé di Socrate allude a qualcosa che nel contesto epocale è difficile vivere e ancora più difficile pensare, è una dissonanza non ricomposta e non ricomponibile facilmente, che sollecita opposti tentativi di rimozione (anche in chi, come Senofonte, pensa di difendere Socrate riconducendolo a valori convenzionali consolidati come il patriottismo e la religiosità) o di ricerca in direzioni a cui Socrate non aveva probabilmente pensato (come fa Platone, costruendo un'immagine decisamente potenziata in senso progettuale della provocazione socratica).

All'interno della cultura cittadina e dei confini epocali della pensabilità, l'orizzonte specifico in cui si dibatte la costruzione dell'immagine di Socrate è quello più ristretto dei filosofi che, nel suo nome, affrontano il problema di definire se stessi, il senso della loro esistenza *in quanto* filosofi.

Il fatto che sia in gioco anche la costruzione di un'identità di gruppo separata, in un certo senso, dal corpo sociale, imprime un movimento ulteriore al già problematico nesso individualità-cittadinanza. In virtù di quali elementi l'individuo Socrate dovrebbe

⁵Cfr. M. Vegetti, *Un vincolo ambiguo: l'anima, l'io, il soggetto*, «Quaderni di storia», (37) 1993, pp. 101-9.

essere un modello per il filosofo, anche nella forma di un modello negativo? E perché i filosofi dovrebbero definire se stessi in relazione ad un modello individuale, invece che pubblico e collettivo? In che senso, infine, i filosofi si definiscono come modelli, in quale ruolo vogliono proporsi a se stessi e alla collettività?

Che la relazione individuo-cultura collettiva, evidentemente disturbata, sia il vero centro del problema, trova conferma nella difficoltà a rinvenire risposte univoche a queste domande.

L'identità filosofica oscilla tra eccezionalità e normatività, tra solitudine ed esemplarità, tra estraneità e ricerca di consenso, critica distruttiva e responsabilità civile.

Indagare sull'origine del mito socratico significa anche interrogarsi su questa costitutiva crisi di identità (che riguarda il filosofo e, insieme, l'idea di un'individualità separata dalla cultura sociale).

Tornando alla politicità del caso Socrate, ci sembra significativa la connessione che è possibile cogliere, all'interno di quella che appare una contesa sui valori democratici, tra le accuse di tirannia al filosofo⁶ e il tema socratico dell'autonomia intellettuale.

Le accuse a Socrate di legittimare gli spergiuri, gli atti arbitrari di Alcibiade e la tirannide di Crizia, potrebbero apparire pretestuose e fuori tempo, ma acquistano un senso preciso come deformazioni volutamente infamanti di un aspetto essenziale dell'eredità socratica, sentito evidentemente come una concreta e presente minaccia politica. Se le istituzioni democratiche ateniesi sono approdate, attraverso molte vicende e per motivi diversi, ad una crisi di identità, è Socrate il personaggio emblematico che ne fa ancora vacillare la credibilità. La socratica autonomia di giudizio e di critica, la ricerca della verità in una dimensione sottratta al consenso e alla sicurezza delle opinioni condivise minacciavano direttamente il dogma di fondo della cultura democratica: la fiducia nella regolarità impersonale delle procedure con cui si esercita la sovranità collettiva, come garanzia di giustizia e di verità.

È parte di un nucleo comune alle diverse tradizioni socratiche l'immagine di Socrate che fa di se stesso un luogo di responsabilità assoluta, dove il rifiuto dei sostegni dell'abitudine rende ogni passo un momento di decisione, nel pensare come nell'agire. Chi, come Platone, ne elaborava la figura in senso politico, mostrava come in questa praticata autonomia di giudizio si celasse una pretesa di fondazione assoluta dei criteri e dei valori, che non poteva non minacciare le forme condivise di autolegittimazione della cultura cittadina.

La possibilità di sottrarsi ai circuiti collettivi, alle diverse forme di appartenenza, ai diversi ambiti di significati entro cui, soltanto, l'individuo aveva potuto pensarsi e vivere, proponeva un'inedita, scandalosa figura della soggettività, socialmente pericolosa perché incontrollabile e più profondamente inquietante perché priva di collocazione, letteralmente atopica.

⁶Cfr. G. Giannantoni, *Socrate e i socratici in Diogene Laerzio*, in *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, «Elenchos», (VII) 1986, pp. 186-9.

L'insistenza platonica sul tema della tirannia come antitetico alla filosofia e la costruzione singolarmente simmetrica dell'antitesi filosofo-tiranno, resa più ambigua dal forte rapporto che entrambe le figure mantengono con l'*eros*, segnalava la consapevolezza che la scelta filosofica contenesse un gesto di profonda trasgressione.

Pensare da soli apre una dimensione di profondità sconosciuta sotto il tessuto connettivo della cultura: rivendicare questa libertà nell'Atene democratica del V-IV secolo significava porre in termini del tutto inediti un problema che la tradizione aveva sempre esorcizzato come *hybris*, sfida ai limiti dell'umano.

Il mito del filosofo come individualità eccezionale nasce da questa rivendicazione di autarchia che lo connette, ma, insieme, lo differenzia, dalle precedenti figure sapienziali, sempre "attraversate" da un sapere non posseduto in nome proprio.

L'*autarcheia* resisterà come tratto permanente di un codice filosofico, pur subendo le più profonde modificazioni di senso rispetto all'originaria carica eversiva. Ma nell'epoca dei processi ad Anassagora e a Socrate e, poi, del tumultuoso sviluppo dei primi socratismi, la città identifica senza incertezze la novità della filosofia come elemento di tensione e di conflitto. E l'intento auto-celebrativo da cui nascono sia il mito di Socrate sia l'ideale del filosofo come figura eccezionale può essere letto come un'iperbolica giustificazione della propria esistenza di fronte ad un evidente rischio di rifiuto e di emarginazione.

Il bisogno di rappresentarsi agli occhi di una città madre-matrigna diventerà in Platone orgoglioso ribaltamento dei canoni della politicità a partire dalla paradossale attribuzione a Socrate del carattere di vero politico, a dispetto, o in ragione, della sua ostentata incapacità a gestire le più elementari procedure democratiche⁷. E qui l'eccezionalità del filosofo si svilupperà in capacità di produrre una verità *per* la città, al di sopra e anche contro le sue limitate capacità di discernimento, a cui la "verità" retorica era invece sempre disposta a rendere omaggio⁸.

Ma la svolta progettuale che Platone imprime alla differenza socratica, mentre ne esplicita il valore di proposta antropologica, come ideale dover essere, non raggiungibile e non generalizzabile, dell'uomo, ne occultata i tratti più schiettamente individualistici che le altre tradizioni socratiche tenderanno a privilegiare e, in parte, a irrigidire in un'iconografia.

Se, al termine di un già lungo cammino della letteratura filosofica, Diogene Laerzio fornirà, come si esprime Giannantoni, solo «l'eco impallidita di alcune importanti dottrine socratiche»⁹, ciò avviene certamente ad opera del preponderante Socrate-personaggio dei dialoghi platonici e della rappresentazione senofontea, ma anche, forse, di un'opera di "minorizzazione" già in atto nei confronti degli elementi socratici dominanti nelle altre tradizioni, in particolare in quella cinico-stoica.

⁷Cfr. *Gorg.* 473e-474a.

⁸Cfr. G. Cambiano, *I filosofi e la città*, in *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1983.

⁹G. Giannantoni, *Socrate e i socratici in Diogene Laerzio*, cit., p. 200.; per l'analisi e la discussione delle fonti di Diogene Laerzio su Socrate cfr. pp. 191-208.

Accanto all'autonomia e alla eccezionalità, il bisogno di rappresentarsi appare come un terzo, originario carattere della proposta filosofica di vita e ne esprime la permanente tensione relazionale. Anche nei socratismi più radicali, dove l'eccezionalità è pensata come strettamente individuale e l'autonomia è spinta fino al rifiuto di ogni comunanza (norme civili, logica, linguaggio), la figura del filosofo si rappresenta rispetto alla città, quanto meno a sottolineare la sua differenza.

L'elaborazione di modelli filosofici di vita trova così la sua collocazione tra l'istanza di autonomia e il bisogno di riconoscimento e diventa a sua volta terreno di conflitto.

È singolare (ed è un tratto che segna forse la maggiore distanza tra gli antichi e noi) che ogni proposta filosofica cerchi la sua forma di legittimazione non solo e non tanto nella dimostrazione della verità delle sue proposizioni, quanto nella superiorità del modello di vita che è in grado di proporre. La filosofia presenta se stessa come *bios*, forma di vita, massimamente desiderabile e ciascuna "scuola" è impegnata a produrre il suo "tipo" esemplare, che sia ancora un Socrate romanzato o più evidentemente una costruzione immaginaria o astratta. Il tema della felicità, come ideale realizzazione antropologica, diventa il *trait-d'union* con l'etica cittadina, o meglio, il campo di contesa aperto dove tutte le filosofie innestano la loro portata di rinnovamento culturale e alcune troveranno nuove possibilità di integrazione.

In una situazione politica che muta sensibilmente con l'inserimento della *polis* nell'ambito del potere macedone, i filosofi verranno incoraggiati a trovare forme di integrazione nelle gerarchie cittadine, rese più stabili dalla politica macedone di sostegno ai ceti abbienti; potranno diventare elementi di prestigio in una città-vetrina internazionale della cultura, assumere compiti di rappresentanza, diventare i referenti privilegiati per l'educazione d'élite; la prevalenza tra essi di meteci, invece che cittadini a pieno titolo come erano stati Socrate e Platone, favorirà non tanto un'estraneazione dalla politica quanto forme ausiliarie e subalterne di partecipazione, come si conviene ad ospiti illustri e, a certe condizioni, graditi¹⁰.

In epoca romana, con l'irrigidimento delle scuole e la professionalizzazione del filosofo, il senso dell'originaria provocazione socratica sembra essersi del tutto esaurito (è subito dopo la conquista romana dell'Ellade, 146 a.C., che si inizia la catalogazione sistematica delle opinioni e delle scuole come di un campo di possibilità già definite).

In realtà questa straordinaria stagione culturale, in cui nascono la pratica filosofica, il suo immaginario e i suoi miti, ha prodotto modelli di perdurante vitalità, di cui non tutti hanno trovato adeguata comprensione nella memoria storica costruita intorno all'asse Platone-Aristotele e dominata dal problema della verità.

Se risaliamo all'istanza problematica di fondo che tiene insieme i diversi itinerari percorsi, il luogo cruciale appare quello in cui si costituisce l'esigenza di un modello an-

¹⁰ Su questi temi cfr. esaurientemente G. Cambiano, *I filosofi e la città*, cit., in part. pp. 70-5; anche C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991, pp. 67-74.

tropologico ideale e la figura del filosofo interviene a rappresentare la pensabilità di un soggetto separato.

Se in Socrate leggiamo la rottura del rapporto simbiotico, uterino, tra individuo e cultura collettiva, i socratici raggiungono un alto grado di autonomia, elaborando l'anomalia del maestro in proposte di vita fortemente differenziate, la cui logica interna esprime comunque un tentativo di ricostruzione razionale della relazione con il mondo. L'idea del *bios* filosofico mantiene l'unità dell'ispirazione: occorre sospendere la cultura, per negarla o per cercare, anche attraverso il conflitto, nuove forme di integrazione; non si può chiudere la filosofia, in quanto proposta di vita, all'orizzonte umano e sociale, né trasformarla in un sistema di impersonale verità.

Solo quando il cristianesimo le sottrarrà il problema della definizione di una forma di vita ideale, risolvendolo in un messaggio normativo di salvezza (che può avvalersi del solo modello esemplare di Cristo), essa potrà ridursi al compito "ancillare" di fornire materiali e strumenti neutri di elaborazione (fin troppo celebre l'invito al saccheggio di Agostino, che presuppone una scorporabilità dei costrutti della tradizione filosofica antica dal loro senso complessivo).

Una ricerca sulla filosofia come *bios* e sulla vitalità dei modelli in qualche modo socratici, che la tradizione ha conservato (anche se non sempre compreso e valorizzato), ha dunque la sua area privilegiata in un arco di tempo ben definito. È poi necessario, a nostro parere, per chiarire il senso della nostra ipotesi di lavoro, tracciare dei limiti interni al campo di indagine, che riguardano il merito delle proposte filosofiche. Dal nostro punto di vista, Aristotele e Epicuro rappresentano gli opposti confini entro i quali si danno risposte alla domanda "socratica" relativa al rapporto tra il filosofo e la cultura collettiva.

Socrate dovette indubbiamente costituire per Aristotele un punto di riferimento distinto da Platone; su questioni di notevole rilevanza per l'elaborazione del suo distacco dall'Accademia, Socrate compare anzi come referente alternativo: valga come esempio la valorizzazione della socratica definizione concettuale di cui la teoria delle idee costituirebbe la ontologizzazione¹¹.

Senza addentrarci nella controversa questione del valore e dell'autonomia della testimonianza aristotelica su Socrate¹², e assumendola senz'altro come interpretazione fortemente caricata di intenzioni filosofiche, siamo propensi a ritenere il riferimento teorico ideale a Socrate una presenza costante di grande rilievo nell'elaborazione etica di Aristotele, rilevabile, a partire dall'esplicito riconoscimento a Socrate della qualità di maestro dell'etica filosofica¹³, in un confronto critico che seleziona in luoghi decisivi la dif-

¹¹Cfr. *metaph.* M 9 1086 a 37-b 5; M 4 1078 b 12-32.

¹²Cfr. G. Giannantoni, *Socrate nella Metafisica di Aristotele*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 2-4 1993, pp. 566-84.

¹³Cfr. *metaph.* A 6 987 a 32-b 8.

ferenza o l'accordo con le posizioni socratiche: la volontarietà del bene e del male, il rapporto tra sapere e virtù, l'unità della virtù, il problema del piacere e della felicità¹⁴.

Concordiamo con G. Giannantoni¹⁵ nel ritenere che il rapporto tra sapere e virtù e tutta l'elaborazione della teoria della *phronesis* come virtù della prassi risentano di una forte tensione al recupero di Socrate, retrocedendo al di là di Platone e della sua opera di teoretizzazione della saggezza. E vorremmo sottolineare come Aristotele tenda a valorizzare la risoluzione socratica della virtù in competenza, almeno per quanto attiene alla descrizione della sua capacità operativa, che gli appare tecnica come quella di geometri ed architetti, pur non condividendo l'idea socratica che il sapere basti a determinare la volontà di bene¹⁶. In questo noi non leggeremmo soltanto l'effetto della assunzione platonica della complessità dell'anima (e dell'esistenza di motivazioni irrazionali a un piacere senza bene) che impedirebbe ad Aristotele di comprendere e recuperare seriamente l'unità socratica di teoria e prassi¹⁷. Un dissenso più profondo lo separa in modo definitivo, a nostro parere, dalle intenzioni socratiche e da quanto di esse si era mantenuto vivo e operante in Platone: Aristotele ha di fatto rinunciato ad una critica veritativa delle assunzioni di valore proponendo la tesi di un'origine della virtù non puramente razionale, ma consuetudinaria e sociale, in quanto abito¹⁸; ciò presuppone, infatti, una autonomia del sistema culturale, capace di costruire e riprodurre un circolo virtuoso che va dalle motivazioni condivise alla felicità come successo, passando soltanto per la socratica competenza e capacità di realizzazione¹⁹, senza richiedere l'intervento di una intenzionalità etica o di una capacità teoretica di livello superiore; a quest'ultima è riservato piuttosto il campo di ciò che è, da un lato, necessario, dall'altro, inutile a fini umani e, quindi, in entrambi i sensi, non suscettibile di intervento²⁰. L'etica aristotelica si

¹⁴Per la discussione della tesi socratica dell'involontarietà del male cfr. il libro Γ dell'*Etica Nicomachea*; per l'implicita critica alla tesi socratica dell'unità della virtù cfr. libro Γ 9-15 e libro Δ; sulla possibilità dell'incontinenza cfr. *eth. Nic.* H 2 1145 b 21-27, 31-34; H 3 1147 b 14-17; per il rapporto sapere-bene-felicità cfr. in particolare *eth. Nic.* A 9 1098 b 30-1099 a 10.

¹⁵Cfr. *Etica aristotelica ed etica socratica*, in A. Alberti (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli 1990, pp. 303-26.

¹⁶«Socrate[...]riteneva infatti che ciascuna virtù fosse scienza, cosicché per lui era tutt'uno conoscere la giustizia ed essere giusto. Nello stesso momento infatti che abbiamo appreso la geometria e l'architettura noi siamo geometri ed architetti. Per questo egli indagava che cos'è la virtù, ma non come si genera e da quali cose» (*eth. Eud.* A 5 1216 b 2-10).

¹⁷In questo senso si esprime G. Giannantoni, *Etica aristotelica ed etica socratica*, cit..

¹⁸Cfr. *eth. Nic.* A 2 1095 b 3-8; B 2 1103 a 17-1103 b 6.

¹⁹Cfr. *eth. Nic.* A 1 1094 a 22-1094 b 10; A 5-6 1097 b 6-1098 a 20.

²⁰Sulla impossibilità di deliberare su ciò che è necessario e sul carattere non scientifico della saggezza in quanto capacità di deliberazione cfr. *eth. Nic.* Z 5 1140 a 25-b 2. Sulla inutilità della sapienza come esclusione del punto di vista umano cfr. *eth. Nic.* Z 7 1141 a 18-22; 28-31; 1141 b

muove così tra un doppio limite, quello assoluto della natura del reale e quello relativo della cultura sociale e concepisce l'azione virtuosa come corretta accettazione di tali limiti; il che comporta in un caso l'inazione contemplativa, nell'altro un atteggiamento interpretativo all'interno di coordinate di valore già definite (perciò trasmissibili attraverso una *pratica* pedagogica e assunte come abito). Per questo, pur assumendo in parte (la parte dei mezzi di attuazione delle finalità etiche di cui si occupa la *phronesis*) la tecnicità della virtù socratica, non ne condivide lo spirito, che intendeva radicare in un sapere libero da vincoli culturali la volontà di bene.

Nella maturazione della posizione aristotelica deve aver agito fortemente, anche con la mediazione platonica, la rilevazione dell'impotenza cui poteva pervenire una proposta etica di virtù come quella socratica, in un ambiente culturale ostile o dissonante sul piano dei valori: una virtù impotente, una giustizia interiore che produce infelicità, è oggetto di esplicita ripulsa da parte di Aristotele ed ogni sforzo è da lui dedicato a dimostrarne l'assurdità teorica²¹. Solo in un quadro di ricomposizione culturale, che includesse stabilmente la filosofia, tale possibilità poteva essere ragionevolmente esclusa e la fiducia tecnica di Socrate nell'unità di sapere e di virtù poteva essere recuperata. Le difficoltà della socratica felicità virtuosa, spesso sottovalutate da chi valorizza l'eudaimonismo etico di Socrate come modello riuscito, avevano spinto Platone a rafforzare la dimensione teoretica nell'intento di costruire lì le ragioni della conflittualità etico-politica di Socrate e sostenere la sua istanza di giudizio critico sulla cultura sociale. Aristotele risolve alla radice il conflitto, permettendo un'integrazione subordinata dell'eudaimonismo etico che costituisce, a nostro parere, una autentica eredità socratica, pur nell'ormai ristretto ruolo tecnico, deprivato di politicità, che Aristotele è disposto a riconoscergli. Non è un caso che Aristotele si riferisca a Socrate, come esempio di uno dei due modelli di magnanimità (che possiamo leggere forse come corrispondenti ai due tipi di felicità aristotelica), nel segno dell'indifferenza e della capacità di sopportazione, distinguendone il modello eroico del coraggio, che doveva costituire per lui l'espressione della massima integrazione culturale²². Aristotele deve in sostanza recidere il legame con

2-8.

²¹Cfr. *eth. Nic.* A 3 1095 b 29-1096 a 2; 11 1100 b 4-1101 a 21.

²²Cfr. *anal. post.* B 13 97 b 15-25; la trattazione del modello del magnanimo in termini unitari che non escludono una duplicità possibile del punto di riferimento (umano-sociale o divino-teoretico) per un unico, originario desiderio di grandezza è in *eth. Nic.* Δ 5-8 1123 a 7-1125 a 10. Il riferimento alla magnanimità, come virtù cardine del sistema etico aristotelico, che ne massimizza l'ideale antropologico, è oggetto di convincenti argomentazioni da parte di E. Schütrumpf, *Magnanimity, Μεγαλοψυχία, and the System of Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», (71) 1989, pp. 10-22. Per l'attenzione dedicata al tema del coraggio in esplicita contrapposizione alla teoria socratica dell'identità di sapere e virtù, cfr. anche *magn. mor.* A 34 1198 a 10-13, A 20 1190 b 27-29, A 9 1187 a 5-13; *polit.* A 13 1260 a 20-24; *eth. Eud.* Γ 1 1129 a 12, 14-16, 1 1130 a 7-10; *eth. Nic.* Γ 11 1116 b 3-5.

tutta l'area dell'inquietudine socratica, ritagliando per il filosofo uno spazio da interprete della cultura sociale, che incorpora le istanze critiche in un compito selettivo e depurativo, di cui è possibile ottenere pubblico riconoscimento²³.

La sua etica indebolisce programmaticamente lo statuto teorico epistemologico della filosofia pratica per sottrarla alle tentazioni di una fondazione assoluta e ricondurla entro le possibilità di elaborazione teorica degli *endoxa*, le convinzioni comuni, in cui è già implicita tutta la sapienza etica possibile.

La naturale disposizione degli uomini alla verità e la capacità persuasiva interna della verità stessa, se espressa logicamente, costituiscono un circuito di comunicabilità sempre aperta entro cui il filosofo può vivere senza conflitti il suo rapporto con la città e aiutarla a costruire un'immagine coerente di se stessa.

Questa figura di filosofo narratore dell'identità cittadina che, dal punto di vista etico, minimizza la distanza dall'uomo comune²⁴, è il termine ideale di una metamorfosi che dal conflitto iniziale conduce ad un modello di completa integrazione culturale. Emblematico, a questo proposito, l'aneddoto che ritrae Aristotele in una situazione-limite di potenziale conflitto, mentre, accusato di empietà, si accinge ad allontanarsi, sottraendosi al processo: «Non voglio che gli Ateniesi pecchino una seconda volta contro la filosofia»²⁵, avrebbe detto per giustificarsi, condensando, in un richiamo a Socrate per la somiglianza del caso, tutta la differenza di atteggiamento che lo separa da lui: nessuna tensione verso la città, nessun bisogno di confronto o di riconoscimento; solo un benevolo, paterno e distaccato compatimento.

La dissonanza, aperta dal sapere filosofico, che, per Platone, doveva attingere alla ricerca normativa del Bene-verità la capacità di critica dell'esistente, viene confinata in un ambito che non può in alcun modo turbare la coscienza collettiva: l'ambito della ricerca teoretica pura, dichiaratamente inutile, è il solo spazio veramente libero in cui il filosofo può esercitare la sua sovranità e la sua istanza di rifondazione.

Indicando nell'attività contemplativa una forma di vita distinta da quella pratica e dichiarando la superiorità (peraltro inoffensiva per l'uomo comune e il potere politico) di questo *bios*, Aristotele riformulava e irrigidiva le alternative presenti nel dibattito sulla scelta del tipo di vita migliore, riducendo a due i modelli possibili, stabilendone la compatibilità, all'interno di una tensione comune verso la realizzazione del proprio e del meglio per l'uomo e attribuendo, però, alla filosofia un ideale protetto, non transitivo verso il genere umano.

²³Sull'ampia problematica dell'etica aristotelica, cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.

²⁴Cfr. G. Cambiano, *I filosofi e la città*, cit., pp. 74-5.

²⁵*Vita Marciana* 185-186 Gigon (*Vita Aristotelis Marciana*, Berlin 1962) = 31a Gigon (*Aristotelis opera*, III. *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlino-New York 1987); cfr. C. Natali, *op. cit.*, p. 67, p. 69, p. 90 nota 126.

La ricostruzione della tradizione filosofica ne sarà influenzata retroattivamente inducendo a selezionare solo i tratti puramente speculativi nelle figure di sapienti del passato (almeno fino all'inversione di tendenza impressa da Dicearco alla scuola aristotelica)²⁶.

Visto dal lato del primato contemplativo, della vicinanza al divino, il tema dell'autarcheia, dell'autonomia intellettuale, che ha spesso consentito slittamenti e superficiali avvicinamenti tra Platone e Aristotele, costruendo l'immagine di un comune modello filosofico, subisce, invece, a nostro parere, una decisiva torsione di senso e mostra ormai una labile parentela con la matrice socratica e con gli aspetti socialmente minacciosi dei socratismi. Sul versante dell'integrazione il problema appare esaurito.

Nella tradizione peripatetica si manifesterà un'opposizione moderata a Socrate, mirante però più a screditare il carattere di modello etico esemplare che a discuterne le posizioni filosofiche²⁷. Ciò avveniva all'interno di un'attenzione, presente fin dalla prima generazione peripatetica, per le vicende biografiche come fonte per la rappresentazione di forme di *bios*²⁸, un programma di costruzione tipologica in cui la figura di Socrate veniva scomposta e misurata su canoni preordinati di virtù. I giudizi espressi dai peripatetici, spesso diversi e decisamente più malevoli di quelli di Aristotele, mostrano comunque che il distacco era maturato in un bisogno di svalutazione dell'ancora minacciosa provocazione socratica, ridotta ormai, moralisticamente, ad eccessività caratteriale. Ci limitiamo a due esempi significativi: Aristotele considerava Socrate un modello di magnanimità nella sua capacità di sopportazione, che rivelava la sua collocazione su un piano di valori (presumibilmente quelli teoretici) superiore e intangibile rispetto a quelli di chi lo offendeva; i peripatetici, che non hanno più motivi di apprezzare la passionalità "contemplativa" di Socrate, la degradano al livello dell'uomo comune²⁹; l'ironia, cui

²⁶Sul tema del *bios theoretikos* cfr. W. Jaeger, *L'ideale filosofico della vita*, in *Aristotele*, (1923), tr. it. Firenze 1935 (1 ed.), 1984 (2 ed); sullo stesso tema, e, in particolare, sull'influenza di Aristotele sulla tradizione e sulla biografia filosofica, cfr. G. Giannantoni, *Introduzione* a L.A. Scatozza Hörich, *Il volto dei filosofi antichi*, Napoli 1986, pp. 23-5.

²⁷Nella sua *Vita di Socrate*, Aristosseno raccoglie elementi che segnalano la sua incontinenza nell'ira e nei piaceri amorosi (cfr. fr. 54a, 54b, 55, 56 Wehrli), in modo da intaccare l'immagine apologetica dei discepoli più rigoristi, ma senza ribaltarla (cfr. fr. 55, in cui si afferma che Socrate non è imputabile di ἀδικία), riconducendo così Socrate ad una normale conflittualità etica tra impulsi, abitudini, predisposizioni e volontà; per una lettura dell'operazione di Aristosseno come applicazione ortodossa degli strumenti aristotelici di analisi etica cfr. L. Repici, *Lo sviluppo delle dottrine etiche nel Peripato*, in G. Giannantoni (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna 1977, pp. 223-4; A.A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, «Classical Quarterly», (38) 1988, p. 155, vi legge, in modo più generico e tradizionale un effetto della malevolenza antisocratica dei peripatetici.

²⁸Cfr. L. Repici, *op. cit.*, pp. 215-8.

²⁹Figura ideale alternativa sembra essere per Aristosseno quella di Archita, tiranno e modello di ἀνδρεία, che, nella biografia a lui dedicata, sembra emergere come il vero magnanimo (cfr. fr. 48, 49, 50 Wehrli).

Aristotele riservava un apprezzamento, sia pure riduttivo, come strumento comunicativo e retorico, nella cornice delle intenzioni socratiche di verità³⁰, soggiace, per i peripatetici, alla “normale” critica di scuola per la sua appartenenza alle deformazioni della verità (il “dire di meno” della dissimulazione ironica e il “dire di più” della millanteria, che è l’altro connotato dell’ironia, sono per Aristotele gli estremi tra cui si colloca il “medium” virtuoso della verità³¹).

L’irritazione suscitata dal connotato ironico di Socrate è però, come vedremo tra poco per l’analogo atteggiamento epicureo, soprattutto una spia di rimozione per quanto di poco rassicurante Socrate poteva rappresentare in una prospettiva di integrazione culturale.

Epicuro chiude, sul versante opposto, a quello aristotelico, la “questione” socratica.

La considerazione pressoché unanime, da parte dei contemporanei, del modello epicureo come socialmente pericoloso, è legata a motivi decisamente più complessi del suo presunto edonismo.

È principalmente la costituzione di una forma di socialità separata dentro la città³², che elimina ogni relazione, sia pure contrappositiva con lei, ad essere sentita come una forma di intollerabile oltraggio, di inaccettabile estraneità. Più delle pratiche individuali di distacco (come il pirronismo, il cinismo, le forme di socratismo radicale riproposte per esempio da Epitteto), offende questa autosufficienza collettiva, che si esprime anche culturalmente nell’indifferenza alla tradizione, perfino alla possibilità di ascolto di una lingua comune, rendendo «muta la storia» (Cic. *de fin.* II 21, 67).

Le valutazioni, tra le altre, di Cicerone e di Epitteto, assai diverse nelle motivazioni, sono vicine nell’accusa agli epicurei di rinchiudere il filosofo in una forma artificiale di vita, rendendo muto il suo messaggio per gli altri uomini: in senso sociale, in quanto negazione integrale del civismo come modo d’essere per l’uomo, per Cicerone; in senso antropologico, in quanto scelta della dimensione di scuola come integralmente sostitutiva della comune appartenenza al genere umano, per Epitteto³³.

Il modello epicureo, intransitivo oltre i confini del Giardino (come nel caso emblematico della cura dei figli, negata ai filosofi come fonte di problemi non attinenti alla

³⁰«Gli uomini dal temperamento ironico (οἱ εἰρωνεύς), dicendo meno del vero sembrano più gentili di carattere. Tutti infatti riconoscono che parlano non per guadagnare ma per fuggire l’ostentazione; ma sono soprattutto i pregi ciò che costoro negano di possedere, appunto come faceva Socrate» (*eth. Nic.* Δ 13 1127 b 22-26).

³¹Cfr. *eth. Nic.* Δ 13 1127 a 13-32. Per Teofrasto, l’εἰρων è invece senz’altro un dissimulatore nel senso della falsità (cfr. *char.* I e G. Vlastos, *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, cit., p. 24). A questa caratterizzazione si collegava Aristone di Ceo per connotare Socrate: cfr. *Philod. de vit.* X [PHerc. 1008] col. X Jensen, pp. 16-18 = fr. 13 I Wehrli; *ibidem* coll. XX-XXIII, pp. 36-41 = fr. 14 V-VI-VII-VIII Wehrli).

³²Per quanto riguarda i rapporti tra comunità filosofica e società, cfr. l’introduzione di M. Isnardi Parente a Epicuro, *Opere*, Torino 1974, pp. 54-6 e 62-5.

³³Cfr. G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, cit., pp. 123-4.

cura razionale di sé, che recide integralmente il legame natura-cultura oltre a quello uomo-filosofo³⁴) negava un tratto fondamentale della problematica etica di matrice socratica (al punto da essere sentito come logicamente contraddittorio, non etico): l'esemplarità del filosofo per gli uomini comuni, necessaria, anche se solo idealmente normativa, per definire la sua più ampia significatività culturale.

In questo senso è nel modello epicureo che può considerarsi logicamente concluso l'itinerario di estraneazione aperto, forse, più che da Socrate, dalla sua morte.

Dal lato epicureo il rifiuto di Socrate è tanto esplicito e accanito da risultare quasi sospetto. L'ostilità a Socrate, che concerne evidentemente questioni di fondo del modo di essere filosofi³⁵, non permette agli epicurei di accettare come somiglianze neanche tratti di evidente vicinanza problematica come la cura di sé, la moderazione e l'autosufficienza³⁶, e di rendere omaggio almeno al Socrate *exemplum* della tradizione letteraria³⁷.

La cattiva fortuna di Socrate presso gli Epicurei risentì indubbiamente della sua incorporazione nel platonismo e nella tradizione accademica³⁸, ma l'elemento che ci sembra maggiormente significativo è che le accuse epicuree a Socrate ruotino intorno alla sua connotazione di εἴρων. Valorizzata forse dal solo Platone in senso teoretico, l'ironia era la parte più inquietante dell'eredità socratica. Nella restante cultura filosofica e per tutto l'ellenismo circola una versione riduttiva e denigratoria del concetto di ironia³⁹, assimilato sostanzialmente a doppiezza e falsità o, nel migliore dei casi, ad artificio retorico che non può riguardare la filosofia in senso stretto e la serietà delle sue risposte teoretiche e pratiche.

³⁴Cfr. Epict. *diss.* I 23.

³⁵Su questo cfr. M.T. Riley, *The Epicurean Criticism of Socrates*, «Phoenix», (XXXIV) 1 1980, pp. 55-68.

³⁶Cfr. A.A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, cit., p. 155, che sembra ipotizzare una non dichiarata influenza, in merito a questi temi, del Socrate di Senofonte.

³⁷Lo farà in parte solo Filodemo nel I secolo a. C., con riferimento alle vicende che avevano fatto di Socrate una vittima dell'incomprensione sociale verso i filosofi, delle false credenze religiose e della retorica, ma senza che questo implichi in alcun modo la sua riabilitazione come *exemplum* filosofico e antropologico: cfr. *de rhet. II* fr. XX Sudhaus, II, p. 110 sg.; *de mort. IV* col. XXXV 11-34 Kuiper, p. 160 sg.; *de rhet. III* fr. VIII Sudhaus, II, p. 286, con il commento di E. Acosta Méndez-A. Angeli in Filodemo, *Testimonianze su Socrate*, Napoli 1992, pp. 101-5, pp. 112-5, pp. 239-43.

³⁸La virulenza degli attacchi anti-socratici raggiunge il culmine con Colote nella prima metà del III secolo a. C., che ha in realtà come termine di confronto reale l'Accademia scettica e l'opera interpretativa di Arcesilao, che ha probabilmente per primo costruito un'immagine scettica di Socrate sulla base dei dialoghi platonici: cfr. *infra* il capitolo sullo scetticismo accademico.

³⁹Per una breve storia degli usi del concetto di ironia a partire da Aristofane cfr. G. Vlastos, *Socratic irony*, «Classical Quarterly», (XXXVII) 1987, pp. 79-96, ora in *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, cit., pp. 21-44.

Antiironici, ma non antisocratici, gli stoici negavano l'attribuzione a Socrate dell'ironia per salvaguardarne l'immagine di saggezza. Antisocratici proprio in rapporto all'immagine ironica di Socrate trasmessa da Platone, gli epicurei consolidano in modo emblematico il valore negativo di questo tratto, facendone in qualche modo lo specchio capovolto della loro concezione della filosofia. La lettura epicurea dell'ironia come dissimulazione di un sapere che non si intende discutere o partecipare ad altri o senz'altro come falsità e arroganza nelle relazioni di amicizia e nello scambio intellettuale esorcizza il disagio provocato da questa modalità di comunicazione complessa e non univoca, la cui apertura contrasta con le finalità rassicuranti della pedagogia e dell'amicizia filosofica epicuree⁴⁰.

L'ironia risultava incompatibile con quell'intreccio di intenti conservativi e di estraneità sociale di cui era fatto il modello di saggezza, la cultura epicurea, monoliticamente orientata alla conservazione ripetitiva di quei convincimenti che permettevano di mantenersi estranei ad ogni mutamento, ad ogni forma di partecipazione attiva (dunque passionale) alla vita. L'ironia, se non era senz'altro falsità, era inoltre quanto meno un attacco alla serenità dei rapporti interpersonali, una rilevazione di disparità, un possibile esercizio di potere, una provocazione al coinvolgimento affettivo-interpretativo⁴¹ (e non è forse azzardato cogliere in ciò una connessione con la critica epicurea a Socrate come *erotikos*⁴²); letta in senso teoretico forte, come i dialoghi platonici suggeriscono, diveniva fonte di una inquietudine più seria come allusione all'incompiutezza del sapere, alla indecidibilità del senso della comunicazione.

Il netto atteggiamento antisettico, che motiva una parte dell'antisocratismo epicureo, ha radici più profonde della tarda polemica tra scuole. Se Epicuro leggeva qualcosa di inaccettabile nell'ironia socratica è perché in essa coglieva una minaccia permanente alla

⁴⁰La critica all'ironia socratica è tema ricorrente da Epicuro (cfr. Cic. *Brut.* 292 = fr. 231 Usener) a Filodemo (cfr. *de vit.* X col. X Jensen, pp. 16-18, coll. XXI-XXIII pp. 36-41), che riceve ed elabora diverse influenze: Colote, definito da B. Einarson-Ph.H. De Lacy «a happy combination of caricaturist and Epicurean» (*Plutarch's Moralia* XIV, London-Cambridge Mass. 1967, p. 164), coniuga la critica di Epicuro all'ironia socratica con lo spirito denigratorio di Aristofane (cfr. K. Kleve, Kleve, *Scurra Atticus. The epicurean view of Socrates*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, I, pp. 247-8); Filodemo utilizza, in più, gli apporti della critica peripatetica di Teofrasto e Aristone di Ceo (cfr. E. Acosta Méndez-A. Angeli, *op. cit.*, pp. 105-12, in part. p. 111).

⁴¹L'amicizia epicurea, nella sua versione ideale, riservata ai soli saggi, si configurava come relazione tra individui già adulti, perfettamente formati e autosufficienti: solo in questa dimensione di completa gratuità poteva configurarsi uno scambio che non implicasse asimmetria e dipendenza, una autentica *philia*. Diverso è il caso del rapporto pedagogico tra maestro e allievo, dove la venerazione e l'affidamento erano considerati tratti costitutivi desiderabili in un rapporto necessariamente asimmetrico.

⁴²Sulla probabile critica condotta da Epicuro nel suo *Simposio* all'erotismo del Socrate del *Simposio* platonico e senofonteo cfr. E. Acosta Méndez-A. Angeli, *op. cit.*, pp.36-7.

condizione di stabilità del saggio. La certezza conoscitiva, relativa a ciò che l'uomo è e ai suoi bisogni, che gli epicurei collocavano nella fisiologia, doveva sostenere l'etica e garantire la felicità in modo indubitabile e definitivo. La scandalosa apertura della posizione socratica, sia come dichiarazione di ignoranza che di inconoscibilità, in ogni caso come accettazione dell'incertezza, contrastava senza rimedio con una concezione terapeutica della filosofia⁴³, curatrice e non suscitatrice di ansie esistenziali. Modello insuperabile di saggezza, degno di venerazione, solo Epicuro aveva saputo combinare in proporzioni perfette sapere e felicità, creando per il filosofo quella condizione di intangibilità a cui giustamente si sacrificava ogni possibilità di intervento sul reale. La ricerca di stabilità, come obiettivo individuale da perseguire nel breve tempo dell'esistenza, richiedeva infatti l'annullamento psicologico delle condizioni perturbatrici, non la loro modificazione reale, l'indifferenza come stato di serenità interiore, non la critica, la rassicurante serietà di poche risposte filosofiche, non la domanda ironica e l'inquietudine della ricerca, l'estraneazione dalla realtà sociale, non la politica. Per questo l'ironia non poté mai essere recuperata nella tradizione epicurea più che come forma letteraria urbana ed elegante, di irrilevante valore filosofico⁴⁴. Che Platone la usi per caratterizzare la serietà della ricerca è il segno di un radicale differenza di concezione, che rende per lui inseparabili il letterario e il filosofico, irriducibile l'opacità del mezzo linguistico per una presunta verità di grado zero; e anche di una disposizione a lasciarsi inquietare dalla realtà, dagli uomini e dalle loro manchevolezze, che l'*autarcheia* indifferente del saggio epicureo doveva temere come un'insidia mortale. Così il Socrate incapace di garantire la felicità di modello inerziale doveva apparire un contro-*exemplum*⁴⁵, una caricatura, un finto e fallito terapeuta dell'anima: *scurra atticus*, secondo l'espressione di Zenone Sidonio⁴⁶, egli doveva restare, in bilico tra ignoranza e millanteria, come modello insuperato di infelicità filosofica.

⁴³Per questo tema e per lo sviluppo delle sue implicazioni psicologiche e di rapporto cfr. M. Nussbaum, *The Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle*, in M. Schofield-G. Striker, *The Norms of Nature*, Cambridge 1986, in part. pp. 31-51.

⁴⁴Filodemo, che sembra, nel complesso, l'epicureo meno ostile a Socrate, propone una parziale rivalutazione dell'ironia: trattandola come figura retorica, la classifica come modalità di allegoria o di insulto attenuato; in campo etico la considera un utile addolcimento dell'ammonizione, con un effetto complessivo di legittimazione tecnica all'uso; ma si tratta di una rivalutazione formale che presuppone l'irrelevanza teoretica dell'ironia e ne esclude l'uso strutturale e sistematico di Socrate; Filodemo ritiene d'altronde che retorica e filosofia debbano essere separate (cfr. *de rhet.* col. XXIII 18 sgg., Sudhaus, I, p. 181; VI col. XL 8 sgg., I, p. 342; *de lib. dic.* fr. 26, 4-12). Attico si spinge a considerare una forma di eleganza e di buona educazione l'ironia socratica, ricevendo la prevedibile approvazione di Cicerone, che intenzionalmente ne riporta il giudizio (*Brut.* 292) a sostegno della sua concezione retorica e civile dell'ironia come «urbana dissimulatio» (*de orat.* II 269-70).

⁴⁵Cfr. K. Kleve, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁶Cfr. Cic. *de nat. deor.* I 93.

Il nostro intento è di restare all'interno di queste due coordinate, l'aristotelismo e l'epicureismo, che consideriamo i limiti di espansione dell'immaginario socratico e tentare di ricostruire una mappa dei socratismi col filo conduttore del *bios* filosofico come proposta antropologica di vita.

Tra essi una posizione dominante è ovviamente occupata dal socratismo platonico, che rischia però di diventare un modello fuorviante rispetto ad altre elaborazioni, ridotte così al rango di varianti minori. Riteniamo invece che solo una più attenta considerazione degli altri aspetti dell'eredità socratica possa rendere pienamente intellegibile il senso complesso della proposta platonica.

Partiamo dall'ipotesi di una compresenza nella tradizione filosofica di diversi socratismi e dall'idea che seguirne la logica interna e confrontarli direttamente sia più produttivo che tentare di ricostruirne la relazione con il Socrate storico, tenendo conto naturalmente anche delle grandi difficoltà proposte dalla scarsa, e a volte di difficile interpretazione, documentazione disponibile.

Facciamo riferimento non solo alle successioni accreditate dalla classificazione dossografica, come nel caso della *διαδοχή* cinico-stoica, o dalle rivendicazioni di appartenenza prodotte dalle scuole, ma anche alle esperienze filosofiche, come quella del pirronismo, di cui è possibile mostrare la filiazione da un comune terreno linguistico-concettuale e la condivisione di istanze di evidente matrice socratica⁴⁷.

La collocazione di Platone, ramo vincente del socratismo, per ultimo (che non rispetta, evidentemente, una successione cronologica), ha, da un lato, lo scopo di non schiacciare al rango di varianti l'autonomia degli altri rami, dall'altro, di utilizzarne la ricchezza tematica per far emergere il valore di risposta e di confronto che la proposta platonica mantenne nel dibattito interno alla cultura filosofica del mondo antico.

⁴⁷Su questo si veda anche A. Brancacci, *La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo*, in G. Giannantoni (a cura di), *Lo scetticismo antico*, Napoli 1981, pp. 241-2, e *infra* il capitolo su Pirrone.