



La morte di Socrate.

Alcune riflessioni ricavate dall'*Apologia* di Platone

Fernando Pascual, L.C.

Introduzione

La morte di ogni essere umano ci può mettere di fronte a diversi quesiti: quale è stato il suo messaggio, la sua eredità, il suo ruolo nella storia? Quale sarà, se crediamo in un'altra vita, il suo destino successivo? La morte di un filosofo ci spinge a fare una domanda ulteriore: cosa ha offerto al mondo del pensiero, alla riflessione umana, al cammino continuo per trovare delle briciole di verità in un'esistenza che non può non essere sociale, vissuta con gli altri e per gli altri?

La morte di Socrate non ci è indifferente. Dopo 2400 anni, in un mondo abituato all'informatica, al lavoro produttivo, ai risultati, il ricordo della sua condanna ed esecuzione ci dice tante cose. La sua morte risulta attuale perché oggi, come sempre, la domanda sul nostro destino riceve una strana luce da quell'uomo che accettò, con serenità non comune, una condanna che molti ritengono ingiusta e, allo stesso tempo, inevitabile se si rilegge la sua disposizione «agonica» di fronte alla società del suo tempo.

In queste brevi riflessioni vorrei soffermarmi su alcuni punti concreti del processo che subì il nostro filosofo. Tenteremo di vedere come i momenti finali del congedo temporale di Socrate furono segnati da una speciale valenza filosofica, fino al punto che, come si è detto recentemente, la sua morte è diventata motivo di riflessioni e di sviluppi filosofici per più di 2000 anni¹. Il millennio che inizia deve, per-

¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. *Fides et ratio* n. 26: «Ognuno vuole "e deve" cono-

ciò, fare i conti con questo personaggio, dietro il quale, per motivi che nemmeno lui stesso riusciva a capire pienamente, si trova buona parte della tradizione filosofica occidentale.

Non sono poche, tuttavia, le difficoltà per intraprendere queste riflessioni. La più grande viene dal fatto delle divergenze, non piccole, che i testimoni e gli autori più vicini nel tempo ci hanno lasciato su Socrate, e che hanno dato origine, soprattutto dopo il lavoro di Schleiermacher, alla difficile e scomoda «questione socratica». Ci sono studi che hanno offerto spunti per tentare di superare tensioni e situazioni di stallo, che rischiavano di far svanire la figura storica del nostro pensatore dietro i problemi di giustificazione di tipo filologico, ermeneutico e documentale. Un caso estremo di «svuotamento» della figura storica di Socrate si trova in O. Gigon: del nostro pensatore rimarrebbe solo come storicamente fondato, dopo un'accurata analisi storico-filologica dei documenti, il testo dei motivi d'accusa contro Socrate, e poche altre informazioni². Questo risultato, tuttavia, non è stato condiviso da tutti: sono molti, infatti, a contestare la posizione di Gigon, dal punto di vista teorico e/o pratico, fra i quali possiamo menzionare J. Patočka, G. Reale, G. Vlastos, F. Sarri e G. Figal. Il grande storico del pensiero antico, W.K.C. Guthrie, che rimane su molti punti

scere la verità sulla propria fine. Vuole sapere se la morte sarà il termine definitivo della sua esistenza o se vi è qualcosa che oltrepassa la morte; se gli è consentito sperare in una vita ulteriore oppure no. Non è senza significato che il pensiero filosofico abbia ricevuto un suo decisivo orientamento dalla morte di Socrate e ne sia rimasto segnato da oltre due millenni. Non è affatto casuale, quindi, che i filosofi dinnanzi al fatto della morte si siano riproposti sempre di nuovo questo problema insieme con quello sul senso della vita e dell'immortalità». Come conferma di queste affermazioni, cf. J.J. DUHOT, *Socrate o il risveglio della coscienza*, traduzione di Franco Paparo e Franca Forquet dall'originale francese *Socrate ou l'éveil de la conscience* (1999), Borla, Roma 2000, p. 68: «Incidente della storia e della procedura, la morte di Socrate è divenuto il luogo della nascita della filosofia».

² Cf. O. GIGON, *Sokrates: sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Franke, Bern 1947 (2^a ed. 1979). Una breve presentazione delle conclusioni di Gigon si può trovare in W.K.C. GUTHRIE, *Socrate*, traduzione di Marco Fantuzzi dall'originale inglese *Socrates* (1971), Il Mulino, Bologna 1986, p. 8; G. REALE, *Introduzione* a M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 3^a ed. accresciuta, p. IX; F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima* (seconda edizione completamente rifatta di *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 1975), introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997, 2^a ed., pp. 17-19. Più radicale del Gigon era stato pochi decenni prima, nel 1922, E. Dupréel, che arrivò a negare l'esistenza di un personaggio reale chiamato «Socrate»... (cf. F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, pp. 19s).

in un atteggiamento genuinamente «scettico» (cioè, aperto alla ricerca senza approdare a giudizi definitivi), si sentì «giustificato» dal risultato della ricerca di Gigon per poter offrire il «proprio» Socrate, senza, però, rinunciare a discutere le testimonianze con la massima imparzialità possibile³.

Senza scendere ai particolari della discussione, considero che la via platonica di accesso a Socrate può offrire, se non un resoconto storico imparziale del processo e morte di Socrate, il che non manca di plausibilità⁴, almeno la conferma della convinzione personale di Platone: la figura di Socrate è stata la fonte ispiratrice delle idee sviluppatesi in non pochi dei suoi Dialoghi, molti dei quali girano drammaticamente intorno al fatto della condanna e morte del maestro⁵, il che ci permette di fare (almeno questa è la mia opinione, come quella di altri studiosi) il cammino di «ritorno»: dalle idee di Platone (e degli altri

³ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Socrate*, p. 9.

⁴ In diverse occasioni Giovanni Reale, seguendo le riflessioni di altri studiosi, ha tentato di mostrare che l'*Apologia di Socrate* scritta da Platone non poteva non essere fedele, nei punti essenziali, agli avvenimenti del giudizio del nostro pensatore. Cf. l'ultima presentazione di queste idee in G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 127-130. Cf. anche G. VLASTOS, *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, traduzione di Andrea Blasina dall'inglese *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (1991), La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 385-388; M.M. SASSI, *Introduzione a PLATONE, Apologia di Socrate. Critone*, Rizzoli, Milano 1993, 2ª ed., p. 6. Più cauta, avendo presente le posizioni dei critici (come E. Dupréel e O. Gigon), è la seguente posizione: «la difesa di Socrate esposta da Platone nell'*Apologia* non è né una mera finzione, né una fedele trascrizione della difesa del Socrate storico, ma è l'interpretazione che Platone ne ha fornito sulla base di dati di fatto concreti» (A.M. IOPPOLO, *Introduzione a PLATONE, Apologia di Socrate. Critone*, traduzione di Manara Valgimigli; introduzione di Anna Maria Ioppolo, Laterza, Roma-Bari 1996, p. VI). Contro la storicità dell'*Apologia* platonica risuona ancora forte, sulla scia di Gigon, l'opera di M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, pp. 139-143 e *passim*. Risulta necessario aver presente che negli inizi del XX secolo H. Maier aveva già fatto sua la tesi secondo cui l'*Apologia* di Platone non sarebbe un documento storico, ma il manifesto del fondatore dell'Accademia rivolto agli ateniesi (cf. H. MAIER, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, traduzione di Giovanni Sanna dall'originale tedesco *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (1913), La Nuova Italia, Firenze 1978, vol. I, pp. 107-119 e vol. II, pp. 185s, con le rispettive note).

⁵ Cf. G. FIGAL, *Socrate*, traduzione di Carlo Gentili dal tedesco *Sokrates* (1995), Il Mulino, Bologna 2000, p. 22. Esiste, infatti, una relazione cronologica immaginaria fra il *Teeteto*, l'*Eutifrone*, il *Sofista*, il *Politico*, l'*Apologia di Socrate*, il *Critone* e il *Fedone*. Su questa eptalogia e la centralità in essa della condanna e morte di Socrate, cf. J. MONSERRAT MOLAS, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura, Barcelonesa d'edicions*, Barcelona 1999, pp. 10-18.

socratici) verso la sua sorgente nella figura (storica e/o idealizzata) di Socrate⁶.

In questa prospettiva rimane, comunque, una tentazione: stabilire un intreccio così forte fra Socrate e Platone che la figura del primo sparisca nelle tracce del secondo. Lo studio della morte di Socrate dovrebbe aiutare a dare il suo posto al personaggio storico senza, tuttavia, perdere la sua portata filosofica in Platone e negli altri suoi «discepoli». Ma la prospettiva usata non può prescindere dalla soggettività dei testimoni, che hanno pensato il maestro non sempre in un modo oggettivo. Può esistere, ci domandiamo, una oggettività assoluta? Il capire i limiti del proprio punto di vista, comunque, non ci deve impedire di fare una qualche ricerca⁷. Una ricerca che continua già da tanti secoli, perché forse nessuno potrà capire veramente chi sia stato Socrate⁸. Se si arrivasse al fallimento della ricerca, rimane valida l'affermazione di Guthrie: «avremo infatti imparato almeno quante cose diverse Socrate abbia rappresentato per tanti studiosi, e rimarrebbe almeno la possibilità di considerare Socrate non nella sua dimensione storica, ma al contrario come una figura simbolica eterna, che appunto in questi termini avrebbe esercitato un'influenza incalcolabile sulla storia del

⁶ Vedremo più avanti quanto sia presente l'agire socratico nelle riflessioni di Platone. In una formula diversa, speculare, si potrebbe dire che «quanto più da vicino ci si attiene a Platone, tante più cose si sapranno di Socrate» (G. FIGAL, *Socrate*, p. 21).

⁷ Cf. ciò che ha affermato di recente M. ZUBIRIA, *La crítica a Parménides y Meliso en la Física aristotélica*, in *Estudios Filosóficos* 40 (1991), 33: «los filósofos [...] enjuician desde la posición que en cada caso han alcanzado –como no podría ser de otra manera– el pensamiento que la tradición les ofrece como dado. Pretender que se equivoquen en ese juicio, bien porque no han tomado en cuenta todos los elementos que el mismo requería, bien porque han medido con una vara sencillamente inadecuada (o adecuada, en todo caso, sólo para las propias ideas) el pensamiento ajeno, es tanto como condenarse a una incomprensión, acaso definitiva, no sólo con respecto a la tarea específica de cada uno, sino a la obra que, en cuanto obra del intelecto, todos, diferenciadamente, llevan a cabo en común» (corsivo nel testo). Per questo dobbiamo studiare il modo col quale ogni pensatore abbia interpretato altri pensatori, e, in maniera speciale, come i testimoni su Socrate abbiano capito il pensiero di questo misterioso personaggio alla luce della sua condanna e della sua morte.

⁸ Uno studioso affermava recentemente: «es verdad que no hay manera de desenmascarar al auténtico Sócrates, precisamente porque el auténtico Sócrates es el portador de una pluralidad de máscaras» (G. LURI MEDRANO, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, prólogo de Carlos García Gual, Trotta, Madrid 1998, p. 17).

pensiero»⁹. La morte di questo uomo, 2400 anni fa, merita questo nostro sforzo per capire, nella misura del possibile, il suo ruolo nella filosofia occidentale nei suoi momenti di partenza.

La morte di Socrate e la filosofia

Il primo dato che possiamo ricavare rimane fuori da ogni discussione: la morte di Socrate è il risultato di una condanna legale. Questo implica, dunque, che c'è stato un atto d'accusa e un processo. Dalle diverse fonti storiche, abbiamo la possibilità di riassumere l'accusa in questi due motivi: empietà e corruzione dei giovani. Nella sua *Apologia*, Platone ci offre una formulazione non letterale¹⁰: «Socrate, dice, è reo di corrompere i giovani; di non riconoscere gli dèi che la città riconosce, ma altre divinità»¹¹. L'accusa di Meleto (in fondo, di Anito) contro Socrate come corruttore dei giovani appare diverse volte nella stessa opera di Platone (23cd, 24d, 25a, 25d, 26ab, 29c, 33cd). Il secondo motivo di accusa (che, secondo Senofonte e secondo il testo raccolto da Diogene Laerzio, sarebbe il primo)¹², sembra essere indipendente dal primo, sebbene Socrate, in una abile mossa «retorica» (*Apologia* 26b), saprà collegarli entrambi in forma tale che se venisse meno l'accusa di empietà non avrebbe più senso quella di essere corruttore della gioventù.

Tuttavia, i capi d'accusa sono più profondi. La stessa *Apologia* ci presenta un Socrate che si difende non solo dai nuovi accusatori, ma dai vecchi accusatori, da quelli, cioè, che hanno iniziato a criticarlo da tempo (18a-19c). In questi vecchi critici appaiono motivi d'accusa non

⁹ W.K.C. GUTHRIE, *Socrate*, pp. 16s. Cf. anche le recenti affermazioni di un ellenista francese: «Non esiste un vero ritratto di Socrate, per la semplice ragione che nessun ritratto è quello vero, non perché i ritratti siano tutti falsi, ma, come vedremo nel *Cratilo*, l'immagine ha necessariamente un numero di dimensioni minori rispetto al reale, in modo che ciascuna immagine, anche se fedele, non può esprimere che un'occhiata al reale» (J.J. DUHOT, *Socrate o il risveglio della coscienza*, p. 8).

¹⁰ Socrate introduce queste parole con un «press'a poco» che presaga la non letteralità di ciò che sta per dire: «prendiamo in esame anche l'atto di accusa di questi. Dice, press'a poco, così...» (*Apologia* 24b). Prendo il testo italiano da PLATONE, *Apologia di Socrate. Critone*, traduzione di Manara Valgimigli, già citato sopra.

¹¹ *Apologia* 24bc. In nota al testo, A.M. Ioppolo giustifica l'aver fatto qualche modifica nella traduzione di Valgimigli di questa frase.

¹² Cf. SENOFONTE, *Memorabili* I, 1, 1; DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, II, 40.

riproposti ufficialmente da Meleto, ma che non dobbiamo non considerare. Vengono presentati perfino in forma «ufficializzata»: «Socrate è reo, e si dà da fare in cose che non gli spettano: investigando quel che c'è sotto terra e quello che in cielo; tentando di far apparir migliore la ragione peggiore, e insegnando ad altri a fare lo stesso» (19bc, cf. 18b)¹³. Può sorprendere il fatto di trovare Socrate accusato di essere difensore di un'idea che molti riconoscono propria di Protagora: fare più forte l'argomento più debole¹⁴. In verità, non risulta strano che il lavoro confutativo di Socrate sia stato interpretato come un lavoro pienamente dialettico e, perfino, un lavoro di tipo sofistico-eristico¹⁵.

Più problematico, invece, risulta capire quale sia stato il rapporto di Socrate con i pensatori presocratici, con i *fisici*. Nella presentazione di Socrate fatta da Platone rimangono delle tensioni di difficile soluzione. Nell'*Apologia* (19cd), infatti, Socrate ribadisce che non si occupa di argomenti «cosmologici», mentre nel *Fedone* (95e-97d) ci viene presentato un Socrate che studia la natura e che legge con grande emozione un testo di Anassagora. Ci sono stati molti tentativi per giustificare questa dicotomia platonica. Mi sembra che non sia da escludere un momento di ricerca «fisica» nella vita di Socrate (e la testimonianza di Aristofane può dare indizi per questa tesi), ricerca che, dopo le delusioni e i fallimenti, sarebbe stata abbandonata per dedicarsi pienamente ad un lavoro dialettico-confutativo (secondo il racconto dell'*Apologia*) che, in fondo, avrebbe come centro l'uomo e la sua anima¹⁶.

Forse in questi motivi (vecchi e nuovi) si può evidenziare un elemento comune: molti hanno accusato Socrate di «sovertire» l'ordine

¹³ Si riconoscono, in queste critiche, le satire di Aristofane, menzionato esplicitamente nel testo, soprattutto nella sua commedia *Le nuvole*. Più avanti, nella stessa *Apologia* (33ab), Socrate affermerà con forza che non ha insegnato niente a nessuno, e così confuterà come falsa l'accusa di aver insegnato le cose che Aristofane aveva denunciato.

¹⁴ Cf. DK 80 A 21.

¹⁵ Vlastos riporta, su questo punto, il giudizio di Aristotele in *Confutazioni sofistiche* 183b7-8, secondo il quale Socrate, confessando di non sapere, portava di solito domande e non risposte; in questo lo si può vedere come vicino al metodo peristatico. Cf. G. VLASTOS, *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, p. 125. Sui motivi che hanno fatto vedere Socrate come intellettuale ostile alla tradizione, cf. anche J.J. DUHOT, *Socrate o il risveglio della coscienza*, pp. 65s.

¹⁶ Cf. in questo senso W.K.C. GUTHRIE, *Socrate*, p. 146; altre spiegazioni si trovano in A.M. IOPPOLO, in PLATONE, *Apologia di Socrate. Critone*, p. 68, n. 12.

della *pólis*, sia a livello dei saperi «scientifici» (se si ammette una prima tappa di ricerche cosmologiche), sia a livello della dialettica, sia a livello del rispetto dovuto alle divinità dello stato. La difesa socratica, tessuta da Platone, tenta proprio di mostrare la fedeltà del suo maestro alla sua città, senza, tuttavia, rinunciare al ruolo di «tafano» e di «inquisitore» (nel senso originario del termine: un uomo che non smette di domandare, di «inquire»). Ma i democratici, da poco al potere dopo la traumatica esperienza della «dittatura» dei Trenta Tiranni, consideravano Socrate un nemico dei principi democratici. Non mancavano motivi per questa accusa, soprattutto quando si ricorda che fra i «discepoli» di Socrate dobbiamo menzionare personaggi come Alcibiade (un traditore), Carmide e Crizia (attivi politici durante la tirannide)¹⁷, e Senofonte (un filospartano). Da questo punto di vista, Socrate non poteva essere apprezzato nella cerchia dei democratici, e il desiderio di una sua uscita dalla vita pubblica di Atene era condiviso da non pochi cittadini.

Ciò che forse non si aspettavano i «nuovi» accusatori (Licone, Anito e Meleto) era l'arrivare ad un processo che, per colpa dell'atteggiamento fermo e risoluto, qualche volta provocatorio, di Socrate¹⁸, fosse quasi costretto per forza alla condanna a morte, quando sarebbe stato sufficiente l'esilio dell'imputato (come speravano, sicuramente, i suoi nemici)¹⁹.

Se i motivi degli accusatori scaturivano dalle lotte politiche di quel tempo, per quali motivi Socrate operò nella sua *difesa* in modo così poco conciliante? Nelle prime decadi del XX secolo, Maier offrì un'interpretazione che può aiutare a capire questo fatto. Socrate considerò questo processo come la prova più importante della sua vita, nella quale «occorreva non soltanto ch'egli in questa situazione rimanes-

¹⁷ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Socrate*, pp. 101-104. Considerando il ruolo di Anito nell'accusa che Meleto mosse contro Socrate, Guthrie ricorda che l'amnistia dei democratici non permetteva condanne per motivi politici; perciò, il processo contro Socrate fu orientato prevalentemente verso i motivi religiosi e culturali (cf. W.K.C. GUTHRIE, *Socrate*, p. 102). Su questo punto, e con una visione distinta, cf. J.J. DUHOT, *Socrate o il risveglio della coscienza*, pp. 61-64, il quale sottolinea l'importanza nell'accusa dei motivi religiosi, che non erano soltanto un pretesto per cercare una condanna politica.

¹⁸ Su questo fatto sono d'accordo molti interpreti e studiosi. Cf., per esempio, G. FIGAL, *Socrate*, p. 26s; W.K.C. GUTHRIE, *Socrate*, pp. 104-105; J.J. DUHOT, *Socrate o il risveglio della coscienza*, pp. 66s.

¹⁹ Quest'idea viene insinuata nella stessa *Apologia* (cf. 29bc).

se fedele a se stesso anche nelle minime cose, che proclamasse in pubblico la sua opera senza riguardi, e che non rinunziasse neanche in minima parte ai suoi principi e ai suoi propositi; davanti al tribunale egli doveva continuare anche positivamente a far la parte sostenuta sinora, e sfruttare con tutte le sue forze la grande opportunità che gli si offriva di far propaganda per la sua opera morale davanti agli occhi di tutta la Grecia»²⁰. In altre parole, Socrate non voleva contraddire se stesso nel momento di difendersi²¹, perché la coerenza era, per lui, non soltanto un principio valido per le discussioni dialettiche, ma, soprattutto, la radice più profonda del suo operato fra i giovani e gli amici²². Perciò è giusto dire che «in base ai principi della sua filosofia, la difesa di Socrate non poteva essere diversa»²³.

Socrate ci mostra, dunque, un atteggiamento fermo e risoluto di fronte ad un processo che rischiava di portarlo verso la morte, atteggiamento che sarebbe l'espressione più chiara della sua vita²⁴. Perfino, se gli si venisse offerta la possibilità del perdono nel caso di una promessa di lasciare la filosofia, la posizione rimarrebbe ferma: «non cesserò mai di filosofare e di esortarvi e ammonirvi, chiunque io incontri di voi e sempre...» (*Apologia* 29d)²⁵. Possiamo avere una certa idea delle convinzioni profonde che sorreggevano questa scelta di una «di-

²⁰ H. MAIER, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, vol. II, p. 185.

²¹ L'idea compare già all'inizio dell'*Apologia*, 17a-18a: Socrate parlerà nel suo modo consueto, e non nel modo al quale sono abituati i giudici.

²² Cf. M. SCHOEFLIN, *Introduzione a PLATONE Apologia di Socrate* a cura di Maurizio Schoepflin, Armando, Roma 1995, p. 17.

²³ A.M. IOPPOLO, *Introduzione a PLATONE, Apologia di Socrate. Critone*, p. X. Come è stato rilevato da questa studiosa, la sconfitta di Socrate nel suo processo è la prova più chiara della sua visione del dialogo: si può parlare con uno alla volta per condurlo alla verità; non si può parlare con la massa, tranne che si rinunci ai propri principi e si tenti di usare i trucchi della retorica di tipo sofistico (cf. A.M. IOPPOLO, *Introduzione a PLATONE, Apologia di Socrate. Critone*, p. XXIII, che cita a questo riguardo *Gorgia* 471e-472d). Su questo punto si possono aggiungere molti delle riflessioni del *Fedro* e il famoso *excursus* centrale del *Teeteto* (172c-177c). Abbiamo tentato di approfondire la teoria dialogica presente nell'*Apologia* in F. PASCUAL, *Apologia: el saber socrático como condición comunicativa*, in «Alpha Omega» 1 (1998), 33-50.

²⁴ L'idea appare diverse volte. Un testo molto chiaro è il seguente: «di fronte al giusto io non sono uomo da cedere per paura della morte a nessuno; e che, pur di non cedere, sono pronto anche a morire» (*Apologia* 32a; cf. 28b-29a, 32ad, 33a, 38d-39b).

²⁵ Il rifiuto drammatico di un piano di fuga preparato da Critone, come viene presentato nel dialogo omonimo, conferma ancora di più la solidità della scelta socratica e il suo impegno di vivere nella massima coerenza possibile (cf. specialmente *Critone* 46bc).

fesa» che a molti sembra così provocatoria?²⁶. Indicazioni per la risposta si possono trovare se percorriamo in profondità altre indicazioni che vengono offerte da Platone nella stessa *Apologia*.

I primi momenti dell'*Apologia* servono per tessere la difesa socratica di fronte ai vecchi accusatori. In essa Socrate tenta di giustificare la sua fama di sapiente (in un certo tipo di sapienza umana, *anthropíne sophía*, 20d), e lo fa con il ricorso all'oracolo di Delfi, conosciuto tramite la domanda che Cherefonte formula alla Pizia²⁷. La centralità di questo fatto è stata evidenziata da molti studiosi, perché risulta un elemento chiave del quadro che disegna Platone per capire l'agire socratico²⁸.

Il responso oracolare serve per giustificare lo scatenarsi di una ricerca che, in fondo, porta il Socrate «non sapiente» a chiarificare, a ricercare, in che modo possa avere lui una superiorità «conoscitiva», possa trovarsi lui al di sopra di tutti i greci²⁹. Questo è possibile perché

²⁶ Occorre ricordare che, verso la fine del primo discorso, Socrate giustifica il fatto di non aver portato i figli in tribunale non per orgoglio né per disprezzare i giudici, ma perché era convinto che agire così sarebbe cosa non bella (*Apologia* 34d-35a). In altre parole, dichiara di non voler essere «provocatorio», ma di voler, semplicemente, rimanere coerente con il suo modo di agire. Cf. anche 37a.

²⁷ Contro la storicità di questo racconto si è mosso, non molti anni fa, M. MONTUORI, *Socrate. Fisiologia di un mito*, specialmente pp. 109-209. Il presupposto fondamentale di Montuori sarebbe questo: per molti studiosi il valore storico del resoconto di Platone poggerrebbe sulla narrazione dell'oracolo di Delfi, in modo che, se si dimostra la non storicità di questo oracolo, cadrebbe anche il valore di fonte documentale dell'*Apologia* di Platone (p. 117). Così saremmo portati a «posizioni ancor più radicali di quelle di Gigon» (p. 208). Tuttavia, in buona logica, provare la falsità di una parte del testo platonico non implica, di per sé, distruggere la veridicità dell'intero dialogo, malgrado lo sforzo argomentativo di Montuori (si veda, comunque, la nota seguente), e su questo punto la posizione scettica di Maier, che negava anche la verità del racconto sull'oracolo, era più moderata. Rimane il fatto che molti studiosi considerano il racconto come vero. Come esempio, venuto da un autore noto per non prendere posizioni su molti punti discussi, sono chiare le parole di W.K.C. GUTHRIE, *Socrate*, p. 145, n. 2: «Peraltro è impossibile che Platone (secondo cui Socrate avrebbe offerto di chiamare a testimone il fratello di Cherefonte, che nel frattempo era morto) abbia inventato ciò».

²⁸ «La verità del racconto non può naturalmente essere verificata storicamente. [...] L'insistenza sulla sua autenticità fa parte del ritratto che disegna Platone. Ma nel quadro di questo ritratto la storia dell'oracolo dev'essere vera, perché senza di essa non può essere compresa la modalità specifica del filosofare socratico; senza di essa resta incomprensibile anche il nucleo concettuale della filosofia socratica» (G. FIGAL, *Socrate*, p. 33).

²⁹ La ricerca non implica voler «confutare» l'oracolo, come aveva affermato Burnet, sebbene l'idea appare nelle riflessioni del Socrate sorpreso dalla risposta della Pizia (cf. *Apologia* 21bc). Si tratta, piuttosto, di verificare ciò che è stato detto, in forma nascosta o velata, e di portarlo al suo significato proprio (cf. G. LURI MEDRANO, *El proceso de Sócrates*, pp. 99-103).

Socrate riconosce il proprio non sapere. Chi crede di sapere ciò che non sa per il fatto di ritenersi sapiente in un campo della conoscenza che non è di sua competenza cade in un errore dal quale Socrate risulta immune³⁰. Perfino gli artigiani, quelli che sembravano sapere molte cose, hanno commesso l'errore di fidarsi di questo suo sapere per parlare come sapienti di argomenti fuori dalle proprie competenze³¹.

A questo punto, la scelta socratica risulta chiara: «Sicché io, in nome dell'oracolo, domandai a me stesso se avrei accettato di restare così come ero, né sapiente della loro sapienza né ignorante della loro ignoranza, o di essere l'una cosa e l'altra, com'essi erano: e risposi a me e all'oracolo che mi tornava meglio restar così come io ero» (*Apologia* 22de)³². Dopo la scoperta di questo «sapere superiore», si può capire la missione socratica: mostrare, per mezzo della confutazione, dell'*élenchos*, in che senso non ci sia nessuno più sapiente di Socrate (cioè, non ci sia nessun sapiente), e questo lavoro di confutazione viene visto come un servizio al dio (*latreía toû theoû*), come un incarico ricevuto³³. Questo potrebbe essere il significato profondo che si ricava

³⁰ Cf. *Apologia* 21b-22e. La narrazione illustra il valore di questa scoperta di Socrate. «L'oracolo ha giudicato Socrate il più sapiente degli uomini non perché possiede la scienza naturalistica, come falsamente gli attribuiscono gli antichi accusatori, ma perché riconosce che la sapienza umana "poco vale o nulla" (23b)» (A.M. IOPPOLO, *Introduzione a PLATONE, Apologia di Socrate. Critone*, p. XV). Insieme a questa «scoperta», rimane chiaro che «unicamente sapiente è il dio» (23a), e su questo punto concorda la nozione di filosofia che si trova nel *Simposio* 204a, come amore di quello che non si ha (mentre l'ignorante ritiene di avere un sapere che gli risulta estraneo).

³¹ Cf. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Laterza, Bari 1991, p. 65.

³² L'idea si trova in molti altri testi platonici. In modo speciale, risulta essere l'asse portante dell'*Carmide*: la vera prudenza (*sophrosyne*) consisterebbe nel poter distinguere il sapiente dall'ignorante (cf. *Carmide* 171d-172c), idea che trova una formulazione stimolante nella riprovazione della pretesa del sapere quando non si sa, riprovazione che riappare in altri momenti della stessa *Apologia*, specialmente quando si indichi che la forma più vituperevole d'ignoranza sia quella di credere di sapere quando non si sa (29b). Per la condanna dell'ignoranza, considerata come una vera e propria malattia dell'anima, si vedano molti passi platonici, fra i quali possiamo rammentare *Ippia minore* 372e; *Liside* 218a; *Protagora* 358bd; *Simposio* 204a; *Repubblica* 515c, 609bc; *Sofista* 228d, 229c; *Politico* 302ab; *Filebo* 48e-49a; *Timeo* 86b, 88b; *Leggi* 688e, 689a, 691d, 731d-732b, 863cd, 886b. A questi si aggiunga *Alcibiade I* 118ab che, se risulta di Platone, allunga la lista precedente; se, invece, si ritiene opera di qualche socratico o accademico di prima ora, conferma ancora da un'altra fonte documentale l'importanza di questa intuizione di Socrate.

³³ Cf. *Apologia* 23bc, 29d, 30a, 31a, 33c, 37e. A questa luce si può interpretare anche l'azione di comando che riceve Socrate da uno spirito divino e demonico che agisce dentro di sé (cf. *Apologia* 31cd e il commento al testo di A.M. IOPPOLO, in PLATONE, *Apologia di Socrate. Critone*, p. 75, n. 50).

dalla storia dell'oracolo: un senso religioso che giustifica il fare la filosofia secondo un ordine divino³⁴.

Dai momenti iniziali dell'*Apologia* platonica ricaviamo, dunque, alcuni rilievi della filosofia di Socrate. Socrate è un ricercatore di senso: vuole sapere come e fino a che punto lui sia il più sapiente fra i greci. La sua ricerca diventa stile di vita, al di là delle possibili conseguenze «negative» che possano venire dopo il proprio operato³⁵, per mantenere sempre la massima fedeltà alla missione ricevuta da Dio. Risulta più importante fare il bene, il giusto, il dovere, che non badare alla conservazione della propria vita³⁶. Ma, allo stesso tempo, la sua ricerca è una ricerca umana, fatta per mezzo del *lógos*. Nello sforzo di capire l'oracolo della Pizia, Socrate non ha che un mezzo a disposizione: cercare cosa sia la sapienza, personificata nel sapiente, e vedere se e come lui (il Socrate ignorante) possa veramente essere più sapiente degli altri; il che è possibile se si fa ricorso alla propria razionalità, alle proprie capacità di ricerca e di esame (*l'élenchos*) che porterebbero verso la scoperta della sapienza oppure del significato genuino di un oracolo non evidente in se stesso³⁷.

Scoprire la propria sapienza implica ridimensionare le «sapienze» degli altri, quei saperi, cioè, degli specialisti (o, perfino, dei non specialisti, come i poeti e i retori)³⁸ che valgono solo per un certo settore

³⁴ Cf. G. FIGAL, *Socrate*, pp. 27, 33-37.

³⁵ L'orizzonte della morte viene menzionato nell'esempio del soldato che occupa il suo posto in battaglia, esempio che Socrate ricava dalla storia su Achille secondo il racconto dell'*Iliade*, e, perfino, dalla propria esperienza militare (*Apologia* 28b-30a). Questo esempio contrasta con il gesto di chi, per salvare la vita, ricorre alla scelta più «facile»: buttare le armi o chiedere suppliche ai persecutori (*Apologia* 39a).

³⁶ Si potrebbe leggere, in questo atteggiamento di Socrate, la personificazione dell'antitesi di quelli che, per amore della vita, perdono i motivi del vivere, secondo la nota frase di Giovenale (*Satire* VIII, 84): «Propter vitam, vivendi perdere causas».

³⁷ Cf. G. FIGAL, *Socrate*, pp. 45-52.

³⁸ In questa prospettiva prendono più significato le discussioni di altri Dialoghi di Platone, come lo *Ione* (una critica al sapere poetico), il *Protagora*, il *Gorgia* e il *Fedro* (che critica l'agire dei retori e dei sofisti), la stessa *Repubblica* (sui politici, sui retori, sui poeti, sugli artisti); e, perfino, Dialoghi che discutono con gli «esperti», come il *Lachete* (con i militari). In questo senso, non sarebbe carente d'interesse una ricerca che «ripristinasse» (in modo nuovo e differente) l'intuizione di Burnet e Taylor negli inizi del XX secolo: leggere Platone come un continuo pensare da Socrate, dalla sua vita e dalla sua prassi. Patočka non aveva dubbi nel proporre che il pensiero di Platone «è stato una costante meditazione di fronte a Socrate e su Socrate» (J. PATOČKA, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, introduzione, apparati e bibliografia di Giuseppe Girgenti, traduzione dal ceco di Martin Cajthaml, testo ceco a fronte, Rusconi, Milano 1999, p. 63).

del sapere, ma non per altri (tranne nel caso che qualcuno possieda una sapienza più che umana, cf. *Apologia* 20e). Una chiara precompressione di questo fatto è fonte di autentica saggezza³⁹; non arrivare a tale «sapere» implica un fallimento. La missione socratica si capisce come un aiuto per portar gli uomini fuori da questo errore, fuori dalla caverna...

Queste idee iniziali sono una costante dell'*Apologia*, che descrive come si sia svolta la ricerca di Socrate dopo l'oracolo, e come non sia in grado di rinunciare ad essa, né in vita, né, perfino, dopo la morte, nel caso che ci fosse un'altra esistenza al di là di quella che conosciamo adesso. Come si dice nella parte conclusiva: «il piacere più grande sopra tutti sarebbe di seguitare anche colà, come facevo qui, a studiare e a ricercare chi è davvero sapiente e chi solo crede di essere e non è» (*Apologia* 41b). «Ragionare là con costoro e viverci insieme e interrogarli, sarebbe davvero il sommo della felicità» (*Apologia* 41c).

Dopo questa difesa iniziale, Socrate risponde ai nuovi accusatori, in un veloce gioco dialettico con Meleto. Non entriamo a considerare in profondità questa parte dell'*Apologia*, senza lasciare di fare, comunque, qualche riflessione su alcune indicazioni che troviamo in essa. Socrate tenta di rispondere, in primo luogo, all'accusa di corruzione dei giovani (alla quale, comunque, si era già fatto qualche cenno nella parte precedente, 23cd): sarebbe assurdo che Socrate, un uomo che riconosce il proprio non sapere, fosse l'unico cittadino di Atene in grado di corrompere i giovani della città (24c-26a)⁴⁰. Dopo, risponde alla seconda accusa (che, come abbiamo già visto, viene presentata in rapporto alla prima), e lo fa mostrando l'impossibilità di negare l'esistenza delle divinità quando, sempre secondo gli accusatori, Socrate introdurrebbe nuovi dèi, e facendo vedere che le idee che potrebbero implicare ateismo non sono di Socrate, ma si possono trovare facil-

³⁹ Tale saggezza, che si colloca sempre come «sapienza umana», permette la visione di umiltà che sta alla base del sapere socratico. Come è stato detto a proposito di Socrate, «il filosofo si ravvisa uomo che è nella verità ma non è la verità: poiché, innanzi tutto [sic], è e si conosce nella verità di non esser la verità» (F. BARTOLONE, *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, a cura di Vincenzo Cicero, prefazione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999, 2ª ed., p. 67).

⁴⁰ Il fondo di questa confutazione rispecchia l'agire socratico che è stato presentato prima: mostra che Meleto, senza sapere, agisce con una vuota pretesa di sapere, il che implica mentire...

mente in città, a buon prezzo, nei libri di Anassagora (26a-28a)⁴¹. In questo modo Socrate porta Meleto verso una chiara contraddizione, formulata in modo chiaro in 27a, il che riflette il modo di ragionare, d'interrogare e confutare proprio di Socrate (annunziato all'inizio della difesa e ricordato quando deve invitare i giudici a non interrompere, 27b).

Finita la discussione con Meleto, confutate le sue accuse (e quelle più vecchie), Socrate riflette di nuovo sul suo operato, che sarebbe la causa delle inimicizie nate da tempo. Non teme la morte, ma teme, soprattutto, la viltà e la vergogna. E viltà e vergogna sarebbe stato non vivere la propria missione, il proprio compito intellettuale di esaminatore (*Apologia* 28a-29a). Perciò s'impone una riflessione sulla morte e sul morire, che, nella cornice della discussione dell'*Apologia*, viene sviluppata nel contesto del «non sapere» socratico: temere la morte non è altra cosa che «credere d'esser sapienti e non essere: perché è credere di sapere quello che uno non sa» (29a)⁴².

Colpisce molti studiosi il fatto dell'apparente atteggiamento dubbioso di Socrate di fronte alla vita nell'aldilà nell'*Apologia* se si paragona con la nozione platonica della filosofia come *preparazione alla morte* che troviamo nel *Fedone*. Infatti, se il non sapere se la morte sia un bene oppure un male toglie ogni paura al Socrate che sta per essere condannato a morte, perché, in fondo, non potrà mai essere un male (sia che uno sparisca, sia che ci sia una vita beata nell'aldilà)⁴³, trovia-

⁴¹ Verso la fine del primo discorso Socrate conferma la sua fede negli dèi in modo «pratico»: non ha voluto che i giudici mancassero al loro giuramento di fare giustizia con inganni di tipo retorico perché è veramente convinto dell'esistenza delle divinità (cf. *Apologia* 35bd).

⁴² L'*Apologia*, nella sua conclusione, riflette in apparenza un dubbio che non ha gli elementi per arrivare alla certezza: «Ma ecco che è l'ora di andare: io a morire, e voi a vivere. Chi di noi due vada verso il meglio è oscuro a tutti fuori che a Dio» (42a). Rimane, comunque, il fatto che secondo il testo platonico Socrate ha la sicurezza che gli viene dal vivere guidato dalla sua voce divina. Il suo silenzio ha condotto l'imputato verso un esito che sembra ai molti come segno di sfortuna e sconfitta, ma che non sarebbe tale per lui. Socrate ha scelto di fare sempre il meglio, e adesso questa scelta ha avuto una conclusione paradossale, ma che racchiude, sicuramente, un bene forse ancora non chiaramente visibile. Sulla scelta per il meglio come propria dell'essere intelligente, cf. anche *Fedone* 97b-99b.

⁴³ Cf. *Apologia* 29ab, 37b, 40bc. L'atteggiamento in parte dubbioso di Socrate prima della condanna a morte può sembrare in contrasto con la speranza che, una volta emessa la sentenza, mostra il nostro pensatore riguardo a ciò che gli aspetta dopo la morte (cf. *Apologia* 40c-41c).

mo, invece, nel *Fedone*, che Cebete ribadisce come il non avere la certezza dell'immortalità sia la causa della paura del morire⁴⁴. Rimane, comunque, una certezza: è un male, per paura del morire, mancare alla propria giustizia; è un male, per allungare un pò questa nostra esistenza temporale, cadere in atti malvagi che, malgrado tutto, non sono in grado di togliere l'inevitabilità del morire (cf. *Apologia* 35a, 38c).

Accanto alla tematica della morte e delle sue incertezze, troviamo una sicurezza, un sapere «certo» nell'insipiente Socrate: «commettere ingiustizia e non obbedire a chi è migliore di noi, sia dio sia uomo, questo so bene che è cosa vergognosa e turpe» (*Apologia* 29b). Alla luce di quest'affermazione si capisce di più in che modo il non sapere socratico supera il sapere della maggioranza degli uomini, i quali, credendo di sapere senza sapere, non sanno affidarsi agli altri, perché, così, si credono superiori senza esserlo⁴⁵. Il fatto è che i giudici non sono capaci di riconoscere la propria ignoranza, e questo porterà verso l'esito tragico della condanna⁴⁶. Se, invece, la purificazione dell'*élenchos* socratico riuscisse ad arrivare a buon fine, l'ascoltatore (in questo caso, i giudici) sarebbe in grado di lasciarsi guidare da chi possiede il sapere⁴⁷. Rimane sempre aperta, comunque, la domanda dell'aporeticità centrale di questa intuizione: come si sa chi sia il sapiente se uno non sa niente? La ricerca della risposta riempirà il percorso del filosofare occidentale, con esiti così diversi come il razionalismo (il criterio di

⁴⁴ Cf. *Fedone* 88b. L'idea viene raccolta più avanti da Socrate, nel 95d (riassumendo idee presentate da Cebete).

⁴⁵ Mi sembra, per il testo e per il contesto, che Socrate sarebbe pronto a fidarsi di qualsiasi uomo che trovasse come «superiore», cioè, come sapiente. Il problema sta nel fatto di capire come riconoscere l'altro come «superiore». In questo senso, si potrebbero ripensare le affermazioni di A.M. IOPPOLO, in PLATONE, *Apologia di Socrate. Critone*, p. 75, n. 53 (Socrate «non riconosce di fatto superiori morali a cui obbedire al di sopra della sua coscienza»). Si confronti questa frase con ciò che la stessa studiosa dice a p. 77, n. 60: «Nella concezione socratica persuadere e obbedire sono strettamente legati l'uno all'altro, nel senso che colui che obbedisce, essendo stato persuaso, non agisce perché costretto, ma perché ha accettato liberamente di obbedire» (cf. anche, p. 78, n. 63). Rimane chiaro che «obbedire» sarà possibile solo se troviamo qualcuno che sia «superiore» in quanto al suo sapere, il che, e su questo concordiamo pienamente con Ioppolo, solo può aver luogo se siamo in grado di scoprire *con la nostra razionalità* la verità di ciò che ci viene proposto.

⁴⁶ Cf. M.M. SASSI, *Introduzione a PLATONE, Apologia di Socrate. Critone*, pp. 46s.

⁴⁷ Di nuovo, facciamo presenti alcune idee di tanti Dialoghi di Platone, dal *Carmide* alle *Leggi*, come abbiamo già fatto notare nei riguardi del problema dell'ignoranza.

giudizio basato sull'evidenza razionale), oppure come l'empirismo (sulla base dell'esperienza sensibile), oppure come il tradizionalismo-culturalismo (qualcosa diventa norma per il fatto che viene insegnato), oppure come il fideismo (l'adesione a ciò che ci viene proposto per il fatto che ci viene proposto, con un atteggiamento di sfiducia per quello che possa dire la propria ragione), oppure, perché no, come una integrazione intelligente e prudentiale di tutte quante le strade che si possono percorrere.

Che Platone non sia lontano dal considerare questi possibili percorsi viene infatti indicato nel *Fedone*, in un passo che mostra proprio le diverse strade aperte per riuscire a crescere nel proprio sapere: «Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina» (*Fedone* 85cd)⁴⁸.

L'*Apologia* ci ha permesso di vedere due idee centrali per la filosofia ricavate dal processo contro Socrate: la tematica del sapere e l'ignoranza, il problema della morte. Accanto alla prima e in connessione con la seconda troviamo una terza idea che diventerà chiave nel pensiero postsocratico: una più ricca comprensione sull'anima (*psyché*). Infatti, quando Socrate ribadisce la sua convinzione di proseguire, finché sia possibile, il suo lavoro filosofico di *élenchos*, enuclea il centro del suo rimprovero agli ateniesi con queste parole: «non ti vergogni tu a darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante più puoi, e della fama e degli onori; e invece della intelligenza e della verità e della tua anima, perché ella diventi quanto è possibile ottima, non ti dai affatto né pensiero né cura?» (*Apologia* 29de). In positivo,

⁴⁸ Traduzione italiana di G. Reale in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991, 2^a ed. (ci sono ulteriori edizioni). Queste idee sono parte di un intervento di Simmia, e mostrano come il *lógos* presentato precedentemente da Socrate non sia stato in grado di convincere un interlocutore che, comunque, rimane disponibile alla ricerca della verità.

Socrate esorta tutti a lavorare per il bene dell'anima: «Né altro in verità io faccio con questo mio andare in giro se non persuadere voi, e giovani e vecchi, che non del corpo dovete aver cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più che dell'anima, cosicché ella diventi ottima e virtuosissima; e che non dalle ricchezze nasce virtù, ma dalla virtù nascono ricchezze e tutte le altre cose che sono beni per gli uomini, così ai cittadini singolarmente come allo stato» (*Apologia* 30ab).

Ci sono studi recenti che mostrano come prima di Socrate la nozione di *psyché* aveva diversi significati che, in fondo, si riferivano alla nozione di vita, secondo una visione biologica dell'essere umano; mentre, dopo la morte di Socrate, la parola *psyché* assume un senso chiaramente personalistico: l'anima sarebbe identica all'io, al nucleo intellettuale e morale dell'essere umano⁴⁹. Accanto a questa «novità» concettuale, Socrate si sente chiamato a promuovere la cura dell'anima. Ogni cittadino deve scoprire il valore di ciò che è più importante: fare bella e giusta e buona la propria anima⁵⁰, che, in altre parole, è lo stesso di avere cura di se stesso (cf. *Apologia* 36c). Di fronte a questa «certezza» di Socrate, la morte, l'esilio, le altre punizioni, non possono essere viste come veri «mali» (*Apologia* 30ce). Il vero male consiste nell'ingiustizia, cioè, si trova al livello di quello che possa fare l'uomo con la sua anima. In questo senso, essere raggiunto dalla morte (che cammina lentamente) non è tanto grave quanto essere raggiunto dalla malvagità (che invece va avanti in modo veloce); ma chi commette ingiustizia deve pagare il suo debito, e sarà condannato dalla verità (*Apologia* 39b)⁵¹.

⁴⁹ Cf. l'opera intera, citata sopra, di F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Sarri riprende tale idea da Burnet e Taylor, come riconosce nel suo studio (p. 9). Per avere una visione agile delle conclusioni di Sarri con alcuni elementi nuovi, cf. G. REALE, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, pp. 185-231.

⁵⁰ Questa idea risulta centrale in tutto il pensiero di Platone. L'anima occupa un posto preminente nell'antropologia e nell'etica platonica, cosicché il corpo e i beni esterni devono essere sottomessi ai beni dell'anima (senza che questo implichi un disprezzo della dimensione estetico-corporea). Cf. l'intero *Fedone*, il *Fedro*, l'*Alcibiade I* (se sia veramente di Platone), e molti altri testi. Per fare un elenco provvisorio di alcuni di essi, cf. *Carmide* 156e-157a; *Ippia minore* 372e-373a; *Menone* 86b-89a; *Simposio* 210bc; *Repubblica* 403cd, 560b, 618de, 621cd; *Leggi* 697b, 726a-728a, 731d, 770d, 864a, 870b, 892a-898d, 913b, 959ab, 961d, 966d-967d.

⁵¹ L'idea si trova presente anche nella parte centrale o *excursus* del *Teeteto*, sopra citato, specialmente quando si parla dei due «paradigmi» o modelli di vita: «Amico, ci sono due

Perciò, di fronte alla condanna emessa dalla giuria, Socrate non si sente in grado di proporre, come punizione alternativa alla morte, né l'esilio né la prigione né il «silenzio», perché non può non obbedire al comando divino, e non può non promuovere il bene maggiore: «ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali m'avete udito disputare e far ricerche su me stesso e sugli altri, e che una vita che non faccia tali ricerche non è degna d'esser vissuta» (*Apologia* 38a). Il primato dell'anima esige, allora, lavorare per la sua virtù (cioè, scoprire la sapienza, scoprire l'uomo che ci possa guidare in essa), il che è sinonimo di fare un continuo esame, in modo che la vita senza esame (*ho anexétastos bíos*, 38a) vale ben poco.

Occorre sottolineare quanto Platone abbia fatto pienamente sua questa esigenza socratica, fino al punto che i suoi Dialoghi hanno sempre suscitato perplessità per la quantità di prospettive studiate e per la libertà del ragionare, che non ha paura perfino di pensare in modo nuovo e contrario alle tradizioni e convinzioni più diffuse. In modo concentrato possiamo ricordare la sentenza (fittizia per molti, ma non senza ricchezza evocativa) di Zenone di Elea ad un Socrate ancora giovane: «Infatti la gente ignora che, senza questa esplorazione di tutte le possibilità e in tutti i sensi, è impossibile che la mente, anche se incontra la verità, la conosca» (*Parmenide* 136e)⁵².

Quando Socrate si rivolge a coloro che hanno votato per la sua assoluzione, sottolinea il fatto del bene nascosto in quello che è capitato. Lo fa, come abbiamo già indicato, con il ricorso alla solita voce divina, il *daimónion*, che lo accompagna in molte scelte e che, questa

modelli di vita fissi nell'ambito dell'essere: uno divino, felicissimo, e uno senza Dio, infelicissimo; non vedendo che le cose stanno così, per stupidità e per estrema demenza, non si accorgono che, con le loro azioni ingiuste, si rendono simili all'uno, ma dissimili dall'altro. Di questo, appunto, pagano la pena vivendo la vita che è immagine del modello a cui si rendono simili. E se noi diciamo che, se non prenderanno le distanze da quella abilità, anche morti, quel luogo che è puro dai mali non li accoglierà, ma qui in terra, per sempre, vivranno una vita simile a loro stessi, cattivi in compagnia di cattivi, ascolteranno queste parole come uomini abili e furbi ascoltano quelle dei dementi» (*Teeteto* 176e-177a, traduzione italiana di Claudio Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti*).

⁵² Traduzione italiana di Maurizio Migliori in PLATONE, *Tutti gli scritti*. Prima di Zenone, lo stesso Parmenide aveva esortato così Socrate: «visto che sei giovane, esercitati, impegnandoti a fondo in quell'attività che può sembrare inutile e che i più considerano puro gioco di parole, altrimenti la verità ti sfuggirà» (*Parmenide* 135d).

volta, lo ha lasciato agire in quel modo che ha portato alla «sconfitta» legale (cf. *Apologia* 40ac, 41d). E lo fa con una riflessione di tipo razionale, che contempla due alternative: dopo la morte cessa ogni sentimento; oppure, si produce il passaggio ad un altro luogo (*Apologia* 40c). Nel primo caso, non ci sarebbe spazio per nessuna sofferenza, e questo per molti sarebbe un grande guadagno (*Apologia* 40ce). Nel secondo, come si dice nei racconti dell'oltretomba, ci sarà un giudizio vero⁵³. In questo caso, ci sarà la possibilità di trovare gli altri morti, e la gioia non potrà non essere grande nel poter convivere con altri che hanno subito, come Socrate, una condanna ingiusta; e, soprattutto, nel poter continuare la ricerca fra i grandi personaggi per vedere chi sia veramente sapiente e chi, invece, creda di esserlo senza avere il sapere, il che si potrà fare senza il rischio di subire una condanna a morte... (*Apologia* 40e-41c).

Le ultime parole mostrano non soltanto un semplice livello di «credenza», ma una convinzione profonda, una certezza di verità: «anche voi, o giudici, dovete bene sperare dinanzi alla morte, e aver nell'animo che una cosa è vera, questa, che a uomo dabbene non è possibile che capiti nessun male, né in vita né in morte; e la sua sorte non è trascurata dagli dei» (*Apologia* 41cd). La certezza di fondo accomuna, così, quelli che possiamo ritenere tre argomenti centrali per la filosofia ricavabili da questo testo (il problema del sapere, il problema della morte, l'importanza dell'anima e della sua «cura»). Chi ha un'anima giusta «sa» che la morte non è motivo di paura o sconforto: si affida agli dei e confida che, con la sua giustizia, non potrà ricevere un giudizio negativo nell'aldilà.

Conclusioni

In questa lettura della condanna a morte di Socrate, che ha presso spunto dall'*Apologia* scritta da Platone, abbiamo tentato di mostrare alcuni elementi filosofici che sono non soltanto patrimonio del fonda-

⁵³ L'idea del giudizio dopo la morte come un giudizio che prende sul serio ciò che sia stata la vita di ogni persona appare diverse volte nei Dialoghi di Platone. Come esempi, cf. *Critone* 54bc, *Gorgia* 523a-527e, *Fedone* 113d-115a, *Repubblica* 614b-621d, *Teeteto* 176d-177a, *Leggi* 904c-905c, 959bc, *Lettera VII* 335ac.

tore dell'Accademia, ma anche del pensiero filosofico occidentale. La vita come ricerca del sapere costituisce il centro del lavoro dei pensatori di tutti i tempi. Perfino la posizione scettica, nella versione, per esempio, di un Sesto Empirico, mantiene un atteggiamento di apertura verso la ricerca, in ordine a superare l'errore del credere di sapere quando in fondo non si sa. Ma anche i «dogmatici», gli autori, cioè, che da posizioni razionalistiche oppure empiristiche hanno considerato di aver raggiunto delle «certezze» sui modi del nostro conoscere, hanno dovuto «ricercare» le giustificazioni delle rispettive posizioni, e hanno mantenute aperte le vie del pensiero discorsivo, caratteristico di molti pensatori del mondo occidentale.

Ugualmente, il tema della morte non ha lasciato di essere argomento dominante non soltanto della riflessione occidentale, ma anche di ogni forma di sapienza umana, al di là delle diversità storiche e culturali. La morte diventa sempre un problema chiave per la vita di ogni essere umano, e la domanda sul destino finale della propria vita, in rapporto al proprio operato secondo giustizia, non può essere emarginata, perfino nel rifiuto (che deve essere giustificato!) di cercare una risposta a questa esigenza della razionalità e del cuore.

La cura dell'anima, perciò, diventa un argomento chiave per ogni riflessione filosofica. La filosofia non si può chiudere in discussioni sul senso delle parole oppure sulla maggiore o minore chiarezza di un ragionamento, né su rimandi ad interpretazioni in continuo giro circolare come il serpente che distrugge se stesso nel mangiare la propria coda. La filosofia deve avere sempre una dimensione pratica, che, in fondo, implica la ricerca della giustizia sia a livello individuale, sia a livello collettivo (e, in questo senso, la «platonica» *Repubblica* diventa una continuazione essenziale del pensiero socratico), il che esige l'aprire strade per scoprire la verità, per scoprire chi sia sapiente e per mettere in luce il senso profondo della vita e della morte.

La condanna a morte di Socrate può essere letta in molti modi, e la storia della filosofia mostra come tanti pensatori abbiamo guardato, da angolazioni diverse, questo momento della storia di Atene. La fecondità degli approcci ci viene a dire che il mistero di Socrate, come il mistero di ogni essere umano, non potrà mai essere conosciuto in mo-

do esaustivo nella vita presente. In questo radica la fecondità di un pensatore. Socrate, perciò, non potrà sparire sotto le discussioni della «questione socratica» nel millennio che inizia. La sua voce, rispecchiata non soltanto in Platone, continuerà a suonare nel nuovo secolo e nel nuovo millennio, e ci ripeterà, in un mondo globalizzato, le sue parole pungenti, proprie di un tafano che non smette di destare tanti uomini dal sonno: «non ti vergogni tu a darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante più puoi, e della fama e degli onori; e invece della intelligenza e della verità e della tua anima, perché ella diventi quanto è possibile ottima, non ti dà affatto né pensiero né cura?» (*Apologia* 29de).

Summary: *The year 2001 recalls the 2400th. anniversary of the condemnation and execution of Socrates. This work tries to glean from Socrates' Apology, written by Plato, elements constantly present in Western Thought. After some initial considerations about the Socratic question and the documental value of the Platonic story, three fundamental ideas are presented in Socrates' defence: the search for truth, the enigma of death and the importance of the soul, considered as the "I" and its call to live in justice. These are central ideas in the whole of human Thought that cannot be forgotten in the millennium that begins.*

Parole chiave: Socrate, Platone, verità, sapere, morte, anima.

Keywords: Socrates, Plato, truth, knowledge, death, soul.