



Socrate: il conflitto fra la filosofia e la sofistica

Guido Traversa

Anche il lupo assomiglia al cane, l'animale più selvaggio a quello domestico. Chi vuol essere sicuro devè fare sempre buona guardia, soprattutto nei confronti delle somiglianze, perché sono il genere più sdruciolevole (*Sofista*, 231 a)

Attraverso una serie di passi di Parmenide (*Poema sulla natura*)¹ di Platone (*Apologia di Socrate; Filebo, Sofista*)², e di Luigi Scaravelli (*Due inediti su Platone*)³, cercherò di evidenziare che la distinzione generale tra il Filosofo e il Sofista non può essere mai data in modo definitivo, assoluto: li si può distinguere solo di 'volta in volta', quasi ripercorrendo le vie che Socrate calcò nell'andare dai politici, dai poeti e dagli artigiani per interpretare l'oracolo divino, e ciò perché la forma del discorso corretto e quella del discorso scorretto (che simula la verità e presenta il non essere come essere e l'essere come non essere) sono forme interne al Logos stesso, al pensiero. È per questo motivo che il compito dialettico-socratico di non confondere l'ignoranza con

Avvertenza: Testo della relazione tenuta al Convegno: *Socrate e la sua valenza filosofica*, svoltosi presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum il 30 Marzo 2001.

¹ PARMENIDE, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*. Presentazione, traduzione e note di G. Reale, Rusconi, Milano 1991; daremo i luoghi delle citazioni direttamente nel testo riportando il numero del frammento.

² Per *L'Apologia di Socrate, il Filebo e il Sofista* utilizzo: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991; anche in questo caso daremo i luoghi delle citazioni direttamente nel testo.

³ L. SCARAVELLI, *Due scritti sul Sofista*, a cura di G. Traversa, in *Una scelta di inediti di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, in "il cannocchiale", n. 1, 1999, pp. 157-168; le citazioni saranno date direttamente nel testo.

la saggezza e la ricchezza con la virtù non può essere realizzato una volta per tutte, ma si presenta come un *habitus* in cui 'permanere'.

Su tali basi, sostengo inoltre, che la non distinguibilità assoluta del Filosofo dal Sofista è indice dell'impossibilità logica ed ontologica di giungere ad una identità, 'analitica', cioè ad una determinazione completa, dell'identità dell'ente concreto, dato.

Da ultimo ritengo che da tutto ciò si possa trarre una conseguenza teoretica che mi limito, qui, solo ad indicare e a riprendere nella conclusione: l'ordine logico e ontologico dell'impossibilità di pervenire ad una essenza completamente determinata e ad una identità 'analitica' è dato da tre piani tra loro connessi: a) quello dell'impossibilità di distinguere in modo assoluto l'identità dalla distinzione, la contrarietà dalla contraddizione e insieme della necessità di non confondere i termini di ciascuna coppia l'uno con l'altro; b) il piano della reale distinzione, per composizione, tra essenza e *actus essendi*; e c) quello dell'*agere sequitur esse*, che riguarda l'agire libero che non può essere adeguatamente pensato a partire da una identità assoluta: senza divenire, senza accidenti, senza propensioni.

1.

«Il Sofista è uno che dà ad intendere di sapere molte cose; anzi tutte. A rigore non le sa: e spaccia immagini di vero e non realtà. Che sono queste immagini? Non essendo esse reali, non sono *essere*, bensì *non-essere*. Ma perché possano esistere dovrebbe esistere il non essere: ed esiste? Vediamo» (*Due scritti sul Sofista*, p. 160). Con queste parole Luigi Scaravelli, in un suo scritto apparso postumo, descrive la figura del Sofista; capire chi sia il Sofista implica fare chiarezza sul significato e sulla possibile esistenza del non-essere: fare chiarezza su ciò che è, su ciò che è solo immagine e non realtà, sulle vie che possiamo percorrere e da quali, invece, dobbiamo tenerci lontani.

«Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola – quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare: l'una che "è" e che non è possibile che non sia – è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità – l'altra che "non è" e che è necessario che non sia. E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende. Infatti, non

potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile, né potresti esprimerlo» (*Poema sulla natura*, Fr.2). Il nulla, dunque, il non essere, non può essere, non può essere appreso, né, di conseguenza, espresso: «È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è» (ivi, Fr.6). Coloro i quali non si attengono a questa necessità sono «uomini a due teste» «costoro sono trascinati, sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio, dai quali essere e non essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino che è reversibile» (*ibid.*).

Anche solo l'esistenza di questa razza di uomini 'doppi' – capaci, senza neppure saperlo, di assumere come compossibili i contrari, forse anche i contraddittori – ci costringe a tenere conto non solo dell'affermazione che l'essere è e il nulla non è, ma anche delle difficoltà di mantenersi fedeli ad essa, del comportamento che ne segue, della non facilità di attenersi ad un tale abito, non solo teoretico: «Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono! Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero, né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi a muovere l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba e la lingua, ma con la ragione giudica la prova molto discussa che da me ti è stata fornita» (ivi, Fr. 7)

2.

In che cosa consiste quindi la sapienza?

Eccoci giunti di fronte agli effetti che il responso dell'Oracolo di Delfi ebbe su Socrate: «Dopo che ebbi udito il vaticinio feci le seguenti considerazioni: "Che cosa dice il dio e a che cosa allude per enigma?" Infatti, io ho chiara coscienza, per quanto mi riguarda, di non essere sapiente, né molto né poco. Allora che cosa intende dire il dio, affermando che io sono sapientissimo?» (*Apologia*, 21 b).

Per capire ciò che intendeva il dio, e non attenersi solo alle sue affermazioni, Socrate 'con fatica' intraprese una ricerca che lo portò dai politici, dai poeti e dagli artigiani: «tuttavia, o cittadini ateniesi, mi sembrò che [i politici] i poeti e i vari artigiani avessero il medesimo difetto. Infatti, per il motivo che sapevano esercitare bene la loro arte,

ciascuno di essi era convinto di essere sapientissimo anche in altre cose grandissime, e proprio questo difetto metteva in secondo piano quella sapienza che pur avevano. Perciò, stando al responso dell'oracolo, posi a me stesso la domanda se avrei accettato di rimanere in quello stato in cui mi trovavo, ossia di essere né sapiente nella loro sapienza, né ignorante nella loro ignoranza, oppure di avere tutt'e due quelle cose che essi avevano. La risposta che io diedi a me e all'oracolo fu che, per me, era meglio rimanere in quello stato in cui mi trovavo» (ivi, 22d-e). Tutta la difficoltà non sta dunque nell'«affermare» in quanto tale, ma nel «rimanere», nel permanere – con gli occhi aperti e le orecchie attente, con il giusto ritmo, con la giusta misura, col giusto suono – in un abito di ricerca: rincorrendo, cercando, alcune cose determinate, e lasciandosi «inseguire», «cercare», da altre cose, anch'esse determinate: perché mai la sapienza «è tutta qui», in un sol punto, in una piena identità di un qualcosa con se stesso. «Si dà il caso che, in realtà, sapiente sia il dio e che il suo oracolo voglia dire appunto questo, ossia che la sapienza umana ha poco o nessun valore» (ivi, 23 a).

Ma il poco o nessun valore della sapienza umana non nega affatto la possibilità di darsi pensiero della saggezza e della verità, di arricchirsi del bene: «... o cittadino... [perché] non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?» (ivi, 29 e); «dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico» (ivi, 30 b).

3.

E che ne è del Sofista, del falso sapiente? È stato ben individuato, e eventualmente ben chiuso in una definizione, ammesso che ciò sia possibile?

Ricerchiamone una definizione nella direzione indicata dal *Sofista*, dove appaiono subito tre termini: il sofista, il politico, il filosofo: «definire con chiarezza che cosa è mai ciascuno, singolarmente preso, è impresa non piccola, né facile» (*Sofista*, 217 b). Prima, però, ricordiamoci di ciò che Platone ci dice nel *Filebo*: «Un dono degli Dei agli uomini, almeno a me pare, da qualche luogo divino fu gettato, ad

opera di qualche Prometeo, insieme con un luminosissimo fuoco. E gli antichi che erano migliori di noi e che stavano più vicini agli dei, ci hanno trasmesso questo oracolo: che le cose che si dice che sempre sono, sono costituite di uno e di molti, e hanno per natura in se stesse limite e illimitatezza. Dunque, poiché queste cose sono ordinate in questo modo, bisogna che noi poniamo e cerchiamo ogni volta, sempre un'unica Idea per ogni cosa e infatti, noi ve la troviamo insita—; se poi l'abbiamo colta, dopo una dobbiamo esaminare se ve siano due, e se no tre o qualche altro numero, e, di nuovo allo stesso modo per ciascuna di quelle unità, finché si veda non solo che l'uno iniziale è uno e molti e illimitati, bensì anche 'quanti' è. E l'idea dell'illimitato non bisogna riferirla alla molteplicità, prima che si sia individuato tutto quanto il numero di essa quello che sta a mezzo tra l'illimitato e l'uno, ed è solo allora che si può lasciar andare ciascuna unità di tutte le cose nell'illimitato. Gli dei, dunque, come ho detto, ci hanno tramandato di indagare di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo. Invece, oggi, i sapienti tra gli uomini trattano l'uno come capita, e i molti più in fretta o più lentamente di quanto si deve passando immediatamente dall'uno all'illimitato, mentre sfuggono a loro le cose che sono intermedie. Eppure è per queste cose che si distinguono i ragionamenti condotti fra noi in modo dialettico, o all'opposto in modo eristico» (*Filebo* 16 c-17 a).

La contrapposizione tra il ragionamento dialettico e quello eristico, sulle stesse basi speculative e metafisiche presentateci nel *Filebo*, conduce nel *Sofista* ad affermare: «il sofista si è rivelato come uno che possiede su tutte le cose una scienza apparente, ma non la verità» (*Sofista*, 233 c); dice «un qualcosa di non vero» (ivi, 236 e) proprio per questo è esperto nell'arte del contraddire. Ma per guardare negli occhi il sofista e tenerlo fermo con entrambe le mani dobbiamo allora tornare al divieto parmenideo riguardante il non essere: «il sofista dalle molte teste ci ha costretti a riconoscere, pur senza volerlo, che il non ente in qualche modo è» (ivi, 240 c); «il non-ente mette in difficoltà anche chi lo confuta, in modo tale che, ogni volta che si cerca di confutarlo, si è costretti a dire di lui cose contraddittorie» (238 d). Il «paricidio» di Parmenide, che si impone come conseguenza di questa consapevolezza, non porta ad una nozione del filosofo, del dialettico,

come di un qualcosa di dato, ad una identità senza relazioni intime con sé e con altro da sé, ma alla dialettica come arte del cogliere i legami tra i generi: «il dialettico sa in quale modo ciascun genere possa comunicare e in quale no» (ivi, 253 c). Il sofista, invece, cerca di «separare tutto da tutto» (ivi, 259 e): «slegare ogni cosa da tutte le altre è il più completo annientamento di ogni discorso: infatti, è dal reciproco intreccio delle Forme che nasce il nostro discorso» (ibid.). Ma se il 'legame', il reciproco intreccio, delle forme nasce dal discorso ed è il fondamento, di volta in volta, del vero e del falso, allora «per noi il discorso è uno dei generi degli enti» (ivi, 260 a): se venissimo privati del discorso «in modo che non esistesse affatto, non saremmo in grado di dire nulla» (ibid.).

Eccoci, quindi, ora di fronte al Sofista. Ma la cosa più rilevante è che se nel Logos stesso si dà la possibilità tanto di cogliere il legame tra i generi, quanto di 'slegare' tutto da tutto, allora – come abbiamo detto all'inizio, e come ora ripetiamo letteralmente – la distinzione tra il Filosofo e il Sofista, in quanto partecipi del medesimo genere, il Logos appunto, non può essere data in modo definitivo, assoluto: lì si può distinguere solo di volta in volta, e ciò perché la forma del discorso corretto e quella del discorso scorretto sono forme interne al Logos stesso.

La non distinguibilità assoluta e definitiva del Sofista dal Filosofo mostra la preliminare impossibilità logica ed ontologica di giungere ad una identità 'analitica' ($A=A$), cioè ad una completa determinazione dell'identità dell'ente, e in questo caso specifico, di ciascuno dei due generi; lo si può fare solo a patto di slegare ogni cosa dalle altre, rendendosi con ciò imitatore della verità e 'sofista'. Anche così, però, lo si fa in modo non assoluto perché ci si trova comunque nel logos: il filosofo è sempre 'accanto' al sofista, come d'altronde, accanto al filosofo c'è sempre il sofista.

In più: la logica del cancellare le differenze e dello slegare ogni cosa da tutte le altre porta, sofisticamente e in modo 'essenzialistico', a rendere la contraddizione contrarietà, la contrarietà distinzione e, da ultimo, la distinzione identità di sé con se medesima (il non essere, come contraddittorio dell'essere, viene risolto in un contrario, a tipo bianco-nero, il contrario viene risolto in un semplice distinto, a tipo

bianco-giallo, e infine il distinto stesso cade in quanto tale, diventando una 'non proprietà' di una identità completamente determinata, e con ciò, slegata da tutto). Ma l'identità dell'ente in quanto tale – e in modi ontologici diversi di ciascun ente singolo – è in sé distinta e non solo perché distinta dalle identità degli altri enti: l'identità metafisica dell'ente è in sé duplice perché è unità per composizione di essenza e *actus essendi*. La cancellazione del ritmo e della misura di questa composizione reale in una identità univoca e non analogica non consente di giustificare sul piano razionale-metafisico, l'agire, il divenire, la libertà: nell'*agere sequitur esse* il *sequitur* diventerebbe il segno di una assoluta uguaglianza tra l'essere e l'agire, nessuna dimensione accidentale, nessuna responsabilità sarebbe possibile. Al dialettico si assegna così il compito di diventare familiare non solo all'essere e all'agire in quanto tali, ma soprattutto alla dinamica interna al *sequitur*.

Per quanto riguarda l'agire umano libero, le sue concrete e molteplici azioni, ne deriva che a) la molteplicità delle azioni è una molteplicità in sé disomogenea; che per essere capita, come tale, necessita di un modello di universalità che mantenga la distinzione reale e la disomogeneità tra le singole azioni; b) che la necessità di una simile universalità (concetto, legge, forma) deriva non solo dal piano gnoseologico, ma è originata principalmente dalla stessa struttura ontologica dell'*esse* dell'uomo; struttura che si mostra nel suo agire; c) che l'identità ontologica dell'*esse* dell'uomo è la fonte di un agire in sé disomogeneo perché è una identità non analitica, che non contiene tutti i suoi predicati – accidenti – in sé come semplici modi; al contrario è una identità in sé bipolare, una identità che è l'unità di due principi: l'essenza e l'atto d'essere; d) che l'uomo fa esperienza del carattere di non assoluta identità del proprio essere (e delle sue due componenti ontologiche) non direttamente ma soprattutto nell'*agere*, in quanto reale molteplicità di azioni tra loro disomogenee; e) che il terreno stesso del *sequitur* è ciò in cui si fa esperienza della *participatio* ontologica.

Il Filosofo, con la sua arte del cogliere i legami, può, così, farci diventare sempre più familiari alla dimensione spirituale del *sequitur*.

4.

È proprio l'impossibilità di dire, di pensare un'assoluta verità come completamente determinata e con ciò non più umana, che porta Socrate ad affermare: «Pertanto anche se voi ora mi faceste uscire dal carcere... o cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire» (*Apologia* 29 d).

Summary: *Through a series of passages quoted from Parmenides' Poem on Nature, Plato's Apology of Socrates, Philebus, Sophist, and Luigi Scaravelli's Due Inediti su Platone, the paper shows that the general distinction between the sophist and the philosopher can never be given once and for all: the distinction is possible only 'step-by-step', as both the forms of correct discourse and incorrect discourse inhere to the very structure of Logos, to thinking itself. This is the reason why the 'Socratic-dialectical' task to distinguish between ignorance and wisdom, richness and virtue cannot be accomplished at once, but it presents itself as a habitus in which it is necessary to persist.*

Keywords: identity, distinction, opposition, essence, act of being.

Parole chiave: identità, distinzione, opposizione, essenza, atto d'essere.